

ЛИЧНОСТЬ И АБСОЛЮТНОСТЬ.

(Противъ пантеизма).

Спиноза, основатель новѣйшаго пантеизма, первый возсталъ противъ теистическаго ученія о Богѣ, какъ абсолютной личности. Въ представленіи о личности, по его мнѣнію, необходимо заключается понятіе ограниченности. Необходимый предикатъ личнаго бытія есть самосознаніе, но самосознаніе состоитъ въ отличеніи себя отъ другаго, даннаго внѣ личности и слѣдовательно ограничивающаго ее бытія. Къ такому же результату, по мнѣнію Спинозы, ведетъ отношеніе божественныхъ качествъ, необходимо предполагаемыхъ понятіемъ личности, къ понятію божественной абсолютности. Всякое внутренне опредѣленное качествами бытіе должно отличаться отъ другаго бытія и исключать его изъ себя. Но что отличается отъ другаго, то необходимо должно и ограничиваться имъ: если камень не есть дерево и отличается отъ него, то въ бытіи дерева онъ имѣетъ и границу своего бытія. Притомъ всякое качественно опредѣленное бытіе является или составнымъ, или же въ себѣ самомъ противоположнымъ, т.-е. въ томъ и другомъ случаѣ конечнымъ. Отсюда Богъ понимается у Спинозы какъ безкачественная и въ себѣ неразличимая субстанція, отрицающая всѣ опредѣленности конечнаго бытія и стоящая къ міру въ прямой противоположности. Дѣйствительность и реальность принадлежать только Богу-субстанціи. Міръ напротивъ не имѣетъ истиннаго бытія, это—простой только призракъ бытія,

отрицание его, совокупность постоянно исчезающих и несуществующих реально модусовъ. Богъ и міръ въ этомъ отношеніи представляютъ между собою полную противоположность.

Шлейермахеръ, хотя и отличается отъ Спинозы тѣмъ, что признаетъ относительную самостоятельность и реальность бытія міра и представляетъ отношеніе Бога къ міру не въ формѣ чистой противоположности Спинозы (*contraria*), а въ формѣ соотносимости (*correlata*), но понятіе о Богѣ у него тоже, что и у его предшественника. Божество Шлейермахера стоитъ внѣ и выше всѣхъ противоположностей и опредѣленностей. Такъ какъ самая общая противоположность есть противоположность матеріи и духа, субъекта и объекта, мысли и бытія, то Шлейермахеръ опредѣляетъ Божество какъ такое единство, въ которомъ эта противоположность разрѣшается и уничтожается. Божество, по его мнѣнію, есть безразличіе духа и матеріи, субъекта и объекта, мысли и бытія и если надо говорить о различіи Бога и міра, то Божество должно быть признано „единствомъ съ исключеніемъ всякой множественности, а міръ напротивъ единствомъ со включеніемъ всякой множественности“. Опредѣляя Божество какъ безграничное и внутренне неразличимое единство, Шлейермахеръ не приписываетъ ему и самосознанія, потому что, по его мнѣнію, личность низводитъ Божество въ сферу конечности. Точно также онъ старается выдѣлить изъ понятія о Божествѣ всѣ такъ-называемыя свойства и качества его сущности по той причинѣ, что они дѣлаютъ его или само въ себѣ противоположнымъ или же сложнымъ, слѣдовательно во всякомъ случаѣ конечнымъ.

Признавая безличную нравственную идею или нравственный міропорядокъ абсолютнымъ началомъ всего, Фихте также встаетъ противъ личной формы бытія абсолютнаго. Подобно Спинозѣ, необходимымъ предикатомъ личности онъ считаетъ понятіе ограниченности и конечности. Для раскрытія этой мысли онъ обращается къ анализу понятія о человѣческой личности и находитъ ее ограниченною съ двухъ сторонъ: во первыхъ, другими я, противостоящими ей и вовторыхъ, природою, составляющею противоположность къ я и отрицаніе его. Первое положеніе онъ доказываетъ тѣмъ, что каждое индивидуальное я отлично отъ другаго: 1) врожденною опредѣленностію, т.-е. темпераментомъ,

природными предрасположеніями, наслѣдственными качествами и т. д.; 2) подчиненіемъ закону постепеннаго прогрессивнаго развитія; 3) самостоятельно приобрѣтенными интеллектуальными (умственными) и этическими (нравственными) качествами. „Если, говоритъ онъ, нельзя отрицать всѣ эти отличія, то очевидно, что каждое я ограничено и конечно“. Что касается до ограниченія нашего я природою, то, хотя качественная опредѣленность природы, по мнѣнію Фихте, и есть произведеніе нашего духа или я, но во всякомъ случаѣ свое чувственное представленіе о мірѣ наше я можетъ объяснить не иначе, какъ предположеніемъ даннаго, внѣ его стоящаго и отъ него независящаго бытія, которое служить причиною того, чтобы я имѣло такое, а не другое представленіе о мірѣ. Очевидно поэтому, есть другое бытіе внѣ моего я, но безкачественное и неопредѣленное, о которомъ я знаю только то, что оно есть абсолютная противоположность моему я, отрицаніе его, чистое не-я. Если такимъ образомъ моему я противостоятъ не-я, то ясно, что я ограничено чрезъ не-я, а потому оно конечно, т.-е. безъ не-я и самое я не можетъ ни существовать, ни быть мыслимо. „Вы, говоритъ Фихте противъ теистовъ въ сочиненіи „Объ основаніяхъ нашей вѣры въ божественный промыслъ“, приписываете Богу личность и самосознаніе; но что же вы называете личностію и самосознаніемъ? Не то ли самое, что находите въ себѣ самихъ, въ себѣ узнаете и обозначаете этимъ именемъ? Но что вы не мыслите и не можете мыслить личность безъ ограниченности и конечности, это можетъ показать вамъ даже и не очень внимательное рассмотрѣніе конструкции этого понятія. Прилагая къ Богу этотъ предикатъ, вы дѣлаете его конечною сущностію, подобною, вамъ и мыслите не Бога, какъ желаете этого, но себя самихъ преувеличиваете (обожествляете) въ мысленіи“.

Шеллингъ и Гегель, различаясь отъ Спинозы и Фихте и другъ отъ друга въ построеніи и развитіи своихъ системъ, существенно согласны однакожъ съ ними въ ученіи объ абсолютномъ, какъ внутренне неразличимой и безличной сущности. Шеллинговъ субъектъ—объектъ или внутреннее безразличіе идеальнаго и реального есть та же неопредѣленная субстанція Спинозы и безличное я Фихте. Понятіе личности, по его мнѣнію, также заключаетъ въ себѣ противорѣчіе понятію абсолютности. „Чтобы

быть личнымъ, говоритъ онъ, Богъ долженъ имѣть основаніе своего бытія внѣ себя, которое уже не есть Самъ Онъ“. Точно также и „абсолютная идея“ Гегеля, которую онъ называетъ также субъектомъ, въ существѣ дѣла есть та же субстанція Спинозы. Правда, Спиноза считаетъ Богомъ безграничную и неподвижную субстанцію, въ которой уничтожаются всѣ единичныя вещи, между тѣмъ какъ Гегель находитъ Его въ процессѣ діалектическаго развитія идеи, въ вѣчномъ движеніи мысли, раздѣленіи и соединеніи противоположностей, которыя реализируются въ формѣ условно-феноменальнаго бытія. Но здѣсь мы видимъ только научное преобразование спинозистическаго основнаго воззрѣнія, а не новый какой-либо принципъ бытія. Что у Спинозы Богъ опредѣляется какъ субстанція, а у Гегеля не только какъ субстанція, но и какъ „въ себѣ субъектъ“, — въ этомъ конечно нѣтъ существеннаго различія, потому что такимъ является Богъ у Гегеля не самъ въ себѣ (*an sich*), не въ своемъ отличномъ отъ міра бытіи, но только въ процессѣ міровой исторіи, въ сознаніи человѣка и именно въ религіи и философіи. Этого и Спиноза принципиально не могъ отрицать, хотя онъ и не употреблялъ такихъ выраженій.

Но съ особенною энергіею раскрываетъ необходимость безличной формы бытія абсолютнаго и возстаетъ противъ теистическаго ученія о Богѣ одинъ изъ послѣдователей Гегеля Штраусъ. „Мы сознаемъ, пишетъ онъ въ своей догматикѣ, и чувствуемъ себя лицами только въ отличіе отъ другихъ подобныхъ намъ лицъ, находящихся внѣ насъ, отъ которыхъ мы отличаемъ себя; поэтому существо, которое внѣ себя ничего подобнаго себѣ не имѣетъ, не можетъ быть и личностью. Личность есть самость только въ отношеніи къ другому, которое она при этомъ отдѣляетъ отъ себя; абсолютное напротивъ есть всеобъемлющее и безграничное, которое отрицаетъ исключительность, заключающуюся въ понятіи личности; абсолютная личность есть такимъ образомъ *contradictio in adjecto*“.

Изъ представленнаго нами краткаго очерка пантеистическаго ученія объ абсолютномъ можно видѣть, что это ученіе пантеизмъ строить на двухъ неправильныхъ основахъ: съ одной стороны на неправильномъ пониманіи абсолютнаго, какъ абстрактной неразличимости и всецѣлой неопредѣленности; а съ другой—на

томъ противорѣчащемъ опыту воззрѣніи на личность вообще, какъ на такую сущность, которая необходимо предполагаетъ условность и конечность. Всякая опредѣленность бытія, по мнѣнію пантеистовъ, предполагаетъ условность и конечность его, потому что тутъ дается съ одной стороны бытіе опредѣляющее, а съ другой—внутренняя сложность и противоположность опредѣляемаго: *omnis determinatio est negatio*. Второе основаніе, какъ мы сказали, заключается въ воззрѣніи на личность, какъ на конечную и условную форму бытія, потому что бытіе я, по мнѣнію пантеистовъ, предполагаетъ даннымъ внѣ его, а слѣдовательно и ограничивающимъ его, бытіе не-я. Поэтому, признать Бога личнымъ значить на ряду съ божественнымъ я допустить данное для него и независящее отъ него бытіе небожественнаго не-я. Такимъ образомъ какъ внутренняя опредѣленность абсолютнаго, такъ и личная форма этой опредѣленности, по воззрѣнію пантеизма, есть внутреннее противорѣчіе—*contradictio in adjecto*.

