

**Л. В. ЛОПАТИН**  
**Лекции по истории новой философии**  
(фрагменты)

**Лекция 21**

В прошлых лекциях мы рассмотрели общие основания философии Спинозы. Строгость и стройность ее выводов, неуклонная последовательность в развитии однажды усвоенной идеи делает ее одним из величайших образцов метафизического мышления. В системе Спинозы более всего поражает ее законченность и замкнутость: ее трудно принять отчасти, ее едва ли возможно смягчить. Она беспощадно разбивает иногда самые естественные убеждения человеческого сознания, но, по-видимому, с непреодолимой логикой. Вот почему она породила и порождает много горячих поклонников и много ожесточенных врагов. Всего безнадежнее положение критика, если он захочет уследить в ней частные противоречия мысли с собою, если, не касаясь ее корня, он задумает представить ее как прихотливое соединение случайных и произвольных мнений. Для этого система Спинозы представляет слишком мало материала. Я не скажу, чтоб в ней не было противоречий, но их можно искать только в основных ее тезисах. Что же касается до развития последних, Спиноза менее всякого другого повинен в субъективности, в увлечение случайными, предвзятыми мыслями. Итак, можно ли указать какие-нибудь общие ошибки в первых предположениях Спинозы?

Шопенгауэр замечает, что система Спинозы всецело опирается на постоянное смещение закона причинности с законом достаточного основания, господствующим в процессах познания; что у него везде вместо *causa* является *ratio*; что при объяснении связи между вещами ему постоянно предносится отношение между понятиями — между посылками и заключениями из них; что через это вся действительность в философии Спинозы получает ложное освещение. Мне кажется, что в этом замечании, если освободить его от своеобразного взгляда на причинную связь вещей самого Шопенгауэра, лежит глубокая истина.

В моем изложении я с намерением подробно передал ту мысль, что из Божественной сущности вещи вытекают совершенно так же, как из природы треугольника вытекает равенство суммы его углов двум прямым. Верна ли и уместна ли *эта аналогия*?

Точно ли необходимость математическая, или, говоря общие, логическая, совсем одно и то же с необходимостью реальной, в которой осуществляется многообразная связь конкретной действительности? Я не думаю, чтобы легко было дать на эти вопросы утвердительные ответы; различие между обоими видами необходимости слишком явно.

Логически необходимое отношение, как это видно из самого смысла слов, имеет место между понятиями. Оно выражает неизбежность перехода от одного понятия к другому. Когда мы утверждаем, что сумма внутренних углов треугольника равняется двум прямым, мы высказываем этим, что таково отношение общей концепции треугольника к общей концепции прямых углов. Необходимость реальная, опять-таки по самому значению слова, касается самих вещей помимо нашей мысли. Итак, вот первое и ясное различие: необходимость логическая относится к нашим общим

---

Печатается по: *Лопатин Л. В.* Лекции по истории новой философии. Ч. 1: До Канта. М., 1914.  
понятиям, необходимость реальная к вещам. Но отношение понятий зависит от их

содержания: в понятиях мы мыслим признаки или общие свойства предметов. Мы устанавливаем отношения между идеями, сообразно со сходствами и различиями того, что в них понимается; сходствами и различиями направляется все наше мышление. Итак, логическая необходимость, выражает тождество, сходство и различие общих свойств предметов; объективно она не содержит ничего более. Необходимость реальная, т. е. та, которая осуществляется в процессах действительного мира, в возникновении или исчезновении его явлений, подразумевает гораздо более, чем неподвижное отношение тождества и различия, равенства и неравенства. Она предполагает объективно-данный переход от несуществующего к существующему, следовательно, движение, деятельность, — иными словами, раскрытие силы. Наоборот, можно сказать, что идеей силы она исчерпывается. Необходимость реальная есть неизбежность проявления данных сил при данных условиях. Она есть причинность во всем многообразии ее осуществления при различных обстоятельствах.

Напротив, необходимость логическая выражает неизменные отношения, всегда понятиям и свойствам, в них понимаемым, присущие. В этих отношениях нет никакой мысли о причинности, т. е. о произведении или порождении новых явлений.

