

В. С. СОЛОВЬЕВ

Понятие о Боге.

В защиту философии Спинозы

За профессором Александром Ивановичем Введенским должно признать редкое умение поднимать и ставить ребром философские вопросы наибольшего жизненного интереса для мыслящих людей. Независимо от того или другого мнения о предлагаемых автором решениях этого рода вопросов, отчетливая постановка их есть уже серьезная заслуга в философской литературе. Такою заслугою кажется мне и последняя статья почтенного профессора «Об атеизме в философии Спинозы», помещенная в 37 книге «Вопросов философии и психологии», – хотя я решительно не согласен с высказанными в ней взглядами как на учение Спинозы в частности, так и на понятие о Боге вообще. Заслугой я считаю ясную и раздельную формулировку вопроса: что собственно мыслится в понятии Бога, каковы те мысленные условия, при наличности которых это понятие действительно присутствует в нашем уме и при устранении которых оно исчезает, оставляя на своем месте только пустое слово? – Признаюсь, что статья А.И. Введенского задела меня за живое сначала из-за Спинозы (который был моею первою любовью в области философии), а потом и из-за другого, еще более важного интереса.

I

По определению Спинозы, как напоминает наш автор, Бог есть существо абсолютно бесконечное, то есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, каждый из которых выражает собою вечную и бесконечную сущность. В связи с этим Спиноза отрицает у Бога деятельность по целям и произвол, а следовательно личность в общепринятом смысле слова. Отсюда проф. Введенский заключает, что философия Спинозы есть атеизм. Хотя в своей «Этике» философ ежеминутно говорит о Боге, называя так свою абсолютную субстанцию, ко он не имеет права этого делать, ибо понятие Бога у него отсутствует.

«Несомненно, – говорит проф. Введенский, – что всякий в праве понимать Бога по-своему, но только не иначе как до известного предела, именно до тех пор, пока мы не противоречим тем признакам, которые оказываются присущими Богу вообще, то есть всякому Богу. Ведь понимание Бога должно быть подчинено тем же требованиям логики, как и понимание любой вещи: о всякой вещи мы в праве мыслить только то, что не противоречит содержанию ее понятия. И что право мыслить Бога по-своему тоже ограничено подобным пределом, видно из того, что в противном случае ничто не мешало бы нам условиться понимать под словом “Бог” любую вещь, например материю, и отрицать существование всякого другого Бога, и при отсутствии всякого ограничения в праве мыслить Бога по-своему нас, все-таки, нельзя было бы обвинять в атеизме. Но ведь это явная нелепость» (стр. 159).

Печатается по: *Спиноза Б. Этика*. СПб.: Аста-пресс LTD, 1993.

Совершенно верно. Право всякого понимать Бога по-своему имеет бесспорно свой предел, полагаемый существенными признаками этого понятия, с исключением которых оно теряет всякое содержание. Но как же найти эти признаки? По мнению А. И. Введенского, то общее, что приписывается Богу во всех действительных религиях, в чем все эти религии сходятся между собою, – это и будет выражать неотъемлемую сущность понятия.

«Рассмотрим же, – говорит он, – признаки, которые были бы общими и для Зевса, и для Перуна, и для Бога магометанского, и для Бога христианского, и для бога фетишистов и т.д. Они-то и будут признаками, которым, не вдаваясь в логически непозволительную игру слов, уже никто не в праве противоречить, как бы ни понимал он Бога в остальных отношениях».

«И первым общим признаком любого бога служит то, что он всегда в большей или меньшей степени превосходит человека. Христианский Бог бесконечно превосходит человека; Зевс превосходит лишь значительно, а не бесконечно; боги же фетишистов еще менее превосходят его, чем даже Зевс, – но всякий бог мыслится как более или менее превосходящий человека. К этому превосходству мы можем отнести и приписываемое богам бессмертие. Вторым же признаком Бога вообще служит то, что Бог всегда мыслится как личность (имеющая или одно лицо, как это бывает в большинстве случаев, или же три лица, как Бог христианский), действующая по целям, а следовательно, и имеющая волю. Одни боги действуют по целям нравственного закона, каков, например, Бог христианский; другие же, как Зевс, – более или менее по целям, возбуждаемым их капризами; но всякий бог непременно мыслится в любой религии как действующий по целям. Даже фетишисты приписывают своим фетишам деятельность по целям. Таковы два признака, которые мыслятся в понятии любого бога независимо от всех религиозных различий. Отбросить один из этих признаков – значит уничтожить понятие Бога вообще. В самом деле, если отбросить признак превосходства, то понятие Бога не будет отличаться от понятия выдающегося человека или даже любого животного, если допустить у последнего личность [?], действующую по целям. Отбросив же личность, действующую по целям, мы увидим, что понятие Бога перестанет отличаться от понятия материи или же от понятия какой-нибудь огромной, заметно превосходящей человека силы природы, например – от урагана».

«Игнорировать, т.е. уничтожить эти существенные признаки, составляющие понятие Бога вообще, и в то же время употреблять слово “бог” – значит играть словами; между тем Спиноза поступает именно так. В понятии Бога у него фигурирует лишь один из названных признаков – превосходство, так как, по его определению, Бог есть существо абсолютно бесконечное. Но он упорно старается устранить второй признак – личность, действующую по целям, а равно и обладание волей, и тем разрушает понятие Бога в то самое время, когда оперирует над ним» (стр. 159-161).

Это рассуждение, которому нельзя отказать в ясности, вызывает, однако, весьма существенные возражения. Мы не думаем, что все боги действовали по целям, но зато сей признак, характерный для божества, по мнению проф. Введенского, слишком выдается в собственном способе мышления почтенного ученого. Задавшись целью отвлечь известное понятие о Боге от всех существующих религий, он вовсе забывает о религиях, решительно не

подходящих к этой цели, а те религии, которые не совсем для него годятся, он подвергает некоторой приспособительной операции.