Первое основаніе пантеизма противъ личной формы бытія абсолютнаго, именно невозможность безъ противорѣчія божественной абсолютности признать Божество за бытіе опредѣленное вообще (не обращая вниманія на то, будетъ ли эта опредѣленность заключаться въ личной формѣ бытія или какой-либо другой) опровергается: вопервыхъ, косвеннымъ доказательствомъ а *contagio*, т. е. невозможностію признать абсолютное за внутренне безразличное и неопредѣленное бытіе, а вовторыхъ, тѣмъ, что правильно понятое и истолкованное положеніе: *omnis determinatio est negatio* не только не препятствуетъ признать абсолютное качественно опредѣленною сущностію, но прямо требуетъ такого признанія.

Со времени Лейбница со всею ясностію и очевидностію раскрыты внутреннія противорѣчія въ пантеистическомъ пониманіи абсолютнаго, которыя мы можемъ свести къ слѣдующимъ четыремъ главнымъ пунктамъ:

а) Абсолютное пантеизма есть чистое невысказанное ничто. Начиная отъ Спинозы и до Гегеля всѣ пантеисты понимаютъ абсолютное какъ чистую абстракцію всего конечнаго, какъ чистую отвлеченную противоположность всему условному. Абсолютное пантеистовъ только неконечно, неопредѣленно, т. е. оно есть

простое, мыслимое только, отрицание всего конечного, но отнюдь не различное отъ него дѣйствительное бытіе. Очевидно, что такая отвлеченная противоположность абсолютнаго конечному есть только абсолютное ничто. Если безконечное безконечно не въ томъ смыслѣ, что оно отрицаетъ всякое независящее отъ него и потому ограничивающее его бытіе, если абсолютное не имѣетъ положительнаго содержанія своей сущности (а такая положительность содержанія божественной сущности равняется ея опредѣленности и внутренней различимости), но есть только отрицательная противоположность всему конечному и опредѣленному; то оно, какъ всякая отрицательная противоположность, есть просто ничто. Всякое бытіе является таковымъ только въ силу положительности своего содержанія, исключаящей всякое другое, не принадлежащее ему содержаніе, т.-е. когда бытіе различается отъ всѣхъ другихъ бытій по своему содержанію, а не составляетъ ихъ только отрицательную противоположность. Такимъ образомъ пантеизмъ, какъ справедливо замѣчаютъ, есть только замаскированный нигилизмъ и агензмъ и признавать абстрактное ничто абсолютнымъ принципомъ бытія есть очевидный абсурдъ. Абсурдъ этотъ только удвоится, а не устраняется, если Спиноза признаетъ за ничто или призракъ бытія и условное произведеніе единаго безусловнаго ничто; полный скептицизмъ и нигилизмъ является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ такого признанія.

б) Неопредѣленная, внутренно безразличная сущность не можетъ быть существомъ самостоятельнымъ (*causa sui*) и слѣдовательно абсолютнымъ. Какъ абстрактная отрицательная противоположность конечному, абсолютное пантеизма является обусловленнымъ своею противоположностію, потому что абсолютная и внутренняя неразличимость Божества пантеизма возможна только подъ условіемъ бытія условнаго и конечнаго, какъ его необходимой логической противоположности. Еслибы не было конечнаго бытія, то не могла бы существовать и отрицательная противоположность его — безконечное. Далѣе: всякая причинность предполагаетъ дѣйственность; абсолютная первопричинность повтому предполагаетъ и вѣчную самоопредѣленность и самодѣятельность. Но абсолютное пантеизма, не имѣющее ни разума — направляющей силы дѣйствія, ни воли — основанія дѣйствія, будучи вѣчно пассивнымъ покоемъ, не имѣетъ въ себѣ самомъ

достаточнаго основанія къ дѣйственности и самоопредѣляемости. Оно, очевидно, нуждается во вѣднѣйшей причинѣ или толчкѣ, чтобы не оставаться въ вѣчномъ оцѣпенѣніи и быть вѣчнымъ ничто. Правда, Спиноза находитъ принципъ къ дѣйственности абсолютнаго въ законѣ необходимости (e necessitate), а Гегель въ законѣ діалектическаго развитія идеи, въ процессѣ вѣчнаго самоположенія и самоотрицанія абсолютнаго. Но какимъ образомъ законъ, какъ нѣчто опредѣленное, можетъ быть примиренъ съ полною неопредѣленностію абсолютнаго? Если законъ присущъ Божеству и составляетъ его сущность, то безусловное является уже не абсолютно безразличнымъ, но опредѣленнымъ по крайней мѣрѣ настолько, насколько опредѣленъ всякій законъ, насколько вообще онъ есть положительность, а не абсолютное ничто или пустота. Если же признать бытіе закона внѣ субстанціи, то является новое противорѣчіе: въ такомъ случаѣ абсолютное опредѣляется вѣднѣйшимъ для него бытіемъ закона, т.-е. истинное бытіе остается только за закономъ, а абсолютно неопредѣленная и пассивная субстанція есть просто только не имѣющее никакого значенія небытіе—ничто: въ такомъ случаѣ законъ или дающее законы Существо есть принципъ всего бытія, потому что какую необходимость и значеніе можетъ имѣть для закона, какъ опредѣляющей нормы бытія, абстрактное ничто или абсолютная неопредѣленность? Итакъ, и по отношенію къ понятію самопричинности абсолютнаго неопредѣленная и безразличная субстанція пантеизма является самопротиворѣчіемъ и абсурдомъ.

в) Божество пантеизма не можетъ быть и принципомъ конечнаго бытія. Съ пантеистической точки зрѣнія міръ феноменальный можетъ быть понимаемъ или какъ безконечное множество частныхъ атрибутовъ и условныхъ модусовъ единой всеобщей и безусловной субстанціи (Спиноза) или какъ безконечный рядъ единичныхъ моментовъ въ процессѣ саморазвитія безусловной идеи (Гегель). Въ первомъ случаѣ міръ является отрицаніемъ единой и неопредѣленной субстанціи, но что же можетъ побудить ее раздробиться на частные атрибуты и безконечное число условныхъ модусовъ? Что заставляетъ единую неопредѣленную субстанцію отрицать себя саму въ своихъ атрибутахъ и модусахъ, какъ въ своей противоположности? Если бытіе субстанціи

въ модусахъ есть болѣе совершенное бытіе сравнительно съ ея бытіемъ въ себѣ, то не становится ли чрезъ это абсолютный принципъ всего самъ въ себѣ несовершеннымъ, а слѣдовательно и неабсолютнымъ? Можетъ ли быть совершеннымъ то бытіе, которое нуждается въ несовершенномъ? Если же міръ атрибутовъ и модусовъ есть само Божество, то не уничтожается ли этимъ всякій принципъ бытія и не является ли онъ простымъ абстрактомъ конечнаго? Не будетъ ли тогда Богомъ конечное бытіе и предикать истиннаго абсолютнаго бытія не прилагается ли къ бытію феноменальному, т.-е. къ тому, что, по мнѣнію пантеистовъ, есть прямая противоположность и чистое отрицаніе истиннаго бытія? Противорѣчія эти не устраняются предположеніемъ Гегеля, что развитіе субстанціи въ конечныхъ формахъ бытія есть необходимый законъ ея сущности. Можетъ ли быть тогда названа „идея въ себѣ“ или принципъ всего абсолютно совершеннымъ, если онъ не таковъ изначала, а долженъ сдѣлаться такимъ только въ послѣдствіи, въ концѣ міровой исторіи? Не можетъ пантеистическая субстанція, какъ абстрактная противоположность конечнаго, быть и имманентною причиною—*causa immanens* феноменальнаго бытія, какъ желаютъ этого пантеисты. Если міръ конеченъ, условенъ, опредѣленъ и т. д., а субстанція не конечна, не опредѣленна, не условна, т.-е. если она не различна только отъ міра, но прямо противоположна ему, какъ чистое отрицаніе его: то какъ вообще отрицающее можетъ быть имманентно тому, что оно отрицаетъ? Наконецъ неопредѣленное абсолютное не имѣетъ въ себѣ самомъ достаточнаго основанія для произведенія міра. Какъ можетъ оно, будучи само абсолютно неопредѣленнымъ и безкачественнымъ, дать міру опредѣленность, т.-е. то, чего само не имѣетъ и не можетъ имѣть? Однимъ словомъ абсолютное и міръ у пантеистовъ должны быть раздѣлены непроходимую бездной чистой противоположности. Единственно возможное средство къ ихъ сближенію заключается въ признаніи ихъ подобія и вмѣстѣ различимости, а отнюдь не абсолютной противоположности.