Наконец, логическая необходимость всегда условна, в том смысле, что она предполагает реальность, которой свойства с их неизменными отношениями принадлежат, данною. Чтобы внутренние углы треугольника равнялись двум прямым, необходимо, чтоб треугольник был дан, хотя бы в нашем воображении. Далее для того, чтобы это равенство не было только субъективным созданием мысли, нужно, чтобы треугольники существовали помимо нашего ума; лишь тогда неизбежно мыслимое отношение понятий будет в то же время общим признаком некоторого действительного бытия. Иначе сказать, то, что субъективно есть необходимость логическая, то объективно может быть лишь формальной необходимостью вещей, т. е. совокупностью необходимых, отношений их общих свойств. Но, чтобы свойства имели реальность, нужно, чтобы вообще существовала реальность. Итак, формальная необходимость имеет бытие условное, вторичное, зависимое. Ей должна предшествовать причинность в смысле осуществления реального как такового. Следовательно, лишь реальная необходимость безусловна действительно.

Я потому так долго остановился на этом различии, что аналогия между отношением Бога к миру и треугольника к его свойствам есть далеко не случайное сравнение в системе Спинозы. Философия Спинозы на нем зиждется и в общем, и в своих частных выводах; начиная от утверждения, что бытие Бога есть следствие его сущности, т. е. понятия о нем, и кончая ясно выраженным признанием всех процессов природы за логический результат той же самой сущности, мы везде видим постоянное возвращение к одной и той же мысли. Для Спинозы слова следовать, логически вытекать (*sequi*), совершенно равняется словам быть произведенным. Спиноза называет Бога *natura naturans*, вселенную *natura naturata*; из этих определений, казалось бы, уже вытекало их реальное различие: *natura naturans* есть источник производящей деятельности; *natura naturata* — ее продукт, ее осуществленная форма. Производящая деятельность и то, что ею произведено, во всяком случае суть два реальных и два различных состояния субстанции, в них неизбежно мыслится реальное двойство; по самой идее причинной связи нельзя представить этого иначе: причина и следствие не только логически различны, они составляют дет разных действительности. Но Спиноза не вывел этих заключений; у него различие между первою основою и миром чисто идеальное, мысленное; мир и Бог одно и то же под двумя углами зрения; это две стороны одной и той же вещи, подобно тому, как геометрическая фигура и ее свойства представляют одно нераздельное целое. Мир — предикат Бога, логически следующий из его понятия. В учении Спинозы Божеству не приписывается никакой внутренней

деятельности, никакого побуждения к творческому самораскрытию во множественности конечных форм. Напротив, за ним признаются такие атрибуты, при которых творческое движение немислимо совершенно. Что бы значила производящая деятельность чистого пространства, каковыми является Бог Спинозы под атрибутом протяжения? Что же касается бесконечного мышления, в нем Спиноза видит только пассивное отражение того, что происходит в других атрибутах: во всяком случае оно порождает только идеальный мир, а не объективную действительность.

По воззрению Спинозы, частные формы бытия возникают сами собою из природы, т. е. общих определений Божества. Вселенная рассматривается как совокупность частных свойств единой субстанции, непосредственно и невольно вытекающих из ее свойств более общих и друг из друга. Спиноза как будто совсем забывает, что мир состоит не из отвлеченных качеств и состояний, а из вещей. Его терминология лучше всего подтверждает это. Для него субстанция, т. е. реальная вещь, существует только одна — Бог; все остальные ее свойства — существенные (атрибуты) и производные (модусы). Выходила глубокая несообразность: свойство, как таковое, само в себе и отдельно от предмета не имеет бытия действительного; оно только отвлеченно от него мыслится, т. е. имеет лишь логическую обособленность. Спиноза вынужден был нарушить эту очевидную истину. В этом главное противоречие его системы.

Несмотря на все его старания показать противное, у него свойства имеют собственную действительность помимо субстанции, — правда, ограниченную и обусловленную, но все же действительность. Пространство, и в его системе, не отвлеченно-мыслимый признак чего-то другого, но реальная среда телесной природы; точно также мышление не абстрактное понятие, а действительный мир идей и душ, самобытно развивающиеся в силу внутренней необходимости. Не менее реальными оказываются отдельные тела с их разнообразными движениями и души с их ощущениями, страстями и высшими проявлениями спекулятивной мысли. Все это живет собственной несомненной жизнью.

И вот, пред нашими глазами совершается странное превращение: из того, что было объявлено за свойства, незаметно выходят субстанции (вещи). А Бог, сначала единственная субстанция и до конца сохраняя за собою это наименование, постепенно с развитием системы обращается в порядок, в отвлеченный закон, т. е. свойство конечных вещей, у которых отнять реальность оказалось невозможным. Сначала мир был уничтожен в Бог, но только для того, чтобы потом Бога уничтожить в мире.