В южном буддизме, сохранившем первоначальное учение Шакьямуни и его апостолов и оставшемся господствующей религией на острове Цейлоне, в Непале и в большей части Индо-Китая, – нет места для личного существа, как предмета богопочитания. Принимать такое существо за причину мира представляется здесь величайшим заблуждением и нечестием. Айсварика, т.е. поклонник Исвары – личного Бога вообще, есть бранное слово для правоверного буддиста. Никакому Исваре он не поклоняется и, допуская множество фантастических существ, более или менее действующих по целям, не ставит их ни во что, а доверяет только Будде – человеку, спасшему людей своим учением и отрешенному от всякой личности, от всякой воли и всякой деятельности в абсолютном покое и безразличии нирваны.¹

А.И. Введенский может, конечно, по примеру многих ученых, назвать эту религию атеизмом (хотя это будет неверно), он может предпочитать южному буддизму буддизм северный с его громадным пантеоном. Но от этого положение вопроса нисколько не изменяется. Почтенный автор утверждает, что он отвлек от всех религий без различия два существенных признака, одинаково и совместно необходимые для суждения о Боге, – превосходство над человеком и личную целемерную волю; эти признаки должны быть налицо во всякой религии без исключения. Но вот нашлась религия, и при том имеющая всемирно-историческое значение, которая решительно противоречит такому утверждению. В понятиях правоверных буддистов два признака, установленные А.И. Введенским как необходимо совместные, резко и последовательно отделяются один от другого. Эти странные люди, приняв без всякого затруднения в наследство от прежней религии великое множество человекообразных и зверообразных, более или менее целемерно, хотя и чудовищно, действующих богов, отняли у них раз и навсегда признак превосходства над человеком по существу и всякие высшие права над ним, а, с другой стороны, они признали некоторый новый предмет религиозного отношения, некоторое безусловно превосходное существо, бытие или состояние,² но такое, которое необходимо характеризуется полным отсутствием воли, цели, деятельности и личности. Признавать такое учение атеизмом было бы явною несправедливостью. Божественность нирваны не есть пустое слово, хотя совершенно ясно, что это понятие противоречит тому понятию о божестве, которое проф. Введенский считает безусловно обязательным.

Я нисколько не сомневаюсь, что буддизм вообще, и южный буддизм в особенности, есть религия односторонняя и недостаточная; чтобы не спорить о словах, я готов его прямо назвать ложною религиею. Но когда делаются выводы из согласия в чем-нибудь всех существующих религий, то, очевидно, нужно принять в соображение и эту, как бы она нам не претила. Утверждать же, что

¹ Если проф. Введенский не доверяет в этом пункте сонму европейских и русских ученых исследователей буддизма, пусть он обратится к катехизису южного буддизма, официально одобренному первосвященником цейлонских буддистов, и он увидит, что в этой религии нет места для личного Бога. Упомянутый катехизис, составленный американцем, открыто перешедшим из христианства в буддизм, существует, кажется, и на русском языке.

² Я нарочно выражаюсь неопределенно, чтобы вернее передать буддийскую идею. Употребленные мною слова одинаково относятся к нирване и к совершенному Будде, достигшему нирваны, что согласно с буддийскими требованием не различать субъекта от объекта.

учение, которому 2000 лет традиционно подчиняется сознание и жизнь тридцати или сорока миллионов людей, не есть религия, было бы ребяческой игрою слов.

II

Другая важная религия, противоречащая выводу проф. Введенского, есть браманизм, – учение, для которого верховный священный авторитет составляют Веды (в широком смысле, со включением Упанишад). Браманизм есть религия очень сложная, или, пожалуй, совокупность религий, объединенных общим священным писанием и хранящую его кастой браминов. На этой общей основе совмещается великое многообразие верований и культов, различного происхождения и различных эпох, с представлениями иногда чудовищно-дикими, иногда утонченно-философскими. Входить во все это разнообразие нет надобности, когда есть общая религиозная основа в священных Упанишадах, подобно тому, как для определения мусульманского понятия о Боге нет надобности разбираться в различных мифологических представлениях об Али, калифе Гакеме и других «имамах», а достаточно познакомиться с Кораном и с ближайшими к Мухаммеду общепризнанными преданиями.

Священное учение Упанишад, снисходительно относясь ко множеству народных богов и их ритуальному почитанию, само решительно возвышается над эту «религией дел» и обращается к единому истинному существу всего, к бесконечной душе мира, в которой все есть одно и то же, в которой упраздняются всякая отдельность и особенность, все частные и индивидуальные различия. Эта все-душа или все-дух (атма) не есть такая чисто-отрицательная безусловность, как буддийская нирвана: священные тексты браминов приписывают абсолютной сущности всевозможные положительные качества, физические и психические, в бесконечной потенции, – одного только не признают они за нею: деятельности по определенной воле и определенным целям; вероятно, авторы Упанишад не видели в этом положительного качества. За такой взгляд А. И. Введенский должен признать их атеистами. Пусть они до изнеможения повторяют: истинное божество есть все, и все есть истинное божество, выказывая себя отъявленными пантеистами в самом точном и строгом смысле слова, – это им не поможет, как не поможет и то, что они приписывают божеству абсолютное мышление и всеведение. Ведь и Спиноза признавал наряду с протяжением и бесконечное мышление как необходимый атрибут абсолютной субстанции, обладающей, по его убеждению, сверх этого бесконечным множеством других бесконечных атрибутов или существенных свойств; однако все это качественное и количественное обилие не препятствует нашему автору обвинять философию Спинозы в атеизме единственно только за то, что он отрицал у божественной субстанции произвольную деятельность по целям. Но в этом пункте нет никакого различия между спинозизмом и религиозным учением священных Упанишад, и, следовательно, нужно или признать в обоих учениях, как это всегда и справедливо делалось, – пантеизм, или же вместе с философией Спинозы обвинить в атеизме и браминскую религию, а в таком случае придется, пожалуй, вовсе изъять из обращения самое понятие пантеизма. Проф. Введенский мимоходом указывает сущность этого понятия в имманентности божества вещам, или миру. Но совместима ли такая имманентность с утверждаемым им вторым признаком в понятии Бога? Каким образом личность в смысле проф. Введенского,

т.е. обладающая своей особой волей и действующая по целям, следовательно, вне себя может быть в то же время имманентна, т.е. внутренне присуща тому, что не есть она сама, а только предмет ее действия? Чтобы не впасть в игру слов, наш автор должен признать безличным божество, имманентное вещам, и, следовательно, допустить, что пантеизм, утверждающий такое безличное божество, отрицает самое понятие Бога и есть то же, что атеизм, а в таком случае должно исключить из употребления самый термин «пантеизм», как источник важных недоразумений. Едва ли однако установленные и общепризнанные философские категории уничтожаются так легко, как бумажные деньги старого образца.

