

Л.М.Лопатин
Философские
характеристики
и речи



ФИЛОСОФСКО-
ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ
СЕРИЯ



Лев
Михайлович
Лопатин
(1855-1920)

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Л.М.Лопатин

**ФИЛОСОФСКИЕ
ХАРАКТЕРИСТИКИ
И
РЕЧИ**



Москва
Academia
1995

ББК 87.3
Л 77

УДК 1/14

«Философско-психологическая серия»

Редактор серии В.В. Рубцов
Составитель А.Д. Червяков

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Народного Банка

Лопатин Л.М.

Л 77 Философские характеристики и речи. /Вступ. статья проф. В.В. Зеньковского; Вместо послесл. проф. В.В. Рубцов, А.Д. Червяков.—М.: ИЦ "Academia", 1995. — 328 с., 1 л. порт.

ISBN 5-7695-0006-9

В "Философские характеристики и речи" вошли статьи профессора Л.М. Лопатина (1855—1920), объединенные внутренним единством формы и содержания. Все статьи сборника, за исключением двух — о Лейбнице и о "Настоящем и будущем философии", — вызваны чувством памяти ушедших мыслителей.

© ИЦ "Academia", оригинал-макет, 1995
© В.В. Рубцов, А.Д. Червяков,
Вместо послесловия, 1995
© Б. Будинас, оформление, 1995

ISBN 5-7695-0006-9

ББК 87.3

О НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ Л.М. ЛОПАТИНА

(Из «Истории русской философии»)

Лев Михайлович Лопатин (1855—1920) был близким другом Вл. Соловьева с ранних лет. Это был, как описывает его кн. Е.Н. Трубецкой¹, «чужак и оригинал, каких свет не производил..., в особенности поражало в нем сочетание тонкого, ясного ума и почти детской беспомощности». Высоко талантливый, очень самостоятельный в своей мысли, Лопатин, увы, не дал всего того, что мог бы дать по размерам своего философского дарования. Он отдавал слишком много сил общественной жизни, был постоянным и любимейшим посетителем разных салонов и кружков, — но зато был и одним из самых популярных университетских деятелей в Москве. После смерти Н.Я. Грота см. о нем в главе IX) Лопатин оставался все время председателем Московского Психологического Общества, пока оно не прекратило своей деятельности после революции 1917 г. В 1920 г. в тех ужасных условиях голода и холода, которые царили тогда во всей России, он скончался от голода и истощения...

Писал Лопатин очень ясно и увлекательно, писал много, — но при жизни это не вышло полного собрания сочинений (чего он вполне заслуживал), а после смерти уже царила атмосфера, неблагоприятная для свободной и независимой мысли. Две диссертации Лопатина представляют два тома одной книги, носящей название «Положительные задачи философии» (Москва, 1886 и 891)². К тридцатилетию научной деятельности вышел в свет большой том, одержавший в себе статьи Лопатина по философии под заглавием «Философские характеристики и речи» (Москва, 1911). В том же году друзья, почитатели и ученики Лопатина издали «Философский сборник» в честь его. К сожалению, остались непереизданными ценнейшие статьи Лопатина по психологии и по этике, — все они печатались в «Вопросах Философии и Психологии» и могли бы составить вместе два солидных тома. Упомянем еще большую статью Лопатина о свободе воли, напечатанную в 3-м выпуске Трудов Московского Психологического Общества (весь этот выпуск посвящен вопросу о свободе воли). Надо иметь в виду, что Лопатина можно назвать — без превеличения — самым выдающимся русским психологом; его статьи по общим и частным вопросам психологии сохраняют доныне свое высокое значение.

Литература о Лопатине, к сожалению, очень невелика, — мы ее отмечаем примечаниями³.

Скажем еще несколько слов о влияниях, которые испытал Лопатин. Точных указаний на это нигде не имеется, если не считать беглых указаний само о Лопатина, если не иметь в виду его тесной дружбы с Влад. Соловьевым, то имело, бесспорно, огромное значение во внутренней диалектике мысли Лопатина. Лопатин в очень многом не сходиллся с Соловьевым и в то же время чрезвычайно высоко ценил его, — как это видно из превосходной статьи его о Соловьеве (в книге «Философские характеристики и речи»). На основании чисто объективных данных надо признать, прежде всего, огромное влияние Лейбница и Лотце, — об этом свидетельствуют и ссылки на них (особен-

но на Лотце), и действительная близость Лопатина к их идеям. Думаю, что Лопатин испытал также большое влияние Шопенгауэра — сужу об этом на основании исключительно вдохновенной статьи Лопатина о нем (в той же книге), где сам Лопатин говорит о «чарующем действии этики Шопенгауэра»⁴.

Обратимся к изучению системы Лопатина.

Что можно было бы назвать творческим ядром в воззрениях Лопатина? На наш взгляд, в основе всех построений его лежит антропология, понимание человека. Центральная идея метафизики Лопатина — творческая сила духа, и основное его этическое убеждение, вдохновенно им не раз выражаемое, — возможность «нравственного перелома», т.е. нравственного творчества, — оба принципа восходят к учению о человеке у Лопатина. Творческая сила духа раскрывается в нашем непосредственном самовосприятии, а «пластичность действительности»⁵, возможность свободного творчества покоится на глубоком убеждении, что «нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю вселенную»⁶. Эта высокая этическая идея даже более первична у Лопатина — достаточно вчитаться в его замечательную статью «Теоретические основы нравственной жизни»⁷, чтобы почувствовать это. Все авторы, писавшие о Лопатине, были как бы ослеплены блестящими страницами главной работы Лопатина («Положительные задачи философии») и, очевидно, не интересовались его ранними статьями по этике; поэтому в общих характеристиках философии Лопатина эта сторона обычно совсем не затрагивается — тогда как в ней, по нашему мнению, ключ к пониманию философии Лопатина. Нам уже приходилось однажды отмечать, что философское творчество у него стоит в стороне от религиозной темы. Его «рациональный теизм» ни в какой степени не открывает простора для религиозной жизни, а в его теории познания работа разума поставлена, как увидим дальше, над верой. Но тем ярче и глубже в Лопатине этическое начало, которое было в нем согрето подлинным энтузиазмом. Именно потому надо начинать изучение философии Лопатина с его этики, что является в то же время первой частью его антропологии.

Самой существенной статьей Лопатина по вопросам этики и антропологии является его этюд «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» (Вопр. Фил. и Псих. № 5). «Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем», — пишет здесь Лопатин⁸. Этот акцент на творческой природе моральных движений является задушевным убеждением Лопатина, перенесшего и в область метафизики это свое убеждение: «духовность и творчество, — пишет он тут же⁹, — понятия нераздельные», но эта творческая моральная установка, эта живая преданность идеалу, — что составляет движущую силу нашего духа, — хотя и ведут к признанию, что «коренное начало нравственности дано во внутреннем достоинстве духовной личности»¹⁰, но реальность зла в мире, некое бессилие добра не превращают ли моральное творчество в пустую иллюзию? «Власть стихийных случайностей, бесплодные мучения живых существ, их бессмысленная гибель, — вот что постоянно окружает нас». И в то же время, «жизнь вселенной, насколько мы можем исследовать ее, на всех стадиях представляет действительное, хотя и очень медленное и постепенное торжество внутреннего единства над хаотической разрозненностью, все утончающейся целесообразности над случайным бессмыслием». Мы стоим перед трудной задачей — осмыслить творческую, вдохновляющую силу этических движений при наличии торжествующего на земле зла. Нельзя, ведь, не признать «разительной несообразности то, что смысл человеческого бытия состоит в выполнении того, чего нельзя выполнить»¹¹. Оче-

идно, моральная жизнь получает свой смысл лишь в том случае, если можно признать, что «добро есть свойство и закон природы»¹²; очевидно, мы должны признать, что «для разрешения этической проблемы» нам нужна «реальность нравственного миропорядка». «Свобода человеческой воли и нравственная разумность мировой жизни — таковы два коренных предположения этики», — говорит Лопатин¹³. Но как же нам убедиться в «нравственной разумности мировой жизни»? Опыт говорит против этого, — но это только знает, что опыт и не может быть той инстанцией, в которой может быть раскрыт смысл нравственных движений, разрешено то противоречие, которое существует между действительностью (как она открывается нам в опыте) и нравственным сознанием. «Вопрос об отношении этического идеала, — пишет Лопатин, — к законам действительного мира требует для своего разрешения каких-то других, более общих данных уже умозрительного характера»¹⁴. «Можно ли, — пишет дальше Лопатин, — найти какие-нибудь основания... для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое, что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала?» Ответ на этот вопрос и дает вся система Лопатина, вырастающая из его антропологии, из его понимания человека, — ибо через разумность и нравственное начало «человек получает верховное значение в природе», — и ему... «ставится задача сознательной реализации его назначения в мире»¹⁵.

Основная истина о человеке заключается как раз в его активности, в преобразующей силе этой активности. Лопатин не раз возвращается к одной мысли, которая ему очень дорога не только как истина о моральной жизни человека, но и как некое откровение о тайне всего бытия. Я имею в виду не раз встречающуюся у него мысль — о «возможности для нас нравственных переворотов, коренным образом переставляющих движущие силы нашей деятельности»¹⁶. «Возможность нравственных переворотов — вот великий, коренной факт человеческой природы... в самой природе человеческого духа обоснована возможность коренных нравственных переворотов»¹⁷. Лопатин особенно здесь прославляет Шопенгауэра за то, что «нигде его блестящее изложение не достигает такой захватывающей силы, как на страницах, на которых он изображает таинственный процесс внутреннего протекания всего человеческого существа».

Но что означает этот «великий, коренной факт человеческой природы»? Каким «данным умозрительного характера» ведет он, какие метафизические перспективы открывает он? Чтобы понять внутреннюю диалектику мысли Лопатина, нужно принять во внимание два исходных мотива в его системе — прежде всего, глубочайшее убеждение в субстанциональной природе человеческого духа (что образует основную идею антропологии Лопатина), а с другой стороны, его учение о том, что свободная творческая деятельность «предшествует в бытии всякой необходимости»¹⁸. Как сам Лопатин подчеркивает, это последнее учение, лежащее в основе всей его метафизики, навеяно Шеллингом¹⁹.

Но обратимся сначала к его антропологии, к его учению о субстанциональной природе человеческого духа. Через все рассуждения Лопатина — и в гатях, и в его книгах — проходит один тезис, выражающий его понимание действительности: его учение о понятиях субстанции и явлений. Лопатин везде и всегда подчеркивает «соотносительность явлений и субстанций»: «нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, со-goingий и действий... Иначе сказать, субстанция не трансцендентна, а имма-

нентна своим явлениям»²⁰. Лопатин часто подчеркивает, что это положение не вызывает спора в отношении к физической природе²¹, — но оно не менее верно и в отношении к психической области: «субстанция души не трансцендентна, а имманентна своим явлениям», — говорит Лопатин²²; субстанциальный элемент душевной жизни не лежит где-то за пределами ее непосредственного создаваемого содержания, а выражается в ней самой²³. «Наш внутренний опыт, — говорит Лопатин в статье «Метод самонаблюдения в психологии»²⁴, — есть единственная точка, в которой бесспорно подлинная действительность раскрыта для нашего прямого усмотрения». Приведем еще одно характерное место: «постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается всегда субстанциальное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях»²⁵. Все эти размышления, многократно повторяемые Лопатиным в разных его статьях, резюмируются им в положении: «мы имеем конкретную интуицию нашего духа»²⁶.

Перед нами концепция, которая ведет прямо к персонализму, — притом в формах, близких к построениям Фихте младшего. Кн. Е. Трубецкой в той главе своих воспоминаний, которая посвящена Лопатину, пишет о нем: «самоутверждающаяся индивидуальность человеческого духа превращалась у Лопатина в абсолютную душевную субстанцию; индивидуальность, в его понимании, становилась какой-то замкнутой, самодовлеющей монадой»²⁷. Трубецкой, без сомнения, преувеличивает, когда характеризует позицию Лопатина, как учение о личности, как «замкнутой монаде»; более точны другие слова кн. Трубецкого там же, что «пафос Лопатинской монадологии — это чувство индивидуальности духа, стремление во что бы то ни стало отстоять ее». Уже у Козлова, как мы видели, учение Лейбница о замкнутости монад заменено учением о взаимодействии субстанций, а Лопатин, прежде всего, категорически защищает мысль о «чужой одушевленности» (против В.И. Введенского — см. о нем в следующей главе). В одной из ранних статей Лопатин ставил вопрос — признавать ли «всемирную психическую силу, разлитую везде, которая непрерывно творчески рождает внутреннюю жизнь индивидуальных духовных центров, или надо признать, что сами индивидуальные центры сознания обладают своим независимым творчеством»²⁸ — и решает спор между пантеизмом и персонализмом в пользу персонализма. А в «Положительных задачах философии» он решительно защищает связь и общение отдельных сознаний. «Я утверждаю... не только связь совместных сознаний, но признаю взаимное отражение состояний в этих различных сознаниях»²⁹.

Таким образом, надо совершенно отвергнуть утверждение кн. Е. Трубецкого, что в монадологии Лопатина монады «замкнуты в себе». Лопатин в своей полемике против мотивов имперсонализма в последних статьях Соловьева (да и вообще в разных своих статьях), действительно утверждал «сверхвременную природу индивидуальности», но это учение о сверхвременности души вовсе не отвергает ее сотворенности или ее зависимости от Абсолюта. Лопатин не абсолютизирует индивидуальную души (как это было, например, у Фихте младшего), но утверждает субстанциальность ее, равно как и бессмертие души³⁰. Это есть персонализм, свободный от метафизического плюрализма, — и самое существенное, основное в этом персонализме Лопатина есть утверждение творческой активности духа. А эта творческая активность, начинающаяся, по Лопатину, уже в ощущении³¹, достигает своего высшего выражения в моральной сфере. Антропология Лопатина может быть поэтому охарактеризована как этический персонализм, ибо независимость, сила и творчество духа ярче всего открываются, по Лопатину, в моральном сознании и в «возможности нравственного перелома». Но Лопатин

очень много сделал и для персоналистической метафизики — его блестящие и глубокие статьи о «реальном единстве сознания», о «явлении и сущности в жизни сознания» и много других статей, блестящие страницы в «Положит. задачах философии» заключают в себе высокоценный материал для персоналистической метафизики. В замечательной статье «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» Лопатин особенно отчетливо показывает субстанциональность души, способность ее к «сверхвременному созерцанию»; «сознание времени, — пишет он в итоге очень тонких анализов, — есть субстанциальная функция души»³². Но и больше: все темы метафизики решаются Лопатиным в свете его персонализма — особенно это относится к основным категориям познания — субстанциальности и причинности, «оригинал которых мы имеем в живом сознании пребывающего единства нашего деятельного „я“»³³. Особенно существенно для Лопатина то преобразование понятия причинности, которое с исключительной глубиной он развивает во втором томе своей большой книги. Для Лопатина не только характерно учение о «творческой причинности», которое поистине есть его ценнейший вклад в русскую философию, но и то, что он показывает ее первичность в отношении к так называемой механической причинности. Мы сейчас перейдем к изложению метафизики Лопатина, а пока хотим только подчеркнуть, что его метафизика имеет свои корни в его персонализме.

В основе метафизики Лопатина лежит то же положение, которое, как мы видели, выдвигал и Козлов, — а именно, что «всякая деятельность предполагает деятеля»: «всякий акт предполагает деятеля, — говорит Лопатин, — всякая проявленная реальность подразумевает воплощающуюся в ней силу»³⁴. Это, конечно, есть основоположение монадологии или плюралистического спиритуализма, — и сейчас ясно, что замечания Козлова³⁵ о том, что Лопатин «отождествляет понятия бытия с причинностью» (против чего и возражает Козлов, защищающий примат бытия), основаны на недоразумении. Для Лопатина существенна неотрываемость и неотделимость «деятеля» от деятельности, бытия от его проявлений, — но это не есть отождествление их.

Труднейший вопрос всякой метафизики — проблема материи и духа, — и здесь Лопатин, прежде всего, устанавливает онтологическую вторичность или производность всяких механических действий. «Всякая механическая связь, — пишет он³⁶, — подразумевает вещество, его законы и движения уже данными, т.е. вселенную уже существующей; всякое механическое действие есть только продолжение процесса, начатого раньше в каких-либо элементах», — поэтому «движение, элементарный состав тел, их протяженность — все это должно быть дано предшествующим творческим процессом. Исконная, первоначальная причинность есть творческая; всякая иная есть вторичная и производная». К этому Лопатин присоединяет очень тщательный анализ проблемы материи; уже в I-м томе «Положит. задач философии» он превосходно показал, что материализм есть «учение метафизическое», основанное на вере в материю. После всестороннего анализа материализма (гл. II в I томе), в частности атомизма³⁷, Лопатин приходит к выводу о «всецелой условности механических определений вещества»³⁸, подчеркивая, что «протяженности не первоначальное и основно, а производное и вторичное свойство вещи»³⁹. К этому присоединяется и то соображение гносеологического характера, что «мы не знаем явлений материи непосредственно. На место наивной метафизики материализма мы должны выдвинуть спиритуализм, который видит последнюю основу бытия в духовных сущностях — и можно сказать, что „сверхчувственная основа существующего есть источник не только всеобщих свойств вещей, но и всего, что в них замечается индивидуаль-

ного и частного⁴⁰). Это и есть принцип монадологии (без учения о замкнутости в себе монад) или, иначе выражаясь, — система конкретного спиритуализма; в одном месте⁴⁰ Лопатин называет эту концепцию системой «конкретного динамизма»⁴¹.

Плюрализм у Лопатина не имеет абсолютного характера; хотя он и склонен говорить о «вечной множественности» (смысл этого выражения нуждается в комментариях), но тут же добавляет: «вечное единое раскрывается в вечном моментом — в этом непреходящая истина Платоновской идеологии»⁴². Однако единство и множество находятся у Лопатина в разных планах. «В Боге, — говорит Лопатин⁴³, — заключены все вежди, но в своем довременном, идеальном единстве. Бог созерцает в себе все существующее..., как мир вечных идей». Мир же «коренится в первичном порядке..., но он несоизмерим с ним..., это тот же самый мир первообразов — но в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения — в котором поэтому всё разделилось, распалось и раздвинулось». Как это, по существу, близко к построениям Вл. Соловьева или к будущим учениям Флоренского и Булгакова! Только у Лопатина нет совершенно идеи Софии... Однако теизм у Лопатина имеет чисто рациональные корни, — он в одном месте (в главе «Теизм в пределах рациональной метафизики») так выразился: «или философия раз навсегда откажется от идеи об абсолютном, — что невозможно, — или она должна придти к теизму, как прочной и неизменной истине». Тут же⁴⁴ Лопатин выражается еще сильнее: «в предположении творения мира из ничего содержится глубокая философская идея». Но как согласовать метафизический плюрализм (хотя и смягченный) с идеей творения мира, которую Лопатин ценит, — он нигде об этом не высказался, — в силу чего его монадология остается в этом пункте неясной и необоснованной. Сам же Лопатин однажды признал, что «нельзя удовлетворяться тем соображением, что абсолютное начало есть просто самый общий закон действительности»⁴⁵; «умозрительное обоснование этической жизни», о котором мы уже говорили, подсказывает Лопатину (в статье «Теоретические основы нравственной жизни»), гораздо более определенное и конкретное понимание соотношения Бога и мира. Здесь Лопатин приближается к Соловьеву снова в усвоении человеку «верховного, целеположного значения в природе», — но общая проблема о связи и соотношении начал единства и множественности (соотношения Бога и мира) остается неразработанной у Лопатина.

Гораздо больше внимания оказано Лопатиным проблемам космологии, — и здесь его философское вдохновение (во II томе «Положит. задач...») достигает нередко высшего расцвета. Центральное понятие космологии у Лопатина есть понятие творческой причинности — очень близкое и параллельное тому, что несколькими годами позже развивал Бергсон в «*Evolution créatrice*», — только у Бергсона больше естествознания в его космологии, у Лопатина больше философии.

«Вещество, как всякая другая действительность, — читаем в одной из статей Лопатина⁴⁶, — имеет внутреннее или субъективное существование, и эта внутренняя сторона лежит в основе его внешних проявлений и свойств». При этом «спиритуализм не упраздняет физической природы — он только полагает, что сама в себе она не то, что обыкновенно о ней думают»⁴⁷. Исходя из такой онтологии, Лопатин склоняется с особенной настойчивостью к признанию творческой, а не логической необходимости в жизни космоса. Отсюда готовность у Лопатина признать иррациональную сторону в бытии, — особенно в этом отношении любопытна статья его «Настоящее и будущее философии», где свои симпатии Лопатин обращает осо-

бенно к прагматизму. Его поражает «многообразие и неисчерпаемое богатство действительности», которую должно признать «до бесконечности пластичной». «Действительность, — говорит тут же Лопатин, — раскрывается знанием вовсе не в полноте своих законов и сил»; он иронизирует над «неудержимым нашим желанием придать вселенной более рациональную форму, чем та, в какой дает ее нам опыт»⁴⁸. «Возможность диалектического процесса, — в другом месте пишет Лопатин⁴⁹, — коренится в том иррациональном моменте, который заключает в себе бытие». «Слишком очевидно, что в существующем, кроме элемента рационального, присутствует элемент иррациональный, сверхлогический»⁵⁰.

У рационалиста Лопатина это внимание к иррациональной стороне бытия само внерационально — оно, несомненно, коренится у него в требованиях морального сознания. Не всегда у Лопатина ясна эта определяющая для метафизики роль «морального умозрения», — но это бесспорно. Лопатин не раз в разных работах возвращается к мысли Лейбница о нравственном основании бытия, как оно есть, и для Лопатина бесспорна внерациональная природа этого действия морального начала в мире⁵¹.

Своеобразие творческих процессов в мире, по Лопатину, и не может быть уловлено в рациональной схеме. «Философия, — писал он в отделе, посвященном критике Гегеля, — не может питать даже отдаленной надежды построить систему абсолютную, т.е. такую..., которая вывела бы с логической очевидностью все частные законы существующего»⁵². Самое понятие «творческой причинности» влечет Лопатина к характеристике ее, как иррациональной, — хотя тут же он добавляет, что она «раскрывается не против законов разума и не вне их, а сообразно с ними»⁵³.

Надо, однако, признать, что это обращение к моменту иррациональности, боязнь «абсолютировать» ту или иную концепцию вводит в систему Лопатина момент релятивизма — не всегда замечаемый им. Особенно ясно это там, где он касается вопроса о монизме в метафизике. Мы уже касались этого пункта — для монадологии Лопатина столь же типичен плюрализм, как и монизм, — и если в одном порядке он соединяет их, связывая лишь с разными планами бытия, то в другом порядке он смягчает их противоположность признанием, что «единство» и множественность — понятия соотносительные⁵⁴. Любопытно тут же отметить, что Лопатин отказывается применять идею причинности к отношению Бога и мира⁵⁵ — и в этом пункте к нему очень приближается в своих философских построениях Булгаков. «Между миром и силой, его производшей, мыслимо лишь творческое отношение и никакое другое» — пишет в одном месте Лопатин⁵⁶; но разве именно он и не развил сам с такой полнотой и убедительностью идею «творческой причинности»? Я думаю, что предыдущая цитата, возвращающая нас к рациональному пониманию причинности, именно и означает, что Лопатин отказывается рационализировать идею творения. Но возможно, что здесь сказывается довольно типичная для Лопатина уклончивость от философствования там, где философия тесно соприкасается с богословием... И наоборот — всякий раз, как Лопатин может подчеркнуть реальность в бытии нравственного начала, он делает это сильно и настойчиво...

Обратимся к последней главе в системе Лопатина — к его гносеологии.

В гносеологии Лопатин не дал ничего значительного. Его рационализму чуждо отрицание опыта и его чрезвычайного значения в познании мира, но чистый эмпиризм, признающий опыт единственным источником знания, находит у него основательную, можно сказать, — уничтожающую критику. «Эмпирическая философия, — пишет Лопатин⁵⁷, верная своим началам,

ни в каком смысле не дает действительного знания». О позитивизме он пишет⁵⁸: «позитивизм убил бы себя, если бы стал тем, чем хочет быть, т.е. сознательным и откровенным эмпиризмом». Так как на основе чистого эмпиризма невозможно принять существование материи (ибо состав опыта слагается для эмпиризма только из наших ощущений), то материализм есть бесспорно метафизика, — основанная, притом, на вере в материю⁵⁹. В гносеологии Лопатина «вера» вообще имеет свою особую функцию — она стоит у него между опытом и разумом. Собственно, вера не есть для Лопатина «особый источник познания» — она является «внутренним и совершенно неотделимым ингредиентом всех наших умственных актов»⁶⁰. «Вера» характеризуется у Лопатина своей «темною безотчетностью», т.е. нуждается в рациональной обработке, чтобы войти в состав знания. Истинное знание может быть, по Лопатину, только рациональным. Лопатин готов допустить развитие и разума и веры «в полной независимости друг от друга», но «последняя задача, поставленная самим существом их, состоит в их гармоническом примирении»⁶¹. «Сфера философии, — тут же говорит Лопатин, — ...никогда места религии не занимает — но в своих границах она должна сама себе предписывать законы». Но «умозрение», которое лежит в основе философии, Лопатин хочет понимать не «односторонне-рационалистически», но «в смысле жизненном и конкретном»⁶², — хотя более подробного и ясного раскрытия, как может быть преодолен «односторонний рационализм», Лопатин не дал.

Что касается этики Лопатина, то о ней мы уже говорили достаточно. Важно у него не только горячее исповедание свободы воли и апофеоз творческой активности, — важнее этого является то, что этическая установка имеет у Лопатина решающее значение в подходе к решению основных философских проблем. Мы видим высокую философскую ценность творчества Лопатина больше всего в его этическом персонализме, в его учении о человеке. Лейбнизианство на русской почве именно у Лопатина раскрывается с своей этической стороны, — метафизическая же сторона определяется именно этическим персонализмом.

(*Зельковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2.4.1. С. 192—205.)

¹ Кн. Е.Н. Трубецкой. Воспоминания (София, 1921), стр. 183. См. тоже воспоминания сестры Л.М. Лопатина Е.М. Ельцовой: «Сны нездешние» (Совр. Записки, № XXVIII). Очень существенны для биографии Лопатина его статьи «Влад. Соловьев и кн. Евг.Н. Трубецкой» (по поводу книги последнего о Соловьеве), Вопр. Филос. и Псих., №№ 119, 120, 123, 124. «Я страшно много обязан Соловьеву, — пишет здесь Лопатин, — и нравственно, и умственно. К 17 г. я стал настоящим единомышленником Соловьева» (Вопр. Филос. и Псих., № 119, стр. 340, 346).

² I том вышел в 1911 г. вторым изданием с очень ценным предисловием; сколько мне известно, второй том не был переиздан.

³ Большое место уделяет Лопатину Яковенко в своей истории русской философии — изложение идей Лопатина сделано здесь с большой любовью и вниманием (Яковенко, *op. cit.*, S. 252—265). В статье Н.О. Лосского: Русская философия в XX в. (Записки Русского Научного Института в Белграде, вып. 3, 1931 г.) находим лишь беглые замечания о Лопатине. У Козлова («Свое слово», вып. IV, стр. 131—167) находим обстоятельный разбор учения Лопатина (См. также *ibid.*, вып. V, стр. 141—146). Аскольдов, во многом очень примыкающий к Лопатину, лишь мельком упоминает о нем в своих книгах. Много существенных замечаний о философии Лопатина в

«Воспоминаниях кн. Е. Н. Трубецкого». См. также в книге последнего о Вл. Соловьеве (т. II, стр. 247—259) — о полемике Соловьева с Лопатиным. Отметим еще небольшую статью С. Л. Франка о Лопатине (Путь, № 19), да несколько страниц, посвященных Лопатину в кратком очерке о русской философии Ершова (Пути развития философии в России. Владивосток, 1922, стр. 31—34), приветственные речи при праздновании юбилея Лопатина (в «Вопр. Филос. и Псих.», № 111, 1912 г.) и статью П. И. Новгородцева: Праздник русской философии. Русская мысль, 1912, II. См. также книгу А. Белого: На рубеже двух столетий (1936), где есть несколько любопытных бытовых мелочей о Лопатине (стр. 256—289, *passim*).

⁴ Статья «Нравственное учение Шопенгауэра» в книге «Филос. характ. и речи», стр. 84.

Яковенко указывается еще влияние на Лопатина, I, Fichte и Fechner'a, а также Юркевича (Yakovenko, *op. cit.*, S. 253), но наличие сходства в воззрениях Лопатина с идеями указанных мыслителей не дает еще права говорить о влиянии. Что касается Юркевича, слушателем которого вместе с Соловьевым был Лопатин, то влияние его, вероятно, было.

⁵ «Филос. характ. и речи», стр. 114.

⁶ *Ibid.*, стр. 80.

⁷ Вопр. Филос. и Псих., № 5 (1890 г.).

⁸ *Ibid.*, стр. 50.

⁹ *Ibid.*, стр. 64.

¹⁰ *Ibid.*, стр. 69.

¹¹ *Ibid.*, стр. 70.

¹² *Ibid.*, стр. 56.

¹³ *Ibid.*, стр. 87.

¹⁴ *Ibid.*, стр. 60.

¹⁵ *Ibid.*, стр. 65.

¹⁶ «Вопрос о свободе воли» (III вып. Трудов Московск. Псих. общества, Москва, 1889), стр. 132.

¹⁷ *Ibid.*, стр. 168—169.

¹⁸ Вопр. Филос. и Псих., № 5, стр. 64.

¹⁹ *Ibid.*, стр. 64.

²⁰ См. особенно статью «понятие о душе по данным внутреннего опыта». Вопр. Филос. и Псих., № 32, стр. 265, *passim*, а также статью «Явление и сущность в жизни сознания», *ibid.*, № 30, стр. 650, *passim*.

²¹ Особенно ясно это выражено в статье «Аксиомы философии». *Ibid.*, № 80, стр. 343.

²² *Ibid.*, № 30, стр. 649.

²³ *Ibid.*, № 32, стр. 277.

²⁴ *Ibid.*, № 62, стр. 1035.

²⁵ *Ibid.*, № 32, стр. 284.

²⁶ *Ibid.*, стр. 297.

²⁷ Кн. Е. Трубецкой. Воспоминания, стр. 189.

²⁸ «Теоретические основы нравственной жизни». Вопр. Филос. и Псих., № 5, стр. 79.

²⁹ «Положительные задачи философии», Т. I, 2-е изд., стр. 109.

³⁰ Этот момент у Лопатина признавал и кн. Е. Трубецкой (Миросозерцание Вл. Соловьева, т. II, стр. 249).

³¹ Вопр. Филос. и Псих., № 32, стр. 281—282.