г) Наконецъ пантеистическое ученіе объ абсолютномъ наноситъ вредъ понятію „единства всего“. Станемъ ли мы понимать Бога, какъ оцѣпенѣлую и безжизненную субстанцію Спинозы, или же какъ вѣчный процессъ діалектическаго развитія абсо-

лютой идеи Гегеля,—въ томъ и другомъ случаѣ будетъ недоставать единства „цѣлаго“, т.-е. единства субстанціи и модусовъ. Если субстанція едина и неопредѣлена только въ противоположность своимъ модусамъ или „аффеціямъ“, если субстанція нигдѣ не существуетъ, какъ таковая, но только въ опредѣленныхъ „аффеціяхъ“ (*immanens substantia* или *immanens causa*), тогда „все“ является только всеми этими аффеціями вмѣстѣ, которыя не могутъ составить единства уже потому, что прямо противоположны субстанціи и слѣдовательно составляютъ отрицаніе всякаго единства. Не можетъ быть единства и въ томъ вѣчномъ процессѣ, изъ себя выходящемъ и опять въ себя же возвращающемся круговращеніи, въ которомъ круговращающее и круговращеніе тождественны. Гдѣ же этотъ „въ себя остающийся духъ“, или что же все это круговращаетъ, если круговращеніе есть вмѣстѣ и круговращающій субъектъ? Однимъ словомъ единство въ пантеистическихъ системахъ исчезаетъ или въ раздробленности конечнаго бытія или въ вѣчномъ безначальномъ и безцѣльномъ процессѣ движенія, въ вѣчномъ круговращеніи бытія. Гегель не можетъ оспорить этого возраженія, когда единство всего хочетъ найти въ послѣднемъ результатѣ развитія единой идеи, проникающей все моменты міровой исторіи и въ философіи достигающей самосознанія,—которая (идея) слѣдовательно вездѣ является сплюю, вызывающею все моменты міровой исторіи и ихъ единство, какъ послѣдній результатъ всего движенія. Невидно, какимъ образомъ этотъ послѣдній результатъ діалектическаго движенія и развитія идеи, именно самосознаніе ея, какъ единство всего,—результатъ только *имѣющій бытъ* реальнымъ, а не реальный во все прежніе данные моменты міроваго развитія, можетъ производить въ нихъ что-либо безъ реальной силы личности. Невидно также единства или центра, который бы былъ чѣмъ-либо въ себѣ самомъ сущимъ и положительною реальностію, а не абстрактнымъ объединеніемъ общаго самосознанія философовъ, подобно тому, какъ напр. можно находить такой центръ въ личности, которая хотя и отличается отъ всехъ опредѣленностей своего бытія и дѣйствія, но все-таки остается бытіемъ и реальностію въ формѣ я и при помощи его концентрируетъ въ себѣ цѣлостность всехъ своихъ дѣйствій и опредѣленностей. Въ пантеистическихъ системахъ *все* распадается

скорѣе на периферію и расчленяется въ ней, между тѣмъ какъ центръ является простою абстракціею мыслителя, а не реальнымъ бытіемъ.

Если такимъ образомъ пантеистическое понятіе объ абсолютномъ заключаетъ въ себѣ самомъ внутреннее противорѣчіе, если абсолютное не можетъ быть внутреннео безразличнымъ и неопредѣленнымъ, то слѣдуя пантеистической методъ доказательства, мы могли бы уже отсюда непосредственно придти къ утверженію справедливости теистическаго ученія о Богѣ, какъ опредѣленной и положительной сущности, въ какой бы формѣ мы ни представляли эту опредѣленность—въ формѣ ли абсолютной личности или же въ формѣ качественно опредѣленной безличности безсознательнаго Гартмана. Мы могли бы пока удовольствоваться тѣмъ простымъ положеніемъ, что если абсолютное вообще должно быть признано принципомъ бытія и если съ другой стороны такимъ принципомъ не можетъ быть абсолютное пантеизма, то оно необходимо должно быть внутреннео опредѣленнымъ бытіемъ, такъ какъ ничего средняго между опредѣленной и неопредѣленной формой бытія быть не можетъ. Признавая всю силу и важность такого косвеннаго доказательства въ пользу необходимости личной формы бытія Бога, мы однакоже не можемъ оставить безъ вниманія довольно вѣское повидимому возраженіе пантеизма противъ возможности мыслить Божество въ опредѣленной формѣ бытія. Низвергаясь самъ, пантеизмъ хочетъ увлечь своимъ паденіемъ и теистическое воззрѣніе на абсолютное. Въ силу извѣстнаго положенія Спинозы *omnis determinatio est negatio* пантеизмъ считаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ: вопервыхъ, признавать абсолютное положительно опредѣленную сущностию, отличною только отъ конечнаго бытія, а не противоположною ему, и во вторыхъ, приписывать абсолютному внутреннюю различность, качества и свойства, какъ-то: умъ, волю, сознание и пр.

Въ первомъ случаѣ положеніе *omnis determinatio est negatio* пантеизмъ понимаетъ такъ, что всякая опредѣленность даннаго бытія можетъ получиться только чрезъ отрицаніе опредѣленности всякаго другаго бытія, всякій предметъ есть то, что не есть другой предметъ; одинъ абсолютно отрицаетъ другой. Прилагая это положеніе къ абсолютному, пантеизмъ находитъ, что абсолютное не можетъ быть опредѣленнымъ, потому что тогда оно

должно быть тѣмъ, что оно не есть т.-е. тогда оно ограничилось бы всѣмъ, что оно исключаетъ изъ себя. Но не говоря уже о томъ, что и неопредѣленное абсолютное пантеизма не можетъ избѣжать этой же участи, если оно является не тѣмъ, что есть условное бытіе, самое пониманіе пантеистами положенія *omnis determinatio est negatio* неправильно. Они принимаютъ во вниманіе одну только сторону опредѣленія—отрицательную и игнорируютъ его положительную сторону. Правда, всякая частная опредѣленность есть вмѣстѣ и частное отрицаніе: рыба не есть лошадь и содержаніе понятія рыбы отрицаетъ содержаніе понятія лошади. Но чрезъ одно только отрицаніе никогда не можетъ получиться опредѣленность бытія вещи. А не есть *B*; этой формулой простаго отрицанія *B* чрезъ *A* вовсе не дается положительнаго содержанія для бытія *A*. Если *A* только не *B*, то оно все, что только можно себѣ представить кромѣ *B*,—а такое *A*, не имѣющее своего положительнаго содержанія, независимаго отъ отрицанія его посредствомъ *B*, есть въ сущности неопредѣлимое и несуществующее ничто. Итакъ, одно отрицаніе никогда не можетъ дать опредѣленности бытію т.-е. *determinatio* не равно своему предикату *negatio*, первое по своему содержанію шире послѣдняго. Другое дѣло, когда *B* не просто только отрицаетъ бытіе *A*, но и полагаетъ его т.-е. предполагаетъ уже напередъ даннымъ положительное содержаніе бытія *A*. Отсюда: *omnis determinatio est negatio et positio*. Всякій предметъ является опредѣленнымъ бытіемъ постольку, поскольку онъ не только отрицается всѣми другими опредѣленными предметами, но и является положительною напередъ данною опредѣленностью. А такое значеніе опредѣленія можетъ быть выражено не понятіемъ отрицанія, а понятіемъ *различія*, всякое опредѣленіе есть *различіе или сравненіе*, и какъ такое, предполагаетъ даннымъ положительное содержаніе бытія сравниваемыхъ предметовъ. Еслибы всѣ частные предметы относились другъ къ другу въ формѣ частнаго отрицанія, а не въ формѣ *различности*, тогда всѣ они должны бы обратиться въ абстрактную неопредѣленность бытія, т.-е. въ небытіе. Еслибы *A* было только не *B* (т.-е. неопредѣленность или ничто), а *B* было только не *C*, а *C* только не *D* и т. д., тогда все въ концѣ-концевъ было бы ничѣмъ и самое бытіе было бы невозможно. Наше положеніе,

что всякая определенность бытія есть его различимость отъ определенностей другихъ бытій, а не простое только отрицаніе ихъ, подтверждается самымъ опытомъ. Такъ напр. определенность краснаго цвѣта существуетъ не потому, что она отрицаетъ определенность другихъ цвѣтовъ (ибо кромѣ краснаго цвѣта есть множество другихъ определенностей, отрицаемыхъ другими цвѣтами), но потому, что определенность его при сравненіи съ определенностію другихъ цвѣтовъ является въ формѣ краснаго цвѣта. Точно также мы часто ошибаемся при воспріятіи нѣкоторыхъ частныхъ определенностей предметовъ (напр. при воспріятіи дополнительныхъ цвѣтовъ, въ звуковой свалѣ и т. д.) именно только по причинѣ невозможности сравненія воспринимаемыхъ определенностей съ определенностями другихъ предметовъ, и тотчасъ исправляемъ ошибку, какъ только является возможность такого сравненія. Эти явленія необъяснимы, еслибы всякая определенность бытія была результатомъ только отрицанія ея другими определенностями, потому что такое отрицаніе существуетъ въ каждый данный моментъ, а слѣдовательно и самая определенность должна бы была также всегда быть на лицо. Понимая определенность бытій, какъ ихъ различаемость, предполагающую напередъ данною положительную определенность каждаго предмета, мы ставимъ пантеизму такую дилемму: Богъ, если онъ есть только отрицаніе всего конечнаго и определеннаго, или совсѣмъ не можетъ имѣть предиката бытія и быть мыслимъ, какъ не можетъ быть мыслимо и существовать *A*, если оно только не *B*; или же, если ему необходимо приписывать предикатъ бытія и мыслимости, долженъ имѣть положительное содержаніе своей сущности, долженъ существовать и быть мыслимъ, не какъ абстрактная противоположность конечнаго и чистое отрицаніе его, но какъ различная отъ *положительной конечности положительная бесконечность*. Принять первое пантеизмъ не можетъ, не становясь въ противорѣчіе съ собой, — тогда абсолютное полагать въ основаніе бытія значило бы немислимое и несуществующее ничто, пустую абстракцію дѣлать принципомъ нѣчто—реальнаго бытія. Если же онъ вынужденъ принять послѣднее и приписать абсолютному предикатъ реальнаго бытія и мыслимости, то онъ долженъ отказаться и отъ воззрѣнія на Бога, какъ простую только отрицательную противоположность

конечнаго, но обязанъ мыслить его бытіе въ формѣ только различимости отъ конечнаго бытія т.-е. по отношенію къ этому послѣднему въ формѣ *положительнаго и опредѣленнаго инобытія*. Положительность и опредѣленность содержанія есть такимъ образомъ и постулатъ нашей мыслимости бытія и предикатъ самаго бытія.