III

Не упоминая вовсе о религиях буддийской и браминской, наш автор упоминает о христианской без соблюдения надлежащей точности. Сказав, что Бог всегда мыслится как *личность*, проф. Введенский прибавляет в скобках: *имеющая* или одно лицо, как это бывает в большинстве случаев, или же *три лица*, как Бог христианский (стр. 160, курсив мой). Так как христианский Бог бестелесен, то под словом «лицо» здесь может разуметься никак не физический облик, а метафизическая и нравственная личность, и, следовательно, выражение: «личность, имеющая три лица», равносильно выражению: личность, имеющая три личности. Но что же это значит? Не есть ли это соединение слов, лишенное всякого мыслимого содержания? Ни в христианской, ни в какой-либо другой религии такой странной формулы для понятия о Боге мы не находим. На самом деле в христианстве Бог определяется как единое существо, или естество (сущность, природа) в трех нераздельных ипостасях, или лицах – понятие, которое хотя и превышает обыкновенный человеческий рассудок, вращающийся в области вещей конечных, но заключает в себе определенную мысль, свободную от логического противоречия и дающую полное удовлетворение высшим умозрительным требованиям. Во всяком случае, христианское понятие о Боге как триединой сущности, превечной и всесовершенной, находится в очень натянутых отношениях ко «второму признаку» проф. Введенского: ибо цель предполагает несовершенство в том, кто к ней стремится, и деятельность предполагает время, в котором она происходит. Не должно забывать, что, по христианскому учению, во втором субъекте (ипостаси) Св. Троицы – логос – ближайшим образом относящемся к миру, в силу до века предопределенного и от века предначинаемого воплощения божество закрыто «зраком раба», и что к этой ипостаси можно без всякого противоречия относить все религиозные антропатизмы, но никак нельзя отсюда заключать к самому понятию о Боге по существу, подобно тому, как делали монофизиты-теопасхиты, утверждавшие, что само Божество страдало и умерло на кресте.³

Проф. Введенский справедливо замечает, что право мыслящего ума преобразовывать или «перестраивать» данные религиозные понятия должно

³ Согласно православному определению, в силу истинного соединения двух природ во Христе можно говорить, что Бог пострадал, умер и воскрес, именно в том смысле, что пострадавший, умерший и воскресший был истинным Богом; но нельзя говорить, что само Божество или божественное естество пострадало, умерло и воскресло, – что в равной мере и нелепо, и нечестиво. Короче, православная формула против монофизитской состоит в том, что Христос страдал, умер и воскрес *не по божеству, а по человечеству*.

иметь предел. Это несомненно: серьезный мыслитель не станет подставлять под общепринятый термин какое угодно содержание, не станет разумеать под особым словом всё, что попало. Но найти здесь настоящий, обязательный для ума предел гораздо труднее, чем думает почтенный профессор. Во всяком случае на пределе, им указанном, остановиться никак невозможно. Уже в основном вероучении христианства прежние религиозные понятия о Боге подверглись коренной перестройке и в том пункте, который представляется неприкосновенным нашему автору. По христианским понятиям существенный признак Бога есть абсолютное совершенство не только в нравственном, но и в метафизическом смысле, т.е. для Бога неизбежно быть превыше всяких ограничений, между прочим, превыше времени, а следовательно превыше и той отдельной деятельности по целям, которая мыслима только во времени и которую однако наш автор решительно приписывает Богу как таковому, значит и христианскому Богу.

Впрочем, я не буду настаивать на этом невольном противоречии между взглядом почтенного философа и некоторыми основами христианского вероучения. В дальнейшем своем рассуждении А.И. Введенский, начавший со ссылки на все религии без различия, приходит незаметно для себя и неожиданно для читателя к такому заявлению, которым решительно упраздняются все религии без различия.

IV

Хотя обвинение философии Спинозы в атеизме я считаю совершенно несправедливым, но я спешу отметить, что это обвинение, как его высказывает А. И. Введенский, не имеет ничего общего с теми одиозными личными нападениями, которым нередко подвергался амстердамский философ за свое мнимое «безбожие». Почтенный автор разбираемой статьи, держась неуклонно на высоте теоретического обсуждения идей, старательно и обстоятельно оговаривается насчет того, что Спиноза лично не был атеистом, что его настроение имело религиозный характер, но что, развивая в одностороннем, механическом направлении систему Декарта, он пришел к воззрениям, исключаящим понятие Бога, сохраняя, однако, по *добросовестной* иллюзии слово Бог для обозначения предмета, несколько на Бога не похожего. Так ли это было относительно Спинозы, мы еще разберем далее; но теперь же должны заметить, что с самим А. И. Введенским случилось нечто подобное тому, что он сообщает нам о Спинозе. Оставаясь на той же чисто-теоретической или идейной почве и несколько не сомневаясь в искренней личной преданности почтенного профессора религиозным интересам и христианским принципам, мы находим, что одностороннее и прямолинейное развитие Кантовых идей невольно привело нашего автора ко взглядам, отнимающим у религии вообще ее существенное содержание и отличительный характер, – *ее raison d'etre*.

«...Понятие Бога, – читаем мы на с. 165, – не относится к объекту, данному в опыте. Если бы оно относилось к подобному объекту, то, конечно, оно должно было бы соответствовать своему объекту, и в случае отсутствия соответствия между ними философия имела бы право изменить это понятие, не переменяя его названия. Но в понятии Бога мыслится не то, что дано в опыте, а то, что удовлетворяло бы нашим религиозным потребностям, и во что мы, вследствие этого всего, только верим как в существующее. Сталкиваясь же после этого с

философией, мы, разумеется, обращаемся к ней с вопросом, правы ли мы в своей вере, т.е. существует ли то, во что мы верим».

Выходит, таким образом, что пока мы «только верим» в Бога, мы еще не знаем, существует ли Он в самом деле, или нет, – в религии мы, хотя и верим, но, по мнению профессора Введенского, никакого удостоверения в действительном существовании предмета нашей веры не имеем и должны обращаться за таким удостоверением к философии, которая, не входя в рассмотрение наших религиозных понятий по существу или со стороны их содержания, занимается только вопросом, существуют или не существуют соответствующие этим понятиям действительные предметы. Признаюсь, читая такое заявление, я испытывал впечатление, как будто бы дело шло о чем-то совершающемся на кольцах Сатурна или на Меркурии, где все происходит, может быть, наоборот тому, что нам известно из здешнего подлунного опыта. Я не стану, конечно, ссылаться на свой личный опыт; но в области религии, как и в других областях человеческого духа, есть признанные «эксперты», свидетельство которых по известным вопросам имеет решительное значение, независимо ни от каких личных мнений. Вот, например, «показание эксперта», которое я привожу только в этом качестве, безотносительно к его священному авторитету:

«Что было с начала, что слышали, что видели очами нашими, что мы созерцали, и что руки наши осязали, – о Слове жизни; – и жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам Жизнь вечную, ту, что была у Отца и явилась нам; – что видели и слышали, возвещаем вам, дабы и вы общение имели с нами: общение же наше с Отцом и с Сыном Его Иисусом Христом» (1 посл. Иоан. I, 1-3).