³² *Ibid.*, стр. 288.

³³ *Ibid.*, стр. 296.

- ³⁴ Сборник «О свободе воли», стр. 134.
- ³⁵ «Свое слово», вып. IV, стр. 142 слл.
- ³⁶ Вопр. Фил. и Псих., № 5, стр. 62—63—64.
- ³⁷ См. замечательный анализ в I т., стр. 162 слл.
- ³⁸ Ibid., стр. 169, 177.
- ³⁹ Ibid., стр. 179.
- ⁴⁰ «Полож. задачи...», т. I, стр. 233.
- ⁴¹ «О конкретном динамизме» см. замечания Лопатина в «Положит. задачах...», т. I, стр. 186 слл.
- ⁴² Ibid., стр. 406.
- ⁴³ Ibid., стр. 407.
- ⁴⁴ Ibid., стр. 408.
- ⁴⁵ Вопр. Филос. и Псих., № 5, стр. 63.
- ⁴⁶ «Спиритуализм, как психологическая гипотеза». Вопр. Филос. и Псих., № 38, стр. 520.
- ⁴⁷ Из статьи «Спиритуализм, как монистическая система философии». Ibid., № 115, стр. 457.
- ⁴⁸ Лопатин. Философские характеристики и речи, стр. 112—115.
- ⁴⁹ «Положит. Задачи...», Т. I, стр. 356 (прим.), 397.
- ⁵⁰ «Философские характеристики...», стр. 258.
- ⁵¹ См. особенно «Положительные задачи...», т. I, стр. 395—397.
- ⁵² Ibid., стр. 397 (Примеч.)
- ⁵³ Ibid., стр. 396.
- ⁵⁴ См., напр., статью «Монизм и плюрализм» (Вопр. Филос. и Псих., № 116).
- ⁵⁵ «Полож. задачи...», т. I, стр. 263—275.
- ⁵⁶ «Вопр. Филос. и Псих.», № 5, стр. 63.
- ⁵⁷ «Положит. задачи...». Т. I, стр. 121.
- ⁵⁸ Ibid., стр. 133.
- ⁵⁹ Этот тезис очень основательно освещен в параграфе «Общее значение материализма», т. I, стр. 138—145, 152—191, 225—246.
- ⁶⁰ См. особенно отчетливые формулировки в предисловии ко 2-му изд. «Положит. задач...».
- ⁶¹ «Положит. задачи...», т. I, стр. 44.
- ⁶² Ibid., стр. 431.

**ФИЛОСОФСКИЕ
ХАРАКТЕРИСТИКИ
И
РЕЧИ**

В «Философские характеристики и речи» вошли статьи профессора Л.М. Лопатина (1855-1920), которые представляются внутренне едиными по содержанию и по форме. Все статьи сборника, за исключением двух — о Лейбнице и о «Настоящем и будущем философии», — вызваны чествованием памяти ушедших мыслителей.

ДЕКАРТ КАК ОСНОВАТЕЛЬ НОВОГО ФИЛОСОФСКОГО И НАУЧНОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ¹

I

Декарт принадлежит к числу самых признанных и уважаемых имен в человеческой истории; и тем не менее к немногим великим деятелям человечества потомство отнеслось так несправедливо: дело Декарта еще ждет своей оценки. С первого взгляда такое мнение может показаться странным парадоксом. Разве мало писано о Декарте и разве о нем не легче судить, чем о всяком другом философе? Его система ясна, проста и чрезвычайно законченна. Каждый укажет ее важнейшие достоинства и ее коренные недостатки. Историческая роль Декарта также, по-видимому, измерена и взвешена раз навсегда. Все согласны, что он произвел в философском развитии радикальный переворот, что его можно назвать родоначальником новой философии, что он создал новый философский метод, что все позднейшие философские и научные движения так или иначе отправлялись от него и т.д. Чего же еще требовать от истории по отношению к нему?

И все-таки с правом можно сказать, что одна очень существенная сторона его деятельности обыкновенно упускается из виду, и оттого наш суд о нем является незаслуженно скупым и строгим. Мы видим в нем только создателя нового метода, новой метафизической системы, автора смелых научных гипотез, великого математика. И мы знаем, что его метод, при всех его огромных достоинствах, далеко не всегда был выработан в своих частностях, что его философская система проповедовала дуализм духа и тела в весьма односторонней форме, что в его приемах рассуждать замечаются многочисленные следы ниспровергаемой им схоластики, что доказательства даже самых важных положений его философии представляются наивными и грубо-догматичными, что, наконец, его физические гипотезы, хотя в них он нередко предвосхищал великие открытия последующих веков, в огромном большинстве были только остроумною игрою его гениальной фантазии. Мы прилагаем к нему обычную мерку, которою судим философов, следующих за ним, — нет ничего удивительного, что он оказывается на одном уровне с ними или даже ниже их. Он действовал раньше их, оттого не уберется от многого, чего они уже остерегались, и не видел многого, что для них стало ясно. И вот мы на Спинозу, Локка, Лейбница, Юма невольно смотрим более серьезно, чем на Декарта. Я не говорю уже о Канте: его критическая философия признается обык-

¹ Читано на публичном заседании Психологического Общества 12 октября 1896 г. о.ц. посвященном памяти Декарта. Напечатано в 34 кн., «Вопр. Фил. и Психологии».

новенно решительным антиподом притязательности картезианского догматизма. Вообще, у Декарта мы менее всего рассчитываем отыскать какие-нибудь положительные философские истины. Его взгляды, чуть не во всем своем составе, кажутся нам давно пережитым достоянием прошлого.

И по-своему мы правы, если иметь в виду ту окончательную форму, в которую облек Декарт свои выводы. И все же мы не замечаем, как мы страшно много ему обязаны. Существуют целые ряды понятий, которые до того впитались в плоть и кровь нашу, до того слились с нашею мыслью, что мы видим в них единственный нормальный и разумный способ смотреть на вещи, и поэтому уже не спрашиваем об их происхождении. Относительно таких понятий нам редко приходят в голову те, кто впервые развил и установил их. И вот именно в этом пункте последующие поколения совершают по отношению к Декарту крупную несправедливость: слишком часто забывали и забывают до сих пор, что Декарт не только основатель одной из философских систем, которых было так много в истории человеческой мысли и человеческих заблуждений, он — и это является самым большим и важным в его историческом значении, — есть *творец нового европейского мирозерцания*.

Нужно помнить, что новая философская система и новое мирозерцание далеко не одно и то же. Каждый оригинальный мыслитель создает свою особую теорию, и если он ее разовьет во всех логических последствиях, постарается широко применить ее к решению существующих проблем знания, даст ей законченный вид, она превратится в новую философскую систему. Однако лишь очень немногим среди философов действительно удавалось коренным образом изменить весь взгляд на существующее, на весь состав мира, на его самые основные законы и свойства, на изначальное отношение сил, устанавливающих бытие всех вещей. В истории философии мы обыкновенно наблюдаем совсем другой факт: сменяющие друг друга философские теории являются лишь различными способами толкования одной и той же действительности, представление о которой в его основных чертах утвердилось однажды навсегда. Картина мира в общем не меняется, меняются только комментарии к ней. Подтверждение этому замечанию находим во все эпохи существования философии. Возьмем философию древних греков: с первого взгляда мы встречаем в ней такую пестроту самых противоположных воззрений, что едва ли отыщем хотя бы одно такое безобидное общее положение логики, метафизики или физики, которое одинаково признавалось бы за бесспорное во всех школах; но взглянем в дело глубже и мы заметим, что эти противоречивые суждения произносятся *об одном и том же*. Образ действительности остается одним во всех умах, хотя и вызывает в этих умах до противоположности различные мысли. Так, мир элейцев с его неподвижным единством и вечно движущийся мир Гераклита, в своем движении осуществляющий свое внутреннее постоянство и тождество, при ближайшем рассмотрении оказываются одним и тем же миром, только при различной умозрительной оценке совершающихся в нем про-

цессов. Космос Платона и вселенная Аристотеля и стоиков в существе своем составляют одно, хотя положение и место идеальных двигателей в природе и определяются ими различно. Я не хочу этим сказать, что мирозерцание древних совсем не подвергалось никаким переменам: напротив, в отдельных частностях оно являлось довольно шатким; взгляды на происхождение, положение и движение небесных светил, на возникновение и форму земли, на образование живых существ, на основные стихии физической природы, на человеческую душу и т.д., оказываются своими особыми чуть не у каждого философа. Также и общие концепции действительности в ее целом у одних философов суживаются и грубеют, у других, наоборот, расширяются, идеализируются, одухотворяются. Но все это разнообразие развивается на одной общей канве: все эти вариации разыгрываются на одну основную тему. При всех различиях в частных мнениях, мир для всех умов предносится как законченное художественное целое, заключенное в определенные границы, реализующее во всех своих отношениях и процессах господство единого разума, который изнутри им движет. Этот разум, в стремлении к гармонии и совершенству своих созданий, подчиняет себе материальную стихию, одолевает ее беспорядочное сопротивление, понуждает ее воплотить в себе идеальную красоту. Такое проникновение материи божественною формирующею силой проходит несколько стадий и имеет несколько ступеней: отсюда объясняется дуалистическая тенденция греческой философии: все вещи образуются через взаимодействие светлого творческого начала с началом пассивным и темным. Противоборство этих начал сказывается во всем, и прежде всего в большом масштабе оно раскрывается в противоположности неба, как области чистого, светлого, вечно жизненного эфира, и земли, в которой соединились более тяжелые, темные, инертные вещества. Но все же этот дуализм, в глазах грека, только относителен, — в жизни природы он постоянно примиряется. В конце концов подлинным мерилom возникающих форм действительности оказывается их возможное совершенство: настоящий источник бытия тварей, порождающая их причина — заключается в их качествах, в соответствии их устройства с тем внутренним планом, который с неизбежностью заложен в деятельности мирообразующей силы. Аристотель дал гениальную логическую формулу этому воззрению, он систематически применил его к объяснению всех явлений природы, но, конечно, не он его создал. Это воззрение проникает все миропонимание древних греков, — если тут можно говорить только об одних греках. Теология, объяснение бытия вещей из их качеств и из качеств действующих в них сил, признание внутренней духовности жизни мира — дают основной тон всем древнегреческим теориям, хотя и не с одинаковой ясностью. Платон возвышал мировой разум над всеми вещественными определениями, Гераклит сливал его с материальною стихиею и видел в нем всемирный огонь, Диоген Аполлонийский отождествлял его с воздухом, — но для всех трех он все же оставался Божественным творческим разумом. Противоположность идеального и материального начала для Анаксагора представлялась в виде взаи-

модействия между единым чистым умом и раздробленною на бесчисленные частицы материей, для Парменида она облеклась просто в форму борьбы между светом и ночью, но тем не менее, оба верили в качественную противоположность двух факторов, создающих жизнь вселенной, и в моральное значение их проявлений. Из древних голько атомисты пытались пробить дорогу для совсем иного взгляда на вещи, но они остались при самых общих и смутных намеках, и про них по справедливости можно сказать, что они не прошли даже половины, даже четверти пути к тому новому представлению в мире, которое неясно мерцало пред ними.

Основные черты античного взгляда на вещи мало изменились в Средние века. Недаром Аристотель в схоластическую эпоху являлся высочайшим авторитетом в философии и науке. Только на всем мирозерцании, благодаря могучему воздействию религиозных идей, резко легла спиритуалистическая окраска, а дуализм природы и духа, вследствие аскетического настроения того времени, приобрел гораздо более решительный, мрачный и абсолютный характер. Это не значит, однако, чтобы природа тогда противопоставлялась духу в своей независимой и самодовлеющей материальности: напротив, никогда, ни раньше, ни позже, материя не признавалась в такой степени лишь слепым и бессильным орудием духа. Но само духовное царство было подразделено на две непримиримо враждебные сферы: светлую и темную, добрую и злую, — и в материальной природе по преимуществу видели поприще для действий злой и мрачной силы. Этот этический дуализм в философских системах эпохи Возрождения уступил место более оптимистическому, мягкому и цельному мировоззрению, навеянному влиянием вновь воскресших учений античного периода. Но мистическое отношение к природе от этого не только не понизилось, — оно, наоборот, получило дотоле небывалое развитие. В это время внутренняя духовность и магическая солидарность природной жизни стали чуть не общепринятыми догмами. Оттого никогда не стояли так высоко вери в магию во всех ее видах, никогда не были так крепко убеждены в непосредственном могуществе человеческой воли над физическими стихиями, никогда не наполняли с таким усердием природу субстанциальными формами, астральными духами, археями и другими духовидными существами. Бесконечно разнообразие и богатство идеального мира старались внедрить внутри видимой вселенной, и человека рассматривали лишь как высшую форму воплощения тех самых внутренних сил, которые одушевляли уже каждый малейший атом. Глубокомысленные философские мечты Джордано Бруно представляют самое художественное и высокое выражение для этого строго мистического, но в то же время столь фантастического мирозерцания.

В таких общих очертаниях рисовался мир человечеству в течение длинного ряда столетий. Но теперь все то, чему учили с такою серьезностью о природе и составе мира Платон и Аристотель, Иоанн Скотт Эригена и Фома Аквинский, Парацельс и Фома Кампанелла, представляется нам какою-то сказкой, хотя и поэтической, но совсем на-

ивной. Между тем в наше время философы и ученые находятся в том же самом положении, как и древние: они высказывают разные взгляды, создают различные системы и теории, но об *одной и той же действительности*. Можно даже утверждать с полным основанием, что представление о мире, принадлежащее новому времени, далеко не страдает тою шаткостью в деталях, которая характеризует миропонимание древних. Новые взгляды в этом отношении гораздо определеннее и точнее, они гораздо легче укладываются в ясные и строгие формулы. Наше понятие о мире несомненно обладает еще большим внутренним единством, чем какое было в идеях о существующем у мыслителей и ученых давнего прошлого. Но чрезвычайно важно то, что мы верим в совершенно *другой мир*, нежели они. Наш мир и традиционный мир античной философии, средневековой схоластики и мыслителей Возрождения не имеют ничего общего, даже более, — они находятся между собою в отношении полной противоположности. Если в прежнем мировоззрении одним из первых предположений, от которого решались уклоняться лишь немногие смелые умы, являлась *ограниченность* вселенной в пространстве и ее замкнутость в раз навсегда утвержденных пределах, — то для нас, напротив, стоит как некоторая непоколебимая аксиома *бесконечность* мира. Если прежде явления природы объясняли из взаимодействия качественно различных стихий и в частности противопоставляли стихии неба стихиям земли, — то мы теперь убежденно держимся за предположение *о единстве вещества* и твердо знаем, что вещество и на земле, и в небесных пространствах одно и то же, обладает одинаковыми свойствами и подчиняется одним законам. Если вообще в старое время причин вещей искали в их *качествах*, то мы теперь совершенно уверены, что все качественные различия предметов природы зависят от чисто количественных различий в массе, расположении и движении частиц вещества, *внутренне однородных*. Если прежде разгадку всякой причинной связи полагали в идее о разнообразных силах, в своей деятельности реализующих свойственные каждой из них внутренние стремления, то теперь сила является лишь условным обозначением механического движения, поскольку оно вызывает другое движение по математически определенным законам. То же самое отношение крайней противоположности старому замечается и на многих других понятиях, входящих в наше обычное мировоззрение. Философы и натуралисты прежних времен искали объяснения вещей в тех целях, которые они осуществляют в своем бытии и которые как бы изнутри движут их развитием; в нашем мирозерцании телеология совсем отброшена: мы не только смеемся над наивными притязаниями ученых далекого прошлого проникать в планы создателя вселенной, — мы совершенно серьезно хотим обойтись без идеи о реальной целесообразности даже при обсуждении действий человека и других одушевленных тварей. В связи с этим и взгляд на душу претерпел радикальное изменение: для прежнего воззрения душа есть не только внутренний центр явлений сознания, — в то же время она источник жизненной деятельности тела; вообще, дух оказывался тесно слитым с формами физического бытия,

потому что внутренние двигатели материальной природы сами понимались по аналогии существ духовных. По старинному учению, между природою и духом не только не было пропасти, — скорее трудно было установить сколько-нибудь определенную грань между ними. Для современного взгляда дух, — если он вообще признается за что-нибудь большее, чем простой феномен чисто физических процессов, — представляет непостижимое исключение из всей природы: абсолютная бесплотность духа, если он только существует, его полная непричастность каким бы то ни было физическим определениям и отношениям кажется нам истинною, не допускающею никакого спора. Бытие духа всецело должно исчерпываться чисто внутренними актами ощущения, мысли, чувства, воли. С этой точки зрения, действие души на тело составляет столь гнетущую загадку, что современного спиритуалиста постоянно преследует соблазн совсем отвергнуть это действие и на место связи психического с физическим подставить простую параллельность явлений того и другого. Положение неспиритуалистов в этом вопросе нисколько не лучше: как бы мы ни смотрели на душу, видим ли мы в ней самостоятельное существо или простое явление, во всяком случае чистая субъективность всего психического, его невыводимость за пределы внутреннего мира сознания представляет одно из самых основных убеждений современной философии; а мысль о действии психической силы на телесные процессы находится в явном противоречии с этим убеждением. Между тем при таком воззрении на содержание нашей душевной жизни необходимо должна была измениться вся оценка реальности нашего познания. Для старого взгляда реальность внешнего мира есть истина, не требующая никаких доказательств, — она казалась очевидною сама по себе. Мы, напротив, уверены, что предметом нашего непосредственного восприятия являются только состояния нашего собственного сознания и ничего больше. Что лежит за их границей, об этом мы можем догадываться и умозаключать, но это неизвестно нам прямо. Мы приписываем веществу протяженность, движение и другие свойства: но мы обязаны помнить, что все это лишь наши заключения. — это только символы, в которых мы обобщаем о материальном мире то, что о нем *ощущаем*.

Сейчас приведенные утверждения, в которых новое мирозерцание так резко противопоставляется старому, по крайней мере в огромном их большинстве, для сознания современных мыслящих людей представляют своего рода аксиомы. И мы не хотим знать, что они были поразительной новостью, когда, около двухсот пятидесяти лет назад, Декарт впервые провозгласил их. Этим он произвел настоящую умственную революцию, последствия которой были неисчислимы. Обыкновенно Канта (отчасти впрочем с его собственных слов) называют Коперником философии; однако такое наименование к Декарту, конечно, подходит гораздо более. Историческая роль Канта, как бы высоко мы ни ценили ее, бледнеет пред делом Декарта. Ведь если беспристрастно определить окончательную задачу Канта, она сведется к следующему: он хотел спасти новое философско-научное миросо-

зерцание внутренних противоречий и оградить его от всяких посягательств, с одной стороны, отняв у него претензии на проникновение в метафизическую суть вещей, с другой стороны превратить его основные начала в а priori данные законы разума, не отделимые от самой конструкции нашей мысли². Глубочайший нерв теоретической критики Канта заключался в стремлении установить абсолютный характер естествоведения в той его математически строгой форме, которая впервые была последовательно развита Декартом. Но кто выше, — тот ли, кто создал известное воззрение, или кто его только охраняет, хотя бы он пользовался при этом очень оригинальными и глубоко-мысленными аргументами?

Был ли Декарт сам создателем всех своих идей, или он имел каких-нибудь предшественников? Несомненно, предшественники у него были, и их не раз указывали историки философии. Идеи о непосредственной достоверности самосознания и о вытекающей из нее чистой духовности нашего субстанциального я, с которых Декарт начинает свое философское построение, более чем за тысячу лет до него были с блестящим талантом раскрыты в некоторых сочинениях блаженного Августина; онтологическое доказательство бытия Божия получило подробное развитие еще у Ансельма Кентерберийского; мысль, что индивидуальная природа тел коренится в их протяженности, была высказана еще у Фомы Аквинского; учение о бесконечности мира находим у Николая Кузанского и Джордано Бруно и т.д. Точно так же Декарт имел неоспоримых предшественников и в своих научных теориях: астрономическая теория Коперника в его эпоху была уже всем известна, его современниками были Кеплер и Галилей. Но все же приходится скорее удивляться необыкновенной скудости внешнего материала при создании декартовой системы, чем его обилию. Философские идеи, подобные декартовым, иногда высказывались задолго до него, но обыкновенно ввиду совсем других целей, на иных основаниях, и очень нередко по совершенно случайным поводам и мимоходом, так что для нас теперь трудно определить, имеем ли мы пред собою у Декарта действительное заимствование или простое совпадение его мыслей с некоторыми старыми взглядами. Положение науки также, по-видимому, представлялось наименее удобным для построения единой, ясной, всеобъемлющей системы. Во время Декарта интерес к научным изысканиям распространился очень широко, но научное движение еще не привело к прочным и общепризнанным приобретениям. Достаточно сказать, что о теории Коперника тогда еще шли горячие споры, что ее защитников открыто преследовали, что такие умы, как Бэкон, ее отвергали, и что сам Декарт, в сущности развивая ее, вынужден был делать вид, что он ее опровергает. В физиологии факт кровообращения был только что открыт, и Декарт один из первых воспользовался этим открытием, за что подвергся насмешкам. В механике еще не были установлены самые основные законы движения, — в физике еще не получили определенности даже такие понятия, как

² См. мои Положительные задачи философии, ч. II, стр. 135 - 136, 140 - 41.

инерция, толчок, масса. В математике тратились силы на разрешение замысловатых задач и математических курьезов, и Декарт первый сделал гениальную попытку великого объединения различных отраслей математического знания. Методы объяснения явлений природы находились в состоянии самой хаотической спутанности старого с неясно осознанным новым. Еще серьезно спорили о том, боится ли природа пустоты, и сам Кеплер объяснял формы движения небесных светил из красоты и гармонии этих форм. В такое-то время возникла декартова теория мира, которая, несмотря на отдельные фантастические подробности, более всего поражает необыкновенной близостью своих главных положений к тем результатам, к которым постепенно приходила новая наука в течение своего более чем двухсотлетнего развития, и к тем проблемам, разрешить которые эта наука упорно стремится до наших дней. Вспомним только, что Декарт учит о неизменности общей суммы движения в мире, что в своей гипотезе вихрей он в значительной степени предвосхищает теорию Лапласа, что явления света он объясняет движением тонкой материальной среды, возбуждаемым от светящихся тел, что явления тяжести он выводит из давления окружающей неподвижной среды на находящиеся в ней тела, что теплоту он рассматривает как особый вид движения, что, наконец, несмотря на бедность тогдашних физиологических знаний, он делает отважную попытку объяснить и жизнь, и деятельность одушевленных существ как чисто механический процесс, в котором не замешано никакое жизненное начало и который, по крайней мере, у животных, не направляется никакою душой, и тем предупреждает столь распространенное потом автоматическое воззрение на явления жизни. Чем более мы вчитываемся в Декарта, тем более убеждаемся, что мир его гипотез есть совсем наш мир, как мы его понимаем и толкуем. Напротив, современники Декарта встретили его взгляды с недоумением. В особенности его «Principia philosophiae», сочинение, представляющее наиболее систематическое изложение его мирозерцания, производило на читающую публику самое удручающее впечатление. Гасенди, казалось бы, как последователь древних атомистов долженствовал сочувствовать взглядам Декарта на природу, говорит: «Не знаю никого, кто имел бы храбрость прочитать «Принципы» до конца. Ничего не может быть скучнее; автор убивает читателя, и только дивисься, сколько этот вздор стоил тому, кто его выдумал».

II

Чему же был обязан Декарт новизною своих идей? Справедливо в этом отношении ссылаются на его метод: в нем, самом по себе, уже заключался целый переворот. Декарт говорит³: «мы приходим в мир детьми и приносим разные суждения о чувственных предметах прежде, чем получим полное употребление нашего разума; поэтому многие предрассудки мешают познанию истины. Против этого, по-видимому, нет другого средства, как решиться однажды в жизни сомневаться во

³ Principia philosophiae, p. I, l. 2.

всем, достоверность чего вызывает хотя малейшее подозрение. Полезно даже все сомнительное считать прямо за ложное, чтобы тем надежнее найти то, что совсем достоверно и познается всего легче».

Для Декарта только очевидное, само по себе ясное, с отчетливою разделенностью предстоящее нашему уму и то, что из этого самоочевидного вытекает с беспорной необходимостью, может быть допущено в систему истинного знания. Все сомнительное должно быть совсем отброшено, в интересах достоверности наших выводов его даже следует рассматривать как ложное. И Декарт с полной искренностью и серьезностью старался подвергнуть все свои понятия этой предварительной процедуре очищения от всего предвзятого, откуда бы оно ни исходило: только этим путем надеялся он достигнуть новых и плодотворных истин. В этом случае в Декарте изумляет своеобразное сочетание искренней, душевной скромности и сурового, вызывающего высокомерия. Он низко оценивает свои способности⁴ — без всякого ложного смирения он вовсе не хочет приписывать себе гениальности — и он тем не менее мистически убежден в своей верховной миссии как полного преобразователя знания. Источник его веры в себя — в его глубокой вере в свой метод. Странное впечатление производит этот человек, в котором сила умственного творчества бьет через край и который все-таки думает, что он сам тут ни при чем и что все делают несколько методических правил, которым он неуклонно следует в своих рассуждениях и изысканиях. Он от души уверен, что достаточно не злоупотреблять своим умом, не высказывать положительных утверждений там, где нет прямой очевидности или несомненных доказательств, признавать за истину только то, что ясно и отчетливо нами понято — и самая заурядная голова превзойдет любого гения, если тот не в такой же степени осмотрителен. Оттого Декарт в своих философских выводах прежде всего ищет простоты и общедоступности. С мнительностью истинно оригинального таланта он старается понизить ход своих рассуждений до уровня самых средних умов, и не только не думает блистать своим глубокомыслием, но скорее заботится о том, чтобы по возможности скрыть его за обыкновенными соображениями здравого смысла. Подобно Сократу, он не боится быть банальным, если это помогает быть убедительным и наглядным. При первом знакомстве с его произведениями испытываешь некоторое разочарование: его изложение кажется наивным, — он посвящает слишком много места размышлениям, имевшим цену только для его времени; может быть, нередкие следы схоластики в его аргументации в значительной мере объясняются желанием Декарта облекать свою мысль в привычные для всех формы, если это не вредит ясности заключений. Декарт менее всего заботился о создании системы, отпечатлевающей все особенности его индивидуального гения, — он думал лишь о внедрении в умы современников идей, которые могли бы быть пригодны для всех одинаково. Отсюда вытекают некоторые особенности в стиле Декарта: он высказывает свои взгляды снисходи-

⁴ Discours de la méthode, I.

тельным тоном учителя, который обращается к незрелым подросткам, впервые начинающим учиться.

В чем же состояла система Декарта и как он развивал ее? Время не позволяет мне изложить все подробности ее содержания и все изгибы его аргументации, иногда затрудняющей понимание современного читателя архаичностью своих форм. Однако воззрения Декарта имеют то неоцененное преимущество, что их можно передать самым простым языком, и это несколько не исказит их смысла. Остов системы Декарта отличается необыкновенною определенностью; в понятиях, с которыми он имеет дело, не заключено никаких условных тонкостей; он чувствует инстинктивное отвращение ко всему, что не допускает математически отчетливой формулировки. Поэтому общую основу мирозерцания Декарта можно выразить в ряде весьма несложных размышлений. Вот они.

Чтобы достигнуть истины, нужно отвергнуть все, что может вызывать хотя малейшее сомнение, даже следует признать все это за ложь, и тогда посмотреть, что у нас останется как вполне несомненное. Но что же тогда считать достоверным? Мы верим нашим чувствам и полагаем, что с их помощью мы воспринимаем существование действительных вещей в нас. Однако чувства нас нередко обманывают, а простое благоразумие не позволяет очень доверять тому, кто нас обманул хотя однажды: далее во сне мы постоянно видим предметы и события, которых нигде нет и не было, а по какому признаку можно отличить сон от бдения? Кто нам поручится, что мы не грезим всегда? Итак, показания наших внешних чувств мы должны отвергнуть⁵.

Мы верим логической очевидности отдельных положений и выводов из них, например, в математике. Но, во-первых, мы в жизни нередко наблюдаем, что люди ошибаются даже и в таких вещах и принимают за самоочевидную истину то, что нам кажется ложным; во-вторых, нам говорят о всемогущем Боге, который создал нас, — разве не мог Он сотворить нас так, чтобы мы постоянно обманывались и принимали ложь за правду? Раз для этого существует хотя малейшая возможность, мы не должны доверять нашим познаниям⁶.

Идя этим путем, мы можем отринуть как сомнительное решительно все, во что мы когда-нибудь верили. Мы можем легко представить себе, что нет ни Бога, ни неба, ни каких-нибудь вещей вокруг нас; что у нас нет ни рук, ни ног, ни тела. Что же нам останется как достоверное? Можно сомневаться и в Боге, и в мире, и в нашем собственном теле; в одном нельзя сомневаться, — нельзя даже этого и попробовать, — в том, что мы сомневаемся; нельзя сомневаться в том, что я, думающий, что ничего нет, это думаю. А если я думаю, то, стало быть, *существую*, — одно другое подразумевает с неизбежностью. Итак, я мыслю, следовательно, существую, есмь, — *cogito, ergo sum*, вот единственная, совсем бесспорная истина, которая нам осталась.

⁵ Princip. phil., p. 1, 4. Cp. Discours de la méthode, IV.

⁶ Princip. phil. I. 8.

Мое собственное бытие есть вещь абсолютно несомненная, — от него и должна отправляться настоящая философия во всех своих выводах⁷.

Но что же я такое? И в ответе на этот вопрос сейчас пройденный путь сомнения окажет очень важную помощь. Мы усомнились в своем теле и отвергли его, отвергли весь материальный мир вообще, а в себе усомниться не могли: это значит, что наше я не есть что-нибудь телесное. Будь оно существом телесным, мы никак не могли бы с несомненностью признавать его бытие, в то же самое время отвергая все телесные вещи и все телесные свойства. А ведь мы сейчас сделали именно это. Наше я есть нечто совсем несомненное для нас, следовательно — мы что-то в нем непосредственно и прямо воспринимаем, без всякой возможности это отвергнуть; но, очевидно, это прямо в нем данное не есть ни протяженность, ни фигура, ни движение, потому что тогда эти телесные свойства обладали бы для нас такою же несомненностью, как и наше я, между тем мы в них могли усомниться. Для меня одно достоверно: я мыслю. Итак, мысль, сознание — вот единственно, что составляет меня для меня самого⁸.