Что главное основание философии Спинозы состоит в превращении вещей в свойства, превращение, которое, однако, невыполнимо до конца и дает в результате противоположное тому, к чему стремится, это ни в чем не сказалось так ясно, как в спинозической теории атрибутов. Спиноза исходил из идей Декарта, и они оказали сильное влияние на его собственные взгляды. Он не задавался мыслью пересоздать основные понятия картезианской системы, он хотел только примирить те противоречия, которые они в себе содержали. Между ними было одно главное, которое, как мы знаем, заключалось в признании двух начал существующего, ничего общего между собою не имеющих: дух и материя признаются Декартом за начала, безусловно противоположные одно другому.

Спиноза, вместо того, чтобы развязать, разрубил этот узел; он признал материю и дух, которые Декарт считал независимыми сущностями, за атрибуты единой субстанции. Но при этом понятия о материи и духе он сохранил те самые, которые были у Декарта. Однако, что же вышло? Единая субстанция получила признаки, уничтожающие друг друга; мышление есть отрицание протяжения, мыслящее, поскольку оно есть мыслящее, непротяженно; это утверждал Декарт, и в этом с ним

безусловно соглашался и Спиноза. И, тем не менее, он единой субстанции приписывал и протяжение и мышление; следовательно, единая субстанция оказывалась и протяженной и непротяженной в одно и то же время. Являлось логическое противоречие, неустранимое никакими усилиями ума.

Источник его в существенной неисполнимости задачи: дух и материя, как их определял Декарт, — мышление и протяжение нельзя понять, как атрибуты одной и той же вещи. Повторяю опять: атрибуты (свойства) и предмет составляют одно реальное целое; поэтому немислима реальная самостоятельность атрибута, как такового, немислимо его отдельное существование от предмета и от других атрибутов; если он имеет такое существование, он уже не атрибут, а вещь, и называть его атрибутом есть злоупотребление словом.

Система Спинозы в значительной степени коренится в этом злоупотреблении. Мышление и протяжение, каждое содержит в себе особый мир ограниченных существ, весьма реальный; притом они безусловно отделены и совершенно друг от друга независимы; протяжение не обнаруживает действия на мышление и мышление на протяжение; тела не оказывают влияния на души и души на тела; они только совпадают в своих изменениях. (Многие критики видят в этом главную ошибку Спинозы. Они предполагают, что ее очень легко исправить, допустив взаимодействие идей и тел. Я не думаю, чтобы дело было так просто; взаимодействие духа и тела, как Спиноза их понимал, действительно немислимо, совершенно так же, как и у Декарта.)

При таких условиях, как мыслить отношение Бога к Миру? Или субстанция ничто вне своих свойств и существует лишь постольку, поскольку ими определяется, — только в них, а не где-нибудь помимо их; тогда выйдет, что субстанция не одна, а целых две, потому что атрибуты мышления и протяжения реально отделены, а субстанция только в них имеет реальность; единство Мира таким образом исчезает, совпадение духовных и телесных явлений делается совершенно непонятным. Или она существует еще и вне их, как начало, их связывающее, так сказать, спаивающее их между собою; но тогда возвращается картезианизм со всеми его последствиями; на самом деле являются три субстанции, причем третья, устанавливающая единство двух противоположностей, не должна быть похожа ни на протяжение, ни на мышление. Очевидно, оба вывода совершенно противоречат основоположениям Спинозы. Отнесем ли посредствующую роль между духом и материей на долю тех бесчисленных атрибутов, которые принадлежат единой субстанции, помимо мышления и протяжения? Но и такое объяснение находилось бы в глубоком разногласии с тем тезисом Спинозы, что атрибуты не могут оказывать взаимного влияния. Итак, мысль при рассмотрении первых оснований системы запутывается в неразрешимых вопросах. По-видимому, безупречная в логическом отношении философия Спинозы в сущности зиждется на том, что эти вопросы обойдены, и еще более на необычном и немислимом употреблении терминов. Рок, тяготевающий над системой Спинозы, заключался в том, что он остался картезианцем. Глубоко проникнутый чувством мирового единства по своему личному и национальному складу, он хотел раскрыть идею о нем на почве картезианских понятий, который он всецело и без критики усвоил, как и большинство его современников. А между тем эти понятия менее всяких других давали возможность внутренне единого понимания Мира: они насквозь пропитаны духом дуализма. Что было недоступно для Декарта и его прямых учеников, оказалось немислимым и для Спинозы: единства Мироздания не получилось. Спиноза своим предположением единой субстанции высказал только его требование; он энергически заставил почувствовать, что философская мысль не должна дробиться между многими-началами.