V

По мнению профессора А. И. Введенского, понятие Бога не относится к объекту, данному в опыте. Ап. Иоанн Богослов с особым ударением настаивает на том, что его понятие о Боге относится к предмету, данному в опыте даже для внешних чувств. Конечно, нельзя видеть, слышать, осязать самое существо Божие, но ведь это также невозможно и относительно всякого существа как такового. Мы чувственно испытываем только являемые воздействия существ, которые служат для нас знаками и выражениями их собственного бытия и внутренней природы.

Независимо от кантонского понятия об опыте, которое я считаю ошибочным, я нисколько не отрицаю важных различий между опытом религиозным и тем опытом, в котором нам даны предметы мира физического. Но в том пункте, о котором идет речь, эти два вида опыта совершенно совпадают. Наше убеждение в действительном существовании солнца возникает нераздельно с теми световыми и тепловыми ощущениями, которые мы относим к действию этого объекта; через них мы удостоверяемся в реальном бытии солнца и не нуждаемся ни в каком подтверждении этой достоверности со стороны астрономических теорий. Да никакая астрономия и не могла бы доказать нам существования солнца, если бы мы встали на точку зрения субъективного идеализма, или иллюзионизма. Задача науки относительно этого предмета состоит лишь в том, чтобы дать нам новые, более ясные, точные и полные понятия о той совокупности явлений, которую мы называем солнцем; вопрос же о

том, соответствует ли этим явлениям и понятиям какая-нибудь существующая вне нашего сознания реальность, – этот вопрос о существовании предмета вовсе не решается и не ставится наукою, занятою только отношениями явлений. Самый ученый астроном так же принимает на веру объективное существование светил небесных, как и последний дикарь. И все телескопические наблюдения, спектральные анализы и математические вычисления не дадут ни одного серьезного аргумента в пользу реального бытия солнца, если этот ученый дойдет своим умом до точки зрения субъективного идеализма; ибо все это научное богатство отлично размещается в пределах понятия о небесном теле как явлении, связанном с другими явлениями по строго-определенному порядку внутри нашего сознания, без малейшего отношения к чему-нибудь вне его.⁴

Несмотря на все различия в других отношениях, сказанное нами о достоверности солнца физического вполне применяется и к вопросу о достоверности солнца духовного. Наша уверенность в действительном существовании божества нераздельно связана с теми явлениями, которые даны в религиозном опыте и которые мы относим к действию божества на нас. Это верно относительно всех религий. Древний эллин не верил бы в существование Диониса, если бы не испытывал его душевно-телесного действия в опьянении. Вера в христианского Бога основана на его совершенном явлении в историческом опыте человечества. И, разумеется, этот опыт, хотя он и имел самое интенсивное и сосредоточенное свое выражение в событиях земной жизни Христа, не исчерпывается однако ими одними. Никто не станет отрицать действительного религиозного опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергия. Есть, наконец, косвенный религиозный опыт, связанный с доверием к другим, с жизнью традиции, с родовой и духовною солидарностью. То же ведь можно заметить и относительно предметов мира физического. Не пользуясь телескопом, я однако ничуть не сомневаюсь в действительном существовании планеты Нептун и других небесных тел, невидимых простым глазом.

Если уверенность в действительном существовании религиозного объекта основана на религиозном опыте, то задача философии в этом отношении может состоять только в том, чтобы преобразовывать и расширять этот опыт, т.е. сделать более точными, ясными и полными наши понятия о данных в действительной религии фактах. Философия может изучать религиозные предметы, но ни создать их, ни дать нам уверенность в их существовании она сама по себе не может, как не может этого сделать астрономия относительно небесных тел. Против этого было бы напрасно указывать на так называемые доказательства бытия Божия, которые частью основаны на логических ошибках, как показано Кантом, частью же (в особенности доказательство телеологическое и нравственное) почерпают свою силу из данных внешнего и внутреннего опыта и, следовательно, подтверждают наш тезис. Конечно, наше удостоверение в предметах религии не

⁴ Предсказания затмений и прочие триумфы точной науки могли бы опровергать разве лишь никем, впрочем, не представляемую точку зрения «волюнтаризма», или «арбитрализма», согласно которой, явления происходят как попало, по слепому и бессвязному произволу действующей силы, или действующих сил. Но к субъективному идеализму, по которому мир явлений есть *строго упорядоченная или закономерная система* галлюцинаций, триумфы науки не находятся ни в каком отношении. Думать, что сбывающиеся предсказания затмений говорят что-нибудь в пользу реальности этих явлений, значит, уже предполагать реальное значение времени, т.е. именно то, что требуется доказать.

покрывается данными нашего религиозного опыта, но столь же несомненно, что оно основывается на этих данных и без них существовать не может, точно также, как достоверность наших астрономических знаний не покрывается тем, что мы видим и наблюдаем на небе, но, несомненно, основывается только на этом. Яркую иллюстрацию можно видеть в знаменитом открытии Леверрье. Во-первых, это открытие было обусловлено данным в опыте явлением других планет и их вычисленными на основании наблюдений орбитами; а, во-вторых, дальнейшие математические вычисления и комбинации, приведшие парижского астронома к необходимости новой планеты, не могли сами по себе никому дать уверенности в ее действительном существовании, так как она могла бы оказаться таким же ошибочным заключением, как «противоземие» пифагорейцев. Все свое настоящее значение работа Леверрье получила только через свою опытную проверку, т.е. когда новая планета была действительно усмотрена в телескоп. И в самом деле, множество астрономов ежегодно открывают новые астероиды и кометы, и для уверенности в существовании этих тел факт их наблюдения оказывается совершенно достаточным. Вообще, главная роль в успехах астрономии несомненно принадлежит телескопу и спектральному анализу, т. е. усовершенствованным способам наблюдения и опыта. Если бы так называемые доказательства бытия Божия указывали нам на те условия, при которых мы могли бы испытать новые восприятия божественных предметов, – подобно тому, как вычисления Леверрье указали астрономам, куда им направлять телескоп, чтобы увидеть новую планету, – тогда, конечно, эти доказательства могли бы иметь важное значение для образования религиозных убеждений.