Этим ясно определяется, что такое наша душа. Как мы сейчас видели, в состояниях нашего сознания мы не воспринимаем никаких материальных признаков, — это означает, что они не суть состояния какого-нибудь тела: если бы они были телесными состояниями, они необходимо представляли бы из себя какое-нибудь движение, какую-нибудь протяженность, какую-нибудь фигуру. Но с другой стороны, наше сознание, очевидно, не может быть только чистым, абсолютным свойством, не принадлежащим ничему: ведь ничто не имеет свойств и состояний. Где даны свойства и состояния, там есть и предмет или *субстанция*, которой они принадлежат. *Субстанция* и *свойство* противоположны друг другу только для нашей отвлеченной мысли, а не в действительности и не в конкретном восприятии: уничтожьте все свойства — и не будет никакой вещи или субстанции, — исчезнут все свойства. Это значит, что в состояниях нашего сознания нам непосредственно раскрывается их субстанция, т.е. *душа*⁹. Душа есть *мыслящая субстанция*. И раз наша мысль не имеет в себе никаких телесных свойств и определений, наша душа есть субстанция *нематериальная*.

Чем более известны нам состояния субстанции, тем яснее нам сама субстанция. Но мы все познаем через наше сознание и в нем; итак, наша душа для нас есть самая известная, самая ясная вещь на свете. Познавая какие-нибудь предметы, внешние для нас, мы должны исходить из того, что содержится в ней, в душе. Что же? Даны ли в нашем я какие-нибудь основания утверждать, что, кроме нас, существует еще что-нибудь?

Для этого дана несомненная необходимость во всем строе нашего существования. Мы с абсолютной достоверностью знаем, что мы не сами себя произвели на свет; если бы было иначе, мы могли бы ода-

⁷ Ibid. 7.

⁸ Ibid. 8.

⁹ Ibid. 11.

рить себя всевозможными совершенствами, какие только мы способны представить себе. Между тем наше существование длится во времени; поэтому, если бытие наше от нас не зависит, очевидно, должна существовать какая-то сила, которая удерживает нас в жизни в каждый новый наступающий момент, — эта сила дает и начало нашему бытию, и охраняет его продолжение. Что же это за сила? Она неизбежно рисуется для нас чертами совершенства и могущества, не допускающими никакого сравнения с тем, что мы замечаем в себе. Ее совершенство тем более возрастает в наших глазах, когда мы думаем, что ведь и ее что-нибудь утверждает и удерживает в бытии, и что если это делает не она сама, то мы опять должны вообразить ее подобие вне ее, которое сохраняет и ее, и нас, и так повторять без конца. Другими словами, наша мысль может успокоиться только на идее такого существа, которое зависит лишь от себя, не нуждается ни в чьей поддержке и обладает всеми совершенствами. Такое существо мы называем Богом.

В самом деле, мысль о Боге живет в нашем сознании, а между тем самое ее присутствие в нас не составляет ли величайшей загадки? Мы несовершенны и конечны, — как же можем мы создать идею о существе бесконечном и объемлющем все совершенства? Откуда берем мы для этого материал? Ведь из ничего ничего не бывает; совершенное не может быть продуктом того, в чем совершенства нет. В нашем уме не может содержаться такого образа, которому нет никакого соответствия ни в нас, ни вне нас; но в нас несомненно отсутствуют те высшие совершенства, которые мы предполагаем в Боге, — итак, мы с полным основанием заключаем, что они даны в некотором существе, от нас отличном; это существо и есть Бог.

Чтобы убедиться в неизбежности признать существование Бога за непоколебимую истину философии, достаточно рассмотреть простую идею о Нем. Возьмем наше понятие о всеведущем, всемогущем и всесовершенном существе: какое бытие в нем подразумевается? Очевидно, для такого существа мыслимо бытие не как случайное или только возможное, а как необходимое и вечное. Если источник его бытия в нем самом, такое существо не должно быть только возможным при некоторых особых условиях, — для него нет условий вне его самого, — и оно не может возникнуть лишь по благоприятному случаю: оно мыслимо лишь данным всегда и необходимо. Итак, подобно тому, как из представления о треугольнике вытекает равенство суммы его внутренних углов двум прямым, так в простом представлении о Боге заключается с очевидностью его необходимое и вечное бытие¹⁰.

Следовательно, кроме нас существует Бог. Должны ли мы этим ограничиться? Ведь каждый убежден в существовании бесчисленных телесных вещей, составляющих материальный мир, который простирается вокруг нас в длину, ширину и глубину, который делится на части

¹⁰ Ibid. 14, 17, 18, 20, 21. Cp. Méditations III, V; Discours de la méth. IV. В интересах ясности и связности изложения доказательства бытия Божия представлены здесь в несколько ином порядке: чем у самого Декарта.

разнообразной формы, в котором происходят движения в разных направлениях, который вызывает в нас ощущения цветов, запахов, боли и т.д. Можно ли думать, что этого мира совсем нет и он нам только представляется? Конечно, в Боге достаточно могущества, чтобы вызвать в нас иллюзии, какие угодно. Однако можно сильно сомневаться, чтобы вообще было сообразно с природой Божества преднамеренно создавать иллюзии. Мы считаем Бога существом всесовершенным; не следует ли нам допустить в нем хотя настолько совершенства, что он не должен желать нас обманывать? Вера в реальность внешнего мира есть нравственное требование, вытекающее из нашего понимания истинной сущности Божества. Но только в силу этого требования мы и можем смотреть на материальную действительность, как на что-то несомненное¹¹. На самом деле, непосредственно и прямо мы знаем только свою душу и то, что в ней делается. О материальном мире мы только умозаключаем и верим в него, но никогда с ним прямо не соприкасаемся, хотя весьма распространенный предрассудок и заставляет нас думать, что именно реальность материальной природы есть самая достоверная истина в свете.

Итак, мы должны верить во внешний мир, потому что Бог, в своей вечной правдивости, не мог допустить, чтобы наши ясные и отчетливые понятия о вещественной природе, внушаемые нам нашим естественным разумом, были только самообманом с нашей стороны. Но о каких же свойствах материальных предметов имеем мы ясное и отчетливое знание? Разве огромное большинство ходячих представлений о внешней действительности не страдает темнотою, смутностью и противоречивостью? В этом нет никакого сомнения, но это зависит исключительно от того, что мы чувственные качества вещей принимаем за их настоящие, собственные качества. Мы приписываем телам и цвета, и звуки, и запахи, и теплоту, и холод, и жесткость, и мягкость, — пожалуй, даже готовы приписать им ту боль, которую мы испытываем, неосторожно натываясь на них. В этом лежит главный корень ложности наших суждений о вещественной природе. Все эти качества суть только наши ощущения, зависящие от связи нашей души с организацией нашего тела, — они показывают, полезны нам или вредны предметы, но не выражают никакой ясной идеи о самих предметах. Оттого они вполне могут отсутствовать в вещах, и вещи при этом несколько не пострадают. Но есть другие свойства материальных предметов, которые доставляют совершенно ясное и отчетливое содержание для наших размышлений и которых даже мысленно нельзя отделить от вещей, не уничтожив или не изменив этих последних, — таковы: протяженность, величина, фигура, движение. Только эти свойства и только их одни можно приписать материальной природе в ней самой. Но фигура, величина, движение суть только различные проявления протяженности: итак, тело или материя есть субстанция *протяженная*, — в этом вся ее сущность¹².

¹¹ Princ. phil. II, 1.

¹² Ibid.

Какая же общая концепция существующего получается у Декарта ввиду этих основных понятий его философии? По его учению, причина всех вещей лежит в бесконечном Божестве: Ему одному принадлежит самобытная, полная, истинная действительность. Бог вызывает к бытию конечные вещи актом чистой свободы. Он есть существо абсолютно свободное, и Его свобода не ограничена ничем. Для Божественной воли нет никакого заранее поставленного идеала, которому Бог вынужден был бы следовать, — напротив, Он сам есть совершенно самобытный источник всяких норм доброго и злого. Воззрение Декарта на Божество является ясно выраженным *волюнтаризмом*, т.е. признанием самоопределяющейся воли на основную стихию Божественной сущности.

Созданный Богом мир, по Декарту, состоит из сотворенных субстанций двух видов: одни из них души, другие — тела. Сущность души заключается в мышлении. Душа есть сила мыслящая, или сознающая, и только это, — никаких других определений и признаков ей приписать нельзя. Все, что в ней происходит, суть лишь различные состояния мыслящей деятельности; познание, воля, чувство — все это не более, как внутренние изменения мыслящего начала, которые предполагают сознание как условие своего бытия: вне сознания им нигде нет места. Миру душ противостоит мир тел. Душа и тело, сами по себе, не имеют ничего общего между собою, — только в человеке они как бы слиты божественным творческим актом в одно существо и находятся в тесной связи и гармонии. Сущность тела в его протяженности: каждое тело имеет длину, ширину и глубину, каждое тело обладает какою-нибудь геометрическою формою, каждое тело может двигаться в различных направлениях. Этим природа тела вполне исчерпывается, — никаких иных признаков ясная мысль телам приписать не может.

Отсюда вытекает целый ряд необходимых последствий для материальной природы. Если верно, что все телесное протяженно и не имеет никаких других качеств, что должно быть справедливым и обратное положение: все протяженное телесно, так как протяженность и телесность тогда совершенно совпадают между собою. Поэтому, во-первых, в природе нигде нет пустоты: пустоту считают протяженной; но если она протяженна, то она уже есть тело, а не пустота, — не может же ничто обладать протяженностью; это значит, что всякая протяженность непременно принадлежит субстанции, т.е. телу, и стало быть все пространство мира сплошь наполнено телами¹³. Во-вторых, из этого следует *единство* вещества во вселенной: части мира различаются между собою только величиною, положением, формою, но внутренняя сущность их всегда одна, — она состоит исключительно в протяженности; при этом во вселенной нигде нет действительно пустых пространств. — она представляет непрерывное целое в самом строгом смысле этого слова; итак, материя есть сущность абсолютно единая: вещество неба не отличается от вещества земли, и все бесчисленные

¹³ Ibid. I, 16.

миры образованы из одной и той же материи¹⁴. В-третьих, мы должны признать, что вещественная вселенная безгранична в пространстве: нельзя представить границы протяженности, не допустив пространства, т.е. чего-нибудь протяженного за эту границу; между тем все протяженное телесно, — следовательно, за пределами каждого тела должны лежать другие тела. Мир, как ограниченный, прямо немыслим¹⁵.

Далее, из природы тела как протяженной субстанции с очевидностью следует, что всякое тело делимо до бесконечности: все, что состоит из частей, сложно и может быть разделено; но всякая часть какой-нибудь протяженной вещи сама непременно состоит из частей и, следовательно, сама может быть разделена; итак, ни при каком делении нельзя получить части настолько малой, чтобы она не могла подлечь дальнейшему делению¹⁶.

Наконец, из понятия о теле получается чрезвычайно важный результат для понимания физических процессов: ничто телесное не может иметь самопроизвольного движения, а только движение, вызванное извне. В самом деле, каждое тело обладает протяженностью, величиною, фигурою, но в нем не живет никакого внутреннего двигателя, который от себя и по своему желанию выводил бы его из состояния покоя и сообщал бы ему склонность к движению; в телах нет никакой души или самодеятельной силы, которая проявлялась бы в них по собственной инициативе. Поэтому источник всякого движения тел во внешнем толчке; в природе нет никаких других сил, кроме механического движения в его различных формах¹⁷. В связи с этим Декарт решительно устраняет телеологическое рассмотрение явлений действительности: в самой природе все совершается механически и она не преследует никаких целей; что же касается до намерений Творца при создании мира, то было бы смешною самонадеянностью желать в них проникнуть. Поэтому изыскание конечных причин должно быть совершенно устранено из философии¹⁸.

III

Таково мирозозерцание, которое около половины XVII столетия начинает распространяться везде, проникает во все образованные страны Европы, привлекает всеобщее внимание, прокрадывается в университеты и вступает в горячую борьбу с традиционными воззрениями старой философии и науки. В чем заключалась тайна его успеха? Время не позволяет мне долго останавливаться на этом вопросе. — я укажу только два особо важные условия быстро выросшей популярности картезианского воззрения: она коренится, во-первых, в простоте картезианских идей; во-вторых, в методе Декарта, лучше сказать — в той непоколебимой вере, которую Декарт питал к нему.

¹⁴ Ibid. 22.

¹⁵ Ibid. 21.

¹⁶ Ibid. 20.

¹⁷ Ibid. 25.

¹⁸ Ibid. 1, 28.

Декарт не только считал его за наилучший способ исследования научных вопросов, но он был совершенно серьезно убежден, что и в самой природе нет ничего такого, что могло бы укрыться от ясной, методически работающей мысли. В природе дано только то, что облекается в ясные понятия и математически точные формулы, все остальное на нее выдуманно, — вот лозунг Декарта, с которым он выступил на встречу отважным стремлениям эпохи научным путем проникнуть во все секреты мироздания. Его ясное, чисто геометрическое воззрение на вещи, отменявшее прежний динамический и качественный взгляд на существующее во всем его составе, был тем, чего желали лучшие умы его времени, но еще не умели отыскать. Декарт дал удовлетворение самым смелым чаяниям: оттого, после кратковременного смущения, ему так охотно поверили. До какой степени картезианские воззрения приобрели права гражданства, видно, например, из того факта, что один из сильнейших ударов общераспространенной в XVII веке вере в дьявола и магию и преследованиям ведьм и колдунов, позорно пятнавшим жизнь европейского человечества в течение многих столетий, был нанесен картезианцем Бальтазаром Беккером, исходившим в своей проповеди из совершенно метафизических соображений: ни дух не может действовать на тело, ни тело на дух; поэтому дьявол не может вредить чувственной природе человека, точно так же, как человек не может пользоваться помощью демонических сил. По этому поводу вообще можно заметить, что наши понятия о *естественном* и *сверхъестественном*, до такой степени слившиеся с нашим сознанием, что они представляют как бы неизбежные категории, с точки зрения которых мы все обсуждаем, являются в значительной мере наследием Декарта; в основе их лежит картезианский принцип: физические действия могут вызываться лишь физическими причинами.

После Декарта философия стала картезианскою. Это не значит, конечно, что все последующие за ним философы во всем разделяли его учение: напротив, картезианская школа, в чистом ее виде, скоро приобрела очень сильных противников. Но картезианство создало чрезвычайно плодотворную почву для развития самых противоположных направлений; оно очертило круг понятий и проблем, которые допускали всевозможные преобразования и дополнения, при которых открывался путь для самых разнообразных решений и которые раз и навсегда отвлекли европейскую мысль от веками укоренившихся идей старой философии. Влиянием Декарта были вызваны два господствующих течения, которые проходят через всю последующую историю философии: *рационалистический идеализм* и *механический реализм*. Семена обоих этих направлений лежали в собственной системе Декарта. В идее о самосознании как исходной точке философии, в признании достоверности нашего духовного существа, в воззрении на человеческий ум, как на самобытный источник достоверного знания и как на хранилище прирожденных ему высших истин, в методе, опиравшемся на убеждение, что в ясных и отчетливых понятиях рассудка нам открывается самая суть вещей, в строго дедуктивных приемах рассуждений, наконец, в признании производного характера всех наших выво-

дов о материальном мире — Декарт был настоящим идеалистом, при том одним из самых смелых в истории. В своем воззрении на вещество, в своей вере в безусловное господство механических отношений над мертвой и живой природой — Декарт строгий идеалист. Мыслители, шедшие по пути, проложенному Декартом, обыкновенно примыкали к какой-нибудь одной из этих двух тенденций его мирозерцания и развивали их дальше. Последовательное проведение реалистического взгляда на природу влекло к важным переменам в понимании процессов человеческого разума: неизбежно выступала на первый план мысль о зависимости явлений сознания от физической организации и от переживаемых ею впечатлений, — с реалистическим воззрением на мир поэтому тесно связывалось эмпирическое и сенсуалистическое воззрение на познавательные процессы. С другой стороны, строгое развитие начал идеализма в последующие века нередко приводило к превращению познающего разума не только в носителя абсолютной истины, но и в начало всякой действительности.

Тем не менее идеалистическая и реалистическая точки зрения в системе Декарта связаны между собою самым тесным образом, — они остаются связанными и в огромном большинстве последующих систем. Отсюда проистекают многие весьма интересные особенности в философских теориях нового времени. Резко выраженная двойственность воззрений Декарта перешла в дальнейшие стадии философского развития и облеклась в самые разнообразные формы. В новой философии мы постоянно наблюдаем тот факт, что самые решительные идеалисты всецело проникаются чисто механическими воззрениями, как скоро вопрос ставится не только о физической природе, но о реальной причинности вообще. Чрезвычайно типичным мыслителем в этом отношении является Лейбниц: никто смелее его не провозглашал духовности всего реального: в его глазах жизнь и одушевление разлиты везде — до мельчайших элементов мертвой материи, — и, тем не менее, для этой всеобщей одушевленности он не допускал никаких реальных проявлений; по его учению, мир со всеми существами, его наполняющими, — только огромная автоматическая машина, все устройство которой направлено исключительно на то, чтобы сделать излишними какие бы то ни было реальные воздействия на ход ее движения. И подражая Лейбницу, позднейшие спиритуалисты тоже как будто прежде всего озабочены тем, чтобы их взгляды не нанесли ущерба механическому пониманию мира.

С другой стороны, механический реализм в новой философии заметно обнаруживает субъективно-идеалистическую окраску. В этом случае мы встречаемся с принципом, странность которого равняется только его распространенности. Его можно формулировать так: всякая причинная связь во всех вещах и явлениях сводится к механизму материальных отношений, но сама материя есть только наше представление. Мы не знаем, что такое материя сама в себе, — не знаем, какие ее настоящие свойства и законы, — все, что мы о ней утверждаем, есть субъективный продукт наших познавательных операций. Эта мысль возвращается у целого ряда мыслителей реалистического на-

правления. — начиная еще от Гоббса и Локка и кончая позитивистами и неокантианцами текущего столетия. У некоторых из современных неокантианцев это воззрение получает особенно парадоксальный вид: они проповедают, что наше сознание с своеобразным строем своих законов есть продукт эволюции материальной природы; но в то же время они настойчиво утверждают, что материальная природа со всеми своими законами и свойствами есть продукт внутренней эволюции нашего сознания с его необходимыми и все же только субъективными формами. Казалось бы, если верно одно, никак не может быть верным другое; тем не менее оба тезиса ставятся рядом, как равноправные истины.

Если сила картезианских традиций постоянно сказывается в положительном содержании философских теорий нового времени, она не менее наглядно подтверждается на безуспешности попыток от них совсем освободиться. Весьма поучительно в этом случае представляется неудача стараний немецких идеалистов конца прошлого и начала нынешнего столетия — вернуть в философию затерянную цельность античного мирозерцания. Они стремятся к полному одухотворению существующего, в природе и человеческом разуме они видят лишь последовательные ступени саморазвития единого абсолютного духа. На деле они с первых шагов оказались вынужденными признать совершенную бессознательность духа в природе: абсолютный разум окаменел в природе со своими формами и законами, потух в ней, отпал от самого себя; оттого в самой природе ничего нет, кроме физических сил и сильных физических законов. Немецкие идеалисты хотели одухотворить природу, — в действительности они материализовали дух, то превращая его в темную стихийную основу природной жизни, как Шеллинг, то, как Гегель, усматривая в нем гипостазированную систему законов физики.

Итак, в области отвлеченной философии мы до сих пор принуждены очень считать с картезианскими идеями. В естествознании непрерывность картезианской традиции, быть может, выражается еще решительнее, хотя замечалась она и реже. Не говоря уже о частных предвосхищениях Декартом великих открытий последующей науки, основные стремления новейшего естествознания имели в нем своего первого представителя: я разумею, во-первых, стремление удалить из природы качественно обособленные силы и понять их как видоизменения единой мировой энергии, которая есть *движение*; во-вторых, стремление изгнать из мира всякие силы, действующие по целям (жизненная сила, психическая сила, поскольку она есть источник физических процессов в нашем организме и т.д.), и заменить их механическими двигателями. Едва ли можно спорить, что обе эти тенденции весьма характерны для новой науки. И они не только не падают, — они, напротив, постоянно усиливаются. Новейшее естествознание не удаляется от Декарта, — оно все более приближается к нему.

Таким образом, Декарт до наших дней еще одерживает умственные победы. Однако приходится повторить то, что я уже сказал в начале моей речи: недостатки системы Декарта все-таки несомненны: и

их легко укажет всякий внимательный критик; мало того, они неисправимы, потому что они заключаются в самой постановке основных понятий, с которыми эта система обращается. Уже современники Декарта ясно видели, что дух и материя, как их понимал Декарт, не могут составить одного мира, что они тем менее могут соединиться в одно существо в человеке. Душа имеет бытие только внутреннее, и у нее нет никакой внешней реальности, — тело, наоборот, имеет бытие только внешнее, и в нем совершенно отсутствует какая-либо внутренняя жизнь, — чем же и как они действуют друг на друга? Они представляют полное взаимное отрицание — почему же тело своими изменениями порождает в нас новые душевные состояния, и почему, с другой стороны, наш дух воплощает свои стремления в движениях тела? Не менее важное противоречие коренилось в картезианской теории вещества. По Декарту материя ничем не отличается от пространства, которое она занимает. Но тогда как же возможно движение? Когда тело движется из одного места в другое, — что удаляется из первого места и что появляется вновь во втором, если тело и занимаемое им место составляют совсем одно и то же? Одинаково немислимо оказывается и разнообразие тел; в геометрическом пространстве мы можем мысленно провести бесчисленные идеальные линии и границы, но что же может обратить их в реальные границы тел, если тела и занятое ими пространство не различаются между собою?

Как отнеслись философы после Декарта к этим противоречиям? Они стараются разрешить их и исправить идеи Декарта, но нередко, ввиду неисполнимости задачи, только скрывают эти противоречия за новой терминологией. Меняются философские формулы, но суть проблем остается прежняя. Это в особенности нужно сказать о проблеме взаимодействия между духом и телом. Если протяженная материя не может действовать на непротяженный дух, то одинаково невозможно, чтобы они стали атрибутами единой субстанции, как учил Спиноза, потому что тогда эта субстанция оказалась бы и протяженной, и непротяженной в одно и то же время; невозможно и то, чтобы внутренний мир духа и материальная вселенная, будучи совсем друг от друга независимы, совпадали в своих состояниях, однако развиваясь по разным законам, как думал Лейбниц; невозможно, наконец, чтобы наше сознание одновременно было и продуктом, и творцом материальной природы, как разрешают все трудности вопроса некоторые современные мыслители. Философская мысль все еще стоит пред противоречиями картезианства, хотя они и выражены совсем другими словами.

Недостаточность взглядов Декарта давно была признана и в естественных науках. Картезианское понятие о веществе претерпело радикальное изменение чрез признание *непроницаемости*, рядом с протяженностью, за существенное свойство всего телесного. Еще более важная перемена в идее о субстрате вещественных явлений произошла тогда, когда Ньютон внес в науку понятие о *силах*, действующих между материальными частицами на расстоянии. Наконец, водворение в науку атомистической теории совсем оттеснило старое картезианское представление о материи, сплошь наполняющей все пространство и

до бесконечности делимой в каждой своей части, и возвратило гипотезу пустоты, с которою так горячо боролся Декарт. Механическое мирозерцание в наше время является тесно связанным с атомистическими предположениями.

Что сказать об этих поправках к первоначальному картезианскому взгляду? Они были продиктованы необходимостью, и все же нельзя не видеть, что они значительно нарушали простоту и внутреннюю целостность того чисто количественного миропонимания, с которого начала новая мысль. Ведь с идеями непроницаемости, притяжения и отталкивания, абсолютной неделимости атомов и их от века определенных форм, опять вернулись качества и силы, в освобождении от которых Декарт полагал главную заслугу своих теорий. Отожествление силы с движением при этих нововведениях получило условный и ограниченный смысл: непроницаемость, например, конечно, нельзя признать за особую форму движения: когда от нее зависит возможность всяких движений вообще. Точно так же и многие другие утверждения, в которых мирозерцание новой Европы противопоставляет себя античному, у Декарта носившая характер самоочевидных аксиом, при сейчас указанных изменениях в понимании вещества получили гадательный вид. Так, абсолютное единство вещества в природе является совершенно необходимым, если признаем протяженность за единственное свойство тел; пространство везде одно. Но если бытие материи устанавливается взаимодействием разнообразных сил или если она составлена из атомов, то не будет никакого противоречия в предположении, что силы в вещах распределены не одинаково, или что атомы изначала имеют разнообразную форму и величину. Подобным образом и бесконечность мира представляет аналитически неизбежное следствие из материальности всего протяженного: по самой идее пространства нельзя вообразить его абсолютных границ. Но если материя отличается от пустоты, тезис далеко не представляется таким очевидным: если везде в окружающей нас природе пустое пространство существует рядом с наполненным, то отчего не допустить, хотя бы в виде отвлеченной возможности только, что необходимо огромное пространство, занятое веществом, окружено со всех сторон пустотой? Из этих примеров должно быть ясным, как много в нашем мирозерцании положений, которые когда-то были логическими выводами, но которые теперь уже не подлежат строгому доказательству. И если мы относимся к ним с прежним уважением, то это в значительной мере должно объясняться силой картезианских традиций.

Декарта всего чаще упрекают в мертвенности его мировоззрения. В этом обвинении несомненно есть верная сторона, особенно если иметь в виду его взгляды на природу материи. Совершенная инертность вещества — вот тот принцип, из которого Декарт объясняет все физические процессы; ничего не движется само, всякое движение вызывается извне. Этот недостаток картезианского учения остался в современном мирозерцании, несмотря на все происшедшие в нем перемены, и, по-видимому, должен остаться в нем и впредь: он не отделим от механического взгляда на вещи. А между тем он находится в глубо-

ком противоречии с основной тенденцией реалистической философии видеть в природе самостоятельный источник ее собственной жизни. Отсюда возникает внутреннее разногласие, которое наблюдается в наше время в очень многих философских рассуждениях. Убежденные проповедники реализма горячо изобличают картезианский взгляд, как жалкий остаток схоластики, провозглашают, что вещество полно жизни, что движение не навязано ему извне, а неразрывно связано с самой его сущностью, но едва дело доходит до определенного ответа на вопрос: что же такое вещество? — как начало инерции опять выдвигается на первый план, и мы опять оказываемся перед только что высмеянной картезианской пассивностью материальной субстанции: движение никогда не порождается вновь, оно только получается.

Эти недостатки картезианского воззрения — и в его чистом виде, и в его позднейших видоизменениях, — невольно заставляют думать, что не в нем последнее слово истины. И ясно, что по отношению к нему должна идти речь не о частных поправках, но об известной перестановке всей точки зрения, — быть может, не менее решительной, чем та, которая создала самое картезианство. По-видимому, должно возникнуть новое миросозерцание, свободное от противоречивых тенденций, над которыми не можем возвыситься мы. И надо думать, что в этом новом воззрении на действительность многие из понятий и принципов, которые Декарт так беспощадно изгнал из философии и которые более самостоятельные из его позднейших последователей возвращали опять урывками и как бы поневоле, открыто получать подобающее им место, потому что будет ясно сознано, что без них нельзя обойтись: вероятно, это мировоззрение будущего явится в большей степени качественным и динамическим, нежели современное, и даст большее значение индивидуальному разнообразию существующего и его внутренней, идеальной связи, чем это допускают ныне господствующие взгляды. Быть может, наконец, это новое миросозерцание примирительно займет средину между картезианством и миропониманием древности, которое в то же время в своей основе есть первоначальный общечеловеческий взгляд на вещи, и признает истину и в этом последнем, хотя и представит ее в совершенно преобразованном виде. У Декарта есть один важный пункт, которого не оценили достаточно до сих пор: он учит, что субстанция духа сполна открыта нашему сознанию в ее настоящей сути, что относительно ее невозможны никакие иллюзии и что в ней точка отправления для познания всякой другой действительности. Когда это положение будет оценено по достоинству, то станет более понятным, какую огромную ошибку делает Декарт и повторяем за ним мы, когда он начинает изображать материальную природу во всяких ее свойствах совершенным отрицанием духа. Мы живем в мире, составляем одно с ним: — возможно ли, чтобы между тем, что мы непосредственно знаем о себе, и остальной реальностью не было никакой аналогии во внутренних двигателях и основных законах действия и развития? А понять невозможность этого значит признать внутреннюю духовность, жизненность, разумность всего существующего за неизбежный постулат философии. От-

дельные умы уже вступали на этот новый путь, — достаточно назвать Лейбница, — но никто еще не решался пройти его до конца. Когда этот путь станет для всех ясным, дело Декарта действительно обратится в достояние истории. Но зато тогда только окончательно оценят несравненную мощь этого умственного чародея, на долгие столетия покоровшего все умы вдохновлявшего философское и научное творчество в эпоху его никогда небывалого расцвета.

ЛЕЙБНИЦ

Лейбниц (Готфрид-Вильгельм Leibniz) — род. в Лейпциге 1 июля 1646 г. Его отец, Фридрих Лейбниц, профессор нравственной философии в Лейпциге, умер, когда сыну его было всего шесть лет. По словам самого Лейбница, он начал размышлять еще в очень ранней юности; ему не было еще 15 лет, когда он по целым дням думал о «выборе между Аристотелем и Демокритом». 15 лет Лейбниц поступил в университет своего родного города и здесь усердно изучал право, философию (у Якова Томазиуса) и математику. В 1663 г. он получил степень бакалавра за диссертацию «De principio individui», в 1666 г. — степень доктора прав за сочинение «De casibus perplexis in jure». Отказавшись от предложенной ему профессуры в альтдодтском университете, Лейбниц поселился в Нюрнберге, где вошел, между прочим, в сношения с алхимиками и сблизился с бароном Бойнебургом, бывшим министром курфюрста майнцкого Иосифа-Филиппа. По совету Бойнебурга, Лейбниц отправился в Майнц ко двору курфюрста и принимал участие в исправлении местного свода законов. В 1672 г. он, в качестве воспитателя сына Бойнебурга, приехал в Париж и жил там, за исключением кратковременной поездки в Лондон, четыре года. К путешествию во Францию Лейбница побудила надежда склонить Людовика XIV к завоеванию Египта, которое должно было отвлечь честолюбивые замыслы Франции от немецких земель и в то же время нанести удар турецкому могуществу. В 1676 г., по приглашению герцога брауншвейг-люнебургского и ганноверского Иоанна-Фридриха, Лейбниц переселился в Ганновер, в качестве придворного советника и библиотекаря. В 1684 г. он обнародовал в лейпцигских «Acta eruditorum» свою гениальную методу дифференциального исчисления. Прилагая ее к механике, он преобразовал принципы этой науки, представленные Декартом. Рядом с этим он увлекается химией и исследует фосфор, вызывает в Ганновере многочисленные геогностические изыскания, заботится об усовершенствовании горного и монетного дела, работает в области права, приступает, по желанию преемника Иоанна-Фридриха, Эрнста-Августа, к составлению истории брауншвейгской династии, принимает участие в политических и церковных вопросах своего времени, содействует браку своей ученицы, принцессы Софии-Шарлотты, дочери Эрнста-Августа, с Фридрихом бранденбургским, первым прусским королем. Примыкая к католическому богослову Спиноле, Лейбниц составляет широкий план соединения всех

¹ Эта статья из Энцикл. Сл. Брокгауза представляет столь мастерски сжатое и ясное изложение всей философии Лейбница, что издательство просило автора о разрешении включить эту статью в «Характеристики», несмотря на то, что по форме она отличается от других статей сборника. *Прим. изд.*

христианских исповеданий, вступает по этому делу в переписку с гугенотом Пеллиссоном, обратившимся в католичество, и с Боссюзотом, и пишет изложение христианского вероучения в таком виде, который могли бы допустить и католики, и протестанты («Systema theologicum»). Когда этот план не удался, Лейбниц увлекается другою идеею: устроить унию между церквами лютеранскою и реформатскою. В этих стремлениях он встречает горячую поддержку со стороны Софии-Шарлотты, но и они не привели к успешным результатам. В 1700 г., по почину Лейбница, основывается академия наук в Берлине, в которой он был первым президентом. Он хлопочет об основании подобных академий в Дрездене и Вене. В своих неоднократных свиданиях с Петром Великим (1711, 1712, 1716) он беседует с ним о распространении наук и просвещения в России и дает первый толчок к основанию петербургской академии наук. В знак своего уважения Петр сделал Лейбница тайным советником. Последние годы жизни Лейбница прошли печально и беспокойно. Сын Эрнста-Августа, Георг-Людвиг, наследовавший отцу в 1698 г., не любил его. Их отношения охладели еще более, когда Георг-Людвиг, под именем Георга I, вступил на английский престол. Лейбниц очень желал быть приглашенным к лондонскому двору, но встретил упорное сопротивление английских ученых. Несчастный спор, который он вел с Ньютоном о первенстве в открытии дифференциального исчисления и который был тем ожесточеннее, что в нем обе стороны, до известной степени, были правы, очень повредил ему в мнении англичан. Лейбниц тщетно пытался примириться с королем и привлечь его на свою сторону. Окруженный интригами придворных, раздражаемый злобными нападками ганноверского духовенства, он умер в Ганновере 14 ноября 1716 г., оскорбленный и одинокий.