Но если съ одной стороны положительная опредѣленность абсолютнаго есть необходимый постулатъ нашей мыслимости бытія и предикатъ самаго бытія, то съ другой стороны не стоитъ ли она въ противорѣчій съ понятіемъ божественной абсолютности? Вѣдь и ограниченіе, говорятъ пантеисты, есть результатъ опредѣленія, слѣдовательно тоже постулатъ нашего мышленія. Различаясь отъ конечнаго, не ограничивается ли этимъ послѣднимъ абсолютное и не становится ли оно безкончнымъ только подъ условіемъ бытія конечнаго? Однимъ словомъ не возводимъ ли мы конечное бытіе въ *conditio sine qua non* абсолютнаго? При всей повидимому неопровержимой доказательности такое возраженіе однакоже лишено основанія и есть *petitio principii*. Недоказавъ невозможности другой опредѣленности, кромѣ конечной и условной, пантеизмъ прямо переноситъ условіе ея на опредѣленность абсолютнаго. Конечно при такомъ пониманіи опредѣленности мы не можемъ приписать ее Божеству, не противорѣча его абсолютности. Но въ понятіи опредѣленности, какъ просто такой, еще не заключается понятіе ограниченности. Предметы міра конечны не потому, что они вообще опредѣленны, а потому, что опредѣленность даннаго конечнаго бытія условливается опредѣленностію другихъ опредѣленностей данныхъ бытій, независящихъ другъ отъ друга и противостоящихъ одинъ другому. Поэтому и опредѣленность Божества только тогда противорѣчила бы его абсолютности, когда Богъ опредѣлялся бы бытіемъ, стоящимъ внѣ Его и независящимъ отъ Него. Но опредѣленность Божества условливается Имъ Самимъ и равна въ Немъ самоопредѣляемости. Опредѣленность Божества состоитъ въ вѣчномъ внутреннемъ саморазличеніи Его. Съ одной стороны Богъ отъ вѣчности сознаетъ и различаетъ себя какъ субъектъ отъ себя же какъ объекта,—съ другой—Онъ отъ вѣчности опредѣляетъ себя, какъ абсолютную первоисточину, какъ безусловное начало всего условнаго, опредѣляетъ, однимъ словомъ, себя какъ Бога,

въ отличіе отъ всего того, что не есть Богъ. Но какъ въ томъ и другомъ случаѣ Богъ различаетъ себя не отъ внѣ даннаго для него бытія, а отъ себя же самого т.-е. отъ своей сущности съ одной стороны и отъ своей же идеи о конечномъ и условномъ бытіи съ другой, то понятно, что это опредѣленіе Божества, какъ внутренній процессъ саморазличенія, — т.-е. различенія себя въ себѣ независимо отъ какой-либо опредѣленности даннаго внѣ его бытія,—есть не отрицаніе Божественной абсолютности, а скорѣе положеніе и утвержденіе ея. Если абсолютность состоитъ въ самопричинности (*causa sui*), то эта самопричинность, какъ безусловная самодѣятельность, самоположеніе и самопроизведеніе, не можетъ быть мыслима въ одной формѣ, кромѣ абсолютной самоопредѣляемости. Такимъ образомъ понятіе абсолютности и самоопредѣляемости не только не противорѣчатъ одно другому, но наоборотъ взаимно себя предполагаютъ, т.-е. абсолютность именно и есть безусловная самоопредѣляемость. Возраженіе же: „если Богъ не есть то, что Онъ не есть, и слѣдовательно этимъ не-есть—не богъ—ограниченъ“ представляетъ софизмъ. Все условное Богъ исключаетъ изъ своей сущности прямо потому, что онъ безусловенъ, — и наоборотъ, еслибы онъ не исключалъ этого, онъ былъ бы ограниченъ.

Здѣсь могутъ возникнуть два недоумѣнія. Во 1-хъ, если Богъ различаетъ себя въ себѣ самомъ, т.-е. отличаетъ себя отъ своей идеи объ условномъ бытіи, то какже должно быть мыслимо отношеніе къ Богу реального міра? На это отвѣтимъ: реальный міръ есть осуществленная божественная мысль и слѣдовательно Богъ относится къ міру какъ къ своей же мысли, по Его волѣ получившей относительно самостоятельное бытіе. Такимъ образомъ міръ, какъ отъ вѣчности находящаяся въ Богѣ мысль о конечномъ бытіи, имманентенъ Богу, а какъ мысль именно о конечномъ, т.-е. о томъ, что не есть Богъ, онъ внѣ Бога, т.-е. просто не Богъ. Объ ограниченіи же Бога реальнымъ міромъ здѣсь не можетъ быть рѣчи, потому что Богъ не имѣетъ къ нему пространственнаго отношенія, — притомъ какъ условное и всецѣло зависящее отъ Бога бытіе, міръ не можетъ быть условіемъ безусловной первопричинности. Во 2-хъ, если Богъ имѣетъ въ себѣ идею объ условномъ и конечномъ бытіи, если онъ отличаетъ себя, какъ абсолютно безусловную сущность, отъ конеч-

наго и условнаго бытія, отъ того, что не Богъ, то какимъ образомъ безусловное можетъ имѣть идею объ условномъ, само однакожь не становясь таковымъ? Но здѣсь нужно различать сознание отъ содержанія сознанія или различающую первосилу отъ матеріала различенія. Человѣческое сознаніе можетъ имѣть своимъ содержаніемъ мысль о безусловномъ и пространственномъ бытіи, само однакоже не будучи ни безусловнымъ, ни пространственнымъ. Поэтому и безусловное сознаніе можетъ имѣть своимъ содержаніемъ идею объ условномъ, само не становясь условнымъ. Съ другой стороны и условное Богъ, какъ абсолютное бытіе, сознаетъ безусловнымъ образомъ. Какъ человѣческое сознаніе, такъ какъ оно условно, сознаетъ все условнымъ образомъ, такъ божественное напротивъ сознаетъ даже и конечное и условное безусловнымъ образомъ, т.-е. абсолютно, всецѣло и истинно, не нуждаясь въ дискурсивномъ ходѣ мышленія.

Какъ различимость Бога отъ міра или положительная опредѣленность божественной сущности не только не можетъ вредить понятію божественной абсолютности, но даже наоборотъ — требуется имъ, также точно не можетъ противорѣчить этому понятію и внутренняя различимость моментовъ божественной сущности или внутренняя опредѣленность Божества. Пантеисты не могутъ допустить этого въ силу того же положенія, что всякая опредѣленность есть ограниченность, что внутренняя различимость стоитъ въ противорѣчій съ абсолютнымъ единствомъ и простотою божественной сущности, т.-е. опять-таки съ ея абсолютностію. Поэтому, говорятъ они, въ Богѣ нѣтъ ни ума, ни воли, ни сознанія и пр. все въ немъ единое и общее и ничего нѣтъ частнаго и исключительнаго. Но во 1-хъ, бытіе внутренне неразличимое, бытіе абсолютно неопредѣленное также мало можетъ быть названо реальнымъ единствомъ, какъ и абсолютное ничто. Реальнаго единства въ абсолютно неопредѣленномъ не можетъ быть уже потому, что въ немъ вообще ничего нѣтъ реального, между тѣмъ какъ единственно возможный для насъ здѣсь способъ умозаключенія — эмпирическій открываетъ, что единство заключается не во внутренней неразличимости однородной массы, а въ гармоническомъ сочетаніи силъ и качествъ предмета. Чѣмъ выше стоитъ бытіе въ универсѣ, тѣмъ больше разнообразія и тѣмъ большее единство представляетъ внутрен-

нее содержаніе его сущности. Такъ отъ внутренно безразличныхъ и однородныхъ массъ неорганической матеріи мы переходимъ все въ большему разнообразію внутренняго содержанія бытій и къ большей индивидуациі ихъ, пока наконецъ не достигаемъ вѣнца творенія—человѣка, въ которомъ при богатствѣ внутренняго содержанія мы находимъ и высшую степень единства и индивидуациі. Такимъ образомъ, если съ одной стороны единство не можетъ состоять во внутреннемъ безразличіи, если съ другой опытъ представляетъ намъ прямо пропорціональное отношеніе между внутреннею опредѣленностію бытія и его единствомъ, то не вынуждены ли мы заключить, что Божество, поскольку оно есть абсолютно совершенное бытіе, должно быть внутренно опредѣленнѣйшимъ, а вмѣстѣ съ этимъ и абсолютно единымъ. Во 2-хъ, внутренняя различимость Божества не можетъ противорѣчить и понятію его абсолютной простоты. Конечно такое противорѣчіе необходимо должно бы было явиться, еслибы Божественное единство мы представляли въ формѣ механическаго или органическаго единства. Тогда Божество должно бы стать сложнымъ и составнымъ. Но Божественное единство есть духовное единство, и внутренняя опредѣленность его сущности есть духовная опредѣленность. Аналогію находимъ въ человѣческомъ духѣ, который при внутренней простотѣ обнаруживаетъ удивительное разнообразіе своей жизни. Нашъ духъ является умомъ, волею, сознаниемъ и т. д., не теряя однакожь своей простоты и несложности, — моменты его жизни составляютъ конкретное единство личности, а не агрегатъ вмѣстѣ дѣйствующихъ и чуждыхъ одна другой силъ. Во всѣхъ обнаруженіяхъ духа проявляется одна личность, вездѣ дѣйствуетъ одно простое и несложное Я, какъ конкретное единство всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній. Такъ и единство божественной сущности не есть агрегатъ разнородныхъ силъ, модусовъ и атрибутовъ, но состоитъ въ томъ, что все въ немъ—одна неразлѣльная божественная сущность, что она есть конкретное единство всѣхъ моментовъ своей жизни; божественный умъ и божественная воля не двѣ различныя силы, равнодѣйствующею которыхъ является третья личность, но самая личность и есть конкретное единство ума и воли, — ни умъ, ни воля сама по себѣ не могутъ существовать, какъ разнородныя силы, а существуетъ только лич-

ность, которая есть вмѣстѣ и умъ и воля. Притомъ ни умъ не служить производителемъ воли, ни воля производителемъ ума, ни оба вмѣстѣ производителями личности, но всѣ эти моменты одинаково первоначальны и суть сама личность.