Доселе рассмотренные положения Спинозы, таким образом, все содержат одну и

ту же мысль: для него отношение реальной основы Мира к ее проявлениям совершенно равняется отношению понятия к его предикатам, логически из него вытекающим; аналогия с отношением геометрической фигуры к ее свойствам оказывается большим, нежели аналогия: в ней общее предположение всей системы. Не менее заметное влияние обнаружила эта аналогия на некоторые другие своеобразные особенности Спинозического мирозерцания. Это прежде всего нужно сказать об учении Спинозы о всеохватывающем господстве необходимости в вещах.

По воззрению Спинозы, бытие Божества с необходимостью следует из его сущности; одинаково необходимо все совершающееся во вселенной: оно также вытекает с безусловною неизбежностью из природы субстанции; итак, нигде в Мире нет свободы, нив сфере божественного и вечного, ни в области человеческих действий; над всем царит неумолимый рок. Философия Спинозы есть фатализм, распространенный на все сущее без исключения, что неоднократно указывали его критики.

Но если устраним аналогию с математическими отношениями, точно ли фатализм есть необходимый вывод из его определения абсолютного? Некоторые критики справедливо замечают, что Спиноза не сделал никакого положительного употребления из своего глубокого определения Божества, как причины самого себя (*causa sui*). Действительно, если серьезно остановиться на нем, можно прийти к заключениям, прямо противоположным тому, что утверждал Спиноза. Абсолютное есть *causa sui*, причина своего бытия, следовательно, очевидно и свойств своего бытия, т. е. своей природы, и природы всего, что из нее вытекает. Ведь нет ничего проще той истины, что свойства должны быть даны для того, чтобы неизбежно мыслимые отношения между ними стали действительными отношениями, существующими не в нашей отвлеченной мысли только, но и в самих вещах; а стало быть, власти логических законов (т. е. необходимых отношений между общими свойствами) предшествует акт, утверждающий их реальность. А в таком случае Божество, как чистое самоутверждение, как изначальная сила всякой действительности, есть *абсолютная свобода*. Оно иначе немислимо; собственно говоря, *природа* его ни в чем ином и не состоит, как в свободе, — Бог есть то, что полагает себя, что все в себе *реально* условливает.

Значит ли это, что в основе определений и божественного и тварного бытия лежит чистый произвол, абсолютный случай, ни на что не сводимая прихоть? Так отчасти выходило у Декарта, и теория Спинозы была только реакцией против такого взгляда. Но чистый произвол и чистая прихоть лишь насильственные и притом неправильные абстракции от человеческой природы. Свобода, понятая в своей истине, как определение безусловного самораскрытия, также имеет свою логику, ибо она осуществляет себя, именно как *свободу*, абсолютное *самоутверждение*, а не что-нибудь другое. Она ставит себя, как самобытный источник творческой деятельности, и в этом, если угодно, необходимость ее природы, но такая необходимость, которая не есть власть извне положенная, данная, заранее условливающая реальность абсолютного: эту необходимость свобода сама порождает и реализует тем самым, что она *действительно* есть *свобода* и потому *causa sui*.

В тесной связи с предположением роковой необходимости всего являющегося, в системе Спинозы находится отрицание идеальной причинности в Мире, т. е. разумности и целесообразности в нем. Но можно ли сказать, что такое отрицание представляет неизбежное заключение даже из тех основных посылок, которые принял Спиноза? Этот вопрос связан с другим. Божество Спинозы есть ли сущность вечная, стоящая выше всех определений и различий времени? Ответ на последний вопрос едва ли может подлежать сомнению: Спиноза неоднократно утверждает *вечность*