Лейбниц — один из самых всеобъемлющих гениев за всю историю человечества. Великий философ, он в то же время знаменитый математик, физик, историк, богослов, юрист и дипломат. Едва ли существовала при нем хотя одна отрасль знания, которой он не изучал бы и в которую его мысль не внесла бы что-нибудь новое. В этой многосторонности, однако, заключался источник и недостатков его деятельности: она была до некоторой степени отрывочна; он гораздо чаще открывал новые пути, чем проходил их до конца; смелости и богатству его планов далеко не всегда отвечало их выполнение в подробностях. Это можно сказать и о философском творчестве Лейбница. Свои философские взгляды он чаще всего излагал в форме писем, заметок, общих и кратких очерков. При жизни Лейбница в печати появилось только одно его большое сочинение: «Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal» (Амс. 1710). Другое большое сочинение Лейбница: «Nouveaux essais sur l'entendement humain», написанное в форме разбора воззрений Локка еще в 1704 г., появилось впервые только в 1765 г. Наиболее законченный краткий очерк системы Лейбница: «Монадология», написанный в 1714 г., в своем оригинальном виде был впервые опубликован Эрдманом в 1840 г. Из других небольших статей его наиболее выдаются

«Discours de la métaphysique» (1685), «Système nouveau de la nature et de la communication des substances» (1695), «De ipsa natura» (1698), «Principes de la nature et de la grace fondés en raison» (1698); прекрасный выбор мелких статей Лейбница сделан В.П. Преображенским в «Трудах Моск. Психол. Общества», (вып. IV). Между многочисленными письмами Лейбница в особенности интересна его переписка с Арно, 1686—90 гг. Лейбниц постоянно стремится разрешить все споры, какие волновали его современников — помирить веру и разум, откровение и философию, католичество и протестантство, возвысить науку над границами национальных особенностей и даже создать всемирный язык. Следуя за Раймундом, Луллием, отчасти Гоббсом, Дальгарном и Вилькинсом, он думает, что можно все мышление свести на счисление, правильность в мыслях — к правильности в счете, если только найти для простейших понятий и способов их соединений такие же удачные знаки, какими обладает математика. План такой *всеобщей характеристики* (*characteristica universalis*) занимает его всю жизнь, до самой старости. Примирительные мечты Лейбница ведут его иногда к преувеличениям и непоследовательности, даже к неискренности и умолчанию своих мнений — так велико было в нем желание открыть поле, на котором сошлись бы все враждующие партии. Оттого, быть может, он всю жизнь уклонялся от подробного изложения своей философской системы в ее целом.

Исходная точка философии Лейбница лежит в попытке устранить и помирить противоречия, заключающиеся в картезианском понимании мира, которое в эпоху Лейбница все более покоряло себе умы. *Дуализм* в воззрении на основные начала действительности приводил в картезианской системе к целому ряду неразрешимых трудностей. Лейбниц подвергнул решительному сомнению самый источник затруднений. Если материя, как учил Декарт, — только протяжение, то как возможно движение и разнообразие тел, как возможна их непроницаемость и сцепление их частей, как возможна та природная инерция, в силу которой материя сопротивляется сообщаемому ей движению, как возможна вообще жизнь в материальном мире? Если все пространство сплошь наполнено совершенно однородным веществом, что нового могут породить движения такого вещества? Наконец, что такое протяженность и как мы ее воспринимаем? Протяженно только то, что простирается, вытесняя все, врывающееся в его границы: воспринимать протяженность предмета значит воспринимать и его сопротивление всему, что его окружает, в тех пределах, которые им заняты. Не будь этого сопротивления, мы не могли бы ни увидеть, ни ощутить протяженности, не могли бы составить о ней никакого понятия. Но сопротивление необходимо предполагает стремление, деятельность, силу. Итак, сущность материи вовсе не в протяжении: материя прежде всего и внутри себя есть деятельная сила. А это значит, что протяженность не есть что-нибудь первоначальное и основное; она представляет производный результат тех внутренних деятельностей, которыми устанавливается бытие всего телесного; стало быть, ей принадлежит бытие только вторичное. Порождая протяженность как свое явление, де-

ятельные силы материальной действительности сами в себе, в своей внутренней сущности, не могут быть протяженны. Между тем, им одним только можно приписать *субстанциональное*, основное существование. Для Лейбница *субстанциональность* и *активность* — нераздельные понятия. «Субстанция вещей состоит в силе действования и страдания»; «что не действует, то не существует». Итак, первоначальная реальность в мире принадлежит живым деятельным силам или центрам сил. Эти центры непротяженны — следовательно, они просты по своей природе; они не могут иметь частей, потому что существование частей предполагает пространство уже данным — между тем все пространственное представляет результат взаимодействия центров сил между собою. А если так, то они абсолютно неделимы и, следовательно, не могут ни разрушаться, ни образовываться естественным путем: разрушению подлежит только то, что сложно по своей сущности и может распадаться на части; точно так же и возникает вновь лишь то, что слагается из каких-нибудь частей. Эти центры живой силы обладают первичною действительностью; они — единственные истинные субстанции; все должно состоять и слагаться из них, они суть истинные атомы природы или последние элементы вещей. Мир состоит их простых существ, жизнь которых заключается в их деятельности. В своем внешнем проявлении эти существа представляют источник движения и сопротивления и воздействуют на существа, от них отличные. Но это воздействие необходимо обусловлено внутренними актами, которые предшествуют всяким формам внешних проявлений. Деятельная сила в своем чисто внутреннем состоянии есть усилие, самоопределение к действию, иначе — *стремление* (*appétition*). Чтобы явиться определенным, стремление должно быть на что-нибудь направлено по самому своему понятию, оно немислимо без цели. Другими словами, стремление предполагает *представление* (*perception*). Итак, первоначальные существа, которые вовне воплощаются в материальных качествах, внутри себя одарены способностью стремления и представления. Их внутреннее бытие выражается в непрерывном развитии представлений и стремлений; оно являет собою многообразие состояний в единстве простой субстанции. И, наоборот, во внутренней жизни простых субстанций ничего не дано, кроме представлений и стремлений; она вся к ним сводится. Поэтому все в мире изнутри духовно и только вовне определяется телесными качествами. Существа, лежащие в основе мира, неделимые и простые, духовные в себе, но своими отношениями создающие видимость материальности, Лейбниц, примыкая к Джордано Бруно, с 1697 г. стал называть *монадами* (философское мирозерцание Лейбница вообще развивалось постепенно и окончательно сложилось в главных своих чертах только к 1685 г.). Монады — это живые, духообразные единицы, из которых все состоит и кроме которых ничего в мире нет. Их можно сопоставить с непротяженными точками; однако это не те точки, о которых учит геометрия. Геометрические точки не имеют никаких измерений, но они все-таки представляются в пространстве, т.е. предполагают пространство как нечто данное; монады, напротив, со-

всем не в пространстве, потому что сами образуют пространство своим взаимодействием. Их можно также сравнить с атомами — но это не атомы Демокрита и других материалистов. Монады Лейбница не имеют определений внешних — протяженности, фигуры, внешнего движения; их определения исключительно внутренние и жизнь только внутренняя. Сам Лейбниц называет их *формальными атомами*, имея в виду Аристотелевское понятие о *форме* как о деятельной сущности вещей, а также *субстанциальными формами*. При этом он их сопоставляет с *первыми интеллекциями* Аристотеля. Что же такое пространство с этой точки зрения? Лейбниц в общем рассуждает так: действительность принадлежит только монадам, а они непротяженны; следовательно, непротяженна и вся вселенная в своей внутренней сущности. Пространство не имеет собственной, независимой и отдельной реальности; оно только результат нашего смутного чувственного восприятия вещей. Вещи представляются нашему чувственному пониманию только как внешние, как ряд совместных проявлений чуждых нам деятельностей; такое существование внешних явлений воспринимается нами как протяженность их. Итак, пространство, поскольку мы отвлекаем его от того, что его наполняет, есть только *порядок возможных сосуществующих явлений*, так же как *время есть порядок следования явлений*. Реально в пространстве лишь внутреннее основание порядка явлений; но это основание не имеет чувственной наглядности, оно постигается только умом. Лейбниц восстает против взгляда, знаменитым защитником которого был Ньютон, — что пространство есть реальная сущность, безусловная по своей природе. Если бы пространство было таково, то пришлось бы предположить, что оно или сам Бог, или Его неизбежный атрибут. Между тем, возможно ли считать за Бога то, что состоит из частей? А пространство необходимо подразумевает части, которые в нем содержатся. Но если протяженность — только явление, то явлением оказывается и та протяженная, сплошная материя, из которой, по обыкновенному представлению, состоят все вещи. Тем не менее воспринимаемый нами материальный мир есть *phaenomenon bene fundatum*, в нем нам дано оформленное и тройное изображение действительности, которое не обманывает нас, когда мы при его обсуждении пользуемся правилами разума. Внутренний принцип явлений материальности заключается в *страдательности* или ограниченности каждой монады; этот *принцип страдания* в монадах есть *materia prima*; воспринимаемое нами явление протяженной материальной массы есть *materia secunda*. На вторую следует смотреть как на продукт первой, поскольку наше чувственное восприятие телесных вещей одновременно зависит как от нашей, так и от собственной ограниченности тех монад, которые своими сочетаниями образуют эти вещи. По коренному предположению Лейбница, каждая монада представляет весь мир; «каждая простая субстанция», как говорит он, «имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом вселенной». Высший ум мог бы прозреть в каждой монаде всю вселенную, со всем, что в ней когда-либо произошло, происходит или

произойдет. Все монады отражают мир, но одни воспроизводят его лучше, другие хуже; с другой стороны, каждая монада, воплощающая в себе некоторую особую точку зрения на вселенную, одни элементы действительности воспринимает яснее, как ближайšie к ней, другие — более смутно, как отдаленные. Не может быть двух существ абсолютно сходных между собою: если бы какая-нибудь монада имела совсем одинаковое внутреннее содержание с другою монадою, они слились бы в одно (*principium identitatis indiscernibilium*). Какое-нибудь различие всегда должно сказываться и в сложных вещах; так, на одном и том же дереве нельзя отыскать двух листьев, абсолютно похожих друг на друга. Оттого в мире монад существует бесконечная градация совершенств. Между самою низшею монадою, которая представляет мир совсем смутно, и высшею монадою — Богом, все создающим с абсолютною ясностью и отчетливостью, существует бесконечный ряд промежуточных звеньев, монад более или менее совершенных. Поэтому рядом с законами различия Лейбниц ставит дополняющий и ограничивающий его закон *непрерывности* (*lex continui*). Он одинаково относится и к существам, и к тем явлениям, которые ими переживаются. В природе нет скачков, нет бездн, разделяющих группы вещей и событий. Как в жизни отдельной монады одно состояние развивается непрерывно из другого, так и в целом мире существующая стадия развития с непрерывною постепенностью подготовилась из предшествующих, а вся совокупность творений являет собой лестницу, постепенно возвышающуюся к совершенству. Каждая монада имеет духовную природу: однако Лейбниц не решаетя их всех называть душами. Можно различать три класса монад: 1) Монады простые или голые, в которых все представления смутны и сливаются между собой. В таком состоянии находится огромное большинство монад, в нем бывает и душа человека, когда он погружается в глубокий сон без всяких грез или когда он падает в обморок. 2) Души, в которых представления достигают до ясности ощущения. Души в этом смысле, способные чувствовать и обладающие памятью пережитого, принадлежат животным. 3) Высший разряд монад, духи, которых отличительное свойство — разум, т.е. способность ясного понимания вещей и познания вечных истин. Разумом обладает только душа человека; только она есть дух в земном мире. Высшая ступень внутреннего развития монады заключает в себе и низшие; даже и в нашем духе очень многие представления остаются смутными и темными. Ввиду этого Лейбниц выдвигает на первый план вопрос о *бессознательных* или *малых представлениях* (*petites perceptions*); ему справедливо приписывают заслугу введения этого понятия в психологию. По мнению Лейбница, картезианцы, отрицая бессознательные представления, делали большую ошибку. Нужно различать *перцепцию* как простое представление от *apperцепции* или сознания. Перцепция есть внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи; апперцепция или сознание есть рефлексивное познание этого внутреннего состояния. Такое познание дано далеко не всем одушевленным существам, да и у одной и той же души оно бывает не всегда. Когда мы слышим

шум моря, мы не воспринимаем плеска отдельных волн, хотя самый шум несомненно складывается из звуков, производимых ими: как же можно воспринять сумму, не восприняв, хотя бы бессознательно, составляющих ее элементов? Проснувшись от бессознательного состояния, мы начинаем сознавать наши представления. Возможно ли было бы это, если бы они не были в нас даны непосредственно перед тем? Ведь представление естественным путем может произойти только от другого представления, подобно тому как движение может произойти только от движения.

Лейбниц решительно утверждал, что монады не могут оказывать влияние одна на другую: «монады вовсе не имеют окон, чрез которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти». Все, что в монаде совершается, есть ее собственное дело: она — совсем особый самобытный мир, маленькая вселенная, ни от кого не зависящая и действующая только от себя. Она и представлять может только самое себя, свое собственное существо и то, что в нем содержится. Если она представляет мир, то потому лишь, что мир идеально лежит в ней, что она сама есть слабое подобие мира. Но из этого никак не следует, что вселенная как-нибудь *физически* на нее действовала и реально в ней отражалась и отпечатлевалась; реальное взаимодействие вещей есть только иллюзия. Но если так, то каким образом объяснить, что монады составляют один стройно движущийся и развивающийся мир? Откуда возникает внутреннее единство вселенной? Ответом на этот вопрос является *теория предустановленной гармонии* (*harmonia praestabilita, harmonie préétablie*; это выражение впервые употреблено Лейбницем в 1696 г., но самая теория возникла значительно раньше). Смысл этой теории в следующем: «в простых монадах бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее». Поэтому Бог изначально сотворил каждую субстанцию таким образом, «что в ней все рождается из ее собственных источников, путем полной самопроизвольности в отношении к ней самой и, однако, при полном соответствии с внешними вещами». Иначе сказать, вещи потому кажутся действующими друг на друга, что Бог при самом создании мира устроил их развивающимися и живущими как будто в неразрывной связи между собой. Действительной связи между ними нет, но в силу первоначального творческого акта состояния каждой монады соответствуют состояниям всех других и в каждый момент представляют как бы их отражение, сообразно особой точке зрения данной монады в мире. Этим объясняется всякое взаимодействие вещей, всякое отношение предмета к среде, его окружающей. Лейбниц сознается, что мысль о предустановленной гармонии, когда она в первый раз пришла ему в голову, удивила его. Тем не менее он убежден, что эта гипотеза есть единственная, которая не содержит внутренних противоречий. Предустановленной гармонией у Лейбница объясняется и та связь, вопрос о которой так занимал последователей Декарта — связь

души с телом. Душа есть монада, наше тело представляет точно так же совокупность низших монад; между тем, монады существуют независимо друг от друга. Воля и мысль не имеют прямого влияния на телесные движения, телесные изменения не оказывают прямого действия на душу; тело живет так, как будто в нем нет души, душа — как будто бы она не была связана с телом. Если они сообразуются между собою в своих явлениях, то совершенно самопроизвольно. «Все, что бывает с нами, все наши будущие мысли и представления суть только следствия наших прошлых мыслей и представлений, так что если бы я был в состоянии отчетливо рассмотреть все, что происходит со мною или представляется мне в настоящую минуту, я мог бы увидеть в этом все, что произойдет со мною или будет мне представляться во всякое другое время; и это будущее не преминуло бы произойти со мною, даже если бы все вне меня было уничтожено, лишь бы остались только, я и Бог». С другой стороны, составляющая наше тело «организованная масса является готовой к действию сама собою, следуя законам телесной машины в тот момент, когда этого хочет душа». Источник соответствия между телом и душою заключается в творческом акте Божества: это соответствие есть чудо, раз навсегда совершенное при самом создании вещей, тогда как по учению окказионалистов каждое единичное соответствие между душевными и телесными явлениями есть особое чудо Божие. Для пояснения своей мысли Лейбниц употребляет следующее сравнение: душа и тело устроены так, как искусный часовщик устраивает несколько часов, чтобы они все показывали одно и то же время, хотя они и независимо друг от друга совершают свой ход.

Взаимная независимость души и тела в учении Лейбница получает особенно резкую форму, благодаря его стремлению к исключительно механическому объяснению телесных явлений. Требование все явления природы сводить к чисто механическим началам сделалось, еще со времени Декарта, общим лозунгом философов и ученых, и в применении этого требования Лейбниц шел дальше, чем многие из его современников. Главный нерв философской деятельности Лейбница лежит в убеждении, что телеологическое и механическое миропонимание не исключают друг друга, а допускают гармоническое примирение; недаром он начал философствовать с мучительных колебаний между Демокритом и Аристотелем. Вместо картезианского закона: *Бог всегда сохраняет в мире одно и то же количество движения*, он ставит другую формулу, основанную на различии между понятиями *силы и количества движения* и по содержанию весьма близкую к современной формуле закона *сохранения энергии*. С другой стороны, Лейбниц понимает, что допущенное Декартом изменение направления телесных движений, исходящее от души, есть уже нарушение непрерывности механического ряда явлений, и выставляет закон сохранения количества движения в каждом данном направлении (*lex de conservanda quantitate directionis*). Из этого с неизбежностью вытекало, что вся внешняя телесная жизнь человека или другого одушевленного существа во всей совокупности ее актов есть строго *механический или автоматический*

процесс, на который никакие идеальные мотивы, порождаемые душою, не могут оказать ни малейшего влияния. Не менее важными оказывались последствия, вытекающие из теории предустановленной гармонии для понимания природы духа. В воззрении Лейбница выражалось полное отрицание опыта. По Лейбницу, дух человеческий ничего не получает извне; он все творит из себя, в себе самом почерпая содержание своих представлений. Однако, большая часть этого содержания порождается им бессознательно: отсюда иллюзия, будто наши представления получаются откуда-то извне. Тем не менее в волновавшем современников Лейбница споре между рационалистами и эмпириками, возвращавшемся около вопроса о прирожденных идеях и истинах, Лейбниц занимает среднее, примирительное положение. В своих «Новых опытах» он не столько опровергает, сколько исправляет и пополняет Локка. К основному положению всякого сенсуализма: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, он добавляет: *nisi ipse intellectus*. Как отрицать, что наш ум с своими законами и отправлениями прирожден нам? Такие идеи, как *единство, бытие, субстанция, деятельность, восприятие, удовольствие* — могут быть почерпнуты откуда-нибудь, кроме нашего внутреннего мира? Локково сравнение души с *tabula rasa* натянуто и неверно; где найти такую гладкую доску, поверхность которой была бы абсолютно ровна? Душу скорее следует сравнить с такою глыбой мрамора, на которой с самого начала намечены жилами формы будущей статуи. Подобно другим существам, и душа наша развивается по определенному внутреннему закону. В нас нет врожденных истин, в смысле всегда осознаваемых мыслей и суждений; но они даны нам в смысле способности и необходимости разума придти к ним на известной ступени развития. Чувственный опыт доставляет нам поводы и примеры для понимания всеобщих и необходимых истин, но мы не можем извлечь из него их действительного оправдания и обоснования. Лишь развив в себе ясные и отчетливые понятия, наш ум делается способным усматривать необходимые и всеобщие отношения между последними и возвышается до постижения *вечных истин*. Несмотря на свою склонность к механическому пониманию процессов природы, Лейбниц далеко не разделял взгляда картезианцев на нее, как на бездушный агрегат безжизненных частей. У каждого живого тела есть господствующая монада, которую мы в животном называем *душою*; но и члены тела такого живого существа полны других живых тел, из которых каждое имеет опять свою господствующую монаду или душу. Итак, организмы представляют гармонические, разнообразно расчлененные сочетания монад, в которых одна монада-душа царит, а остальные, подчиненные ей, образуют ее тело. Однако власть души над телом не означает ее способности прямо и непосредственно на него действовать. Эта власть состоит исключительно в превосходстве души над монадами тела, в ее обладании более ясными и отчетливыми представлениями. Что в нашем теле является в форме темных, смутных и невольных побуждений, то в нашей душе, в силу предустановленной гармонии, обнаруживается в форме ясного понимания и свободно избранного решения. Но ес-

ли нет материи, в которой совершенно отсутствовала бы жизнь, то и обратно, нет души, которая была бы совсем свободна от всякого тела. Абсолютно бестелесный дух только один — сам Бог. Думать, что наша душа в момент смерти одним скачком перейдет в совершенно бестелесное состояние, значит идти наперекор всем требованиям закона непрерывности и постепенности всякого развития. Все тела, подобно рекам, находятся в постоянном течении; части непрерывно входят и выходят из них. Такая смена обыкновенно идет медленно, при постоянном пополнении выделяющихся частей; когда она происходит быстро, бывает то, что мы называем *рождением* или *смертью*. В действительности не существует ни полного рождения, ни совершенной смерти. Организмы так хорошо вооружены и так недоступны для всяких случайностей, что совсем разрушить их невозможно: они только изменяют свою форму, то расширяясь, то стягиваясь и как бы концентрируясь. Рождение представляет собою *развитие* и *увеличение* (*evolutio*), смерть — *свертывание* и *уменьшение* (*involutio*). У животных часто бывают *метаморфозы*, но у них нет *метэмисихозы*, или переселения душ. Подтверждением учения о существовании с начала мира всех органических индивидуумов является, в глазах Лейбница, Левенгуково открытие семенных животных. Душа как человека, так и животных, не только продолжает существовать после смерти тела: но существовала и до его рождения. Это прямо вытекает из природы души, как *монады*. Но, ввиду предустановленного согласия между внутренним совершенством души и степенью развития принадлежащего ей организма, душа от рождения, пока организм ее ведет зародышевую жизнь, сама находится в очень несовершенном, смутном и элементарном состоянии. Точно так же и после смерти душа животного погружается как бы в состояние дремоты и сна; но никакой сон не может продолжаться вечно. Судьба человеческого духа иная: однажды получив разум и нравственную личность, он уже не может потерять их и навеки становится членом духовного царства, сохраняя воспоминание о своем прошлом. Особенно наглядное основание для признания бессмертия нашей индивидуальности дает теория предустановленной гармонии, по которой всякий дух — как бы своего рода мир, обнимающий бесконечное, выражающий вселенную и обладающий, следовательно, таким же существованием и независимостью, как и сама вселенная. Теория предустановленной гармонии давала в системе Лейбница особенно серьезное значение понятию о Божестве как источнике мирового порядка. Бог как творец вселенной, отличный от нее, являлся специально необходимым понятием в мирозерцании, которое отрицало реальное взаимодействие вещей и выводило связь между ними из творческого акта, предшествующего их возникновению. Лейбниц говорит: «Эта гипотеза (предустановленной гармонии) дает новое доказательство бытия Божия, поразительно ясное: такое совершенное согласие столь многих субстанций, не имеющих между собою никакого общения, может происходить только от общей причины». Рядом с этим он пользуется и другими доказательствами бытия Божия, известными в его время. Между прочим, он возвращается к *онтологическо-*

му аргументу, которому уже Декарт придавал столь высокую цену, и старается его развить и усовершенствовать. Главное доказательство реальности безусловного начала вещей у Лейбница опирается на закон *достаточного основания*. Лейбниц вообще полагает, что нашим мышлением руководствуют и должны руководить два закона: 1) принцип противоречия и 2) принцип достаточного основания (*principium rationis sufficientis*), который он ставит наряду с первым и который можно формулировать таким образом: «ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение — справедливым, без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе». Соответственно этому принципу, все реальное должно на чем-нибудь утверждаться окончательно, и мы не имеем права при объяснении вещей ограничиться представлением о бесконечном ряде причин, им предшествующих. Объясняя действительность, мы неизбежно должны остановиться на идее существа абсолютного. Хотя теперь совершающееся движение есть результат предшествующего, это последнее — еще более раннего и т.д., но мы все-таки очень мало подвинемся к нашей цели, сколько бы ни отступали назад: мы нигде не найдем основания *достаточного*, т.е. последнего и окончательного. Поэтому мы неизбежно должны признать, что достаточное основание существующего находится *вне* ряда вещей случайных: оно лежит в существе необходимом, которое само в себе носит силу своего бытия. Это последнее основание вещей, объединяющее в себе все совершенства субстанций производных, есть Бог. Поэтому Бог есть трансцендентная причина мира, т.е. независимая от него и предшествующая ему по своему бытию. Он есть первая монада, высочайший между духами. Все вещи зависят от Него не только по своему первому возникновению, но и по своему продолжению: сохранение вещей есть их продолжающееся творение. В решении вопроса, что побудило Бога создать мир и почему Он создал его таким, каков он есть, Лейбниц не сошелся ни с Декартом, видевшим в мире простое выражение божественного произвола, ни со Спинозой, безусловно отрицавшим начало преднамеренной целесообразности в мировом строе.