Разсмотрѣнное нами основаніе пантеизма въ пользу того положенія, что личная форма бытія не можетъ принадлежать Богу, какъ существу абсолютному, было чисто логическимъ основаніемъ, вытекающимъ изъ логическаго положенія: *omnis determinatio est negatio*. Поэтому нашею задачею было выяснить, что опредѣленность божественной сущности составляетъ предикатъ ея бытія и постулатъ нашей мыслимости о ней, — что опредѣленность сама по себѣ не есть отрицаніе абсолютности, — что въ Богѣ эта опредѣленность, являющаяся въ формѣ самоопредѣляемости, въ существѣ дѣла равна абсолютности. Такимъ образомъ, надѣмся, мы показали не только возможность, но и логическую необходимость совмѣстности въ Богѣ опредѣленности и абсолютности. Теперь является вопросъ: въ какой же формѣ бытія мы должны мыслить опредѣленность божественной сущности? Непосредственный переходъ отъ необходимости признанія Бога за положительную и опредѣленную сущность къ признанію бытія этой сущности въ формѣ личности невозможенъ уже потому, что кромѣ личной формы есть много другихъ формъ опредѣленнаго бытія. Такъ одинъ изъ современныхъ философовъ признаетъ опредѣленность божественной сущности въ формѣ безличной сущности, въ формѣ „всеединаго, всезнающаго, абсолютнаго *безсознательнаго*“ (Гартманъ). Впрочемъ такое воззрѣніе едва ли можетъ нанести какой-либо вредъ теистическому ученію о Богѣ. Во 1-хъ, бессознательный, разумно дѣйствующій принципъ бытія есть произвольная гипотеза. Во 2-хъ, факты, на которыхъ основано ученіе Гартмана, составляютъ еще такую загадку для современной науки, что на нихъ рѣшительно нельзя дѣлать какія бы то ни было метафизическія обобщенія. Наконецъ въ 3-хъ, бессознательное Гартмана въ существѣ дѣла мало отличается отъ абсолютной личности теизма. Оно, по его мнѣнію, есть субъектъ, имѣющій абсолютный разумъ и волю. Въ послѣднемъ стереотипномъ изданіи своей „Философіи бессознательнаго“ въ главѣ: „бессознательное и Богъ теизма“ Гартманъ называетъ свое бессознательное „вышесознательнымъ“ т.-е. стоящимъ внѣ

условія ограниченности человѣческаго сознанія и ратуеть только противъ возможности мыслить Бога какъ человѣческое сознаніе. Но и теизмъ не признаеть въ Богѣ сознанія человѣческаго, а приписываетъ Ему абсолютное сознаніе, независящее отъ условій дискурсивнаго развитія. Но главнымъ образомъ непосредственный переходъ отъ необходимости признать Бога за опредѣленную сущность къ бытію этой опредѣленности въ формѣ личности невозможенъ потому, что пантеизмъ и здѣсь представляетъ повидимому довольно вѣское возраженіе, отличное отъ разобраннаго нами по своему характеру. Тогда какъ первое было чисто логическимъ основаніемъ, вытекающимъ изъ требованій логическаго мышленія, и касалось собственно возможности бытія Бога въ опредѣленной формѣ вообще, послѣднее спеціально направляется противъ возможности личной формы бытія абсолютнаго и является чисто эмпирическимъ основаніемъ, вытекающимъ изъ эмпирическаго анализа понятія личности. Я, по мнѣнію пантеизма, не можетъ существовать и быть мыслимо безъ противоположнаго ему не-я; это послѣднее есть *conditio sine qua* поп личности. Поэтому: если абсолютное должно быть личностію, то абсолютное я должно имѣть своимъ необходимымъ условіемъ неабсолютное не-я; а здѣсь заключается очевидное противорѣчіе понятію божественной абсолютности, ибо абсолютному я не можетъ быть дано внѣ его стоящее и отъ него независящее не-я.

Обратимся сначала къ анализу понятія личности и посмотримъ, дѣйствительно-ли въ этомъ понятіи необходимо заключается представленіе объ условности или же такое утвержденіе есть лишь неосновательное перенесеніе условій бытія конечной личности на личность безконечную и слѣдовательно есть *petitio principii*?

Прежде всего положеніе пантеистовъ, что я необходимо предполагаетъ не-я, не можетъ оспорить самобытности личности и доказать ея производность изъ не-я. Я не можетъ быть ни продуктомъ взаимодѣйствія силъ природы, ни простою только противоположностію не-я, т.-е. простымъ только абстрактѣмъ нашего мышленія, но оно есть самобытная реальная сущность. Попытки построить я изъ дѣйствующихъ въ природѣ силъ или изъ атома досель оставались неудачными. Всѣ возможныя комбинаціи силъ природы могутъ произвести только опредѣленный объектъ, которому будетъ недоставать объединяющей его качества само-

сти, субъекта или я. Самосознательный духъ есть непосредственно и первоначально данное бытіе, самобытное въ ряду другихъ конечныхъ бытій. Если поставленный въ условія конечнаго бытія духъ изъ простой потенціальности можетъ стать актуальнымъ только посредствомъ постепеннаго развитія во времени и при дѣйствіи на него объективнаго міра, то самое развитіе его и дѣйствіе на него внѣшняго міра были бы невозможны, еслибы онъ не былъ напередъ даннымъ бытіемъ для себя и не носилъ видрѣнныхъ въ своемъ существѣ зачатковъ къ проявленію себя самосознательнымъ духомъ, какъ своеобразной опредѣленности бытія; самость никогда не могла бы привиться къ нему извнѣ, еслибы онъ первоначально не имѣлъ уже ее въ себѣ въ своей сущности.

Что до втораго утвержденія, то здѣсь нужно разграничить непосредственное *бытіе въ себѣ* личности и ея мысленное уясненіе въ сознаниі или мышленіи. Нѣтъ сомнѣнія, что наше я можетъ быть мыслимо или представляемо, т.-е. сдѣлаться объектомъ мышленія только посредствомъ противоположенія ему не-я. И это возраженіе мы могли бы устранить здѣсь тѣмъ, что то или иное представленіе предмета или мышленіе о немъ ничего собственнаго не говоритъ еще о формѣ его реальнаго бытія, еслибы наши противники не шли далѣе и не утверждали, что самое реальное бытіе я и состоитъ только въ мышленіи о немъ или представленіи его, что представленіе я и есть то самое состояніе, которое обозначается именемъ личности. Однакожъ такое утвержденіе несправедливо. Изъ простаго противоположенія я стоящему внѣ его не-я мы никогда не получимъ положительнаго содержанія для я. Еслибы я было лишь не-я, а не-я только не я, то мы никогда не вышли бы изъ этого пустаго круга къ положительному содержанію я и не-я. Поэтому если я и не-я не могутъ быть только пустымъ и безсодержательнымъ абстрактомъ нашего мышленія, мы должны отношеніе между ними мыслить не въ формѣ абстрактной противоположности, но въ формѣ реальной различности. Для мышленія я должна быть дана точка опоры, которая можетъ заключаться лишь въ предшествующемъ всякому мышленію я реальномъ бытіи его. Очевидно, что прежде всякаго мышленія о противоположности я и не-я долженъ уже существовать субъектъ мыслящій, какъ специфически отличная

отъ всего вещественнаго бытія реальность. Субъектъ мыслящій не можетъ явиться пзъ рефлексіи духа на внѣшній міръ, но самъ скорѣе служитъ принципомъ всякой рефлексіи,—основаніемъ того, что отношеніе *я* къ не-*я* является именно въ формѣ бытія личности, формѣ оригинальной, невстрѣчающей въ другомъ какомъ-либо отношеніи бытій между собою. Психологическія изслѣдованія подтверждаютъ самобытность нашего *я*. Еще до появленія представленія о *я* и не-*я* самость уже переживается нашею душою въ непосредственномъ самочувствѣ. При первой зарѣ психической жизни, еще до момента противоположенія *я* внѣшнему міру или не-*я*, живетъ одинъ только субъектъ, а внѣшнія впечатлѣнія не являются еще для него, какъ противостоящее ему не-*я*, но какъ состоянія самаго же *я*, какъ субъективное чувство удовольствія или неудовольствія, страданія или радости. Такое чисто субъективное значеніе имѣютъ сначала всѣ тѣ дѣйствія на духъ со стороны внѣшняго міра, которыя послѣ съ развитіемъ рефлектирующей силы являются въ формѣ объективнаго качественно опредѣленнаго бытія. Это первоначальное *бытіе въ себѣ* личности въ непосредственномъ самочувствѣ и есть основаніе самосознанія, первоначальный такъ-сказать переживъ бытія личности, гдѣ существуетъ только *я* чувствующее, но необъективировавшее еще своихъ внутреннихъ состояній въ формѣ внѣшняго бытія. Самосознаніе же является долго спустя послѣ непосредственнаго пережива бытія личности въ самочувствѣ, слѣдствіемъ усилія человѣческаго духа разнять или разъяснить пережитый уже въ непосредственномъ самочувствѣ фактъ личности. Такимъ образомъ, хотя мыслимость *я* и обуславливается одновременною мыслимостью не-*я*, но реальное бытіе *я* есть помимо не-*я* данное, самобытное бытіе, служащее основаніемъ той рефлексіи, результатомъ которой является противоположность *я* и не-*я*. Общій смыслъ подмѣтилъ эту самобытность бытія *я*, когда словеснымъ выраженіемъ (*я*) далъ ему положительное содержаніе, а внѣ его стоящему бытію усвоилъ только отрицательный характеръ (не-*я*).