субстанции. Иначе и не могло быть по очевидной логике им усвоенных начал. Если б Божество существовало во времени, ему нельзя было бы приписать актуальной бесконечности, потому что в каждый момент бытия оно ограничивалось бы *настоящим*, ибо *прошлое и будущее* для него не существовали бы *реально*, как *таковые*; его невозможно было бы назвать *причиной себя*, потому что в каждый момент оно определялось бы в содержание своего бытия тем, чего уже нет, что уже не есть оно, что уже прошло. Но, стало быть, с точки зрения абсолютного существования мира не должно распадаться на отдельные друг друга исключают моменты; творческая деятельность первой основы в каждое данное мгновение не должна вполне покрываться и выражаться только этим мгновением. Божество вечно по существу, оно возвышается над временем; следовательно, оно должно от века (идеально) творить мир *в его целом*, хотя (реально) он является лишь частями *в потоке временного развития*. Говоря другими словами, *natura naturata* не часть, а вся, со всею совокупностью своих изменений, должна вытекать из *natura naturans*. Но в целом каждая часть существует ради и ввиду всех других и обуславливается ими. А это значит, что для абсолютного предшествующее на столько же обуславливает последующее, как и *последующее предшествующее*; вещи не только причины своих следствий, но и *средства* к их осуществлению. Такая зависимость всех частных мирового процесса от смысла его целого порождает философское понятие о разумной целесообразности существующего. Итак, необходимость божественного творчества мыслима лишь, как разумная и целесообразная. (Спиноза возражает против этого заключения, что абсолютная субстанция ни в чем не нуждается и потому не может иметь целей. Но понятие *нужды* слишком неопределенно в данном его употреблении и не может служить критерием философских выводов.)

Замечательно, что системы, по преимуществу называемые *пантеистическими* и действительно даже во многих подробностях напоминающие философию Спинозы, в этом пункте уклоняются от его мнений и решительно признают разумную осмысленность всеобщей жизни. Достаточно указать философию *тождества* Шеллинга, мирозерцание Джордано Бруно, — этот поэтический и глубокий прототип спинозизма, и учение стоиков. Факт, что и прежде, и после Спинозы умы, одинаково с ним настроенные, в вопросе об идеальной причинности не соглашались с ним, имеет очень серьезное значение; он доказывает, что его отрицательное решение не в такой мере неизбежно, как думал сам Спиноза. И все же это решение нельзя считать совсем случайным; хотя не прямо вызванное, оно все-таки навеяно общим строем спинозических идей.

Можно указать два условия, которые к нему побуждали: во-первых, отвлеченно-логическое понимание Божества, как абстрактной сущности вещей, а не их живой творческой силы. Безотчетное механическое следование явлений действительности, очевидно, ближе подходит к такому воззрению на Божество, нежели свободная разумность мирового хода. В этом общая причина спинозического фатализма. Но нельзя не заметить более частную: она заключается в признании Божества за сущность протяженную и мыслящую вместе. Употребляя обыкновенную терминологию, Бог Спинозы есть и дух и материя. Но мы уже знаем, как вообще было неопределенно у Спинозы понятие о духовности Божества. Из определений Спинозы одно лишь вытекает со всею ясностью: мышление чисто пассивная способность; оно в идеальной форме повторяет и воспроизводит то, что объективно и реально дано в Мире тел. Спиноза, может быть, не всегда последовательно проводит такую мысль; это не мешает ей быть выражением его основного взгляда. Но в таком случае роль действующей причины в мировом процессе сама собою переходит к материальной природе абсолютной субстанции: протяженность Божества выступает в системе, на первый

план; его духовность, в виду темноты общего представления о ней, в виду ее признанного *бессилия* перейти в объективное явление, получает совсем второстепенное значение. Отсюда явно материалистическая окраска миросозерцания Спинозы в его целом. Декарт отрицал познаваемость конечных причин вещи Спиноза отвергнул самое их существование. В этом выводе он был только верен себе: Бог, поскольку он есть протяженная по механическим законам движимая материя, не должен и не может иметь целей в своей производящей деятельности.

Но что скажем о логической цене предположения об абсолютной протяженности безусловного начала в нем самом? Нельзя не видеть, что Спиноза своим учением о протяженности единой субстанции был вовлечен в очень серьезные, даже непримиримые противоречия с собственными взглядами. Ограничусь указанием на очевидную невозможность совместить протяженность Бога с его безусловною простотою и внутренним единством. Спиноза чувствовал трудность задачи. Чтобы найти выход, он выдвигает различие между поверхностным и абстрактным, разумным, истинным пониманием протяженного; но последний вид понимания он характеризует очень общими и мало говорящими чертами. Во всей силе остается недоумение: как вещь протяженная, следовательно, по самому своему понятию, не только *делимая*, но *действительно разделенная* на части (все протяженное есть совокупность совместных частей, которые существуют *как таковые* совершенно независимо от того, разделены они пустыми промежутками или непрерывно соприкасаются между собою. Их логическая природа и в том и в другом случае *одинаково* окажется вдруг несложною, и никаких частей не имеющею? В чем здесь может помочь тот или другой способ постижения? Несмотря на все старания, единая субстанция перестает быть живым единством, она распадается на бесконечное множество тел, она превращается в их отвлеченный порядок, в абстрактный закон их многообразного механического сцепления.