Лейбниц различает два рода истин: 1) истины необходимые или вечные и 2) истины фактические или случайные. Первые имеют содержание, очевидное для каждого ума; они вызывают согласие тотчас же, как только их поймут; противоположного им *нельзя* мыслить. Таковы истины логики и математики. Другие истины — фактические или случайные — не имеют такого содержания; противоположное им не включает логического противоречия. Они выражают действительные отношения вещей между собою, которые мы узнаем, исследуя природу и жизнь, но необходимость которых мы не постигаем и которые поэтому кажутся нам случайными. Познание конкретной действительности частных вещей относится именно к этому последнему разряду истин. Положим, сегодня идет дождь; мы убеждены, что причина этого явления лежит в каких-нибудь предшествующих феноменах природы; эти феномены, в свою очередь, имеют причину в предшествующих об-

стоятельствах и т.д. без конца. Но почему от века было предопределено, чтобы дождь шел сегодня, а не завтра и не вчера — этого мы не знаем; это просто дано как факт. Между тем, необходимые истины выражают лишь самые общие отношения и самые общие законы вещей: из них нет исключений, но именно ввиду этой их всеобщности из них нельзя вывести живых явлений вселенной, в их индивидуальности. С точки зрения необходимых истин можно представить себе бесчисленное множество самых разнообразных и одинаково бесконечных миров, и ни один из них не будет иметь преимущества перед другими, если только законы логики и математики не будут нарушены. Итак, конкретный строй и конкретное содержание мира, в котором мы живем, не есть геометрическое следствие из необходимых истин, как думал Спиноза. Тем не менее и это конкретное содержание жизни должно иметь *свое достаточное основание*, ибо закону достаточного основания подчиняется все. Если источником мира является разум, то и все индивидуальное, что содержится и возникает в нем, не может быть случайным само в себе. Оно также имеет свою необходимость, но его необходимость — не та, которая выражается во всеобщих отношениях и формах вещей и которую выдают логика, метафизика и математика. Необходимость общих законов — *логическая*, необходимость фактического содержания жизни — *нравственная*. Творческий разум создал мир таким, каков он есть, а не другим, потому что он лучше всех других возможных миров осуществлял цель творения. Если бы был возможен мир лучше существующего, Божественное всеведение знало бы о нем, Божественная благодать его желала бы, Божественное всемогущество его создало бы. И, напротив, существование дурного мира противоречило бы этим необходимым свойствам Божества. Однако, безусловный оптимизм Лейбница сталкивался с весьма важным затруднением: почему существует зло во вселенной? Откуда оно явилось в совершеннейшем из миров? Лейбниц подробно рассматривает этот вопрос в своей «Теодицее». Зло в мире с необходимостью вытекает из самого его существования. В каждой монаде лежит присущая ей ограниченность; без этого она обладала бы совсем абсолютною природою и не отличалась бы от Бога. Отсюда *метафизическое зло*, с которым связана возможность *зла физического*, т.е. *страдания разумных существ* в тесном значении этого слова. Зло физическое имеет некоторые высшие основания своего бытия в природе. Жизнь есть воспитание существ для верховных целей, руководимое самим Богом; с этой точки зрения страдание может быть рассматриваемо как наказание или воспитательное средство. Физическое зло допускается в мир потому, что через него мы достигаем благ, которые иначе были бы закрыты для нас. Вспомним, например, об одушевленных порывах патриотизма, самоотвержении, равнодушии к смерти, вызываемых в народах войною. Обыкновенно зло служит к тому, чтобы доставить нам большее добро или отвратить еще большее зло. Вообще жизнь гораздо сноснее и богаче радостями, чем полагают ее хулители: при оценке жизни следует принимать в расчет блага беспрепятственной деятельности, здоровья и всего того, что хотя и не вызывает в нас

прямо ощутимых удовольствий, но лишение чего нам все-таки показалось бы огромным несчастьем. Третий вид зла есть *зло нравственное* (т.е. зло в собственном смысле — *грех*). Его Божество не могло взять из мира, не уничтожив самой основы нравственного бытия — *свободы*. Сущность духа состоит в самоопределении и самостоятельности; без них он был бы призрачным и слепым орудием чуждых ему сил, и его существование не имело бы никакой нравственной цены. Но где свобода, там возможность извращенной деятельности, т.е. греха. Впрочем, Лейбниц далеко не был сторонником *свободы безразличия*. В взгляде на человеческую волю его скорее следует причислить к детерминистам. Пользуясь своим учением о бессознательных представлениях, он решительно утверждает, что наша воля никогда не бывает в состоянии абсолютного равновесия; во всех своих действиях и решениях она всегда подчиняется сильнейшему из своих мотивов. Если б кто видел нас насквозь, он мог бы предвидеть все наши поступки. Тем не менее мотивы только *склоняют* нашу волю, но не *понуждают* ее; кроме того, характер их действия на нас зависит от стремлений и склонностей, господствующих в нашей душе. Самые мотивы не навязываются нам извне, а развиваются из наших собственных недр, в силу побуждений нашей внутренней природы. Поэтому мы с полным правом считаем свободу за коренной признак духа. Лейбниц настаивает на *отрицательной природе* зла: зло, страдание — только неполнота, несовершенство, недостаточность бытия, а не какая-нибудь положительная сила во вселенной. Этим соображением он старается смягчить свое предположение о том, что мир не может существовать без зла. Далее он восстает против распространенного взгляда, будто наше человеческое благо составляет исключительную задачу мироздания: цель Божественного творчества — во всеобщей гармонии всех вещей и в благе всех разумных тварей, в какие бы формы они ни облекались, а таких форм — бесконечное множество. Таким образом, Лейбниц указывает для творения мотив чисто нравственный: творческая деятельность Божества осуществляет высший нравственный идеал творчества — благой миропорядок. С этим учением Лейбница тесно связано его воззрение на совпадение двух царств: *царства природы и царства благодати*, т.е. законов физических и законов нравственных. Гармония между этими двумя царствами состоит в том, что из естественного хода вещей постоянно вытекает благо духовных существ. Исходя из этой идеи, Лейбниц думает примирить религию с естествознанием. Человек от природы обладает познанием двух центральных истин — бытия Бога и бессмертия души. Таким образом, основа религии заранее существует в душе человека. Откровение только помогает раскрытию идей, семена которых вложены в нас при самом нашем рождении. Между истинною верою и разумом нет и не может быть противоречия. Христианство как совершеннейшее выражение естественной религии не дает ничего *противоразумного*, хотя в нем существуют истинны *сверхразумные*, т.е. такие, которых наш ограниченный ум не может понять с полной отчетливостью. В откровении можно указать догматы непостижимые, но нет догматов бессмысленных. Не в догматиче-

ских формулах и не богослужебных церемониях заключается, однако, истинная сущность христианства; то, в чем формулы различных исповеданий согласны между собою, важнее их отличий друг от друга. Главные элементы религии — в просвещении и добродетели. Истинным христианином является тот, чья душа полна ясным и светлым спокойствием, любовью к Богу и мировой гармонии и верою в красоту будущей жизни. Соответственно этому, *этический* идеал полагается Лейбницем в *любви*, побеждающей темные внушения нашего эгоизма и заставляющей чужое благо ощущать, как свое. Задача человеческой деятельности — в *совершенствовании*, а совершенствование невозможно без просвещения духа. И чем он просвещеннее, тем с большей любовью творит он благо других духов в свое собственное. Добродетель носит в себе залог блаженства и счастья: во-первых, для отдельного человека, потому что чрез нее он получает истинное совершенство; во-вторых, для его ближних, потому что плод просвещения и понимания есть любовь. В философии *права* Лейбниц старается сблизить учение о праве с чисто этическими началами. Различая естественное и положительное право, он ищет основу первого в требованиях справедливости. Право коренится в нравственной силе любви, ставящей чужое стремление к счастью наравне с своим собственным. Отрицательно она выражается в боязни нарушить чужое благо, положительно — отчасти в стремлении к благу общественному, отчасти в усилиях распределять жизненные блага сообразно с степенью достоинства и заслуг отдельных лиц.

Система Лейбница представляет очень оригинальное и широко задуманное произведение умозрительного творчества. Она стремится уничтожить пропасть между бытием внешним и внутренним, между идеальным и материальным, между духом и природою. Раньше Лейбница никто не умел в такой степени возвыситься над противоположностью материи и духа. Он первый с поразительной ясностью понял, что внутреннее и внешнее — определения соотносительные, одно без другого невозможные; он понял, что прежде, чем проявиться вовне, стать внешнею силою, реальное должно быть деятельно внутри себя, как мощь, свободно определяющая себя к проявлению, и, следовательно, духовность и телесность — две стороны одной и той же вещи; материя — не противоположность духу, а явление и способ внешнего действия духа. Из этого вытекала главная мысль его философии: вещественное внутри себя невещественно, материальное в существе своем духовно, телесные формы и само пространство — только произведения духовных деятельностей. А эта мысль вела к дальнейшему признанию, что истинная действительность в мире принадлежит внутренне живым, духовным индивидуальностям, и они составляют последние элементы всего существующего; как не может быть чистой внешности без всякой внутренней подкладки, так не должно быть действительной сложности, которая не была бы образована из *настоящих*, внутренне реальных единиц. Эти простые, ясные соображения открывали совсем новый путь к пониманию жизни; но Лейбниц сам лишь наполовину вступил на него, и его система представляет довольно пе-

струю смесь новых истин и старых традиций. Построению более цельного и законченного взгляда на вещи препятствовали и трудность задачи, и непривычная отвлеченность основной идеи, а, может быть, еще больше тот недостаток, которым вообще страдали даже самые знаменитые метафизики XVII и начала XVIII в.: склонность к математическому упрощению отношений между вещами ради мнимой простоты их понимания, любовь к неподвижным и односторонним определениям понятий, которыми достигалась лишь неполнота и неестественная стесненность мысли. Только из этого ложного стремления к упрощенным представлениям: а также из предвзятого, навеянного картезианскими воспоминаниями взгляда на природу субстанций вообще, можно объяснить себе, почему Лейбниц всяким другим объяснениям взаимодействия вещей предпочел свою гипотезу абсолютной замкнутости монад в себе и предустановленной гармонии между ними. Отсутствие в монадах окон, через которые в них могли бы входить какие-нибудь посторонние влияния, Лейбниц доказывал тем соображением, что внутри монад нечему двигаться и перемещаться от внешних толчков, так как они не имеют частей. Легко, однако, заметить крайнюю слабость такого аргумента: ведь для Лейбница всякие толчки, движение и перемещение суть только явление, только видимость, за которою скрываются чисто внутренние процессы идеального порядка — а такие внутренние процессы разнообразной смены представлений и стремлений в каждой монаде совершаются постоянно. Правда, Лейбниц полагает, что эти процессы должны вызываться двигателями внутренними, т. е. тем, что дано в самой монаде, а не тем, что находится вне ее и лежит за ее пределами, — не другими монадами. Однако, весь вопрос в том, может ли, с его точки зрения, существовать что-нибудь *абсолютно внешнее* для других? Возможно ли представлять монады в виде каких-то точек, рассыпанных в пространстве и отделенных одна от другой? Именно такой способ понимания противоречит основным посылкам системы по их коренному смыслу, всякая внешность вообще есть лишь феномен, в котором воплощаются отношения, в своей действительности внутренние; само пространство не имеет независимой реальности, оно — только принадлежащий монадам способ представления мира. К такому воззрению, казалось бы, ближе всего стоит тот вывод, который и был сделан немецкими идеалистами позднейшего времени, — что вселенная при всем разнообразии наполняющих ее существ представляет неразрывное внутреннее единство, в котором каждая часть проникает все остальные и живет с ними одною жизнью. Думал же Лейбниц, что каждая монада есть зеркало вселенной; как было бы это возможно, если б вселенная реально не отражалась в монадах? К учению о монадах Лейбница привело сознание, что материальное бытие можно мыслить без противоречий лишь в том случае, если видеть в нем внешнюю реализацию внутренних деятельностей нематериальных сил; между тем, при отрицании взаимодействия между монадами их внутренняя сила оказывалась навсегда погруженною в себя и абсолютно *непроявляюю*, и, следовательно, всякая *внешняя сила* обращалась в

простую иллюзию. Впрочем, теория предустановленной гармонии при всей ее натянутости спасала, по крайней мере, видимость причинных связей между вещами: монады друг на друга не действуют, но мир устроен так, как будто бы они действовали; состояния одной монады с необходимостью предшествуют состояниям другой, так что если бы не было первых, не возникло бы и вторых. Однако, благодаря строго механическому пониманию всех процессов наблюдаемой действительности, и эта, хотя иллюзорная, но все же необходимая связь оказывается разрушенной в весьма существенном пункте Лейбницевой системы: она совсем отрицается для фактического совпадения между состояниями души и движениями тела. По решительному убеждению Лейбница, в нашем теле могло бы совсем не быть души — и тем не менее оно двигалось и действовало бы совершенно так же, как будто бы в нем жила душа. Напротив, он же горячо настаивает, что если б в нашем теле или где бы то ни было исчезла или возникла вновь даже малейшая частица вещества, это с неизбежностью, хотя и незаметно, отразилось бы на всех процессах природы и в нас, и вне нас. Это мало замечают, но несомненно, что причинную связь между низшими монадами Лейбница представляют себе совсем по другому типу, чем связь между низшими и высшими монадами: состояния монад низших бывают необходимыми предшествующими условиями для состояний других монад, состояния монад высших такими условиями не бывают никогда. Этим обуславливается взгляд Лейбница на органическую природу: несмотря на энергичческую проповедь всеобщей пространственности жизни во вселенной, он на деле очень недалеко отошел от картезианского воззрения на мир, как на бесконечно огромный автоматический механизм. Каждый организм есть только машина, хотя чрезвычайно искусно и тонко устроенная. Ввиду этого, предустановленная гармония получает по преимуществу значение начала, вызывающего постоянное соответствие и согласие между стремлениями душ и автоматическими движениями их тел. Так как физический и психический порядки явлений развиваются по законам совсем различным — физический по законам причин действующих (движений), психический по законам причин конечных (стремлений, целей и средств), — то такое непрерывное согласие представляется мыслимым лишь в качестве прямого выражения бесконечной мудрости и всемогущества Творца вещей. С другой стороны, теория замкнутости монад приводила к заключению, что жизнь каждой монады и, в частности, нашей души развивается вполне самобытно, из ее собственных недр, по чисто внутренним законам. Являлся неизбежный вопрос: какие именно эти законы? Лейбниц никогда не отвечал на это определенно. Этому едва ли следует удивляться. Состояния, испытываемые каждым живым существом, слишком разнообразны и случайны; трудно а priori построить их последовательность из единого внутреннего принципа, помимо всякой гипотезы о внешних влияниях. По-видимому, наиболее соответственное духу системы Лейбница объяснение последовательности внутренних состояний монад заключалось бы в предположении, что в каждой монаде, как малом мире, действует вся

совокупность законов природы; а это, в свою очередь, было бы возможно лишь при том условии, что в каждой отдельной монаде даны не только *представления* о других монадах, лишенные собственной жизни, а их, так сказать, *полные двойники*, во всем с ними сходные, и, стало быть, обладающие теми же стремлениями и представлениями, как и их оригиналы. Иначе едва ли можно объяснить естественным образом совпадение во всех пунктах мирового процесса с процессом субъективного развития отдельной монады. Такими *двойниками* других монад должны, очевидно, являться те *малые представления*, которые делают каждую монаду зеркалом вселенной. Между тем наша сознательная жизнь, по Лейбницу, постепенно развивается из этих *малых представлений*; итак, если наша душа (да и всякая другая монада) не может испытывать влияния от других монад, самих по себе взятых, она все-таки должна получить непрерывные воздействия от их *двойников*, сходных с ними до полного тождества. Однако такое толкование было бы самым сильным выражением против гипотезы предустановленной гармонии: вместо того, чтобы без конца удваивать одну и ту же действительность, не лучше ли с самого начала признать взаимодействие монады с остальным миром, которое в последнем результате все равно будет признано? Вообще учение о малых перцепциях является очень темным пунктом в миросозерцании Лейбница: чтобы примирить свое воззрение на душу, как на зеркало вселенной, с очевидными показаниями нашего внутреннего опыта об ограниченности сферы нашего сознания, он был вынужден бесчисленному множеству представлений приписать абсолютную бессознательность. Принципиальным различием между *перцепцией* и *апперцепцией* Лейбниц вносит понятие о *бессознательном психическом*, которым впоследствии так разнообразно злоупотребляли философы. В самом деле, представлять предмет значит внутренне относиться к нему, усваивать его — а это уже подразумевает сознание. Могут быть различные степени ясности в представлениях, но абсолютная бессознательность равняется отсутствию представлений. *Представление совсем бессознательное* есть понятие себе противоречащее, в котором нельзя уловить никакого отчетливого содержания. Можно сказать, что Лейбниц своим учением о внутренней замкнутости монад отрубил всякое отношение наших представлений к каким-нибудь действительным объектам, а различием между перцепцией и апперцепцией уничтожил их отношение к субъекту, и они оказались отражениями, в которых ничто и ни в чем не отражается.

Таким образом, философская система Лейбница складывается из двух элементов неравного достоинства. Его утверждения о духовности всего реального, о внутренней идеальности всех вещественных определений, о неразрывности *бытия* и *действия*, о тождестве понятий *субстанции* и *деятельной силы*, о множественности внутренне единых центров субстанциального существования представляют всесторонне обдуманый плод глубокого и оригинального умозрительного анализа самых основных философских понятий. Напротив, его теория предустановленной гармонии и признание исключительного господства

механических законов над всеми процессами природы являются недоказанными и фантастическими гипотезами, вступающими во многих отношениях в логическое противоречие с его собственными коренными предположениями. Оттого Лейбниц не создал твердого и законченного миросозерцания. Но все же его в самых своих крайностях гениально смелая концепция действительности составляет один из величайших памятников человеческого творчества и оказала могучее влияние на последующее развитие научной и философской мысли.

УЧЕНИЕ КАНТА О ПОЗНАНИИ¹

I

Между всеми философами прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет протекло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые. Другая особенность философии Канта в ее поразительной оригинальности. Философские учения до Канта все более или менее подобны друг другу по крайней мере в том смысле, что они разделяются по определенным группам, или по определенным типам умозрительного миропонимания, начало которым было положено в незапамятные времена. Напротив, Кант как бы стоит вне ряда и сравнения, — он ни на кого не похож. Поэтому понятен взгляд, который высказывается очень нередко: Кант первый вышел в философии на настоящую дорогу, он наконец разрешил задачу, которая убегала от решения в течение тысячелетий.

Чрезвычайно трудно дать полный и ясный отчет о таком громадном и сложном явлении, как философия Канта; даже только изложить все ее содержание в коротких словах нет никакой надежды. Я ставлю себе более скромную цель: указать самое общее значение его философских воззрений на разум и познание и самый общий их смысл. И это задача далеко не легкая: исторический смысл дела, совершенного Кантом, еще и в наши дни является предметом страстной полемики; еще и теперь не наступила эпоха его спокойного исторического изучения. Существует целая школа, весьма распространенная, для которой Кант почти то же, чем было священное писание для средневековых схоластиков. Самые важные философские вопросы сплошь и рядом решаются ссылкой на его авторитет и цитатами из его сочинений. Беспристрастное отношение к Канту этим, конечно, устраняется: оно начинает казаться, чуть ли не кощунством.

Однако, если даже и не примкнем к этому взгляду на Канта, как на окончательного решителя всех философских проблем, за ним все-таки останется достаточно много значения, в самом деле несравнимого с историческим значением кого-либо из других мыслителей нового времени, разве за исключением Декарта. К какой бы школе ни принадлежал философ, он должен считаться с великим историческим делом Канта, с его безгранично разнообразным влиянием на все последующие явления мысли, — более того, он вынужден признать, какие важные идеи и истины, которые до сих пор лишь разрозненно и смутно

¹ Речь, произнесенная на торжественном заседании Психологического Общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г. Напечатана в 76 кн. «Вопр. Филос. и психологии».

бродили в отдельных наиболее глубоких умах, вошли, благодаря Канту, во всеобщий философский обиход, стали в большей или меньшей мере достоянием всякого философски размышляющего человека и, как можно думать, составили непреходящий и неотменный элемент философского миропонимания. По этому поводу невольно приходит в голову: теперь, когда со дня смерти Канта прошло уже более столетия, казалось бы, уже наступило время, чтобы определенно выделить то, что было в его философских воззрениях вековечного и навсегда убедительного. А между тем, как это еще трудно сделать!

Как и всякий другой мыслитель, Кант был прежде всего продуктом своего времени, порождением тех условий и влияний, среди которых он воспитался. Его философские воззрения слагались в очень интересную эпоху, когда, с одной стороны, глубоко верили во всемогущество разума и в философии, и в науке, и в жизни, и когда, с другой стороны, начали сильно сомневаться в таком всемогуществе. В начале XVII века Декарт провозгласил великий принцип рационализма, который задал тон умственному движению целого ряда последующих поколений: для разума все открыто, — чего он не может понять, того нет совсем. Лучшие умы, проникнутые этим убеждением, со всею добросовестностью хотели с помощью разума проникнуть во все тайны бытия и из него почерпнуть идеалы и принципы жизни и деятельности. Разумом строили религию, нравственность, из него пытались обосновать абсолютные правила художественного творчества. И вот за долговременным увлечением последовало тяжелое разочарование: разум обманул обращенные к нему надежды. В метафизике, вместо бесспорного знания высшей истины, он дал пестрый хаос разнообразных гипотез, очень притязательных, ожесточенно спорящих между собою и полных логическими противоречиями по своему внутреннему смыслу; из рациональной религии вышло никогда не удовлетворявшее бессодержательное отрицание, рациональная этика превратилась в плоский эвдемонизм и утилитаризм, в которых бесцеремонно устранялись наиболее существенные мотивы и особенности нравственной жизни, в эстетике водворилась бездушная, педантическая регламентация, гасившая творческие порывы истинного вдохновения. Наступило глубокое духовное брожение: в философии все более пробивалась струя скептицизма, в религии все громче выдвигались права непосредственного чувства и внутренних откровений сердца, в нравственной области все яснее пробуждается сознание невыводимости моральных требований из обыденных побуждений человеческого интереса, наконец, в сфере искусства все настойчивее раздается призыв к полной свободе творческого гения.

Кант был глубоко убежденным рационалистом и остался им на всю жизнь. Но действовать ему пришлось среди того умственного брожения, о котором я говорил сейчас. Сомнение во всемогуществе разума охватило и его: как оно покорило многих. Он отказался от догматического рационализма, верившего, что для ума насквозь открыто все сущее. Но по всей натуре своей он не мог надолго сделаться скептиком или проповедником субъективных внушений темного чув-

ства. Вера в неограниченную мощь разума, науки, разумом поставленных идеалов была ему врождена не в меньшей степени, чем Декарту. Для него, как для Декарта, неудача рационализма в прошлом была только доказательством того, что разум неверно понимал свои задачи и назначение. Этим определяется направление и смысл его философской деятельности в ее оригинальный, так называемый *критический* период. Кант начал отстаивать авторитет разума через полную переоценку всей его природы и всех его функций. Общий результат этой переоценки был такой: наш разум вовсе не обладает беспредельною силою проникновения в суть вещей, в этом отношении он заключен в очень тесные границы, — но зато в этих границах он является всесильным законодателем всего познаваемого. Познаваемый мир — далеко не весь мир — это даже вообще не настоящий мир, как он существует в себе. Он только представляется нами, хотя всеми людьми одинаково, но не имеет своей независимой реальности. Мы его воспринимаем, познаем и мыслим, как это нам предписывает наша природа, но зато в этом представляемом мире только то и дано, что предписывают природа и законы нашего духа. Познавая мир нашего опыта, мы создаем его. Таким образом, уже в процессах познания наш разум является творческим, самозаконным началом; тем более таким самозаконным и в то же самое время универсальным, одинаково во всех людях действующим началом является он в области нравственного сознания, поскольку он автономно ставит абсолютный идеал долга, — в религии, поскольку он внушает нам такое понимание жизни, которое отвечает высшим требованиям моральной оценки, — в искусстве, поскольку в субъективном и безотчетном творчестве художественного гения сами собой реализуются верховные нормы прекрасного. Полная автономность разума во всех сферах его проявлений, — в этом коренная мысль философии Канта. Однако мы остановимся теперь на том вопросе, к решению которого Кант старался приложить этот свой принципиальный взгляд прежде всего и к которому, пожалуй, было всего труднее приложить его. Я имею в виду вопрос о познании. Что такое познание и как оно возможно по Канту?

Существует ли познание? Существует ли оно в строго научном смысле слова, — в смысле системы всеобщих, не допускающих никаких исключений, *необходимых истин*? В этом не должно быть сомнения. Существует математика, а ее истины обладают абсолютною универсальностью. Дважды два всегда и везде четыре; прямая линия всегда и везде есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Далее существует естествознание, и его основным истинам мы приписываем не менее всеобщий и необходимый характер. Что количество вещества не увеличивается и не уменьшается в природе, что всякое явление имеет причину, действующую по неизменному закону, это для нас едва ли менее бесспорно, чем истины математики. Но как возможно такое всеобщее, необходимое знание? Откуда оно почерпается? Из опыта? Но опыт не может доставить всеобщих и необходимых истин. Индуктивные обобщения из опыта только приблизительны, только веро-

ятны, но в них нет универсальной достоверности. Как же возможно *настоящее* научное познание?

Его источник в разуме. Опыт строится сообразно с законами мысли, — оттого наша мысль безошибочно открывает правящие опытом универсальные законы. Отчего все происходящее в наблюдаемой нами природе подчиняется законам математики? По убеждению Канта, это зависит от того, что пространство и время, с отношениями которых математическое знание постоянно обращается, суть всеобщие формы и законы нашего чувственного восприятия или способности нашего духа *созерцать* предметы опыта. Для Канта пространство и время не суть бесконечно огромные вместилища вещей, данные раньше всего существующего, независимо от нашего ума и чувства, — как смотрел на них, например, Ньютон, — не суть они и принадлежащие самим вещам свойства, как учила Лейбнице-Вольфовская школа; напротив, и время, и пространство только *чистые созерцания*, только неотделимые от нашего разума формы его воспринимающей деятельности, которые составляют с ним одно. Почему все доступные нашему познанию вещи подчиняются законам пространства и времени? Потому, что только то нам и доступно, что в пространство и время вошло и ими, так сказать, покрылось, т.е. всецело подчинилось их законам и отношениям. Почему законы пространства и времени понятны нам в своей всеобщности и необходимости? Потому что пространство и время суть продукты нашего ума, они нам видны насквозь, и мы поэтому можем вполне понять и оценить принадлежащие им свойства. Вещи, как они сами по себе существуют, можно ли считать пространственными и временными? По Канту этого никак предполагать не должно: тогда пространство и время были бы независимы от нашей мысли, и мы не могли бы знать их так, как мы их знаем; наше знание о них тогда было бы только эмпирическим, а не тем *априорным*, предупреждающим всякий частный опыт, каким он оказывается на самом деле. А из этого вытекает чрезвычайно важный вывод: пространство и время суть определения только явлений, а не самих вещей, они составляют неизбежную и непреходящую характеристику мира *феноменального*, но они ничего нам не говорят о мире *ноуменальном*, т.е. лежащем за пределами нашего чувственного восприятия.

Вполне аналогичные соображения высказывает Кант относительно основных законов естествознания. Говоря кратко, всеобщие законы природы он выводит из условий возможности такого опыта, каким мы обладаем в действительности. Они суть законы природы только потому, что они суть внутренние присущие нашему разуму законы испытания природы². Что опыт требует таких основоположений и принципов, которые лежат в основе самой его возможности, и что таким образом эти принципы совпадают с постулатами познаваемости природы, — в этом главная мысль «Критики чистого разума». И Кант идет еще дальше: законы возможного опыта и, стало быть, всеобщие законы природы он пытается свести к их последнему и

² Cp. Alois Riehl. Immanuel Kant 1904, s. 20.

окончательному основанию, — к единству самосознания вообще. Наш опыт потому только разворачивается в стройной, единой, закономерной картине, что наше познающее и мыслящее я обладает самоизначальным внутренним единством: нельзя представить единства познаваемых объектов без абсолютного единства мыслящего субъекта. Опыт в действительном значении слова и, следовательно, вообще познание каких бы то ни было явлений, возможны лишь для единого сознания, все представления которого сопровождаются одним и тем же суждением: «я мыслю».

Итак, опыт потому только связывается с знанием и *есть знание*, что он сам оказывается возможным лишь в силу законов мышления и законов чувственного созерцания. Но зато Кант настойчиво доказывает и обратное положение: всякое действительное знание заключается только в опыте и не может перешагнуть через его границы. Когда разум, пользуясь своими понятиями и законами, пытается приблизиться к вещам в себе, мечтает ответить на вопросы о том, что такое Бог? что такое мир? что такое наша душа? — он впадает в обманчивые заключения, в невольные софизмы, в противоречия и ведет бесплодную диалектическую игру с бессодержательными абстракциями. Кант подвергает беспощадной и разрушительной критике все выводы современной ему метафизической философии и не оставляет в ней камня на камне. Именно этот отдел его теоретических размышлений, в котором он излагает свои возражения против рациональной психологии, в котором он вскрывает внутренние противоречия в наших умозрительных понятиях о мире в его целом, и в котором он тонко опровергает обычные доказательства бытия Божия, — получил широкую популярность даже у неспециалистов в философии. Между тем Кант вовсе не хочет совсем отказаться от идей разума о душе, Боге, мире, свободе и т.д. Он отрицает возможность строгого научного познания их содержания, но он вовсе не думает, чтобы они сами по себе представляли только обманчивые иллюзии, напротив, он неутомимо старается выдвинуть их огромное положительное значение. Идеи разума составляют столь же нормальный продукт автономной деятельности нашего сознания, как и те основоположения, с помощью которых мы познаем природу, или как наши чистые представления о пространстве и времени. Мы не можем теоретически познать и доказать Бога, мир в его целом, душу, свободу и т.п., но во всяком случае мы их *можем мыслить*.

С точки зрения Канта, приходится сказать еще больше, и этот вывод намечается у него весьма нередко, хотя всегда в очень осторожной форме и с большими оговорками: то, что нами понимается чрез идеи разума, есть *единственно мыслимое* для мира ноуменального в его отличии от чувственного мира нашего опыта. В самом деле, для Канта и пространство, и время, и вещество в них, и господствующая над чувственно воспринимаемыми явлениями природная необходимость — даны только для нас, для человеческого чувственного сознания, а вне его они ничто. Итак, если существуют какие-нибудь вещи в себе, какие-нибудь ноумены, они должны быть непространственны,

невременны, нематериальны; если в них есть какая-нибудь деятельность и причинность, она должна быть свободною; если в них есть какая-нибудь закономерность, она может быть только закономерностью свободно и творчески осуществляемого идеала, а никак не закономерностью слепого физического принуждения. С этими неизбежными соображениями связаны верования разума, которые составили ясный и величавый фон моральной философии Канта.

Но и в чисто теоретической деятельности ума идеи, по Канту, должны играть великую роль. Им должно принадлежать направляющее, регулирующее значение в процессах научной мысли. Только в их свете знание природы получает действительное единство и настоящую законченность: мы не можем доказать бытия Божия, но мы должны мыслить и понимать познаваемый мир так, как будто бы он был произведением высшего разума и высшей воли; мы не можем познать свою нематериальную бессмертную душу, но мы должны объяснять наши душевные явления, как будто бы именно такая душа лежала в их основе. Мы должны во всем наблюдаемом нами уловлять его единый внутренний смысл, хотя в этой работе объединения мы никогда не можем выступить из мира явлений, и хотя и в отношении к нему эта работа никогда не может быть доведена до конца.

II

Таково в весьма общих и схематических чертах теоретическое миросозерцание Канта. Но я думаю, — уже из этого скудного очерка можно заметить, до какой степени совсем своеобразны были взгляды Канта. В них замечательно обдуманно и глубоко соединились такие противоположные точки зрения, которые до него никогда не сливались в одно целое. С одной стороны, Канта можно назвать эмпириком или даже скептиком: ведь он настоятельно учил, что мы можем знать только явления чувственного опыта и ничего больше, он решительно утверждал, что *все* понятия нашего ума имеют применение только к этим явлениям и вне их теряют всякий смысл; он доказывал в то же время, что сам чувственный опыт по всем своим свойствам есть чисто субъективное, хотя и общечеловеческое создание, никак не отражающее действительного мира. Но, с другой стороны, Кант рационалист, равного которому по смелости не было в истории: для него наш разум не только познающая сила: — он верховный законодатель природы; для него наш разум все истинно научные положения а priori почерпает из самого себя; наконец, для него в идеях разума о Боге, свободе, мире, душе нам открывается то, что лежит за пределами всего феноменального.

Можно ли сказать, что Кантом была достигнута и установлена совершенная гармония этих диаметрально противоположных мыслей? Такое мнение, конечно, будет содержать преувеличение: противоположности, которые Кант хотел сочетать в одно стройное целое: представляли из себя более, чем противоположности, — во многих случаях это были утверждения, которые исключали друг друга и противоречили друг другу. Чтобы убедиться в том, достаточно подумать хотя

бы над этим одним пунктом: если верно, что все понятия ума имеют значение и смысл только в пределах нашей чувственности, как тогда говорить о мире ноуменов, как видеть в идеях разума откровение внутреннего смысла самой действительности? Как уже на это пришлось указывать, на Канта до сих пор очень многие смотрят как на абсолютного решителя всех вопросов философии. Удержится ли за ним навсегда эта высокая оценка? Этому явно препятствуют несомненные и в то же время неисцелимые логические противоречия его системы в ее целом.

Однако, можно ли требовать от Канта того, чего не удалось сделать ни одному философу за всю историю человеческой мысли до наших дней? Да и наступит ли когда-нибудь для людей время окончательного решения всех высших проблем знания? Когда мы говорим о великом мыслителе прошлого: пред нами становятся другие вопросы: что нового внес он в историю? Какие его взгляды и выводы оказались вдохновляющим стимулом дальнейшего философского развития? Наконец, какие его заключения явились прочным и непоколебимым приобретением философского знания последующих времен? Этот последний вопрос представляется важнейшим, потому что в нем идет речь о том, что истинно в данном философском учении. И в то же время это чрезвычайно трудный вопрос, и, как мы знаем, он особенно труден, когда его поставим о Канте. Дать его полное решение сейчас, в кратком очерке, вещь явно невозможная, но все-таки его нельзя совсем обойти молчанием.