Однакожь и самое не-*я*, которому *я* мысленно предполагаетъ себя, не есть внѣ данное для *я* бытіе и ничего болѣе. На дѣлѣ *я* обусловлено не внѣшнимъ для него не-*я*, но само собою, разлагая себя самое на два *я*: *я*—субъектъ познающій или абстракт-

тное я, и я—объектъ познаваемый или конкретное я (не-я). Не-я поэтому есть твореніе и неотъемлемая принадлежность самаго же я. Въ этомъ убѣждаетъ насъ эмпирической анализъ происхожденія того не-я, которому мысленно противопоставляетъ себя я и которымъ оно условливается. Правда, непосредственному ненаучному взгляду объективный міръ является существующимъ такъ, какъ его знаетъ наше я, т. е. въ формѣ пространственно и качественно опредѣленнаго бытія. Но при ближайшемъ научномъ анализѣ законовъ познающаго духа такой взглядъ на объективный міръ оказывается несправедливымъ. Тамъ на примѣръ гениальный мыслитель Кантъ съ неопровержимою силою доказалъ, что пространственность внѣшняго бытія не принадлежитъ ему въ себѣ самомъ (an sich), но есть субъективная форма идеальнаго созерцанія нашимъ я реальной различимости объектовъ внѣшняго міра. Чтò доказалъ Кантъ апріорнымъ путемъ, то современная психологія подтверждаетъ путемъ эмпирическимъ, доказывая происхожденіе пространственнаго воззрѣнія или изъ мускульныхъ ощущеній, какъ англійскіе ученые: Юмъ, Джонъ-Брунъ и Бэнъ, или же изъ-до безконечности различныхъ воспріятій вибраціи осязательныхъ нервовъ, какъ Лотце. Еще съ большею ясностію и несомнѣнностію доказана субъективность воззрѣній другихъ чувствъ. Такъ звуковыя ощущенія въ объективномъ отношеніи сводятся къ волнообразному движенію воздушной среды; воспріятія цвѣтовъ, тѣней, перспективы, поверхностей и проч. внѣ ощущающаго субъекта являются въ формѣ количественно и интенсивно различныхъ сотрясеній свѣтоваго ээира; обонятельныя и вкусовыя ощущенія сводятся къ химическому процессу разложенія отдѣляющихся отъ предметовъ газообразныхъ пахучихъ частицъ въ слизистой оболочкѣ полости рта и носа; субъективный характеръ осязательныхъ ощущеній очевиденъ самъ собою. Всю реальную различимость внѣшняго бытія современная наука старается свести къ различимости механическаго движенія матеріальныхъ атомовъ. Но и самое понятіе движенія есть тоже субъективная форма воззрѣнія нашего я, и именно мускульнаго чувства, открытаго Джономъ Бруномъ и съ блестящимъ успѣхомъ доказаннаго въ послѣднее время Бенномъ. Поэтому, сводя реальную различимость объектовъ внѣшняго міра къ различимости механическаго движенія атомовъ,

современная наука не выходит из области субъективизма, а только субъективные воззрѣнія пяти извѣстныхъ чувствъ перелагаетъ такъ-сказать на языкъ чувства мускульнаго и въ существѣ дѣла только вертится въ кругѣ субъективныхъ воззрѣній нашего *я*. И такъ то, что мыслится нашимъ *я* какъ не-*я*, въ существѣ дѣла есть не вѣ *я* стоящее бытіе и ограничивающее его, но произведеніе самого же *я*, раскрытіе его сущности, безъ котораго не мыслимо оно. *Я* и не-*я* суть нераздѣльные моменты единой реальности, единаго субъекта; послѣднее есть объективированное *я* или объектъ—*я*, а первое—объективирующее *я* или субъектъ—*я*. *Я*—субъектъ есть формальная сторона единаго *я*, а *я*—объектъ (силы и произведеніе этихъ силъ) есть конкретное содержаніе одного и того же *я*, его сущность. Но какъ форма и содержаніе бытія не могутъ существовать въ раздѣльности одна отъ другаго, такъ точно нераздѣльны формальное или абстрактное *я* (*я*—субъектъ) и *я* конкретное (*я*—объектъ). Далѣе, какъ содержаніе бытія отдѣляется отъ его формы только въ процессѣ абстрактнаго мышленія, различающаго бытіе пустой и безсодержательной формы отъ того, что наполняетъ эту форму и составляетъ ея конкретное содержаніе; такъ точно и разложеніе единаго, самаго по себѣ нерасчленимаго *я* на *я*—субъектъ (пустую абстрактную форму или самого знаніе) и *я*—объектъ (содержаніе этой формы или силы души и произведеніе ихъ не-*я*) существуетъ только въ абстракціи мыслителя, а не въ реально-данномъ бытіи *я*.

Такимъ образомъ существо личности заключается не въ противоположеніи абстрактнаго *я* данному вѣ его конкретному не-*я*, какъ думаютъ Фихте и Штраусъ, но въ процессѣ саморазличенія нашего *я*, его самораскрытія и саморазложенія. „Личность, говоритъ Вейссенборнъ, есть такое бытіе, которое владѣетъ способностію и силою объективировать самого себя; но бытіе, объективирующее себя, есть такое бытіе, которое себѣ противопоставляетъ себя же и различаетъ себя какъ субъектъ отъ себя самого какъ объекта. Содержаніе же, которое самообъективирующее бытіе противопоставляетъ себѣ и посредствомъ котораго сознаетъ себя, есть его сущность“. Отсюда видно, что причину условности и конечности человѣческой личности мы должны искать не въ понятіи *я* вообще, какъ самообъективирующей *я*

саморазличающей силы, но въ томъ, что субъектъ различающей есть конечная сущность и потому актъ самообъективироваія совершается имъ не безусловнымъ, но условнымъ образомъ. Человѣческое я является условнымъ, во 1-хъ въ силу того, что его процессъ сомообъективироваія совершается не самъ собою, но подъ вліяніемъ дѣйствія на него конечнаго міра. Какъ условная и конечная сущность, духъ человѣческій поставленъ въ связь и соотношеніе къ конечному объективному міру, есть часть цѣлаго конечнаго бытія, которое онъ имѣетъ даннымъ для себя и противостоящимъ себѣ и которое для него служить побудомъ, хотя и неизвѣстнымъ въ себѣ самомъ и въ своей качественной опредѣленности, къ раскрытію его сущности. Но такая обусловленность я со стороны внѣшняго побуда не есть необходимый моментъ въ понятіи самообъективироваія, въ которомъ и состоитъ сущность личности, и въ отношеніи къ абсолютной личности она не можетъ быть примѣнена. Не имѣя даннымъ для себя никакого бытія кромѣ себя, Божество не можетъ имѣть нужды и во внѣшнемъ побудѣ къ самообъективироваію. Аналогію такой независимой отъ внѣшняго побуда силы дѣйственности личности представляетъ намъ вполне развитый человѣческій духъ, когда онъ живетъ только прежде добытымъ содержаніемъ. И чѣмъ высшаго интеллектуальнаго, этическаго и эстетическаго развитія достигаетъ человѣческая личность, тѣмъ независимѣе отъ внѣшнихъ побудовъ дѣлается ея дѣйственность, тѣмъ богаче и полнѣе живетъ она собственной внутреннею жизнью. Тѣмъ менѣе божественная личность, какъ абсолютная, въ процессѣ самообъективироваія можетъ нуждаться во внѣшнемъ, независимомъ отъ нея, бытіи. Во 2-хъ, актъ саморазличенія человѣческой личности обуславливается дискурсивнымъ и во времени совершающимся процессомъ развитія. Изъ всего, что пережито нами въ продолженіе жизни, въ данный моментъ мы сознаемъ только ничтожную долю, и то несразу и постоянно переходя отъ одной опредѣленной мысли къ другой по законамъ репродукціи. Отсюда самосознаніе конечной личности крайне неполно и односторонне и чѣмъ выше личность, тѣмъ и самосознаніе многостороннѣе. Это второе условіе конечности человѣческаго самосознанія есть скорѣе препятствіе къ полному и всестороннему осуществленію личности въ актѣ саморазличенія, чѣмъ ея необходимое условіе

и потому отъ божественной личности, какъ абсолютнаго самознания, должно быть по необходимости устранено.

Итакъ условіе конечности человѣческой личности заключается не въ самомъ актѣ самообъективирования и саморазличенія, но въ томъ, что здѣсь съ одной стороны объективирующее себя бытіе не иначе можетъ сознать или представить свою личность, какъ только подчиняясь закону временнаго развитія и только посредствомъ дискурсивнаго мышленія, переходящаго отъ одной опредѣленной мысли къ другой, а съ другой стороны и объективируемая имъ сущность ограничена и конечна. Такимъ образомъ личность является конечною и условною, когда конеченъ объективирующій себя субъектъ, а слѣдовательно и объективируемый имъ объектъ т.-е. когда вообще содержаніе личности конечно. Личность напротивъ тогда является абсолютною и безграничною, когда объективирующее себя бытіе стоитъ внѣ всякихъ ограниченій постепеннаго развитія и внѣ даннаго для него бытія, а съ другой стороны и объективируемая имъ сущность (*я*—объектъ) есть абсолютная цѣлостность и полнота бытія, исключаяющая изъ себя всѣ ограниченія бытія условнаго и конечнаго. Бытіе, объективирующее себя первымъ способомъ, должно въ себѣ самомъ носить характеръ условности и конечности, такъ какъ содержаніе его ограничено и условно, напротивъ бытіе, объективирующее себя послѣднимъ способомъ, такъ какъ содержаніе ея безусловно и неограниченно, и само должно быть безграничнымъ и абсолютнымъ. Личность перваго рода зависитъ отъ внѣшняго даннаго для нея бытія, личность втораго рода есть абсолютная безграничность и безусловность, не имѣющая нужды ни въ какомъ другомъ бытіи, кромѣ себя самой. Такимъ образомъ личность и абсолютность не суть противорѣчащія и взаимно-исключающія себя понятія,—такими они были бы только тогда, когда относились бы между собою, какъ исключительная опредѣленность и безграничная всеобщность. Напротивъ мы видимъ, что личность не есть сама по себѣ исключительная опредѣленность, а является такою только тогда, когда содержаніе ея и сущность есть такая опредѣленность, но никакимъ образомъ не тогда, когда ея содержаніе и ея сущность есть безграничная и абсолютная цѣлостность. Въ понятіи личности конечно заключается понятіе исключительнаго бытія,—для себя, но не бытія абстракт-