VI

В отличие от теоретических рассуждений о религиозных предметах, во всякой действительной религии божество, т.е. высший предмет благоговения или религиозного чувства, непременно признается как данное в опыте. Вот первый признак этого понятия, не рискующий встретить никаких *instantia contrarii*. Нирвана, перед которой преклоняется и к которой стремится буддийский мудрец, есть для него не отвлеченное понятие, а нечто уже испытанное другими и имеющее быть испытано им самим. Чувствовать абсолютное в себе, как безусловную отрешенность от всяких определений, есть то состояние внутреннего опыта, которое дает буддизму всё его религиозное содержание и тем отличает его как от других религий, так и от теоретических рассуждений о бесконечном. Все-душа браминов познается в действительном опыте внутреннего сосредоточения всех сил человека, всего его психофизического существа, которое в таком сосредоточении действительно соединяется и совпадает с самим предметом этой религии, и в таком «тождестве субъекта и объекта» абсолютное божество существенно испытывается человеком. Множество людей проходило и проходит через религиозный опыт пантеизма – чрез внутреннее восприятие или ощущение своего тождества с всеединою субстанцией мира. Мыслители исключительно рассудочного характера, не испытывавшие ничего подобного, называют такое в опыте данное состояние «фанатизмом» и «фантазией», но это может быть оставлено без всякого внимания, особенно если мы вспомним, что для многих всякая религия и даже всякая «метафизика» есть фанатизм, фантазия и суеверие.

Пантеистическое чувство общения с всеединою субстанцией, порождая целые религиозные учения, дает вместе с тем глубокую религиозную одушевленность мировоззрению таких умов, как Спиноза и Гёте. Будучи народной религией в дальней Азии, пантеизм давно стал в Европе излюбленной религией метафизиков и поэтов, для которых он не есть отвлеченное понятие, а данное опыта.

Но – что еще более важно и замечательно – основанные на религиозном опыте идеи абсолютного, как безусловной отрешенности от всяких определений (буддизм) и как всеединой субстанции всякого бытия (браманизм), несомненно вошли в качестве подчиненных элементов в более содержательное, на более глубоком и совершенном религиозном опыте (в истинном Откровении) основанное воззрение христианское. Я говорю не о различных мистических и гностических ересьях, которые хотели этот восточный элемент из подчиненного сделать господствующим и восстановить язычество под христианской оболочкой, – я говорю о совершенно правоверных и авторитетных в церкви религиозных писателях – богословах, мистиках и подвижниках. Укажу прежде всего на те сочинения, которые за их высокое достоинство были приписаны мужу апостольскому, св. Дионисию Ареопагиту, и получили с V века общепризнанный авторитет в церкви; затем, на писания глубокомысленного и ученого комментатора этих сочинений, – св. Максима Исповедника, пострадавшего за православие в борьбе с монофелитскою ересью; наконец, на различные произведения святых подвижников, как древних, так и более новых, вошедшие в состав сборников разного объема с общим названием «Добротолюбия». Конечно, вся эта литература не есть полное выражение христианства, – она выражает только одну его сторону; но распространенность и высокая авторитетность этих писаний несомненно доказывает, что выражаемая ими сторона христианства имеет для него существенное значение, и что с нею необходимо считаться при определении христианского понятия о Боге.

В этом отношении следует отметить один основной традиционный взгляд, в котором все указанные писатели примыкают к Ареопагиту. Правильное понятие о Боге, по их уверению, устанавливается двумя путями: 1) чрез последовательное и безусловное отрицание у Бога всяких определений и 2) чрез приписывание Богу всех положительных свойств в высочайшей степени или абсолютной потенции.

Предполагаемый Ареопагит, конечно, не был бы принят в действительный ареопаг отцов и учителей церкви, если бы мистические взгляды этого писателя были так же далеки от положительного христианства, как пантеизм Спинозы; и тем не менее я сильно опасаюсь, что высокоавторитетный церковный богослов имеет в своих мыслях о Боге все-таки более внутреннего сродства с амстердамским философом, нежели с петербургским. Это я говорю не для упрека. Проф. Введенский имеет полное и неотъемлемое право предпочитать рассудочно-схоластические понятия о Боге идеям созерцательной мистики. Упрекнуть же его можно только тогда, когда он свое право превращает в общую обязанность, *implicite* исключая из христианской религии элемент, несомненно ей присущий, хотя и не подходящий под требования того или другого философствующего ума.

Совершенно согласившись с А. И. Введенским в том, что наше логическое право разуметь по-своему понятие Бога должно иметь предел, зависящий от существенного содержания действительных религий, мы нашли, что указанный нашим автором предел не совпадает с действительным, и что предложенные им неперенные признаки понятия о божестве должны быть преобразованы, чтобы удовлетворять этому понятию, как присущему всем религиям. Прежде всего, нужно было восстановить пропущенный проф. Введенским и даже как будто отрицаемый им признак (основание понятия в действительном религиозном опыте), отличающий это понятие как религиозное, т.е. как выражающее живое отношение к предмету, от абстрактных рассуждений о предмете. Затем, из предложенных нашим автором признаков должен быть прямо принят только первый. Бесспорно, мысль о Боге заключает в себе понятие превосходства над человеком, как и сама религия по понятию своему есть благоговейное почитание или поклонение, что предполагает превосходство предмета. Разумеется, здесь можно говорить о превосходстве лишь в различных отношениях и степенях. Автор, кажется, слишком стесняет этот признак, когда считает невозможным видеть Бога в таких предметах, как «материя» и «ураган». Действительная материя и действительный ураган были и бывают предметом богопочитания. Возможно, впрочем, что наш автор имел в виду лишь представление и гипотезы химиков и физиков о материи и ее явлениях, каковые, конечно, ни в ком не вызывают мысли о божестве. Эти бескрылые мифы, создаваемые односторонними умами, очевидно, не превосходят человека ни в каком отношении, чего нельзя сказать ни о действительной материи, ни даже о действительном урагане.

Что касается до второго признака – личной сознательной воли и целеположного действия, то он требует коренного преобразования. Если бы наш автор мог высказать свой взгляд в такой отрицательной форме: божество не должно быть мыслимо безличным, безвольным, бессознательным и бесцельно действующим, – то мы с ним сейчас бы согласились и нашли бы этот тезис лишь требующим некоторых разъяснений.