Какие истины Кант внес в философию, которые усвоены ею теперь без различия школ, или про которые, по крайней мере, можно с уверенностью сказать, что они *должны быть* усвоены и признаны при нормальной постановке философского анализа? Дело не в том, раскрыл ли их Кант до конца, дал ли он им полное и достаточное обоснование и не впадал ли он сам в невольную односторонность при их оценке. Уже и того довольно, если какая-нибудь истина впервые намечена и выдвинута в своем значении, хотя бы потом ее понимание, ее обоснование и ее приложения очень мало менялись и преобразовывались. И вот если взглянем на Канта с этой стороны, мы убедимся, как страшно обогатил он философию своими исследованиями, и мы поймем, что он действительно был ее великим реформатором. В этом случае я остановлюсь только на немногих, особенно важных пунктах.

Прежде всего, мне кажется, должно признать, что Кант прочно ввел в философию учение об идеальности пространства и времени. Быть может, его собственные выводы в этом вопросе страдают односторонностью, а приводимые им доказательства не всегда одинаково убедительны и безупречны в логическом отношении³. Быть может, его принципиальное отрицание какого бы то ни было соответствия между пространственно-временными отношениями в нашем опыте и действительною природой вещей слишком явно толкает его мирозерцание в сторону чистого иллюзионизма, как ни восставал Кант про-

³ См. мои «Положительные задачи философии», ч. II, стр. 90—99.

тив такого толкования его учения. Все же за Кантом остается его бессмертная заслуга: после него стало невозможным видеть в пространстве и времени абсолютные реальности, которые предшествуют всем вещам, от которых вещи по своему бытию вполне зависят и которые сами безусловно пусты от всего реального, от всякой жизни, силы и деятельности и таким образом представляют из себя какие-то «сущие небылицы». Кант сделал очень подозрительными всякие попытки приписывать пространству и времени реальную объективность и тем заставил обратить самое серьезное внимание на психологическое происхождение представлений о них, а также и на то, как много в этих представлениях чисто субъективных элементов. А из всего этого вытекали огромные последствия для целого ряда метафизических гипотез. И прежде всего последовательно проведенный философский материализм в каких бы то ни было формах становился невозможным: ведь материя всецело существует в пространстве и времени; если природа пространства и времени только идеальна, тогда и материя лишь феномен, а никак не реальная, и тем более абсолютная сущность.

Другая заслуга Канта состоит в том, что он с неподражаемой глубиной мысли установил огромное, коренное значение единства сознания для самой возможности опыта. Только в том случае, если дано единое, во всех изменениях тождественное себе я, которое узнает все прежде им воспринятое как действительно бывшее, — только тогда неудержимо текучий, во всех своих составных частях непрерывно исчезающий и возникающий хаос чувственных явлений может предстать нашему сознанию в виде единой, связной картины совершившегося во времени процесса. И наоборот, если бы наше сознание возникало вновь с каждым новым душевным состоянием и вместе с ним уносилось бы и пропадало, мы не могли бы знать о разнообразии наших восприятий, настоящее не связывалось бы в нашей мысли с прошлым, и в нас не могло бы возникнуть ничего, отвечающего слову «опыт». Когда вдуматься, из этого получаются очень важные выводы не только для теории познания, но и для психологии. Трудно достаточно оценить и ту заслугу Канта, что он с редкою силою умозрительного анализа раскрыл принципиальную мыслимость *свободы* даже при ненарушном господстве необходимости над всеми явлениями известного нам мира. Этим он бесспорно подготовил путь для умиротворения вековечного конфликта между защитниками детерминизма и поборниками свободной воли.

Не менее богатою последствиями оказалась та оценка, которую Кант сделал необходимым элементом научного знания. Кант показал, что истинная наука невозможна без обосновывающих ее умозрительных, опыт предупреждающих, *априорных* положений. Опять вопрос не в том, в какой степени верно Кант истолковал происхождение и содержание этих положений. Важен выставленный им общий принцип: наука не может слагаться из одних эмпирических обобщений; она начинается только тогда, когда факты опыта прошли пред судом высших начал, достоверность которых для мысли не зависит ни от каких эмпирических данных.

Наконец, что сказать о самом главном выводе Канта, об его утверждении, что только явления чувственного опыта могут быть поняты и познаны нами, а все другое нам совсем недоступно? Против этого взгляда Канта можно справедливо возражать, что он сам не удержался на поставленной им границе и *не мог* на ней удержаться по всему существу своих воззрений на состав и происхождение опыта; что он вынужден был предположить умопостигаемый мир вещей в себе и даже имел о нем весьма определенные идеи; что поэтому проведенная им граница была весьма условною и шаткою и далеко не обозначала той непроходимой пропасти, какую он сам в ней видел. Но если его приговор в этом кардинальном вопросе его философии и был односторонен, все же никак не следует забывать ту очень серьезную долю истины, которая в нем заключалась.

Кант говорил: «понятия без воззрений пусты». И в самом деле, нет мысли совсем лишенной всякого *воззрительного* материала и не имеющей никакого отношения к тому, что является в нашем сознании предметом непосредственного внутреннего переживания, прямого созерцания или воззрения. Самые отвлеченные наши идеи отвлечены от чего-нибудь, что прямо нам дано или во внутреннем, или во внешнем опыте. Это иначе можно выразить так: мы только то способны понять и представить, как реальное, что имеет хотя какую-нибудь аналогию или с нашим внутренним, или с воспринимаемым нами внешним миром. В чем нет никаких точек соприкосновения и сходства с переживаемым нами в своем самочувствии и во внешнем восприятии, то не может быть нами понято или тем более узнано, потому что для его понимания и познавания в нас не оказывается никаких положительных данных. Между тем, по Канту, вещи в себе, ноумены, не имеют совсем никакого подобия ни в каких даже самых общих свойствах, законах и отношениях с чувственным миром явлений, которые одни даны прямо нашему сознанию. Потому Кант был только последователен и верен себе, когда при таком допущении он утверждал абсолютную непознаваемость ноуменов и видел в них лишь отрицательное, пограничное понятие, лишенное всякого содержания. Однако с полным основанием можно спросить, правильно ли было само это допущение? Был ли серьезный логический повод так насильственно предполагать воспринимаемые нами явления вызывающим их в нас вещам реального мира и вырывать между теми и другими такую зияющую бездну? Ведь именно такой взгляд на вещи в себе, ввиду заключавшихся в нем неисправимых внутренних противоречий, оказался главным предметом нападений даже среди единомышленников Канта. И, как мы уже хорошо знаем, сам Кант не мог остановиться на этой точке зрения, и мир ноуменов незаметно превращается для него во всеобъемлющее духовное царство, которое в своем строе и в своих проявлениях свободно подчиняется требованиям нравственного закона. Неудивительно, что в дальнейшем развитии немецкого идеализма Кантова гипотеза о безусловно непостижимых вещах в себе была совсем отброшена, и на место его отрицательного утверждения: *вещей в себе мы понять не можем*, стало положительное: *мы можем понять*

лишь такой мир, который не чужд нашему духу, а, напротив, по своему бытию и качествам представляет всецелую реализацию законов и свойств духа; всякое иное предположение о действительно существующем ничего не может дать, кроме джи и противоречий. Эта общая мысль легла в основу великих идеалистических систем Фихте, Шеллинга и Гегеля. В ней заключается глубоко оригинальный умозрительный принцип философии XIX столетия, и она есть несомненный плод критики разума Канта, потому что выражает единственно возможное решение выставленной им коренной проблемы.

Всматриваясь в учение Канта о неизбежной ограниченности человеческого познания, мы находим в нем и другую важную идею, тесно связанную с его, во всяком случае, тонкой и гениальной гипотезой об априорных формах человеческого разума. Эта мысль, если ее освободить от специальных предпосылок системы Канта, получит такой вид: мы только о таких предметах можем иметь действительно научное познание, которые оказываются сполна доступными для математического и механического анализа; только то в природе, к чему всесторонне прилагаются законы математики (и прежде всего геометрии) и основные принципы физики, открыто для исчерпывающего научного объяснения; другими словами, лишь в пространственно-наглядном лежит научная истина. Нужно сказать, что и этому выводу Кант дает слишком резкую и исключительную форму: ради него он удаляет психологию из области настоящей науки: ради него он всякую действительность, выходящую из границ чувственно наглядного в пространстве, переносит в проблематическую сферу только мыслимых понятий, относительно которых мы не можем установить даже степеней их вероятности. Вновь приходится указать, что он сам не мог удержаться в поставленных им пределах: не говоря уже ни о чем другом, сама его критика разума обращается очевидно не с механическим и не с физическим материалом, а ведь Кант ей приписывал общеобязательную научную цену. Но опять повторю: дело не в односторонней резкости выводов Канта (по отношению к огромному их большинству такая односторонность является их наиболее характерным общим признаком, но в то же время главным недостатком), а в том, что в них было положительно истинного. И должно признать, что в своей оценке строго научного он высказал весьма существенную истину, значение которой убегало от сознания большей части его предшественников: только математически наглядное может составить предмет точной, измеряющей и вперед предсказывающей науки, — все другое не подлежит исчерпывающему и до конца разлагающему все элементы данного содержания знанию.

Правда, Кант шел гораздо дальше. Ему казалось, что в опыте ничего и нет, кроме того, что по всем своим отношениям и связям всецело растворяется в математически наглядных законах. Эти законы, по глубокому убеждению Канта, продиктованы организацией нашего разума, а в опыт может попасть только то, что подчинилось основным условиям этой организации; лишь ввиду этих соображений мог он провозгласить наш разум законодателем природы. Но как ни

крепко был убежден во всем этом Кант, я имею смелость думать, что он не доказал своего убеждения: главы, посвященные выведению физической природы из законов чистой мысли, составляют несомненно очень глубокомысленный, но в то же время самый темный и наименее договоренный отдел «Критики чистого разума». А если так, то мы не имеем оснований сливать границы возможного опыта с границами точной науки. Но когда вместо слова «опыт» мы подставим слова «точная наука», мы бесспорно можем сказать: все, что входит в область точной науки, вполне подчиняется математически наглядным законам.

Вообразим, в самом деле, что в наш опыт опять ворвались явления, которые никак нельзя разложить на математически наглядные элементы, — которые в своем капризном развитии не подчиняются обычному для нас временному и пространственному порядку, — которые даже ярко обнаруживают такие отношения и связи, которых нельзя выразить ни в каких терминах; мы можем сколько угодно изучать такие явления, мы все же не получим о них точной науки. В лучшем случае мы добудем только сумму приблизительных эмпирических обобщений, внутренний смысл которых останется для нас навсегда загадочным.

Кант определенно очертил границы строго научного, в этом его громадная заслуга перед философскою и научною мыслью. Но его критика оказалась односторонне-догматической, поскольку он провозгласил абсолютную непознаваемость всего, что выходит из этих границ. Мир слагается не из того только, что насквозь ясно для нашей мысли и легко облекается в геометрические и механические схемы. Кроме физической природы, нашему опыту дана наша собственная душевная жизнь, дана история человечества, даны бесконечно разнообразные проявления духовного творчества. Куда это все девать? Наконец, по поводу нашего опыта в его целом, пред нашим сознанием немолчно и неотступно стоит вопрос о том, что же лежит в основе чувственного мира явлений, как самобытная действительность? Неужели мы должны раз навсегда отказаться от понимания всего подобного? Неужели в этой области мы неспособны установить даже градации большей или меньшей мыслимости, и для нее самые глубокие и самые нелепые гипотезы равноправны между собою? Едва ли так возможно думать: да и сам Кант этого не думал. Кант не сказал последнего слова в философии; но он выдвинул великую и далеко еще не решенную проблему о различных степенях познаваемости вещей.

ПРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ ШОПЕНГАУЭРА¹

Мм. Гг! Что Шопенгауэр мыслитель очень оригинальный, с этим соглашаются все его критики, все равно — высоко или низко они его оригинальность ставят. Не так легко сразу ответить, в чем собственно эта своеобразность Шопенгауэра состояла. В самом деле, его общее метафизическое мирозерцание, как бы сильно сам он ни отрицался от такого сродства, имеет очень много сходного с тем, чему учили его непосредственные предшественники и современники в немецкой философии. Немецкие философские системы после Канта, несмотря на идеалистические приемы своего построения, по содержанию своему в большинстве напоминают ту форму философии, которая неоднократно являлась в истории мысли и которую можно обозначить именем *натуралистического пантеизма*. Общий смысл основного воззрения немецких философов после Канта можно выразить так: Мир есть прямая и непосредственная реализация Божества; абсолютный принцип бытия неотделим от вещей, в которых он воплощается, — он только в них получает действительность; помимо их, сам в себе, он есть безусловное тождество самых противоположных начал и сил, но именно потому они в нем содержатся только в возможности, только в зачатке, и подлинной реальности еще не получили. Абсолютный принцип есть только *зародыш, возможность* всего, но *действительность, жизнь* он получает только в конечных формах. Раскрывая свои потенции, он становится природою во всем многообразии ее элементов, сил и законов, он становится органическою жизнью в бесконечности ее проявлений, наконец, он становится человеком и только в нем сознает и познает себя, — является свободным, собою овладевшим духом. Этот абсолютный принцип у великих представителей немецкого идеализма носит различные названия: это *абсолютная идея* Гегеля, *абсолютный разум* или *абсолютное тождество* Шеллинга, *абсолютное «я»* Фихте. Оттенки в его понимании заметно меняются у различных мыслителей², они спорят и состязаются между собою, но общая мысль у них одна и та же: *конечное в разнообразии его форм и процессов есть единственная реальность абсолютного; Бог существует только под видом мира*. Из такого взгляда с неизбежностью вытекал оптимизм немецких идеалистов: жизнь мира в существе своем есть жизнь божественная. Абсолютный разум воплотился во всех вещах. «Что разумно, то действительно, что действительно, то разумно», —

¹ Речь, прочитанная на торжественном заседании Московского Психологич. Общества 14 февраля 1888 г. Напечат. в вып. I «Трудов Моск. Психол. Общества».

² Например, собственно натуралистический элемент в представлении о безусловном начале вещей в системе Фихте почти отсутствует, в воззрениях Шеллинга он получает первенствующее значение.

эту формулу Гегеля без сомнения можно считать нравственным исповеданием немецкой идеалистической школы.

Что же сделал Шопенгауэр? В общих основаниях своей метафизической системы, как я уже говорил, он в значительной степени сходится с Фихте и с Шеллингом и даже с Гегелем, несмотря на неужеримую к нему ненависть. Даже определение основы мира как *воли* дал Шопенгауэр не первый. Раньше его так определил абсолютный принцип в нем самом Шеллинг в своем сочинении «о существе свободы». Но Шопенгауэр как бы задал сам себе следующие вопросы: эта темная сила, текущая во всех существах, принимающая бесчисленные формы, сама с собою враждующая и себя пожирающая, каждое мгновение впитывающая в себя всю жизненную бесконечность страдания бесконечного множества тварей, — сила, все созданное разрушающая, чтобы сейчас же возродить его в виде не менее призрачного и мимолетном, может ли она быть названа *Богом* или абсолютным *разумом*? Ее основными качествами не являются ли напротив безумие — безотчетное и бесконечное стремление осуществиться во что бы то ни стало? Существование такой силы дает ли какое-нибудь ручательство за красоту и благость творения? Совсем наоборот, если все конечное — мимолетная и призрачная форма абсолютного, если в свою очередь абсолютное само в себе есть только *возможность жизни*, а не жизнь в ее *действительном осуществлении*, — мир с его солнцами и млечными путями не представляет ли *призрак призрака*, чистое ничто?

Вы знаете, как Шопенгауэр на эти вопросы ответил, и по всей справедливости можно сказать, что в его лице немецкий идеализм пришел к *самоотрицанию* и *самоосуждению*. Шопенгауэр — закоренелый безбожник; но мне кажется, что его открытое, нередко доходящее до кощунства безбожие для искреннего верующего сердца должно быть *симпатичнее*, нежели то деликатное упразднение всего существенного веры, — иногда под видом его философского обоснования, — какое находим у Гегеля, у Шеллинга в его первой системе, или даже у знаменитого учителя богословов — Шлейерахера.

Итак, коренная своеобразность Шопенгауэра в его существенно изменившейся *нравственной* оценке основных начал немецкого идеализма. Само собою понятно, что она должна была глубоко отразиться на решении вопроса о нравственной задаче человеческой жизни и дать ему чрезвычайно оригинальное освещение и в то же время очень широкую постановку. Шопенгауэр в *Parerga* говорит: «что мир имеет только физическое и никакого нравственного значения — это есть величайшее, губительнейшее, коренное заблуждение, настоящее *извращение* смысла, — то самое, что вера олицетворила в образе антихриста». В эти слова вылилось одно из самых задушевных его убеждений. Действительно, нравственный вопрос для Шопенгауэра всегда стоит на первом плане, затеняя все другие, и глубокие этические соображения и замечания во множестве рассеяны в его сочинениях³. Шопенгауэр

³ Два сочинения, вышедшие в составе *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, посвящены исключительно нравственным вопросам. Но они оба написаны по случайным выводам.

эр, бесспорно, один из гениальнейших психологов-наблюдателей во всей истории человечества, и ни в чем сила его пронизательности не сказывается с такою поражающею яркостью, как в тех случаях, когда ему приходится разбирать нравственные пружины человеческих действий.

Все попытки своих предшественников дать философское, для разума очевидное, обоснование нравственности Шопенгауэр считает бесплодными и неудачными в самом своем корне. Из их числа он не выключает и Канта. Выводы Канта о разуме теоретическом, по мнению Шопенгауэра, знаменуют великий переворот в истории человеческого мышления. Совсем иначе смотрит он на критику разума практического: в ней он видит только искусно сплетенную сеть всевозможных ошибок и совершенно произвольных положений.

Для ясности дальнейшего изложения я в нескольких словах постараюсь представить общую точку зрения Канта в его нравственной философии. По учению Канта, как существуют в нашем разуме изначальные, а priori данные формы теоретического познания — пространство, время, категории рассудка, — точно так же существует в нас самую природою вложенный, чистый закон *деятельности*, т. е. закон *нравственный*. Каково его содержание? Это закон изначальный, всякому опыту предшествующий, следовательно, вполне от него независимый. Он не может подразумевать какие-нибудь житейские отношения или человеческие стремления данными; он свободен от всего эмпирического, от всего, что может предложить нам опыт. Весь его смысл в том, что он есть *всеобщий закон всякого* разумного поведения, все равно людей или ангелов, или еще каких-нибудь совершенно невообразимых тварей. Этому соответствует его формула: «поступай по таким правилам, о которых ты можешь хотеть, чтобы они были всеобщими законами». По мнению Канта, все нравственно-доброе должно неизбежно подойти под эту формулу. Например, почему лгать нехорошо и безнравственно? Потому что ложь всеобщим законом никак вообразить нельзя: если б все разумные существа лгали, никто бы не верил своим ближним, и цель лжи никогда не достигалась бы. И наоборот: только то и есть нравственно доброе, что совершается из *уважения* к нравственному закону и даже *единственно* из такого уважения. Когда мы даем нищему милостыню просто из *жалости*, мы повинемся минутной прихоти, наше деяние не имеет никакой нравственной цены. Напротив, если человек вовсе не чувствительный, даже холодный и жестокий по своей натуре, все-таки помогает ближнему из уважения к нравственному долгу, его поступки заключают несомненную нравственную заслугу. Короче говоря, вся нравственность состоит именно в сознании *безусловности* нравственного долга. Всякое

поставлены вне прямой связи с общею системою Шопенгауэра и поэтому являются лишь односторонним выражением его нравственного мирозерцания. Чтобы получить полное понятие о нравственных убеждениях Шопенгауэра, необходимо сопоставить выводы этих сочинений со взглядами, высказанными в других его произведениях: особенно в *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. B.

обыденное житейское правило, относящееся к удовлетворению наших эгоистических желаний и интересов, имеет только условную цену, обязательно для нас лишь до тех пор, пока эти желания и интересы владеют нашею душою. Но сменилось наше настроение, охватили нас другие страсти, и правила, столь значительные для нас прежде, теряют над нами всякую силу. Совсем другое замечается в нашем отношении к закону нравственному: как бы ни менялись наши чувства и влечения, мы никогда не заглушим в себе внутреннего голоса, который громко и настоятельно внушает нам, что выполнение нравственного долга есть абсолютная, не допускающая никаких исключений обязанность, все равно лично выгодно оно нам или вредно, приятно или противно. Нравственный закон есть неизменно обращенное к нам повеление разума, *категорический императив*. Итак, вот два основных свойства нравственного закона по Канту: 1) его чистота, т.е. совершенная отвлеченность, 2) его безусловная обязательность.

Против этого Кантовского взгляда Шопенгауэр вооружается всею тонкостью своей критики и всею беспощадностью своего остроумия. Прежде всего он задается вопросом весьма простым: есть ли какая-нибудь возможность доказать, чтобы такой совершенно абстрактный нравственный закон, с его абстрактною формулою, в том виде как его понимал Кант, действительно существовал в чьей-нибудь голове и действительно направлял чьи-нибудь поступки? И он показывает, что таких доказательств не только нет, но что Кант не пытался их и отыскивать, утверждая, что ни про какое человеческое действие нельзя объявить с уверенностью, что оно совершается только из уважения к нравственному закону. Но если так, самый этот отвлеченный нравственный закон и уважение к нему не представляют ли из себя произвольное изобретение, которому в человеческой природе ровно ничего не соответствует? За это по крайней мере очень решительно говорит полная неспособность огромного большинства людей действовать по абстрактным мотивам.

Не менее произвольно представляется Шопенгауэру та повелительная форма, в которую Кант облекает свой закон. Кант определяет нравственный закон как абсолютный долг, как безусловно обязательное требование. С легкой руки Канта моралисты очень часто толкуют о *безусловности долга*, не замечая, что в самом соединении этих слов заключается явное противоречие. Именно *долг* есть понятие относительное по всему своему существу, неизбежно предполагающее кого-нибудь, пред кем мы обязаны некоторыми действиями, и кто может нас принудить совершить их. Вот почему повелительную форму предписаний нравственный закон может иметь только в *теологической морали*. Нравственное *предписание* неизбежно подразумевает верховное существо, которое может нам приказать и приказанное вынудить. Между тем Кант так далек от мысли обосновать нравственность на теологии, что напротив теологию пытается основать на одной этике. Чрез это отношение понятий у него является совершенно извращенным: то, что в действительности может быть только основанием, у него выходит следствием, следствие оказывается основанием.

Кант мечтает спасти этику от традиционных теологических предпосылок и подвести под нее фундамент более прочный и неизменный, а на самом деле, думает Шопенгауэр, он весьма напоминает человека, который пошел на маскарад, горячо увлекся очень симпатичною маскою, долго за нею ухаживал, готов был торжествовать полную победу, но она сняла маску, и он вдруг узнал собственную жену.

Итак, Кантова этика представляет из себя здание очень хитрое и тонко задуманное, но тем не менее всецело фантастическое. Переворот, произведенный Кантом в теоретической философии, на философию практическую не распространяется. Нравственная жизнь по-прежнему стоит великою таинственною загадкою, которая смущает и бесплодно волнует умы. В чем же подлинное основание нравственности? Какая существует истинная пружина нравственных действий?

Шопенгауэр предлагает сделать такой умственный опыт: представим себе двух молодых людей, которые страстно влюблены в молодых девушек; предположим далее, что у каждого из них есть соперник, имеющий перед ним по внешним обстоятельствам преимущества. Допустим, что оба они решились убить своих противников и оба были обеспечены от всякого подозрения и преследования. Предположим, наконец, что они после тяжелой внутренней борьбы оба отказались от задуманного преступления. Мы спрашиваем одного из них, что его заставило покинуть свое намерение, и он нам, положим, отвечает, что правило его поведения в этом случае не могло послужить всеобщим законом для всех разумных существ, или что он осознал, что его преступление не могло содействовать ни его собственному, ни чьему-либо чужому усовершенствованию, или что-нибудь в этом роде. Тот же самый вопрос мы задали другому, и он нам ответил: «когда дело дошло до последних приготовлений, я в первый раз подумал о своем сопернике, и мне вдруг стало ясно, что с ним должно случиться. И вот мне стало жаль его, я не мог себя победить, я не мог этого сделать». Спрашивается: кто из этих двоих лучше — тот ли многоученый педант или этот просто жалостливый человек? Кому из них мы скорее вверим нашу собственную судьбу? В ком действовал более чистый благородный и человеческий мотив? В ответе едва ли может быть малейшее колебание.

Этот опыт, по мнению Шопенгауэра, можно считать решающим делом: подлинный нравственный мотив, вызывающий невольное одобрение, являющийся источником бескорыстных, благородных действий, есть *сострадание*, способность чувствовать чужое горе и чужую муку, как свои собственные; в нем двигатель всего нравственно доброго, и притом единственный его двигатель. Вся нравственность заключается в одном коротком правиле: *Neminem laede, imo omnes quantus potes juvai* (никому не вреди, но всем помогай, сколько можешь). В самом деле, к каким окончательным пружинам сводятся все человеческие поступки? Самая главная и основная, которая одинаково движет и человеком, и животным, есть *эгоизм*, т.е. стремление к существованию и благоденствию. Эгоизм как бы представляет внутреннее ядро всего живого. Человек безусловно хочет сохранить свое су-

ществование, безусловно хочет свободы от страданий, хочет каждого наслаждения, старается даже развить в себе новые способности наслаждаться. Эгоизм колоссален, он превышает вселенную. Предоставьте любому человеку выбор между его собственным уничтожением и уничтожением остального мира: и не может быть сомнений, каков он будет у огромного большинства человечества. Есть что-то глубоко комичное в зрелище бесчисленных индивидуумов, каждый из которых, по крайней мере в практическом отношении, признает реальным только для себя, а всех других считает какими-то призраками. А между тем эта иллюзия глубоко коренится в природе нашего познания: ведь мы себя только знаем непосредственно и прямо, с нашей внутренней стороны, все другое мы знаем лишь посредственно, как представление, как чуждый образ, извне вызванный в нашей голове. Вот почему каждый человек для самого себя представляет целый мир: ведь единственный мир, который каждый действительно знает, он носит в самом себе, как свое собственное представление, и потому он центр этого мира. Таким образом, самые условия нашего познания кладут глубокую пропасть между наши я и тем, что не есть оно, между нашей личностью и всем остальным бесконечным множеством существ. Этим объясняется огромная мощь эгоизма над всеми проявлениями человеческой жизни. Общественные обычаи, религия, государство одинаково трудятся над одной общей задачей — сдерживать людское себялюбие в возможных и терпимых пределах. По мнению Шопенгауэра, чтоб ужасающую силу эгоизма обнять в одном образе, достаточно подумать: что иные люди были бы способны убить своего ближнего просто для того, чтобы его жиром смазать себе сапоги!

Итак, эгоизм есть первая и важнейшая, но это все-таки не единственная сила, с которой приходится вступать в борьбу нашему нравственному побуждению. Рядом с животным эгоизмом в человеческой душе нередко уживается сатанинская сила *бескорыстной злобы и вражды*; она проявляется в жизни под видом недоброжелательства, зависти, злорадства, — всех тех чувств и страстей, которые вызывают в нас наибольшее негодование и презрение, — и возвышается иногда до неукротимой и потрясающей жестокости. Таковы противонравственные потенции нашего внутреннего существа, которые, как чудовища Дантова ада, внушают ужас, отравляют жизнь и обращают ее в зрелище великих мук и великих преступлений. Однако не все ими исчерпывается: встречаются на свете, хотя и не часто, истинно добрые и честные люди. Бесспорно бывают действия бескорыстного человеколюбия и совершенно добровольной справедливости. Иногда человек погибает сам, чтобы спасти своих ближних; иногда бедняк возвращает богатому его собственность, хотя бы для него не было никакой опасности преследования, если б он удержал ее у себя. Такие случаи бывают; хотя уважение, даже изумление, которыми окружают их обыкновенно, лучше всего показывают, как они редки.

Их источник в том глубоко таинственном, мистическом процессе, который называется *состраданием*. В нем исчезает перегородка, которая отделяет существо от существа; в нем чуждое нам становится для

нас своим, как бы превращается в наше я. По учению Шопенгауэра, сострадание может принять двоякую форму. Во-первых, оно может в нас сказаться, как сила, противодействующая эгоистичным и злым мотивам, удерживающая нас от причинения страдания и вреда нашим ближним. Тогда оно является *справедливостью*. Во-вторых, оно может достигнуть еще высшей степени, оно может действовать *положительно*, оно может побуждать нас к деятельной помощи всем, кто страдает. Тогда оно называется *человеколюбием*. Правило справедливости: никому не вреди; из нее вытекают и те поступки, которыми каждый из нас предупреждает угрожающую ему лично неправду; потому что никакое участие к другому, никакое сострадание к нему не может меня заставить, чтобы я позволил ему вредить себе. Правило человеколюбия: всем помогай сколько можешь. К *справедливости* и *человеколюбию* сводится все нравственно доброе. Защищая этот вывод, Шопенгауэр решительно восстает против всякого внесения в этику обязанностей человека в отношении к самому себе.

Таким образом, этика, по Шопенгауэру, показывает нам, какие силы движут человеком в его деятельности. Но какую практическую роль следует приписать нравственному учению? Нравственными правилами, указанием мотивов истинно добрых действий можно ли подавить живущий в нас колоссальный эгоизм, человека дурного и жестокого обратить в справедливого и сострадательного? К несчастью, это совершенно невозможно. Шопенгауэр один из самых решительных защитников прирожденной неизгладимости в различии людских характеров.

По мнению Шопенгауэра, закон достаточного основания господствует и над человеческими действиями, как над всем на свете. Все наши настроения и поступки вытекают из влияния данного мотива на наш особенный характер с такою же необходимостью, с какою камень падает, когда мы его выпускаем из рук. Характер наш дается нам вместе с рождением, — он нас провожает до самой могилы. Основным стремлениям и склонностям нашей души нельзя *научить*, они составляют самую *суть* нашей личности. *Velle non discitur*. «Злому человеку злоба так же прирождена, как змее ядовитые зубы». Различие склонностей у людей невероятно велико, соответственно этому невероятно разнообразие их действий. Сделать из дурного человека хорошего так же трудно, как превратить свинец в золото.

Но если все действия человеческие так необходимы, если в каждый данный момент человек *может* поступить только так, как он *поступил действительно*, в чем тогда заключается вина или заслуга нашего поведения? А между тем в нас неистребимо живет сознание нашей самобытности и нашей власти над собою, — непоколебимое убеждение в том, что совершаемое нами есть *наше дело*. Мы считаем себя ответственными за зло и добро: внесенное нами в мир, стало быть *свободными* делать его или не делать. *Мы сознаем себя свободными*: что это значит, если все на свете подлежит нерасторжимой связи причин и следствий? Как непосредственно осязаемая для нас наша нравственная свобода мирится с необходимостью?