наго, т.-е. простой абстрактной противоположности я данному для него не—я, но бытія конкретнаго, т.-е. такого бытія для себя, въ которомъ не—я, другое, именно сущность, существуетъ сама по себѣ и для себя. Такъ человѣческая личность есть такое бытіе для себя, въ которомъ человѣческая сущность существуетъ для себя, а божественная — такое для себя бытіе, въ которомъ абсолютная сущность существуетъ для себя, т.-е. въ обоихъ случаяхъ личность сама себѣ предметна и является отношеніемъ къ себѣ самой. Личность такимъ образомъ есть форма бытія, которая является конечною, когда ея содержаніе конечно и условно, и бесконечною и абсолютною, когда ея содержаніе безусловно и неограничено. Отсюда слѣдуетъ, что личность и абсолютность не только не противорѣчатъ одна другой, но взаимно требуютъ себя и указываютъ одна на другую. Во 1-хъ, въ личной формѣ бытія абсолютное относится къ себѣ самому, себя самого дѣлаетъ своимъ объектомъ, а такое соотношеніе или бытіе въ себѣ самомъ и свойственно только абсолютному. Во 2-хъ, и сама личность находитъ свое полное осуществленіе только въ абсолютномъ; потому что полное саморазличеніе и абсолютное самообъектированіе возможны только въ абсолютной личности. Саморазличеніе же конечной личности всегда является крайне неполнымъ и недостаточнымъ. „Совершенная личность, скажемъ словами Лотце, въ единомъ Богѣ; всѣмъ конечнымъ духамъ дано въ удѣлъ только слабое ея подобіе; конечность конечнаго—не порождающее условіе личности, а наоборотъ предѣлъ положенный ея выработкѣ“.

Раскрывая процессъ самообъектированія, какъ сущность личности, мы старались показать, что для абсолютнаго еще не потеряна возможность личной формы бытія, что понятія условности заключаются не вообще въ понятіи личности, какъ процессъ самообъектированія, но въ тѣхъ условіяхъ, при которыхъ совершается этотъ процессъ конечною личностію. Уже здѣсь мы могли замѣтить отчасти нѣкоторую внутреннюю, необходимость для абсолютнаго личной формы бытія, именно какъ такой, въ которой жизнь существа всецѣло концентрируется въ немъ самомъ. Но если мы сравнимъ теперь нѣкоторые частные моменты понятія личности съ частными моментами понятія абсолютнаго, то увидимъ, что личность есть единственно возможная и слѣд. необходимая форма бытія Бога какъ существа абсолютнаго.

1) *Только личность есть истинное бытіе въ полномъ смыслъ,* такъ какъ она въ одно и тоже время абстрактна и конкретна. Спиноза приписываетъ абсолютному одно только абстрактное бытіе; его субстанція есть абстрактное безразличіе, отвлеченіе отъ всего конкретнаго и чистое прямое отрицаніе его. Но мы уже видѣли всю несправедливость такого воззрѣнія на абсолютную первопричину бытія: такое бытіе есть скорѣе отрицаніе бытія, небытіе, абсолютное ничто и пустота бытія, а потому и весь міръ, вообще все бытіе въ концѣ концовъ разрѣшается у Спинозы въ призракъ бытія: въ ничто. Философія Гегеля наоборотъ истиннымъ бытіемъ считаетъ только конкретное раскрытіе абсолютной идеи въ вѣчномъ процессѣ ея саморазвитія. Но очевидно, такое бытіе можетъ быть также мало названо истиннымъ бытіемъ, какъ и абстрактная сущность Спинозы. Что это за процессъ бытія, не имѣющій ни начала, ни конца, это вѣчное самоположеніе и самоотрицаніе, вѣчное только развитіе, котораго каждый моментъ уничтожается въ другомъ, а этотъ съ своей стороны въ третьемъ и т. д. до безконечности, гдѣ все является только уничтожающимся и ничто истинно сущимъ? Чтобы выдти изъ вѣчнаго отрицанія бытія къ его положенію, чтобы не остаться при одномъ феноменальномъ или конкретномъ бытіи, Гегель долженъ признать или абстрактную внутренне-безразличную субстанцію Спинозы или же личнаго Бога теизма. Абсолютно истинное бытіе такимъ образомъ не должно быть ни только абстрактно, ни только конкретно, но и то и другое, вмѣстѣ. Оно должно быть абстрактно, такъ какъ оно есть всеединая и всецѣлая сущность, субъектъ самосознающей. Оно должно быть конкретно, такъ какъ оно вообще должно имѣть положительное содержаніе своей сущности, а не быть только пустымъ и безсодержательнымъ отрицаніемъ. Абстрактное къ конкретному въ истинномъ бытіи относятся какъ форма къ содержанію. Какъ форма не существуетъ и не можетъ существовать безъ содержанія нигдѣ кромѣ абстрактнаго мышленія, такъ и абстрактное безъ конкретнаго имѣетъ мѣсто только въ нашемъ умопредставленіи. Такое раздѣленіе и въ тоже время единство абстрактнаго и конкретнаго представляетъ намъ только личная форма бытія. потому что личность есть самосознаніе. Бытіе безсознательное есть только конкретное бытіе и дѣлается абстрактнымъ

только въ рефлексіи самосознающаго духа, а потому оно никогда не можетъ получить предикатъ абсолютно-истиннаго бытія. Абсолютная личность есть и абсолютное самосознаніе: т. е. Богъ есть абстрактное бытіе, поскольку Онъ есть абсолютно-сознающій себя субъектъ; Онъ въ тоже время есть и конкретное бытіе, поскольку то, что Онъ сознаетъ, есть положительное содержаніе Его сущности. Такимъ образомъ абстрактное я—субъектъ и конкретное я—объектъ оба вмѣстѣ составляютъ абсолютную личность, какъ нераздѣльное единство абстрактнаго и конкретнаго. Какъ одинъ субъектъ познающій немислимъ безъ объекта познаваемаго и наоборотъ, такъ и Богъ не можетъ быть или только конкретнымъ (Гегель), или только абстрактнымъ (Спиноза и Фихте), но Онъ есть абстрактно-конкретная, слѣдовательно абсолютная личность.

2) *Только личность есть субстанція въ истинномъ смыслѣ*, которая во всѣхъ акциденціяхъ остается всегда одною и тою же, себѣ самой равною и все-таки различающею себя отъ нихъ, какъ субъектъ отъ объекта. Потому только личность есть абсолютное единство, единый неизмѣнно въ себѣ пребывающій субъектъ при многообразіи атрибутовъ своей сущности, своихъ дѣйствій и состояній. Единство абстрактной сущности Спинозы есть скорѣе безразличіе, а не единство, потому что единство бытія, какъ мы видѣли, стоитъ въ прямо пропорціональномъ отношеніи къ внутренней различности его содержанія, и въ этой различности единство или совсѣмъ не существуетъ (напр. печаная масса), или же оно является пустымъ абстрактомъ, формою безъ содержанія. Единство вѣчнаго процесса движенія идеи, безначальнаго и безконечнаго раскрытія ея въ конкретныхъ формахъ бытія есть только призрачное единство. Такое единство должно быть сконцентрировано или въ понятіи самомъ въ себѣ, какъ абстрактномъ безразличіи субстанціи Спинозы, или же въ единствѣ сознанной и достигаемой цѣли т. е. въ самосознаніи и личности. Итакъ единство субстанціи мы должны искать въ многообразіи ея содержанія. Но есть четыре вида такого единства: понятія, художественнаго произведенія, организма и личности. Единство понятія есть только формально-абстрактное единство, исключющее изъ себя конкретное содержаніе и потому не могущее объять всей цѣлостности бытія. Единство художествен-

наго произведенія есть только идеальное единство, оно существует только въ идеѣ и оставляетъ внѣ себя весь реальный матеріалъ, наприм. между идеею Рафаэлевой Мадонны и полотномъ, красками и пр. нѣтъ никакого единства. Единство организма есть только составное единство, единство такъ-сказать существенное или субстанціальное, а не актуальное, это только единство членовъ и разнородныхъ силъ въ цѣлости всего организма или въ гармоніи ихъ дѣйствій и отправленій на пользу цѣлаго организма. Точнѣе единство органическое слѣдуетъ называть единствомъ агрегативнымъ. Очевидно все это виды условнаго единства. Только личность можетъ быть абсолютнымъ единствомъ, только она есть вмѣстѣ и субстанціальное и актуальное единство. Качества, силы, отношенія лица не вмѣстѣ въ сложеніи—производятъ одну личную субстанцію, какъ результатъ своего сложенія, какъ равнодѣйствующую своихъ дѣйствій; но въ каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности заключается уже цѣлая и полная личность. Поэтому всѣ составныя качества и силы личности находятся въ нераздѣльности и дѣйствуютъ вмѣстѣ, въ каждомъ единичномъ актѣ воли—все я, вся полнота его бытія и самосознанія (въ человѣческой личности какъ условной это осуществляется только условнымъ образомъ). Воля не можетъ быть дѣйственною, если нѣтъ разума и чувства, разумъ не возможенъ безъ чувства и воли, чувство мертво, если не одухотворяется умомъ и не оживляется волею. И чѣмъ полнѣе осуществляется это единство, тѣмъ на высшей ступени личнаго бытія стоитъ существо, пока наконецъ мы не достигнемъ единой, абсолютной, Божественной личности.