Признавать Бога безличным, безвольным и т. д. невозможно потому, что это значило бы ставить его ниже человека, или отрицать необходимый признак божества – превосходство над человеком. Не без основания считая известные предметы, как, например, мебель, камни мостовой, бревна, кучи песку, безвольными, безличными и бессознательными, мы тем самым утверждаем превосходство над ними личного, сознательного и по целям действующего существа человеческого, и никакие софизмы не могут изменить этого нашего аксиоматического суждения. Но в таком случае признавать божество безличным, безвольным и т.д. значило бы низводить его на степень низменных вещей, не достигших до общих и элементарных преимуществ человеческой природы, и мы решительно утверждаем, что никакая языческая религия и никакая пантеистическая философия никогда не впадали в такую явную нелепость. Но почтенный автор ошибочно думает, что из невозможности считать божество безличным следует необходимость признать его личностью, – или, говоря языком формальной логики, он напрасно видит противоречие там, где дело идет об относительной противоположности, и напрасно ставит дилемму там, где *datur tertium quid*.

Слово лицо, личность вовсе не имеет такого твердо установившегося значения, какое, по-видимому, приписывает ему наш автор. Не говоря уже о римской терминологии, где *persona* означало не более как маску, в настоящее время соответствующее слово на всех языках употребляется в двух совершенно различных направлениях. С одной стороны, когда говорится о личном достоинстве, правах, свободе и т.д., – личность понимается как положительное начало самостоятельности, принадлежащее человеку, как существу духовному, в отличие от негативных свойств материального, страдательно-косного бытия. Но если таким образом личность человека противопоставляется низшей безличной природе, то, с другой стороны, личный характер противопоставляется высшему достоинству и назначению человека, когда мы говорим: это человек личный, *c'est un homme personnel*, *er ist nur einer personlichen Gesinnung fahig*. Смысл таких выражений становится ясным, если мы сопоставим их с евангельским словом: кто бережет душу свою, погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее.⁵ Конечно, здесь под этой спасительной потерей души разумеется не превращение человека в бездушную вещь, не самоубийство его метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душою, что мы обыкновенно называем нашим я, или нашею личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем я, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь. Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою душу в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, т.е. отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту или бессодержательность. Эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности; действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного, содержания, – отделение подставки, ипостаси бытия от сущности), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутреннею ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя я от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души.

Но если таким образом самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная, а существенно самостоятельною и содержательною она делается, лишь утверждая себя как подставку другого, высшего, – то правильно ли будет отвлеченное от нашей личной жизни понятие переносить на это другое, высшее, в котором наша личность, может и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступив с ним в неиспытанную еще нами полноту соединения? Не следует ли это высшее, т.е. божество по необходимости признать сверхличным? Можно, правда, возразить, что божество, сверхличное по

⁵ Передано в самом сжатом виде общее содержание евангельских текстов: Матф. X, 39 и XVI, 25; Марк. VIII, 35; Лук. IX, 24 и XVII, 33; Иоан. XII, 25.

отношению к нам, к нашей личности, остается тем не менее личным само по себе. Но ведь это сводится к утверждению, что божество, помимо отношения к нам, есть такая же личность, как мы, а подобное антропатическое понятие о Боге может быть применено разве только к низшим формам религий языческих, и по какому же праву станем мы требовать от философа, чтобы он согласовал свои понятия с понятиями политеистов? Если же мы из понятия личности исключим все то эмпирическое содержание, которое не подобает божеству монотеистов, то никаких конкретных положительных признаков в понятии лица не останется, и получится лишь логическая положительность через ряд двойных отрицаний: божество не безлично, не бессознательно, не безвольно и т.д.; а при невозможности связать с этим определением никаких данных самонаблюдения и психического анализа, все эти двойные отрицания могут быть заменены положением не личного, а сверхличного бытия. Самый положительно-религиозный человек, чуждый всякого философского пантеизма, сейчас же поймет и согласится с нами, если мы ему скажем, что божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что оно хотя имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши, и т.д. Но ведь, обозначая божество как сверхличное, мы только выражаем одним словом все эти религиозные аксиомы, и это слово представляет именно желательный логический предел, замыкающий понятие о Боге, ограждая его и от смешения с понятием бездушного, косного бытия и от не менее печального смешения его с понятием об эмпирической личности человека. Обозначая божество как сверхличное, мы не подаем повода ни к каким недоразумениям, тогда как, приписывая личный характер существу всеобъемлющему, не подлежащему времени и, следовательно, неизменному и т.д., – мы, несомненно, играем словами и впадаем в то самое *quaternio terminorum*, которого так опасается почтенный профессор.

IX

Признак сверхличности, хотя яснее обнаруживается на высших ступенях религиозного развития, присутствует однако и на всех низших, давая нам право принять его как общий признак самого понятия о Боге. При всей антропоморфичности и антропатичности языческих божеств, ни одно из них не покрывается твердым и отчетливым представлением о личности, как о существе, которое не определяется всецело своею данною натурой, но может быть свободно от нее. Камнепоклонство, древопоклонство и зверопоклонство суть настоящие религиозные культы, но можно ли по совести находить личность в их предметах, т.е. в существах, непременно и неразрывно связанных с этим камнем, с этим деревом, или этим сортом деревьев, с этим животным, или этою породою животных? И в более высоких формах языческой религии – разве Гелиос посылает свои лучи потому, что ему так вздумается, а не потому, что он имеет светоносную, солнечную природу? Разве Гадес пребывает в подземном царстве вместо Олимпа по свободному предпочтению и решению, а не потому, что у него природа существа преисподнего? Можно ли серьезно видеть личность, действующую по особым сознательным и произвольным целям в многогрудой великой Артемиде Эфесской, рождающей и питающей все растения и всех животных без различия? Или в той Изиде, которая есть нечто среднее между луной и коровой? Очевидно, во всех этих существах природа и дух, роковая

необходимость и свобода – связаны между собою таким тесным образом, который совершенно не покрывается нашими понятиями о личности, и если мы не можем признать эти существа безличными, и если их природа превосходит нашу могуществом и прочностью, то мы должны уступить им некоторую долю сверхличности.

Чем выше поднимается обогащаемое и единичным, и собирательным религиозным опытом сознание человечества, тем яснее становится необходимость понимать основной объект его как сверхличный. Эта необходимость ярко подчеркивается в основных христианских догматах Троицы и воплощения. Каждое личное существо как таковое исчерпывается одним своим лицом, и, следовательно, единое существо в трех лицах есть, тем самым, существо сверхличное. Далее, если бы Бог сам по себе был уже личность, как ее понимает проф. Введенский, т.е. в смысле человеческого, то ни в каком особом вочеловечении и воплощении не было бы надобности: личный по существу своему Бог мог бы, оставаясь самим собою и не «становясь плотию», не присоединяя к себе человеческой природы, – быть доступным человеку, открывать ему себя и вступать с ним в какие угодно отношения.