Системе Спинозы особенно посчастливилось среди других построений метафизической мысли. В ней издавна привыкли видеть высшую форму философии рациональной. Еще Якоби ради нее провозгласил коренное безбожие рассуждающего разума. Замечания, сделанные нами до сих пор, приводят к другому выводу: Спиноза, без сомнения, один из величайших философских гениев; и все же он не дал подлинного решения метафизической задачи, как оно должно представляться разуму; для этого на *нем* слишком лежит печать его времени и, нужно прибавить, его национальности. Философия Спинозы одна из самых оригинальных во всей истории человеческого мышления; но эта оригинальность в значительной степени зависит от односторонности идей, положенных в ее основание, от фальшивого отождествления необходимости логической с реальною, от непримиренного дуализма начал, в ней принятых, от неправильной замены отношений конкретных абстрактными; вообще от неясности и неполноты ее исходных построений.

Спиноза провидел важные истины, но формы, в которые он облекал их, не шли к ним. В этом основной источник противоречий спинозизма. Главные особенности спинозической доктрины представляют плод картезианского влияния; но в наклонности к картезианству и вся ложь ее. Дуализм не мирится с монизмом; к этому нужно присовокупить, что Декарт почти совсем выкинул *идею живой силы, деятельности* из своей системы; он определял вещи их производными явлениями и формами, а не тем, что в этих явлениях и формах раскрывается. Это верно относительно его определения духа, как начала только мыслящего; еще более это справедливо о его понимании материи, как чистого протяжения. Спиноза усвоил этот взгляд во всех его последствиях. Понятие деятельной силы изгнано из его основоположений. Мысль Спинозы везде находит уже *данные вещи*, а не то, что дает

их; за их пассивностью забывается то, что в них актуально. Слепая невольность ставится их всеобщим, не знающим исключений законом.

Об этом прекрасно говорит Шеллинг: «Ошибка системы Спинозы заключается не в том, что он полагает вещи в Боге, а в том, что *это только вещи*, содержимые в абстрактном понятии мировой сущности, даже в самой бесконечной субстанции, которая для него также только *вещь*. Оттого его аргументы против свободы вполне детерминистические... Он и на волю смотрит, как на *вещь*, и очень естественно, что потом доказывает, что она к каждому своему действию должна определяться другою вещью, та в свою очередь третьего и так в бесконечность. Отсюда безжизненность его системы, бездушные формы, бедность понятий и выражений, неумолимая резкость определений, которая вполне соответствует абстрактному воззрению на мир; отсюда также его механическое понимание природы... Учение о пребывании всех вещей в Бог, составляющее основание всей системы, должно быть по малой мере оживлено и очищено от односторонних абстракций, прежде чем его делать принципом разумной философии. Как общи эти выражения, что конечные существа суть видоизменения или следствия Бога; какую пропасть надо здесь наполнить, на сколько вопросов ответить. На спинозизм в его косной неподвижности можно смотреть, как на статую Пигмалиона, которую нужно одушевить теплым дыханием любви... Его можно сравнить с первобытными изображениями богов, которые казались тем более таинственными, чем менее говорили в них индивидуальный черты. Одним словом, спинозизм есть односторонне-реалистическая система... и только чрез присоединение идеального начала, в котором господствует свобода, можно его возвысить до системы разума. В последней и высшей инстанции нет иного бытия, кроме *воли*. Воля есть первое сущее и к ней одной прилагаются все его предикаты: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее понятие».

В отсутствии воистину самостоятельного принципа вещей, действительно, можно видеть глубочайший корень односторонности спинозического мирозерцания. При иных условиях не могло бы развиться столь далеко идущее смешение логических и реальных отношений между вещами, а в нем, как мы уже знаем, главный двигатель выводов Спинозы. В его системе это слияние порождает фатализм, но оно само в сущности вызвано предвзятою склонностью к мертвенному и фаталистическому представлению существующего. Бог Спинозы безжизненная абстракция; его отношения к миру также явились абстрактными, отвлеченно-рассудочными и не могли быть поняты иначе.