3) *Личность* поэтому есть первая и первоначальная полнота бытія, требуемая понятіемъ абсолютнаго совершенства. Абстрактная субстанція Спинозы и безразличное тожество Гегелевой идеи въ себѣ не имѣютъ полноты бытія уже потому, что онѣ или совсѣмъ ничего не имѣютъ въ себѣ, какъ пустыя и абстрактныя формы безъ всякаго содержанія, или же если и имѣютъ что либо, то только въ процессѣ безконечнаго развитія въ конкретныхъ формахъ бытія. Но понятіе абсолютности требуетъ начала данной абсолютной полноты бытія, а не состоитъ въ конечной цѣли развитія идеи или въ самомъ процессѣ этого развитія. Таковою можетъ быть только личность. Она есть перво-

начально данная (въ Богъ абсолютная, въ человѣкѣ—условная) полнота бытія, субъектъ многоразличныхъ силъ и качествъ. Личность есть самосознаніе, воля, разумокъ, разумъ или, какъ обыкновенно называютъ божественныя качества—всевѣдніе, всемогущество, неизмѣняемость, правосудіе, святость, истинна, любовь, милосердіе, блаженство, вѣчность и т. д. и т. д. Всѣ эти атрибуты заразѣ и отъ вѣчности объемлетъ абсолютная личность, какъ одна недѣлимая цѣлостность бытія. Въ личности нельзя производить одно изъ ея качествъ изъ другихъ, представлять одно предшествующимъ, а другое послѣдующимъ по времени или значенію. Но всѣ они одинаково первоначальны и каждое находится въ такомъ нераздѣльномъ единствѣ съ другими, что непременно предполагаетъ ихъ и само предполагается ими. Такъ сознаніе необходимо предполагаетъ волю, а воля съ своей стороны сознаніе и одно безъ другой существовать не могутъ, потому что хотѣть и не сознавать того, чего хочешь, есть очевидное *contradictio in adjecto* и наоборотъ. Какъ волю можетъ имѣть только бытіе, одаренное сознаніемъ—способностію оцѣнки и выбора, такъ и наоборотъ хотѣніе можетъ явиться только тогда, когда оно сознано. Точно также не могутъ быть раздѣлены въ абсолютной личности и другіе ея моменты: напр. всевѣдніе отъ всемогущества и т. д. Ни одна сила личности не можетъ быть дѣятельною безъ того, чтобы не участвовали и остальные силы, всѣ они имѣютъ одинаковое значеніе въ производящей личности, которая точно также всѣ ихъ нераздѣльно объемлетъ въ себѣ и не можетъ существовать безъ какой-либо изъ нихъ.

4) *Только въ личной формѣ бытія Абсолютное можетъ быть истинною самопричинностію—causa sui.* Мы знаемъ уже, какъ мало могутъ быть представляемы самопричинными субстанціи Спинозы и идея въ себѣ Гегеля. Также мало можетъ быть названъ самопричиннымъ и нравственный законъ Фихте. Самъ въ себѣ законъ, какъ абстрактная норма безъ содержанія, существовать не можетъ, онъ предполагаетъ или личнаго законодателя или же конкретное содержаніе т.-е. бытіе феноменальное. Въ первомъ случаѣ Фихте долженъ признать теистическое ученіе о Богѣ, въ послѣднемъ законъ разрѣшается въ самое явленіе вмѣсто того, чтобы быть причиною его. Напротивъ личность

есть истинная самопричинность; она сама творитъ себя, свою сущность; человѣческая личность, какъ условная, совершаетъ этотъ актъ самотворенія условнымъ образомъ, божественная личность напротивъ, какъ безусловная, совершаетъ этотъ актъ самотворенія безусловнымъ образомъ т.-е. въ всякой зависимости отъ временнаго развитія и отъ другаго даннаго въ ея бытія, она творитъ себѣ абсолютную сущность. Только личность есть самотвореніе, потому что только она творитъ свою сущность изъ себя самой по внутреннимъ имманентнымъ ей законамъ, а не беретъ ее цѣликомъ изъ въ даннаго для нея бытія, хотя для конечной личности это внѣшнее бытіе и имѣетъ значеніе безсодержательнаго и неизвѣстнаго побуда. Если такимъ образомъ только личность есть истинная самопричинность, то она есть и единственная форма бытія, которая можетъ принадлежать Богу, какъ абсолютной первопричинѣ.

5) Наконецъ *только личность* (абсолютная) *можетъ быть принципомъ конечнаго бытія*. Во 1-хъ, только личность имѣетъ въ себѣ самой достаточное основаніе для того, чтобы быть такимъ принципомъ. Абсолютная идея Гегеля и отвлеченная субстанція Спинозы не могутъ быть основаніемъ міра, потому что исключаютъ изъ себя конечное, какъ свою противоположность и какъ прямое отрицаніе себя. Кромѣ того и съ чисто логической точки зрѣнія пантеистической Богъ не можетъ быть основаніемъ конечнаго бытія, потому что какимъ образомъ абсолютно безразличное можетъ создать бытіе различимое? Какимъ образомъ можетъ дать оно міру то, чего само не имѣетъ въ себѣ? Абсолютная личность напротивъ есть абсолютная полнота бытія, она не есть абстрактная противоположность міру и его отрицаніе, но только отличное отъ міра инобытіе и относится къ конечному бытію, какъ основаніе къ слѣдствію, какъ положительная безконечность къ положительной конечности. Богъ пантеизма исключаетъ всякую различимость и потому не можетъ дать міру того, чего самъ не имѣетъ; Богъ теизма не исключаетъ различимости вообще, но стоитъ только выше конечной различимости и потому, какъ бытіе высшее, всегда можетъ быть основаніемъ бытія низшаго. Во 2-хъ, только личный Богъ можетъ имѣть въ себѣ внутреннее побужденіе къ произведенію конечнаго бытія: Состояніе Божества въ конечныхъ формахъ бытія съ точки зрѣнія

пантеизма можетъ быть разсматриваемо или какъ болѣе или же какъ менѣе совершенное сравнительно съ состояніемъ его самого въ себѣ. Въ первомъ случаѣ сама субстанція является несовершенною, ибо совершеннымъ нельзя назвать такое существо, которое таково не пзначала, но должно лишь сдѣлаться такимъ, воплощаясь въ конечныя формы бытія. Во второмъ является прямое противорѣчіе понятію божественной абсолютности, ибо можно ли назвать абсолютнымъ такое существо, которое въ силу какого-то рока должно постоянно отрицать себя и страдать, переходя въ свою противоположность. Такимъ образомъ ни происхожденіе, ни существованіе конечнаго міра пантеизмъ не можетъ объяснить. Если же Божество есть абсолютная личность, то бытіе конечнаго міра объясняется легко; Богъ творитъ міръ, потому что творчество есть необходимый атрибутъ личности, потому что личность есть такая сила, которая объективируетъ себя и свои мысли. Въ вѣчномъ актѣ самообъективированія и саморазличенія абсолютная личность творитъ свою сущность, а временнымъ творческимъ „да будетъ“ она реализируетъ свои вѣчныя идеи о конечномъ бытіи. Чѣмъ развитѣе и богаче внутреннимъ содержаніемъ личность, тѣмъ болѣе она есть творческая сила. Для доказательства можно указать на гениевъ чело-вѣчества и ихъ творческія идеи въ исторіи прогресса человѣческой мысли и знанія; творчество составляетъ едва ли не главную задачу всей ихъ дѣятельности и даже всей жизни. Безъ сомнѣнія конечная личность творитъ только условнымъ образомъ изъ напередъ даннаго матеріала и не можетъ оживить свое твореніе, вдохнувъ въ него самостоятельное личное бытіе. Но абсолютная личность и творитъ безусловнымъ образомъ изъ ничего, силою одного намѣренія оно даетъ реальность и самостоятельное бытіе своимъ идеямъ. Наконецъ въ 3-хъ, только въ личной формѣ бытія абсолютное можетъ быть имманентнымъ конечному міру, само однакоже не сливаясь съ нимъ и не теряясь въ немъ. Признавая міръ съ одной стороны воплощеніемъ Божества, а съ другой прямою противоположностію Ему, пантеизмъ тѣмъ самымъ отрицаетъ всякую имманентность послѣдняго первому. Если Богъ есть противоположность міру и отрицаніе его, то какимъ образомъ отрицающее можетъ быть имманентно тому, что оно отрицаетъ? Пантеистическое воззрѣніе на абсолютное или раздѣляетъ

Бога и міръ непроходимою бездною абстрактной противоположности, или сливаетъ ихъ въ одно бытіе—призрачное ли (Спиноза) или же феноменальное (Гегель). Если же Богъ есть абсолютная личность т.-е. отличное отъ міра инобытіе, то Онъ является имманентнымъ міру, не сливаясь однакоже съ нимъ. Личный Богъ имманентенъ міру, какъ основаніе слѣдствію,—Онъ присущъ міру, какъ творецъ своему творенію, Онъ живетъ въ мірѣ, какъ художникъ въ своемъ произведеніи. Какъ слѣдствіе не можетъ существовать безъ причины, такъ міръ безъ Бога; какъ причина не то же, что произведеніе ея, такъ Богъ не то же, что міръ. Такъ въ формѣ причиннаго отношенія Бога къ міру дается вмѣстѣ съ имманентностію перваго послѣднему и самостоятельность Божества по отношенію къ міру. Какъ условное произведеніе безусловной первопричины, міръ всецѣло зависитъ отъ Бога; напротивъ, какъ безусловная причина всего условнаго, Богъ не можетъ быть ограниченъ тѣмъ, что ниже его и абсолютно зависитъ отъ Него. Это такъ-сказать логическая имманентность Бога конечному міру. Есть и другаго рода имманентность абсолютной личности конечному бытію, это—имманентность творца своей твари. Существенная черта личнаго Творца состоитъ въ любви его къ своей твари. Такова сущность личности, что она любитъ свое произведеніе; творцы человѣческаго прогресса часто жизнью жертвовали за свои открытія. Какъ абсолютная личность, Богъ любитъ свое твореніе, печется о всякомъ волоскѣ на головѣ человѣка, роскошною одеждою украшаетъ полевую лилію, Онъ скорбитъ такъ сказать, скорбію твари, радуется и объ одномъ кающемся грѣшникѣ и даже переноситъ кровавыя истязанія и смерть на позорномъ крестѣ. Абсолютная личность есть и абсолютная любовь къ своей твари и чрезъ эту любовь Творецъ стоитъ въ близкомъ, внутреннемъ, непрерывномъ т.-е. имманентномъ отношеніи къ твари.