Х

Материальная природа безлична, личность есть специфическая особенность человека, наконец, божество, само по себе, или как абсолютное, – сверхлично. В этом и пантеизм и даже буддийский негативизм сходятся как с христианским вероучением, так и с требованиями философского умозрения. Понятие о божестве как таком, или понятие абсолютного, со всех этих точек зрения одно и то же. Азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфи и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бем, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг, – все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества.

В основном и первоначальном понятии абсолютного как такового нет разногласия; оно начинается только с тех вторичных определений божества, которые логически обусловлены его отношением ко всему, что не есть оно само.

Божество, как абсолютное, ничем, кроме себя, не обусловлено (оно есть *causa sui*) и вместе с тем оно все собою обуславливает (оно есть *causa omnium*). Все существующее имеет в божестве последнее или окончательное основание своего бытия, свою субстанцию. Это понятие о Боге, как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия Его абсолютности или подлинной божественности (так как если бы безусловное основание чего бы то ни было находилось вне Бога, то оно ограничивало бы Его и тем упраздняло бы Его божество), – эта истина всеединой субстанции, под разными именами исповедавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами, в согласии с евреями и мусульманами. Из этой основной и необходимой части нашего символа веры Спиноза сделал целую философскую систему, и признавать его философию атеизмом за то, что она останавливается на этой части и не идет далее, было бы почти так же несправедливо, как утверждать, что Эвклид не был математиком, потому что он

ограничился элементарной геометрией, не касаясь анализа и дифференциального счисления, или что Кеплер не был астрономом, потому что ограничился статикой солнечной системы, не занимаясь ни вопросом об ее происхождении, ни другими звездными мирами.

Правда, остановка Спинозы на понятии абсолютной субстанции приводила его к некоторым важным заблуждениям. Видя во всем существующем лишь общие свойства и отношения, а *prìogì, more geometrico*, выводимые из понятия о бытии и мышлении бесконечной субстанции, он ее саму принимал за прямую и непосредственно производящую причину всего существующего. Не отрицая несколько собственной абсолютной жизни Бога Вседержителя, он определял Его зараз и как *natura naturans* нашего мира явлений, понимаемого реалистически как *natura naturata*, или адекватное в своей совокупности выражение абсолютной первопричины. При совершенной неверности такого взгляда, слишком очевидной ныне для нашего ума, мы не должны однако забывать, что философски такой взгляд мог быть действительно устранен только критическим идеализмом, который показал, что между абсолютной сущностью (предполагая таковую) и миром явлений непременно стоит субъект познания, который уже по исключительно формальному характеру своих функций не может быть признан абсолютным. Такая точка зрения разрушает спинозизм как философскую систему, или полное мирообъяснение, не превращая его, однако, в атеизм.

XI

Еще более значения имеет другая односторонность в философии Спинозы или недостаточность в его понятии о Боге, как абсолютной субстанции только. Кроме общих пребывающих и тождественных себе свойств и отношений предметов есть в действительном мире еще нечто противоположное этому, есть развитие, процесс. Этот мир не только существует, но в нем нечто делается или совершается. Сверх статической стороны мирового бытия есть сторона динамическая, или, точнее, историческая. Но если идея абсолютной субстанции связывает с божеством бытие и сущность мира, то она не дает никакой основы для его бывания, или становления (*Werden*), не вводит эту историческую сторону мира и человечества ни в какое положительное соотношение с божеством. Как только признано и понято значение этой стороны мирной жизни, статический пантеизм Спинозы перестает удовлетворять и религиозное чувство, и философскую мысль. Бог не может быть только богом геометрии и физики. Ему необходимо быть также богом истории. Но в системе Спинозы для бога истории так же мало места, как в системе элеатов. За этот недостаток уже многие упрекали Спинозу. Было бы несправедливо повторять эти упреки без следующих существенных оговорок.

1. Кроме еврейской и христианской религий и некоторых отдельных философских взглядов, во всех прочих системах религиозных и философских мы не находим присутствия исторического элемента. Совокупность мировых изменений большинством верующих и мыслителей не понимается исторически как единый процесс, через который нечто новое становится или совершается, — процесс с определенным положительным смыслом и направлением. Во всем язычестве божество нигде и никогда не понималось как бог истории. Не говоря уже о типичных антиисторических воззрениях индийской и китайской

религиозно-философской мудрости, и в более западных странах мы встречаем только или совершенную неподвижность, как в застывших божествах египтян или у спеленутой Артемиды Эфесской, или постоянное, но бесплодное, ничего не достигающее движение, как у гомеровских олимпийцев. Языческое понимание истории сохранилось и в двоеверии христианских народов; и даже в европейской науке понятие единого и определенного исторического процесса стало появляться только через сто лет после Спинозы. Во всяком случае нельзя называть атеизмом отсутствие в понятии о Боге такого элемента, который был чужд большинству религиозных и метафизических учений.

2. Признавая в божестве абсолютную полноту жизни, мы связываем с ним или вводим с ним в некоторое соотношение мировой и исторический процесс, находим в божестве окончательные основания как для собирательной истории человечества, так и для личной истории каждой человеческой души. Мы утверждаем решающее присутствие божества во всех событиях мировой и частной жизни; здесь все нами признается как *non sine numine factum*. Но это касается именно только факта: способ же божественного присутствия – *quomodo factum* – может быть для нас совершенно неведомым: мы знаем только, что этот способ достоин божества, или соответствует его абсолютной сущности; мы знаем, что божество как таковое участвует в космическом и историческом процессе по-божески. Возрастающая полнота восприятия реального присутствия божеского во всем человеческом дана в Откровении, но ведь и здесь растет только человеческая сторона. Нам дан факт совершенного соединения божеской природы с человеческою во Христе, и мы можем понимать всю разумную необходимость или весь смысл этого факта; но способ, *quomodo*, соединения нам не мог быть открыт, и доступен нам только «яко зеркало в гадании». Во всяком случае, Бог есть бог истории не по Божеству Своему, а по человечеству, и, следовательно, отсутствие исторической стороны в понятии Бога еще не делает философа безбожником, а разве только нехристом.