Абстрактное понятие содержит и полагает лишь то, что в нем неизбежно мыслится, — следовательно, мир должен быть необходимо мыслимым предикатом Бога, потому что Бог только абстрактное понятие. И Спиноза твердо стал на этом заключении. Он не смущался соображением, что если мир относится к Богу, как геометрическое свойство к фигуре, и если он сам (а Спиноза был глубоко уверен в этом) имеет адекватное понятие о Боге, то вселенная со всем разнообразием существ, ее наполняющих, с мельчайшими событиями, в ней прежде бывшими и имеющими совершиться, должна логически выводиться из этого понятия с неизбежностью математической теоремы. По странной непоследовательности Спиноза даже и не пытался приступить к такому выведению. Его невозможность обнаружилась бы очень скоро: Божеству у Спинозы приписываются именно такие атрибуты, при которых переход ко множественности форм оказывается очень затруднительным если не совершенно немислим. Это особенно верно об атрибуте чистого протяжения: *какие* можно представить основания, чтобы оно распалось на бесчисленные физические тела?

С этой стороны наибольшая заслуга Спинозы состоит, может быть, именно в том,

что он дал наглядное доказательство невозможности превратить необходимость *логическую* в необходимость *творческую*. Однако он не последний поставил себе такую задачу: прошло около ста лет после смерти Спинозы, когда родился другой великий мыслитель, вся философия которого есть последовательно проведенная попытка обратить всякую причинность в причинность чисто логическую и объяснить все существующее, как саморазвитие отвлеченного понятия. Я разумею Гегеля. Как бы ни был он далек от Спинозы по своему методу и по своим окончательным заключениям, все же они преследовали одну общую цель гораздо определеннее, чем кто-нибудь другой из философов. Их замысел был неисполним по самому существу своему, но в стараниях провести его они показали истинно гениальную силу.

## Лекция 22

Из тех замечаний, которые я сделал в прошлой лекции, можно было видеть, что Спиноза не решил той задачи, которую он поставил себе, создавая свое глубоко оригинальное философское мировоззрение. В самом деле, вся его система сводится к следующим двум главным положениям: 1) Он утверждает тождество Бога и мира, неразличимость их между собою; для него Бог есть природа в ее всецелости и, наоборот, природа в ее истинной сути есть единое нераздельное Божество. 2) Он провозглашает единство духа и материи; качества бытия материального и бытия духовного он признавал за атрибуты одной и той же Божественной сущности.

Но в этих основных положениях своей философии Спиноза не пошел дальше отвлеченных требований. Своих идей он не провел до конца. Он не показал, как тождество Бога и природы или как единство духа и материи может быть мыслимо. Он ограничился только утверждением, что оно должно быть мыслимо, ибо иначе нашему разуму представятся противоречия, которых он разрешить не в состоянии. Спиноза не сделал никаких попыток объяснить, почему мир конечных вещей, т.е. то, что он называет модусами (мир тел, мир духов), вытекает из природы Божества с такой же необходимостью, как свойства геометрической фигуры вытекают из ее определений; в чем заключается эта необходимость, он не показал нигде. Впрочем, показать ее с его точки зрения было, в сущности, и невозможно. Спиноза не заметил, что при его взгляде на единую Божественную субстанцию, как на чистое пространство в области материальной и как на чистую мысль в области духа, даже не может быть речи о множественности вещей. В самом деле, как себе объяснить, что безразличное пространство (а таким является Бог под атрибутом протяжения) распадается на отдельные тела с их особыми движениями, с их непроницаемостью, с их особым составом? Далее, почему идеи Божественного ума оказываются индивидуальными душами с их возникновением и уничтожением, с их мимолетною жизнью, с их радостями, страданиями и стремлениями, определяющими все их существование? На все эти вопросы в системе Спинозы настоящего ответа не было.

Чтобы как-нибудь объяснить раздельность вещей, Спиноза прибегнул к понятию на самом деле совершенно неуместному в его системе, к понятию индивидуальной силы, индивидуального *стремления*, которое прирождено каждой вещи, — стремления к сохранению и расширению своего бытия, которым Спиноза, между прочим, старался объяснить происхождение человеческих страстей, страданий и удовольствий. Существование стремлений в нашей душе представляет, по-видимому, истину совершенно бесспорную, и читатель невольно соглашается, когда Спиноза показывает их значение в процессах нашей жизни. По его теории, Божество утверждает себя в каждой вещи под той формой, которая этой вещи принадлежит. Это утверждение

Божества под данную форму и есть стремление вещи к самосохранению и самораскрытию. Для Спинозы только так и можно было вывести реальную множественность вещей.