Здесь мы достигаем одного из самых важных и трудных пунктов философии Шопенгауэра. В существе своего решения вопроса о свободе он примыкает к Канту, но в то же время связывает его с собственными метафизическими началами. Чтобы понять общий вывод, к которому он приходит, мы должны вспомнить основные положения его системы. По Шопенгауэру, время, пространство, закон связи причин и следствий суть формы явлений, но они не касаются подлинной основы вещей в ее собственной природе. В феноменальном мире все выражается в этих формах, но ведь самый этот мир существует только для нас, для нашего опыта, — он только *наше представление*. Насколько в мире господствует необходимость, — т.е. причинная связь, неизбежные отношения пространства и времени, — он переделан и безотчетно искажен нашим сознанием, он только представление или невольное сновидение наше. А настолько он не искажен в преломляющей призме нашего мозга, насколько он существует *в себе*, он никаким необходимым отношениям не подлежит, никаким формам не подчиняется и ими не понуждается, он представляет сущность, которая абсолютно собою владеет и сама от себя творит все свое содержание, он есть *воля*. В воле корень и внутренняя суть каждого существа, она есть корень и *нашего* существа, наше подлинное я — то, что в нас живет и действует. Мировая воля свободна, она возвышается над всякою необходимостью, — стало быть свободно и наше подлинное я, и глубоко проникающее нас чувство ответственности за все наши деяния нас не обманывает. Далее, — воля как основа вселенной свободна, но это нисколько не мешает тому, что ее проявления в пространстве и времени подлежат строгим и неизменным законам, ибо сами эти законы в последнем основании суть *выражения воли* как всеобщей сущности всего действительного, как единственного источника всякого бытия. Точно так же свободно и наше внутреннее существо, и это вовсе не препятствует его проявлениям в чувственном мире иметь видимость неизбежности в каждом данном случае. Ведь надо помнить, что наше *истинное я* существует *всцело вне времени, никак им не задевается, совсем от него независимо*. Итак, оно не может быть сегодня одним, завтра другим, оно не способно меняться; оно раз навсегда хочет того, чего хочет, будь это доброе или злое, и это неизменное хотение, это внутренне единое стремление, устанавливающее основу нашей личности, есть наш сверхчувственный или *умопостигаемый* характер, по отношению к которому наш характер, наблюдаемый в жизни, есть только несамостоятельное отражение. Одно и то же коренное хотение разливается и воплощается во всех наших действиях, и каждый наш поступок есть только временный, исчезающий оттиск одного бессмертного, вечного оригинала. Вот почему мы не можем поступать иначе, как поступаем, и все-таки всем сердцем чувствуем себя виноватыми, когда поступаем дурно. Вина человека не в том или другом отдельном действии, а в том, каков он есть; говоря словами Шопенгауэра, она не в *operari*, а в *esse*. Наша греховность не в случайных злых выражениях нашего произвола, а в том, что злые поступки *не случайность* для нас. Когда совесть более всего нас терзает? Не тогда, когда мы приписываем

ваем злое дело, нами совершенное, несчастному случаю, а когда мы внутренне убеждены, что если б обстоятельства иначе сложились, мы поступили бы при данных мотивах совершенно так же. Мы считаем себя виновными в той природе, которая нам дана нашим рождением, — с точки зрения обыденного человеческого смысла это величайший парадокс, с точки зрения настоящей философии, по мнению Шопенгауэра, в этом чувстве вины за свой прирожденный характер заключается откровение глубокой истины. Ведь то, что в нас живет, страдает и злодействует, — наше умопостигаемое существо, — есть та самая сила, которая произвела мир, которая подготовила наше рождение и сочтала в наших родителях качества, перешедшие к нам по наследству и преследующие нас через всю нашу жизнь. Мировая воля едина, она всецело во мне, следовательно, я сам виноват в своем существовании и в своих качествах. Платон гениальным чутьем предвосхитил эту истину, когда рассказывает, что души еще до рождения выбирают свой жребий и стало быть в нем повинны. То же самое убеждение мифологически выразилось в учении о переселении душ, которое недаром является одним из самых древних и распространенных верований человечества.

Из всего сказанного понятно, что нравственные действия должны иметь мировое, на всю вселенную простирающееся значение. Фактически — нравственное и безнравственное настроение, самоотвержение и эгоизм, — суть две эмпирические данные, обе одинаково реальные пружины человеческого поведения, причем эгоизм представляет пружину, несравненно более могущественную и властную. Но они бесконечно различаются по своему достоинству, по своему значению для внутреннего смысла жизни. Человек не только явление, в нем живет мировая сущность — притом в высшей объективации своего бытия. Поэтому и то, что мы называем нравственно добрым, не только явление: оно есть путь, которым слепая стихийная, безумная сила, создавшая мир, освобождается от своего безумия. Только в нравственно добром существовании мира получает истинную цель и верховное значение.

Мой предшественник⁴ в своей речи говорил уже о пессимизме Шопенгауэра. Жизнь в глазах Шопенгауэра есть страдание, ничем неутолимое, никогда не прерывающееся, ни в чем не знающее конца. По его теории, хотеть — значит делать усилие, стремиться, а стремление предполагает нужду и неизбежно сопровождается страданием, пока оно не получит удовлетворения, т.е. пока оно не прекратится совсем. Воля неотделима от страданий, и если в ней источник всякой жизни, — жизнь есть страдание в самой своей основе. Все наши радости — лишь короткие моменты мнимого успокоения наших стремлений, мнимой их остановки, — мнимой, потому что наша сущность в воле, а воля всегда к чему-нибудь стремится. Часто спрашивают, чего на свете больше, — страданий или радостей, — и считают возможным спорить об этом. По мнению Шопенгауэра, чтобы ответить на

⁴ Профессор Н.Я. Грот.

этот вопрос, достаточно прибегнуть к такому простому сравнению: когда одно животное пожирает другое, — чего здесь больше, — наслаждения ль в пожирающем, который удовлетворяет свой голод, чтобы он опять проснулся в нем чрез несколько часов, — или страдания в жертве, которую раздирают на части и которая охвачена ужасом смерти? А ведь вся наша жизнь есть такое взаимное пожирание. — неустанная борьба за существование, с несомненным поражением в конце. Жизнь представляет естественную историю страданий, которую можно изобразить так: хотеть без мотива, всегда страдать, всегда бороться, потом умереть, — и это без конца из столетий в столетия, пока наша планета не разлетится в куски.

Ввиду этого всеобщего страдания всего живого, смысл нравственного настроения в человечестве у Шопенгауэра получает очень своеобразное освещение. Когда человек бывает наиболее поработан темным безумием живущей в нем мировой основы? Тогда, когда эгоизм — единственная пружина его стремлений. Ведь все страдания бытия в том и коренятся, что основа вселенной как бы раздвоилась, распалась на множество индивидуальностей, живя в одной, не узнает себя в других и через это ведет сама с собою страшную, мучительную и бессмысленную борьбу. Мы обманываемся лживыми формами нашего сознания, — пространством, временем, причинностью; множественность существ, которая наносится только этими формами и корня вещей не касается, мы принимаем за их подлинную действительность и полагаем непроходимую бездну между *я* и *не я*, между собою и окружающим нас миром. В этом — основание эгоизма, и в этом — его изначальная ложь. И вот просыпающееся в нас сострадание разгоняет иллюзию и таинственным образом показывает нам наше внутреннее тождество со всем живущим. В сострадании лежит уже великий залог освобождения от зол жизни, ибо мы чрез него возвышаемся над борьбою, раздирающей мир. В этом различны отношения к собственному *я* коренятся, между прочим, разница при встрече смертного часа у добрых и злых.

Однако, по мнению Шопенгауэра, не в простом сострадании заключается высшее совершенство и окончательное назначение человеческого бытия. Стихийная воля жизни, — движущая миром и в нем страдающая, — только в человеке вступает в ясный свет самосознания и становится *разумною волею*. Поэтому только в нем она может понять себя, со всей очевидностью усмотреть свое безграничное безумие, отказаться от ложного стремления к существованию и *затихнуть* навеки. Такое состояние души есть добровольное самоотречение, резигнация, истинное спокойствие, полное отсутствие желаний; это уже не только сострадание ко всему живому, — в сострадании воля еще действует и движет нами: — это есть полное упразднение любви к жизни. Правда, такое состояние по преимуществу близко душе человека истинно доброго; ибо, только познав все страдания мира, как свои собственные, можно действительно оценить бесконечность бессмыслия воли жить и бесповоротно от нее отречься. Но и с очень злыми людьми такой коренной переворот во всем нравственном существе, такое полное успокоение всех эгоистических стремлений и стра-

стей также иногда совершается; его причину обыкновенно бывают глубокие, всю душу потрясающие страдания. Человек, его переживший, становится совсем другим: его не тяготят прежние преступления, его не волнуют прошлые радости и печали. Вся его воля сосредоточена на одной мысли о смерти, — но не той призрачной смерти, которая, будучи вызвана физическими причинами, разрушает только видимость нашего внутреннего существа — наше тело, но не касается его вечного ядра, — а об смерти действительной, о полном уничтожении всего стремления к жизни, — о Нирване. Такое состояние человека есть высшая святость. Она неизбежно связана с *искетизмом*: ее источник в глубоком, все существо охватившем сознании лжи и тщетности всякой воли к жизни; между тем эта воля в ее безотчетных проявлениях продолжает существовать и в святом, — она оказывается в инстинктивных влечениях и потребностях его организма, в присущем всему живому отвращении к страданиям и лишениям всякого рода. И вот, восстав на эту волю, раз навсегда осудив ее в себе, святой добровольно обрекает себя на пост, целомудрие, бедность, — иногда на жестокие истязания. Через это он действительно торжествует над нею, — воля жить остается при нем лишь в виде призрачного явления, только в форме его изможденного суровым воздержанием тела. Разрушится наконец оно: и в человеке ничего не остается, что вернуло бы его и опять привязало к вечному круговороту бытия. Для него наступает великий момент окончательного искупления.

Но не себя только должен спасти человек: от него ждет искупления вся природа. Единая воля движет всеми тварями, и в человеке она получает свою высшую реализацию; поэтому человек может и должен, погасив ее пламя в себе, потушить его и во всем существующем. Человек — и жрец, и жертва в том великом жертвоприношении, которого жаждет вселенная. К этому конечному акту безотчетно стремится весь мир, во всех своих процессах и формах, — как в своем общем ходе, так и в частной судьбе наполняющих его творений⁵.

Оптимисты, доказывающие совершенство мироздания и полагающие цель жизни в наслаждении ею, приписывают бытию смысл, диаметрально противоположный тому, какой оно в самом деле имеет. Жизнь природы глубоко целесообразна, до ее самых мелких и незначительных явлений. Но ее ближайшая цель — не радость, не блаженство, а именно *страдание*, потому что страдание только способно очистить волю и привести ее к тому, что есть самое желательное и дорогое на свете, — к полному умиротворению всех стремлений, к действительной, *настоящей* смерти.

Таково в общих и основных чертах нравственное мирозерцание Шопенгауэра. Краткость времени не позволяет мне пускаться в его подробную критику. Как и все теории Шопенгауэра, его нравственное учение несвободно ни от односторонности, ни от противоречий. Шопенгауэр — мыслитель очень увлекающийся, слишком часто готовый ради поразившей его отдельной мысли забывать общую нить, долженствующую связывать части системы между собою в одно нера-

⁵ В этом отношении любопытный ряд выводов представляет статья *Über ansehende Absichtlichkeit in Schicksale des Einzelnen* (Parerga I B.).

сторжимое логическое целое. Без всякого предубеждения легко заметить, что сведение всей нравственности к одному состраданию, — при настойчивом отрицании всяких особенных начал нравственности *личной*, т.е. всяких обязанностей человека в отношении к самому себе, — не совсем вяжется с признанием аскетизма за неизбежное выражение святости; что объяснение справедливости из сострадания натянуто и обосновано слабо; что учение о безусловной неизменности умопостигаемого характера решительно не мирится с предполагаемым коренным изменением всего нашего внутреннего существа в искупительном акте самоотречения воли и т.д. Не на эти *недостатки* нравственной философии Шопенгауэра я хотел бы обратить ваше внимание. В нравственной теории Шопенгауэра поражает ее глубокая своеобразность, ее *художественная* цельность, — а главное, возвышенная строгость и широта ее замысла. Этот высокий подъем духа, это приведение всего существующего пред суд нравственный, это понимание мировой жизни как очистительного, спасающего все сотворенное процесса, эта грандиозная постановка нравственной задачи человечества производят впечатление неотразимое даже на такие умы, которые вовсе не отличаются склонностью к аскетической мрачности. С Шопенгауэром можно не соглашаться; но нельзя не видеть, что если его объяснение мира правильно, жизнь человеческая с ее нравственной стороны имеет бесконечную цену и бесконечно серьезную задачу. Чарующее действие этики Шопенгауэра заключается именно в ее *серьезности*, в нравственной энергии, которая в ней воплотилась. Этот признак далеко не всегда характеризует этические теории нового времени, и едва ли можно указать хоть одну, которая превосходила бы нравственное учение Шопенгауэра в этом отношении.

От чего же зависит эта особенность морали Шопенгауэра? Я еще раз напомню его слова, которые привел в начале: «чтобы мир имел только физическое и никакого нравственного значения, — есть величайшее, пагубнейшее и коренное заблуждение: — это настоящее *извращение* смысла». В этих словах, мне кажется, ключ ко всему, что в этике Шопенгауэра есть глубокого, правдивого, возвышающего душу. Обманутые энергическими нападениями Шопенгауэра на Кантово учение о категорическом императиве, некоторые критики считают Шопенгауэра просто представителем чисто эмпирической точки зрения в морали. Они не замечают, что его отрицание внутренней *безусловной* обязательности нравственного закона высказывается у него гораздо более на словах, чем на деле; они забывают, что для Шопенгауэра закон добра, если и не есть абсолютное *предписание*, обращение к нам: во всяком случае представляет единственный путь к очищению, которого все творение жаждет, единственное назначение, для которого существует и человек, и природа. *Бытие мира имеет законченный нравственный смысл, — следуя доброму началу в нас, мы приближаемся к последней цели всякого существования, вот общая основа этики Шопенгауэра; и то, что в этой мысли содержится, немногим отличается от высокой оценки нравственного закона, какую находим у Канта.* Итак, в чем же сила нравственной философии Шопенгауэра? Говоря коротко, в *ее тесной связи с ее общим метафизическим мирозерцающим, в его окончательном признании, — употребляя не совсем ему*

свойственный язык, — нравственного закона за внутренний закон всего мира. Только благодаря этому убеждению, Шопенгауэр избегнул опасности, которая в иных его рассуждениях была к нему близка, — понять всю нравственность, как условное проявление весьма ограниченной человеческой способности — жалеть своего ближнего. В самом деле, недостаточно показать, что в нашей душе присутствует сила любви; надо еще сделать понятным, почему эта сила, как бы ни был ограничен ее запас, бесконечно ценнее и дороже самых могучих напряжений нашего себялюбия. В этом коренной вопрос этики, и на него совсем нет ответа, пока он будет строить свои выводы исключительно на почве эмпирически данных фактов, не прибегая ни к какому высшему принципу. Человеческая нравственность или совсем перестанет быть тем, что она есть, потеряет свой строгий и властный облик, превратится в простую житейскую рассудительность, в которой все-таки последнее слово всегда должно принадлежать эгоизму, — потому что эгоизм, конечно, сильнейший двигатель обыкновенных человеческих поступков, нежели бескорыстное самоотречение, — или убеждение во всемирном значении наших дел должно неистребимо жить в человеческом сердце. Истинная этика немислима, если она в своей последней основе не опирается на ясное метафизическое или религиозное понимание действительности в ее целом и в ее глубочайших началах. Философия Шопенгауэра представляет тому блистательное подтверждение: именно в своем этическом отделе она приобретает явно религиозный и мистический колорит. Правда, религия Шопенгауэра — не христианство, а буддизм, но зато буддийское мировоззрение возрождается в его метафизических идеях в своих, казалось бы, самых фантастических догматах. Шопенгауэр почти проповедует переселение душ, он глубоко верит в магическую искупительную власть святой человеческой воли над всею природою, — блаженное успокоение всех существ в Nirване он рассматривает как последнюю цель всякой жизни. Таким образом, Шопенгауэр является первым представителем того религиозно-философского движения, которое теперь охватило многих и которое в мудрости древнего Востока старается найти потерянную почву для устойчивого нравственного мирозерцания. Что скажем об этой стороне дела Шопенгауэра? Какое воззрение должно окончательно успокоить и внутренне умирить человечество, — то ли, для которого мир создала сила безумная и злая, для которого вся жизнь есть зло, страдание и обман, для которого высший подвиг святости состоит в привлечении смерти на все живое, — или другое воззрение, по которому вечный Разум и вечная Любовь есть творческий источник всякого бытия, по которому все существа чрез несовершенство, страдания и борьбу ведутся к бесконечной гармонии очищенного и тем не менее полного жизни духовного царства? На что должна опереться этика? Чему принадлежит будущее, — буддизму или христианству? На эти вопросы уже дала ответ история.

НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ ФИЛОСОФИИ¹

Мм. Гг. Когда мы присутствуем на юбилейном торжестве какого-нибудь ученого Общества, наша мысль невольно останавливается на тех науках, изучению которых это Общество посвятило себя. Пред нами сам собой подымается вопрос о том, что произошло с данным циклом наук за интересующий нас период времени, что в них изменилось и в каком направлении они развиваются. Подобный вопрос возникает пред нами и теперь, когда мы празднуем двадцатипятилетие основания первого философского Общества в России: что сделалось с философией за эти годы, в каком она состоянии и чего ждать от нее в будущем? Когда речь идет о философии, такой вопрос пробуждается даже более настойчиво, чем в других случаях. И когда мы над ним подумаем, то убедимся, что ответить на него гораздо труднее, чем это кажется сначала. Философия переживает очень смутную эпоху. Вл.С. Соловьев около сорока лет назад в своей первой большой работе указал, что для европейской философии наступил момент великого кризиса, что основные ее направления договорились до своих окончательных выводов и тем самым натолкнулись на неразрешимые внутренние противоречия, и что вполне уже наметились общие черты того нового философского мирозерцания, которое выведет философскую мысль из ее большого состояния внутреннего распада. Оптимистическое пророчество Соловьева до сих пор не оправдалось. Кризис затянулся; он принял даже особенно серьезный вид.

I

В наши дни философия в своих предположениях, выводах и руководящих тенденциях более чем когда-нибудь связана с положительною наукою. А между тем наука также переживает своего рода кризис: ее прежние устои поколебались; пред нею раскрываются новые бесконечные горизонты, но ради этого ей приходится критически пересматривать свои основные понятия. Это момент очень благоприятный для свободного роста положительных знаний в самых разнообразных направлениях, но он крайне неудобен для превращения научных начал и обобщений в прочный и общеобязательный фундамент каких бы то ни было философских выводов. И все-таки философия хочет, во чтобы то ни стало, найти именно в науке такой фундамент. В связи с этим приходится отметить существенное свойство современной философии, о котором нам придется довольно много говорить: быть может, ни в один из предшествующих периодов своего существования философия не была в такой мере лишена самостоятельно ус-

¹ Прочитано на торжественном заседании Психологического Общества 21 марта 1910 года. Напечатано в 103 кн. «Вопросы филос. и психологии».

тановленных, ясно обоснованных и умозрительно проверенных принципов и точек отправления.

В краткой речи нельзя рассчитывать обрисовать все слабые стороны в современной постановке философской проблемы. Хорошо, если мы успеем остановиться на самом главном. И вот тут прежде всего бросается в глаза едва ли нормальное отношение философии к науке. В прежние времена философия, несмотря на несомненную фантастичность своих отдельных предположений, сплошь и рядом вдохновляла науку, предвосхищая ее теории и открытия. Достаточно напомнить о той роли, которую сыграла немецкая натурфилософия начала XIX столетия в развитии учения о биологической эволюции, или о еще более важном влиянии воззрений Декарта и Лейбница на возникновение научных понятий о сохранности вещества и энергии. Отсюда получался и весьма обычный недостаток философии в эпохи ее расцвета: ее чрезмерная притязательность и готовность навязывать науке свои выводы. Но ради этого не следует забывать ее крупной заслуги: она шла впереди науки и нередко освещала ее путь. Совсем иначе обстоит дело теперь: философия более всего боится что-нибудь изменить и прибавить к тому, что признала наука. Из этого возникает последовательный отказ от всякого самостоятельного предмета философского знания и от всякого самостоятельного метода философского постижения действительности. Это, по крайней мере, наблюдается на огромном большинстве современных философских течений. Правда, отказываясь от особого предмета знания в материальном смысле, философы тем энергичнее присваивают себе гносеологическую задачу, т.е. вопрос о природе и границах знания². Однако и эта задача в важнейшей своей доле сводится к тому же оправданию научного знания в его наиболее смелых притязаниях и к обращению основных обобщений и гипотез естественных наук в незыблемые истины всякого познающего разума вообще. Если при этом иметь в виду, что наука сама по себе вынуждена пересматривать свои принципы, станет понятным, насколько затруднительною и неблагоприятною оказывается позиция философии: она влачится сзади науки, изнемогая в непосильных попытках возводить в достоинство абсолютных истин то самое, что для науки в ее собственной области все более обнаруживает свой условный, шаткий, нередко явно фиктивный характер. Роль современной философии напоминает роль схоластики в ту печальную для нее пору,

² К этому в некоторых направлениях в качестве предмета философских исследований присоединяется мир *ценностей*. Ценности прогивополагаются бытию, как нечто несуществующее и тем не менее обладающее высшею значимостью. В представлении о них отразилось традиционное противоположение между действительностью и абсолютным идеалом, причем, однако, самое понятие об идеале претерпело важные изменения. Абсолютный идеал, как на него смотрели раньше, хотя и не получает полного осуществления в чувственной, конечной действительности, однако сам в себе не только не лишен реальности, но обладает высшею действительностью, как сущая норма умопостигаемого мира и как движущая сила всякого истинного творчества в мире феноменальном; этою его верховною реальностью и обосновывается его внутренняя обязательность для всякой деятельности. Напротив, в мысли о несуществующих и все-таки значимых ценностях довольно ясно сказывается *contradictio in adjecto*.

когда общепринятые верования потеряли свой прежний кредит и когда ей приходилось от разума оправдывать то, от чего уже отворачивалась вера.

Схоластика не может не быть догматичною; и вот, как ни странно это звучит, в *догматизме* приходится указать второй наиболее существенный недостаток современного философского настроения. При внимательном анализе в учениях современных философов обнаруживается чрезвычайно много заранее принятых предпосылок, составляющих своего рода школьную традицию, которую не считают нужным проверять и обосновывать действительными доказательствами. Эти предпосылки значительно варьируются в отдельных философских направлениях, но во всех них одинаково запас предвзятых постулатов оказывается слишком богатым. В них видят обыкновенно великое культурное наследие прошлого: ряд таких приобретений философского и научного развития, которые стоят непоколебимо и которых зрелая, культурная философская традиция не должна профанировать своими сомнениями. Великий завет Декарта, что философ должен все принимать только в меру его очевидности и внутренней логической вероятности и не должен прибегать ни к каким другим критериям теоретической истины, никогда не был забыт так основательно, как в наши дни. Между такими заранее усвоенными предпосылками я отмечу те, который пользуются особенно широким признанием и распространением. Сюда принадлежит, во-первых, ранее указанное убеждение, что основные обобщения физических наук (например, законы сохранения вещества и энергии, принцип непрерывности физического ряда причин и действий, принцип единообразия природы и т.п.) суть абсолютные нормы всякого бытия, такие законы, которые с одинаковой обязательностью применяются ко всем сферам и видам реальности; во-вторых, решительное осуждение и отрицание метафизики и настоятельная замена всех онтологических проблем гносеологическими; в-третьих, признание познаваемости только мира явлений и совершенной непознаваемости вещей в себе; в-четвертых, полное устранение каких бы то ни было вещей в себе в какой бы то ни было форме, т.е. отрицание всего *трансцендентного*, не только в старинном смысле отличного от мира и внешнего ему, но и в гораздо более широком новом значении этого термина — всего отличного от нашего представления, от процессов нашего познания и нашей мысли, — другими словами, уверенность, что все существует лишь настолько, насколько дано в нашем опыте, нашем понимании, наших научных построениях; в-пятых, решительное осуждение дуалистических предположений как в объяснении действительного мира вообще, так в особенности при объяснении человеческой природы, и признание *монизма* за обязательную философскую истину; в-шестых, признание всех психических процессов за производный продукт биологической эволюции в органических формах физической природы.

Я не скажу, что этим исчерпываются все предпосылки современного философского мирозерцания, но мне кажется, что ими можно ограничиться, как наиболее характерными. Когда всматриваемся в них,

с первого взгляда представляется, что они взяты из совершенно противоположных философских теорий и выражают точки зрения, которые исключают друг друга. Как в самом деле зараз думать, что все имманентно нашему сознанию и за его пределами ничего нет, и что все психические факты (а стало быть, и наше сознание) предполагают предшествующую им и их вызывающую эволюцию материальной природы? Как с этим же признанием действительности только за тем, что переживается и испытывается в сознании, во всей мимолетности и объективной бессвязности таких переживаний, и с совершенным отрицанием каких бы то ни было вещей в себе мирится сплошная непрерывность физической причинности? Как, наконец, при совершенном устранении метафизики провозглашать абсолютный монизм существующего за достоверную истину философии и т.д.? И все-таки остается изумительный факт, что все эти утверждения в философских учениях последнего времени совмещаются и составляют их неотделимые ингредиенты; они не всегда выдвигаются одинаково резко, но едва ли найдется много мыслителей, которые решились бы прямо отрицать какое-нибудь из них.

Оправданием для такого совмещения чаще всего выставляют философию Канта, но значительно измененную и исправленную сообразно с новыми требованиями и взглядами. Это Кант без *вещей* в себе, без учения об относительности и ограниченности человеческого познания, без признания чисто человеческого (хотя и общечеловеческого) характера нашего опыта и нашей науки. Это Кант, в котором субъективное, человеческое сознание заменено вне-субъективным *сознанием вообще*, в котором формы и категории нашего разума превращены в безличные законы всемирной логики, а воспринимаемая нами феноменальная природа переделана в единственную и самобытную реальность, вне которой ничего нет и которая не может не подчиняться универсальным логическим законам, причем эти законы в окончательном результате оказываются формулами, обобщениями и гипотезами современного естествознания. Такое толкование Канта легко соединяется с предположением о тождестве бытия и мысли, переходящим иногда в грандиозную попытку объяснить всю действительность как порождение чистого мышления, которая однако при более близком знакомстве обыкновенно разрешается в невинные, хотя и темные вариации на довольно банальную тему о происхождении *науки* о действительности из процессов разума. Таким образом философия Канта путем кропотливых и ухищренных перетолкований обращается в свою полную противоположность: «критицизм» становится новым названием для тусклого и самодовольного догматизма, сохраняющего от Канта лишь его тяжелую и вычурную терминологию, опустошенную от ее настоящего содержания. В последнем итоге для критицизма ставится довольно странная задача: придумать условия, при которых современное естествознание как наличный факт культуры можно было бы возвести в достоинство абсолютно достоверного знания! Если при этом иметь в виду, что эти условия вовсе не представляют из себя каких-нибудь аналитически самоочевидных истин, а на-

оборот, согласно первоначальной традиции Канта, в большинстве заключают явно *синтетический* смысл, то понятно, что в результате получается удручающий логический круг: трансцендентальные условия науки обосновывают ее достоверность, но в свою очередь сами принимаются из-за этой достоверности и ею оправдываются, так как в ней заранее убеждены.

В связи со всем сказанным нельзя не отметить еще одного в высокой степени интересного факта: в настоящее время метафизика и позитивизм в значительной степени поменялись ролями. Должен при этом оговориться, что в данном случае понятие «позитивизм» я употребляю в широком смысле такой философии, которая отрицает возможность независимой умозрительной онтологии, и область реального знания строго ограничивается пределами точных наук, оставляя предметом специально философских исследований только гносеологическую проблему, в каком бы духе эта последняя ни разрешалась, — в духе ли нового кантианства или чистого эмпиризма. Прежде, особенно в эпоху расцвета после-кантовского идеализма, метафизика заявляла притязание на исчерпывающее и вполне адекватное знание абсолютной сути вещей, на вмещение в своих отважных построениях всей реальности во всей ее истине. Теперь едва ли мы встретим метафизиков с такими громадными претензиями. Их задача приобрела гораздо более скромный вид: выделить область истинно сущего от области феноменального и кажущегося, наметить, насколько это доступно для ограниченного человеческого ума, хотя бы самые общие и основные черты настоящей реальности и настоящего смысла жизни, — к этому сводятся их самые честолюбивые мечты. Они понимают, что нельзя сознательно жить только в мире иллюзий, но знают и то, как трудно для нашей мысли перейти за грани субъективного. Они уже не верят во всеразрешающую силу априорных построений, потому что не могут уже думать, как Фихте и Гегель, что наш собственный разум есть единственное действительное в мире, единственная творческая сила в нем, единственное его Божество. Во всех этих отношениях их можно с полным основанием признать сторонниками *релятивизма* в философии.

Напротив, в прежние времена релятивистами являлись главным образом эмпирики и критицисты, с самим Кантом во главе. От метафизиков они счастливо отличались скромностью и осторожностью. Эмпирики хорошо помнили, что глаза и уши плохие свидетели истины, они ясно сознавали, что наши переживания могут дать только скудную и ограниченную картину реальности. Кант пошел значительно дальше их: всматриваясь в процессы нашего познания, он нашел, что не только ощущения наших чувств, но и более общие и основные наши представления, которым невольно подчиняется каждый человеческий ум, насквозь проникнуты чисто субъективным характером и не имеют никакого значения и применения вне нашего ума. Такковы в его глазах пространство и время, причинность в нашем смысле этого понятия: ни одно из этих представлений не может определять реальности, как она существует вне ума, т.е. они не могут определять

вещей в себе. Существует ли такая самосушая реальность? Для Канта в этом не было ни малейшего сомнения. Веру в нее он даже ставил выше всех научных истин и признавал за нею верховную, *моральную* обязательность; для него эта внепространственная, вневременная, чуждая всем материальным законам реальность совпадала со свободным царством духов, которые покоряются только абсолютному закону нравственной правды. Но Кант настойчиво отрицал возможность теоретического познания этого сверхчувственного мира нашими познавательными средствами. Поэтому он никогда не покидал почвы релятивизма, — он только придал релятивистическому взгляду на познание более исключительную и решительную форму, чем кто-нибудь раньше его.