Раз исторический процесс мыслится как некоторое соотношение двух сторон, божеской и человеческой, совместно в нем присутствующих, то никак нельзя всякое условие и признак процесса, взятого *in concreto*, прямо переносить на одну из сторон, именно божественную, саму по себе или отдельно взятую. Не должно увлекаться аналогией исторического процесса с обыкновенною человеческою деятельностью, и, например, из того, что человек, участвующий в историческом процессе, действует по целям, нельзя заключать, что и божество, участвующее в том же процессе, с своей стороны также должно действовать по целям. Это было бы в сущности так же неосновательно, как если бы из общего в известном отношении, или аналогичного действия солнечного света и света комнатной лампы мы вздумали заключить, что и солнце может, подобно лампе, зажигаться шведскими спичками.

3. Заметим, наконец, что, хотя понятие божества как абсолютной субстанции и недостаточно для религиозно-исторического взгляда, но что без первого не было бы и второго. В самом деле, только поняв божество как абсолютную субстанцию, как Вседержителя, можем мы почувствовать логическую необходимость связать с ним все стороны существующего, значит – и историческое становление. А если бы мы не понимали божество как абсолютное или всеединое, мы преспокойно могли бы, подобно деистам, полагать, что Бог – сам по себе, а мир со всею своею историей – тоже сам по себе. Мне кажется

несомненным, что статический пантеизм Спинозы был необходим как предположение для возникновения исторического пантеизма Гегеля, а затем и положительной христианской философии.

XII

Мне остается еще сказать несколько слов о попытке А.И. Введенского объяснить, почему Спиноза, будучи философом религиозно настроенным, создал однако философию атеистическую. Настоящим виновником оказывается Декарт.

«Конечно, у Декарта, – говорит проф. Введенский, – было не только название, но и понятие Бога; ибо его Бог, как бы он ни определял его в своем образчике геометрического изложения, действует по целям, например, избегает обмана, – а не образует только слепую, хотя и бесконечную, субстанцию. Но, как известно, этот Бог играл у Декарта всего только вспомогательную роль: при помощи этого понятия он связывал между собой то, что он не умел связать другим путем, в роде того, как Анаксагор пользовался помощью понятия разума только тогда, когда не умел объяснить что-либо механически. По справедливому замечанию Виндельбанда, «Декарт так же относился бы к понятию материи, как и к понятию Бога, если бы первое могло оказать такие же услуги, как и последнее». А не странно ли, что философия, в которой понятие Бога играет всего только вспомогательную роль, и которая охотно обошлась бы без него, подготовит непременно пантеистическое, а не какое другое направление? Не ясно ли, что с одинаковою легкостью она может подготовить и атеизм? Не забудем, что Ламетри при развитии своего материализма ссылался на Декарта охотнее, чем на всех других писателей» (стр. 181).

«Если кто, – пишет далее А. И. Введенский (стр. 183), – вполне последовательно проводит отождествление реальных отношений с логическими и все действия и состояния вместе с Декартом рассматривает как следствия, а причины – как основания, тот должен сполна усвоить и вытекающее из этого отождествления чисто-механическое мирозерцание и должен провести его еще с большею последовательностью, чем это сделал сам Декарт. А тогда субстанция, которая делается единой, утратит всякую деятельность по целям, и у нее всё обратится в логически неизбежные следствия ее природы, то есть она уже не подходит под понятие Бога. Вот такими-то путями декартовская философия и подготовила пантеизм в учении Спинозы; это зависело от того, что начатое Декартом и последовательно проводимое Спинозой отождествление реальных отношений с логическими вело к чисто-механическому мировоззрению, сполна усвоенному Спинозой».

«Но, может быть, меня спросят, – замечает в заключение наш автор, – почему же другие системы, возникшие под влиянием Декарта, Мальбранша и Лейбница, не приняли атеистического характера? Это зависело именно от того, что ни одна из них не была чистым механизмом; в окказионализме Бог принаравливает свою деятельность к нашим хотениям, ибо действует по поводу них, и они еще рассматриваются при этом не как логически неизбежные. Кроме того, у Мальбранша Бог творит мир, руководит идеями, то есть целями. У Лейбница же все мироздание в конце концов объясняется телеологически. Таким образом, в их системе не было чистого механизма, то есть не было причин, породивших атеизм в системе Спинозы, а потому не было и атеизма» (стр. 184).

Не вдаваясь в вопрос, может ли философия Спинозы, с ее бесконечно мыслящею субстанцией, быть определена как чисто-механическое мировоззрение, а также не касаясь решительного, но все-таки загадочного, утверждения автора, будто отождествление реальных отношений с логическими неизбежно приводит к чисто-механическому представлению о мире, – укажу только на основное противоречие во всем этом объяснении. Если система Декарта заключала в себе возможность быть развитою и переработанною в направлении теистическом или во всяком случае не атеистическом, и Мальбранш, будучи человеком религиозным, именно в этом направлении и развил философию своего учителя, то почему же Спиноза, также человек религиозный и нисколько не атеист, не поступил подобным же образом? В силу какой необходимости он взял у Декарта исключительно то, что неизбежно приводило к атеизму, чуждому его личным чувствам и взглядам? Почему он не предоставил разработку атеистических элементов картезианства людям, по природе к этому склонным, хотя бы в роде того позднейшего материалистического писателя Ламетри, на которого указывает наш автор? Ведь вообще ученики из мыслей учителя берут и развивают то, что более к ним подходит. Например, между гегелианцами некоторые богословы и пиетисты превратили систему учителя в философской комментарий к ортодоксальной лютеранской теологии, а их коллеги другого характера вывели из той же системы самый радикальный атеизм. Так и относительно Спинозы нельзя избежать дилеммы: или он вывел из картезианства именно атеистическое, а не какое-нибудь другое воззрение потому, что по личным своим убеждениям и чувствам был склонен к атеизму, – чего однако не допускает и проф. Введенский, – или же должно признать, что философия Спинозы вовсе не была атеистической, а соответствовала в сущности религиозно-созерцательному пантеистическому настроению его ума.

То понятие о Боге, которое дает нам философия Спинозы, при всей своей неполноте и несовершенстве, отвечает, однако, первому и неперемennomу требованию истинного богопочитания и богомыслия. Многие религиозные люди находили в этой философии духовную поддержку. И настоящая краткая апология внушена была прежде всего чувством признательности за то, чем я был обязан спинозизму в переходную эпоху моей юности, – не только в философском, но и в религиозном отношении. В заключение я должен выразить искреннюю признательность и почтенному проф. Введенскому, который своею ясною и интересною постановкою вопроса побудил меня, не откладывая долгие, уплатить хотя часть старого долга.