Однако, если мы посмотрим в те атрибуты, которые Спиноза приписывает своему Божеству, то окажется, что это понятие о силе стремления, лежащей в основе всякой жизни, решительно им противоречит. Очень трудно объяснить, как понятие *стремления* мирится с идеей *чистого протяжения*. Ведь *стремление* в материальном мире воплощается в форме различных сил, в нем действующих. Но *сила* и *чистое* (т. е., в конце концов, совершенно от всего пустое) пространство — два таких понятия, который ничего общего между собою не имеют. Точно также непонятно, почему отдельные идеи чистого Божественного ума могут бороться с другими идеями, отстаивать против них свое существование, искать расширения своего бытия, испытывать различные аффекты. Между тем индивидуальные души в системе Спинозы суть именно только *идеи* Божественного мышления. Тем не менее внесение этой мысли о стремлении, как основной силе вещей, было чрезвычайно важно. В ней заключалось признание со стороны Спинозы, что множественность вещей мыслима лишь при том условии, что каждая вещь заключает в себе некоторую совокупность индивидуальных *сил*, которые устанавливают ее особенную жизнь. Такое предположение было явным выходом за пределы основных понятий спинозического мирозерцания.

Второй тезис философии Спинозы, т. е. признание единства материи и духа, как мы уже это видели раньше, всецело опирается на непроведенное до конца предположение реальной отдельности субстанции от атрибутов, иначе сказать, на то убеждение, что *субстанция*, лежащая в основании совершенно различных атрибутов, во внутреннем существе своем может быть все-таки *едина*.

Итак, какие можно указать причины несостоятельности философских выводов Спинозы? Их можно указать две: первая причина, более общего характера, заключается в невозможности до конца выразить основную мысль пантеизма, в какой бы форме пантеизм не проявлялся. Спиноза более односторонне, чем кто-нибудь, пытался провести пантеистический принцип, и, следовательно, более, чем кто-нибудь, подпал внутренним противоречиям этого принципа. Вторая причина вытекает из условий исторических: Спиноза воспитался в идеях Декарта. В своих основных воззрениях на дух, на материю и на самые *общие* определения Божества он вполне разделял взгляды Декарта. Между тем мы уже знаем, что мирозерцание Декарта представляет дуализм начал, совершенно непримиримых. Такой дуализм, как мы видели, коренится в убеждении Декарта, что духовная и материальная природа различны субстанциально; и вот, именно это убеждение, хотя другим языком выраженное, целиком перешло и в философа Спинозы. Спиноза также думает, что мышление и протяжение, хотя они только атрибуты единой Божественной субстанции, тем не менее не имеют ничего общего между собою и не могут обнаруживать реального действия друг на друга. При таком понимании идея о внутреннем единстве субстанции получала вид неопределенный и шаткий. Поэтому явилось мирозерцание незаконченное, непроведенное в подробностях. Отдельные мысли Спинозы поражают своею глубиною. Во всех его выводах сквозит смелый, высоко настроенный ум. Его сознание было всецело проникнуто живым чувством бесконечного мирового единства; но недостаток Спинозы в том, что он не умел перевести это чувство на язык отвлеченных понятий. Он имел дело с слишком бедным запасом философских идей. И эта бедность понятий, из которых он исходил, явилась огромным препятствием для выполнения его задачи; он хотел примирить по существу непримиримые вещи.

Противоречия системы Спинозы показывают, какой единственный выход оставался для философской мысли. Она должна была бросить мечту обратить *все в*

*одно*, понять все вещи как *одну субстанцию*, одну вещь; приходилось признать множественность субстанций. Далее, *Бога* уже нельзя было считать *за мир, ни мир за Бога*: требовалось строго установить их различие, хотя и без отрицания внутренней связи между ними. Наконец, и это самое важное, — требовалось совсем пересоздать понятие о материи и дух, потому что другого пути к их логическому примирению и объяснению их взаимного влияния не было. Это был именно тот путь, на который вступил *Лейбниц*, один из величайших и самых всеобъемлющих умов нового времени.