Совершенно иначе поступают в наше время большая часть кантианцев и наиболее популярные проповедники чистого эмпиризма. Изумительным образом, наперекор всем традициям, которые они в других отношениях так высоко чтут, они выступают защитниками *абсолютного знания*. Ничего нет, кроме того, что дано в опыте; между тем наш действительный, систематизированный опыт совпадает с наукою; следовательно, для науки все открыто во всей своей единственной реальной сути, и нет ничего от нее скрытого, — этот тезис, напоминающий самые экстравагантные парадоксы Фихте и Гегеля, громко и настойчиво провозглашается с самых разнообразных сторон. И нельзя сказать, чтобы он был дурно обоснован: он является вполне естественным выводом из отрицания какой бы то ни было самостоятельной действительности вне нашего познающего ума и из характерного отождествления всего нашего опыта с содержанием науки. В результате позитивисты неожиданно заняли позицию метафизиков-идеалистов начала прошлого века.

Между теми и другими приходится установить только одно важное различие: старые идеалисты, признавая, что все дано в нашей мысли и ничего нет вне ее, последовательно приходили к попыткам широких онтологических построений, выводящих из условий и факторов нашего разума всю совокупность бытия во всех его различиях и разветвлениях. Если все дано в сознании и открыто ему во всей своей необходимости и связи, то нет смысла ограничивать наши исследования условными проблемами частных наук, рассматривающих все наши переживания с точки зрения заведомо фиктивных схем какой-то независимой от нас физической природы. Напротив, тогда для философской мысли ближайшим образом ставится задача объяснить все реальное по его существу, т.е. в его необходимости как объекта и содержания сознания. При совершенном отождествлении сферы сознания с сферой всей действительности от такой задачи нельзя отказаться: оно требует метафизики, притом в ее самых абсолютных и неумеренных притязаниях. Тем не менее трансцендентальные идеалисты нового типа решительно отрекаются от этой задачи: они ссылаются в этом случае на традиционное осуждение метафизики, ведущее начало от критицизма и эмпиризма прежнего времени, хотя оно и было продиктовано совсем другими взглядами на вещи. Новые идеалисты за-

мыкаются в гносеологию и ограничиваются однообразными и утомительно бессодержательными рассуждениями на ту тему, что субъект требует объекта, а объект требует субъекта; дальше этого идут редко и во всяком случае очень недалеко. В этом есть свое большое преимущество: они избавляют себя от тех колоссальных трудностей, с которыми героически, но тщетно боролись идеалисты старого склада. Ведь нередко философские идеи кажутся тем более убедительными, чем они неопределеннее и общее выражены. Но все же никакие проблемы не разрешаются простым умолчанием. Между тем во взглядах трансцендентального идеализма по их существу заключены гнетущие внутренние противоречия, — мало того, в них несомненно наблюдается логическая неизбежность при последовательном развитии переходить в свое противоположное, это невольно должно заставлять искать для них положительного обоснования и оправдания. Но так ли легко их найти?

Возьмем самое учение об имманентности познания, составляющее наиболее распространенную предпосылку современных философских школ в Германии. Как известно, общий смысл сводится к следующему: субъект и объект предполагают друг друга и их нельзя разделить и мыслить врозь³. Объективный мир невозможно мыслить как что-то независимое от мысли и трансцендентное ей потому уже, что мы его *мыслим*, следовательно, делаем содержанием нашего сознания, нашего понимающего его я и обращаемся с ним только в этом качестве. И это приходится повторить о всяком предмете, о всяком существе, о всяком роде вещей, какие бы мы ни придумывали. Вещь в себе, вещь вне полагающей ее мысли есть *абсолютное противоречие*. Все объективное существует лишь тогда, когда оно уже дано в сознании, и лишь настолько оно и существует. С другой стороны, субъект без объекта, сознание, ничего не сознающее, мысль, ничего не мыслящая, ум, ничего не понимающий, есть такое же абсолютное противоречие, как и объективная вещь в себе. Итак, все реальное получает свою реальность в мысли и через мысль и лишь настолько реально, насколько дано в ней. Не понимать этого есть наивность, недопустимая для философа.

Это рассуждение при первом знакомстве с ним производит впечатление непобедимой беспорочности, даже тавтологичности. Но при более внимательном размышлении над ним невольно поражает его *диалектическую односторонность*. В самом деле, если объект *дан* сознанию как некоторое определяющее его содержание, которого раньше в нем не было, он тем самым *логически предшествует* возможности переживания сознанием этого содержания и составляет предварительное и вполне реальное *условие* этого переживания. А это значит, что

³ Я беру теорию имманентистов в ее самом основном содержании, не считаясь с оттенками и вариациями, которые он получает в изложении Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера, Ремке и др. Останавливаться на этих оттенках тем более нет основания, что эта теория не есть исключительное достояние имманентной школы, собственно так называемой, и является общим предположением целого ряда философских направлений.

существование объекта не может исчерпываться таким переживанием, раз оно им же вызвано, — он от него независим и от него отличается, как всякое реальное условие отличается от своего обусловленного. Раз что-нибудь дано или, — употребляя более вычурный, хотя и очень популярный теперь термин, — принудительно *задано* нашей мысли, оно тем самым от нее независимо. Чтобы объект мысли действительно и без остатка сливался с нашей мыслью о нем, нужно, чтобы он не только *сознавался*, но и всецело *создавался* нашей мыслью. Иначе сказать, для оправдания абсолютной имманентности объективного мира нашему сознанию нужно показать, что сознание реально творит из себя воспринимаемый и понимаемый им мир во всем его составе и должно его творить именно таким, каким мы его видим. Раз этого не показано, аксиома имманентности обращается в произвольное утверждение, по отношению к которому даже не доказана его простая мыслимость.

С другой стороны, если объект независим от субъекта, то в меньшей мере и субъект независим от объекта. Субъект, как то, чему объективное содержание дано, есть такое же предваряющее условие возможности его переживать, как и само это содержание. Если б не было никакого содержания, субъекту нечего было бы сознавать; если б не было субъекта, объективного содержания *нечему* было бы сознавать; итак, и субъект, и объект должны быть уже даны, чтобы какое бы то ни было сознание, какая бы то ни была мысль, какое бы то ни было субъективное переживание могли состояться. Здесь мы имеем лишь частный случай того, что с логической неизбежностью подразумевается во всяком взаимоотношении и во всяком действительном взаимодействии, а не только во взаимоотношении субъекта и объекта. Раз мы имеем отношение, в которое каждая из соотносящихся сторон вносит нечто свое, термины этого отношения должны быть уже как-нибудь заранее даны, чтобы само отношение получило начало. Всем этим обосновывается тезис, прямо противоположный тому, что сторонники имманентной философии выставляют в качестве самоочевидной аксиомы: не субъект и объект получают всю свою реальность через мысль и только в мысли, а наоборот, всякая мысль получает реальность через предварительную (логически предшествующую) наличность субъекта и объекта.

Скажут ли, что и этот тезис есть только наша мысль и ничего больше? Конечно, это мысль, как и все, что мы думаем и утверждаем; но раз она убеждает нас, что не в ней одной заключена реальность, по какому праву мы превратим ее содержание в полное отрицание ее действительного смысла? Чтобы так выворотить ее наизнанку, надо иметь ясные и бесспорные основания, а они едва ли даются простым фактом, что мы думаем то, что думаем. Для этого нужно гораздо большее: надо доказать, что все наши мысли абсолютно замкнуты в себе и что в них ничего не содержится, кроме них же самих, как чисто субъективных переживаний. Но этого не только нельзя доказать, это совершенно противоречит всей природе наших умственных процессов. Нет мысли, в которой не было бы ничего, кроме нее самой. Вся-

кая мысль относится к чему-нибудь, к какому-нибудь содержанию, которое она опознает в его отличии от себя как мыслящей деятельности и тем самым противопоставляет себе, как нечто от нее независимое⁴. В этом отношении наша мысль всегда обращается с *трансцендентным* ей, с тем, что лежит за пределами ее субъективной переживаемости⁵. В этом ее коренная природа. Не видеть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слепота!

Впрочем, эти рассуждения могут показаться мудреными и абстрактными. Обратимся к фактам простой психологии, притом к самым элементарным и очевидным, и на них попытаемся проверить, насколько справедливо, что наша мысль или наше сознание никогда не имеют дела с чем-нибудь им трансцендентным, что они обращены только на то, что прямо и непосредственно в них дано и что, напротив, это непосредственно в них данное содержание только в них и имеет всю свою действительность и за пределами своей прямой данности никакой реальностью не обладает. Здесь мы встречаемся с наблюдением, несомненность которого равняется только его загадочности: наша мысль никогда не имеет дела с тем, что прямо в ней переживается в самый момент ее течения; абсолютно мгновенное сознанию совершенно недоступно. Только то является содержанием мысли, что сколько-нибудь длилось, что определилось и стало перед сознанием, другими словами, что протекло уже. В этом отношении можно сказать, что наша мысль насквозь ретроспективна. Но это значит, что в той самой мере, в какой прошлое трансцендентно настоящему (т.е. отличается от него и лежит *вне его*), наша мысль всегда обращается с трансцендентным ей содержанием. Мы можем думать о прошлом, более или менее отдаленном или только сейчас истекающем, мы можем думать о будущем, одно остается для сознания навсегда неуловимым — это настоящее в его чистоте и абсолютной неделимости. А ведь мысль, как всякое другое явление, имеет реальность только в настоящем: прошлое уже перестало быть, будущее еще не наступило. Итак, мысль никогда не схватывает того, что ее прямо составляет в переживаемый момент, она постоянно обращена к тому, что находится за пределами ее непосредственной наличности.

Что возразить против этих неотразимых фактов? Скажем ли, что наше самонаблюдение есть сплошная иллюзия, что никакого прошлого и будущего нет и что в нашей *теперешней* мысли, единственной, ка-

⁴ Так, по крайней мере, бывает в тех случаях, когда мысль сознает себя в своих особенностях, как познавательного процесса. Однако и тогда, когда мысль еще не достигла такого самопознания или по каким-нибудь причинам не замечает себя, она тем более погружена в объективное содержание, как самодовлеющее и независимое данное, и тем не менее у нее нет поводов отождествлять его с своею субъективной деятельностью, которой она не замечает или совсем не знает.

⁵ В сознании принципиального различия между мыслью и ее содержанием заключается здоровое зерно истины в гносеологической теории Гуссерля. Но его положительное понимание этого содержания как вечных идеальных возможностей объективных отношений, однако не обладающих реальным бытием, представляется довольно натянутым, хотя бы ввиду того простого соображения: что наша мысль очень часто заблуждается и утверждает отношения явно *невозможные*.

кая есть, непосредственно и прямо дано все ее содержание, вне этой мысли не имеющее никакой реальности? Это было бы поистине от-важным решением вопроса. Но, во-первых, его надо было бы как-нибудь обосновать; во-вторых, надо хорошенько взвесить все его последствия, к которым едва ли охотно примкнут даже самые фанатические поклонники имманентной точки зрения. В самом деле, ведь тогда, просто говоря, выходит, что вся моя жизнь и все события в ней, все, что я по поводу них думал и чувствовал, вся жизнь других людей, вся история человечества и вся окружающая меня действительность впридачу — все это только мое фальшивое воспоминание; ничего этого абсолютно не было, а вся реальность всецело принадлежит только сознанию текущего мгновения с тем, что в нем прямо дано. Но едва я выскажу для него такую высокую оценку, как текущее мгновение уже промелькнет и унесет с собою его сознание, и оно превратится в такое же ложное воспоминание, как и вся остальная моя жизнь. В достоинство абсолютной реальности придется возводить уже сознание следующего момента; и я не успею еще этого сделать, как и этот момент неудержимо исчезнет, и мне придется искать новой абсолютной реальности, чтобы тут же опять погрузить его в ничто. И для этой интересной процедуры нет никакого конца. Если такую точку зрения и называть глубокомысленной, то разве только за тот жестокий, хотя в то же время и забавный внутренний раздор, который неизбежно вносит-ся в мысль таким ее непрерывным самопожиранием.

Однако последователи имманентной философии мало смущаются этими отвлеченными и слишком тонкими последствиями их основного взгляда; по крайней мере, в их монотонных и расплывчатых рассуждениях о неотделимости субъекта от объекта и объекта от субъекта едва ли мы часто встретим попытки принципиально устранить эти вполне естественные результаты их общих предпосылок, выражающие абсолютный иллюзионизм в наиболее неуместимой для человеческого ума форме. Гораздо настойчивее занимается их другой вопрос, никак не менее затруднительный на почве чистого имманентизма, вопрос о том, как от начала имманентной философии перейти к признанию *чуждого сознания*. Другими словами, это вопрос о том, как имманентной философии спастись от *солипсизма*. Ведь каждый из нас знает только свое «я», свою мысль, свое сознание; все остальное есть только наше представление, объект нашего субъекта, не имеющий, по коренному предположению имманентной доктрины, никакой трансцендентной реальности вне своего субъекта. Это должно относиться ко всем объектам нашего наблюдения без всяких исключений, а, стало быть, и ко всем окружающим нас людям, как в настоящем, так и в прошлом. Они должны быть только нашими субъективными представлениями, не имеющими никакой собственной действительности вне нашего сознания; мы только воображаем, что они думают и чувствуют; их мысли и чувства абсолютно скрыты для нашего прямого восприятия, да если бы даже мы и могли их как-нибудь воспринять и внутренне пережить, мы пережили бы их как *свои*, а не *чужие*. Итак, мысль о независимых от нас человекоподобных мыслящих и чувству-

ющих существах есть только *наша* мысль, как и всякая другая мысль о каких бы то ни было *вещах в себе*, и мы ее совершенно так же не имеем права выносить за пределы нашего субъекта, как и всякую другую. Только мое единоличное «я», только один *мой* субъект чувствует и думает, страдает и радуется на свете, весь остальной мир соткан из прозрачной смены моих сновидений. Трудно что-нибудь возразить против строгой логичности этого вывода при данной точке зрения.

И тем не менее его непременно приходится отвергнуть, хотя бы потому, что при нем имманентная философия теряет всякую серьезность и обращается в смешную игру парадоксами. Неловко имманентному философу убеждать читателей, что он один существует на свете; кого же убеждать, коли никого нет? Есть и другой важный мотив, который заставляет защитников имманентного мирозерцания отрекаться не только от солипсизма, но и от субъективного идеализма вообще; они уверены, что их философия наилучшим образом мирится с аксиомами и выводами естественных наук. Но что же общего между независимой, единою, непрерывною в своих процессах и строго законообразною природою физиков и случайным, прерывистым, бессвязным хаосом наших единоличных ощущений? Если кроме этого хаоса ничего нет, о какой можно говорить природе?

И вот имманентисты прибегают к очень ухищренному ряду соображений. Приблизительно они рассуждают так. И наше собственное «я», подобно чужим «я», есть только представление в том, что мы называем своим сознанием. Точно так же и все наши ощущения, желания, мысли суть только переживания и объекты сознания. Итак, сознание само по себе взятое не имеет никакого исключительного отношения к нашей индивидуальности. Наша личность, наше индивидуальное «я» со всем, что в нем содержится, есть только особое представление в сознании среди других представлений, относящихся уже к другим личностям и к чужим «я». В этом отношении между представлением о нашем «я» и чужим «я» никакого принципиального различия нет. А это значит, что сознание сверхиндивидуально и сверхлично. И ко всем другим индивидуальностям оно относится, как к нашей; они все его объекты; и поэтому, если оно осознает себя в нас, оно может так же хорошо сознавать себя и в чужих «я». Этим проблема чужого сознания разрешается в положительном смысле. Мало того, у нас не остается никаких поводов ограничивать содержание этого сверхличного сознания за пределами того, что воспринимается человеческими индивидуальностями вообще. Ведь все вещи, вся природа в единообразной связи ее явлений, существуют лишь в качестве объекта сознания. Но это не есть субъективное сознание того или другого определенного человека, воспринимающего мир под своим особенным углом. Это сознание общее, универсальное: объемлющее процессы действительности во всей их детальности и доставляющее им всю их реальность. Это универсальное сознание носит различные наименования: его называют *родовым* сознанием, *абстрактным* сознанием, *мировым* сознанием, *гносеологическим субъектом* и т.д. Именно этим понятием устанавливается прочное примирение между чистым идеализ-

мом отправной точки зрения имманентной философии и строгим реализмом естественных наук. С первого взгляда может показаться, что здесь имманентисты возвращаются к чему-то, напоминающему Беркелевского Бога или, по крайней мере, *мировую душу* Платона. Но обыкновенно они настойчиво предостерегают от такого метафизического или онтологического толкования их идеи. Они заботливо оговариваются, что их всеобщее сознание есть только схематическое построение, только методологический символ, которому менее всего подобает приписывать реальность⁶. Иногда оно просто отождествляется с научным познанием или с наукой, и тогда дело доходит до чудаческих утверждений, что земля начала вращаться вокруг солнца лишь тогда, когда об этом догадался Коперник, а до тех пор все обстояло так, как этого требует астрономическая система Птолемея.

Представленный сейчас ход мысли излагается обыкновенно очень общо, двусмысленно, прерывисто и туманно, больше в загадочных намеках, нежели в сколько-нибудь отчетливых формулах. Едва ли этому следует удивляться: чем яснее его изложить, тем неотразимее вскроются его логические скачки, паралогизмы, внутренние противоречия, а главное, подстановка в нем одних понятий на место других, иногда очень от них далеких. Допустим сполна, что и наше собственное Я есть только представление и ничего больше; из этого в лучшем случае выйдет только то, что и *нас самих нет*, а вовсе не то, что существует независимое от нас сознание других людей, абсолютно от нас замкнутое в своих непосредственных субъективных состояниях. Но как бы то ни было, по какому праву можно утверждать, что сознание непосредственно переживаемое нами, относится к представлениям о чужих Я совершенно так же, как и представление о нашем Я? С представлением о нашем Я в нас нераздельно сливается *вся* совокупность прямо и непосредственно испытываемых ощущений, желаний, чувств, мыслей, а с представлением о чужих Я сливается только догадка, что и они нечто подобное испытывают, хотя мы этого не видим и видеть не можем. Разве непосредственное переживание и догадка одно и то же? Пускай существует какое угодно родовое сознание, во всяком случае насколько оно присутствует в чужих Я, непосредственно испытывая их переживания, настолько оно отсутствует во мне и наоборот, потому что я самым несомненным образом не испытываю прямо субъективных переживаний других одушевленных тварей. А если так, то чему же поможет допущение родового сознания? Получает ли в нем оправдание имманентная точка зрения? Напротив, тогда она совершенно уничтожается и переходит в свою полную противоположность. Тогда истина о нераздельности субъекта и объекта и о реальности объекта только в субъекте существует лишь для родового сознания: и никак не для нашего⁷. Мы не знаем, что переживает родовое созна-

⁶ См. одушевленные рассуждения на эту тему у Риккерта в его *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

⁷ Стремление освободить гносеологию от естественной ограниченности человеческой точки зрения является главным источником столь распространенной в современной фило-

ние, когда оно насквозь видит весь бесконечный мир во всей бесконечной дробности и связности его процессов, но мы этого очевидно не переживаем. Родовое сознание в своей специфической функции для нас *всцело трансцендентно*, еще гораздо более трансцендентно, чем сознание других людей или животных. В последнем случае мы можем строить некоторые конкретные догадки; но как мы догадаемся и вообразим себе, что значит зараз созерцать всю бесконечную вселенную? Это лежит совсем вне пределов наших способностей, и мы можем составить только очень приблизительное понятие об этой абсолютно трансцендентной нам реальности мира в мировом субъекте. Мы можем рассчитывать лишь на очень абстрактное соответствие нашей мысли с этим внешним ей и очень отдаленным бытием.

Весь вопрос получает еще гораздо более спутанный вид, когда довольно неожиданно провозглашается, что универсальное сознание есть только схематическое построение, только символ или алгебраический знак, которому никоим образом не дозволяется приписывать какую бы то ни было действительность. Во что же тогда обращается имманентная теория? Чему имманента физическая природа? Алгебраическому знаку, который мы сами придумали и которому не отвечает ничего реального? Такой результат можно было бы счесть сознательно насмешкой над всякой философией, если бы его не защищали с таким серьезным убеждением. Во всяком случае ясно одно: как бы мы ни понимали универсальное сознание или гносеологический субъект или родовое сознание — будем ли мы в нем видеть в себе сущую душу мира или нашу собственную методологическую фикцию, но если независимо от меня существуют одаренные сознанием твари и самостоятельно развивающаяся по своим неизменным законам природа, то от им-

софии литературе борьбы против психологизма. Ее очень характерная особенность состоит в том, что самые убежденные враги психологизма все же постоянно обвиняют друг друга в психологизме. В этом можно видеть лучшее доказательство того, как трудно в гносеологии обойтись без психологических предпосылок, даже при всем желании. Это не значит, конечно, что логика и гносеология суть только отдельные главы психологии. Не говоря уже о нормативном характере логических и гносеологических выводов, можно вполне допустить, что в содержание обосновывающих эти выводы наук входят положения чисто онтологического порядка, не имеющие ничего общего с специальным предметом психологии. Так требование все мыслить соответственно закону тождества предполагает прежде всего истинность этого закона; все есть то, что оно есть. $A = A$. И тем не менее мыслить сообразно каким бы то ни было законам может только мысль, обладающая необходимыми для этого свойствами. И человеческая мысль должна носить в себе эти свойства, должна обладать силой усвоения общих онтологических отношений, чтобы могла возникнуть человеческая наука и человеческое понимание вообще. А что в *нашем* понимании по его свойствам не войдет, того мы все равно не поймем. Онтологические истины всегда стояли непоколебимо, и все же ни у насекомых, ни у рыб, ни у птиц науки не образовалось. Человек неотделим от своего *человеческого* ума и только с ним может иметь дело гносеология, как наука о доступном нам познании. Поэтому всякие рассуждения о сверхчеловеческом универсальном сознании *всцело* принадлежат к области метафизики, и их нет никакого смысла извлекать оттуда. В частности, какие бы удивительные вещи ни были имманентны этому универсальному сознанию, это ровно ничего не говорит о нашем сознании. Призыв к освобождению мысли от всего человеческого и созданию нечеловеческой науки есть один из тех безвкусных парадоксов, которых так много, к сожалению, провозглашается в философии за последнее время.

манентизма остается одно пустое название. Ровно настолько, насколько мы признаем сознающих существ и физический мир за тесными пределами наших непосредственных субъективных переживаний. Мы покидаем имманентную точку зрения и становимся на почву трансцендентного понимания реальности. Тут нет никаких средних и смягченных решений: имманентизм логически мыслим лишь в форме чистого солипсизма или даже абсолютного иллюзионизма. А тогда ясно еще и другое: проблема действительности никак не решается в границах одной гносеологии; если существует чужое сознание, если независимо от нас дана бесконечная вселенная, если наше сознание объединяется с сознанием других одушевленных творений в некотором высшем космическом самосознании, тогда неизбежно подымается принципиальный вопрос о внутренней связи и взаимном отношении всех этих вещей: и он может быть решаем только на основании общих соображений онтологического характера, потому что наши индивидуальные психические переживания очевидным образом не доставляют для его решения исчерпывающих и прямых данных.

Я никак не думаю, чтобы более счастливый выход из сейчас рассмотренных затруднений представляли теории так называемого «эмпириокритицизма». Они наталкиваются на те же логические противоречия, только в более упрощенном, а потому и более наглядном виде. Так, Э. Мах начинает с того, что отнимает у вещей субстанциальность, причинность и все другие определения, дающие им видимость независимости от непосредственных переживаний нашего опыта; единственную реальность он приписывает ощущениям. Но затем он спешит отождествить ощущения с элементами, из которых слагаются все явления природы, все формы, все тела, независимо от того, воспринимаются они кем-нибудь или нет. Это позволяет ему перейти от его чистого сенсуализма к грубому материализму и признать бессознательный вещественный мир, предшествующий возникновению ощущающих тварей⁸. Р. Авенариус выдвигает начало «принципиальной координации», по которому в каждом нашем опыте нераздельно даны субъект и объект, Я и среда (причем забывается, что далеко не все элементы среды входят в содержание нашего непосредственного опыта). Это не мешало Авенариусу рассматривать и наше Я, и все его субъективные переживания, как производный и зависимый продукт нашей нервной системы, которая сама есть лишь незаметная часть и продукт окружающего ее материального мира. При этом и нервная система, и породивший ее материальный мир оказываются данными чистого опыта, т.е. такого опыта, который совершенно свободен от всяких наших умственных дополнений. Нужно большое предубеждение против философского анализа, чтобы серьезно удовлетворяться подобными решениями.

Главная беда рассматриваемых направлений в современной философии заключается в принципиальной несовместимости имманентно-

⁸ См. об этом статью «Научное мировоззрение и философия»: «Вопр. Фил. и Псих.», № 71, стр. 111—126.

го гносеологизма с каким бы то ни было реализмом, а тем более с реализмом и абсолютной достоверностью положительной науки. Как скоро мысль, отвергнув все ей трансцендентное, замыкается в свое чистое содержание, она тем самым неизбежно порывает связь с действительностью чужой душевной жизни и с действительностью бесконечной природы в ее непоколебимых законах. Когда она, напротив, сосредоточившись на действительности, ищет для нее обоснования и оправдания, она никак не может разрешить ее в чистое мышление или в чистый непосредственный опыт и наталкивается на целый ряд онтологических проблем, которых однако ни за что не хочет решать за их метафизический характер. Получается трагическое, по существу непримиримое столкновение умственных интересов: философская мысль попадает в безысходный тупик, из которого не могут вывести даже самые героические усилия философской диалектики. Отсюда вытекает чрезвычайное дробление на мелкие школы, которые как будто все стоят на одной общей точке, а между тем запальчиво обвиняют друг друга в непоследовательности и неверности своим основным началам. Смутное впечатление производит эта распря школ: взаимные обвинения, которыми они обмениваются, по большей части оказываются совершенно справедливыми, но в высшей степени трудно уловить, в чем их преимущество друг перед другом, и беспристрастный наблюдатель выносит невольное убеждение, что все они непоследовательны и не могут не быть непоследовательными. Понятно, что философская мысль при этих условиях впадает в гнетущую неясность. Например, как тусклы и неуловимы в своей логической мотивировке выводы таких эмпиристов, как Авенариус и даже Мах, по сравнению с удивительно ясными взглядами и их насквозь прозрачной аргументацией у старого позитивиста Дж. Ст. Милля; или как темна и беспомощно бесплодна вымученная диалектика новой системы Г. Когена по сравнению с гениально смелыми и законченными во всех своих звеньях построениями старых корифеев немецкого идеализма Фихте и Гегеля! Современные философские писатели удивляют нас виртуозною смелостью своих диалектических выпадов, нередко переходящую в изысканную любовь к парадоксам, но к сожалению, эта отвага слишком часто диктуется страхом нарушить заранее усвоенные формулы, хотя бы и противоречащие одна другой, и сектантским стремлением всеми способами отстоять дорогую традицию. В философии создалась тепличная и затхлая атмосфера условных аксиом, искусственных школьных проблем и запретных вопросов.

II

Такое положение, конечно, нельзя считать нормальным. Где же выход из него? В чем нужно искать обновления философской мысли? Что могло бы внести в нее жизнь и вернуть ее к жизни? Путь к философскому возрождению теперь идет там же, где лежал всегда: он в свободном, непредубежденном исследовании. И первый шаг на этом пути заключается в отказе от предвзятых приговоров и запрещений. В современной философии накопилось слишком много схоластики и

следует начать с того, чтобы сбросить ее иго. При этом мысль невольно обращается к Канту. Я менее, чем кто-нибудь, решусь отрицать великое, незаменимое, вековечное значение совершенного им дела в развитии человеческого самосознания. Но все же нельзя закрывать глаза на то, что роль, которая принадлежит Канту в наши дни, как высшему философскому авторитету, и та роль, которую исторический Кант сам приписывал философии, во многих отношениях характеризуются прямо противоположными чертами. Исторический Кант пробуждал умы от догматического сна, стилизованный Кант новокантианского движения погружается в этот сон. По этому поводу сама собой припоминается судьба другого великого мыслителя прошлого, оставившего еще более глубокий след в эволюции человеческой мысли: я разумею Аристотеля. Какое громадное расхождение отделяет исторического Аристотеля с его гениальным критическим умом, с его тонкими замыслами, с неутомимым исканием новых путей исследования, от Аристотеля схоластики, окончательного решителя всех вопросов философии и науки, в учениях которого видели обязательный кодекс правоверного знания. Пробуждающаяся свободная мысль новой Европы начала с того, что ниспровергла этого Аристотеля, и настоящий Аристотель от этого только выиграл. Не следует ли то же самое сделать и с Кантом?

Мы слишком прониклись лозунгом: «назад, к Канту!» и слишком сжились с ним. Пора выставить другой лозунг: «вперед, от Канта!». Ведь это, пожалуй, будет самым лучшим служением духу заветов Канта. Не будем думать, что все вопросы, наиболее дорогие и важные для человеческого ума, кем-то и когда-то навсегда решены и нам остается только подводить итоги. Откажемся, с другой стороны, от убеждения, что существуют проблемы, представляющие запретную область для нашего обсуждения и понимания. От такой предварительной цензуры над предметами философского анализа никогда ничего хорошего не выходило: разум — свободная стихия; он сам остановится там, где совсем кончается сфера очевидного и логически вероятного, но он не терпит извне установленных преград. Особенно рискованными, хотя всегда соблазнительными, являются попытки раз навсегда провести границы доступного для человеческой мысли. Тут ничего нельзя предписать. Скрытое для нашего понимания сегодня, может открыться в своем значении и внутреннем смысле завтра; как часто наблюдаем мы в истории философии и науки, что загадочное и странное в течение веков неожиданно оказывается источником нового света, переворачивающим все понятия и дающим совсем новый вид старым перспективам вселенной. Запретительные меры в области философского умозрения потому уже сомнительны, что в основе их всегда лежит совершенно определенный взгляд на устранимые вопросы, т.е. в конце концов предварительное решение их⁹.

⁹ В самом деле, мы совсем иначе будем судить о недоступности для нашей мысли абсолютного начала вещей, будем ли в нем видеть нечто всецело трансцендентное миру и даже совсем не стоящее к нему ни в каких отношениях, или, напротив, рассматривать его

Надо решиться на серьезный и беспристрастный пересмотр всех вопросов и данных мысли, не оглядываясь ни на какие традиции, даже самые почтенные. Надо действительно проникнуться убеждением, что философия не законченная наука и что в ней и в наши дни, как прежде, нет ничего решенного. В этом одном уже заключалась бы великая переоценка философских ценностей и великое освобождение разума от связавших его пут. Если бы мы не на словах только, а на деле сумели возвыситься до настроения Декартовского предварительного сомнения, как очистился бы горизонт философской мысли, как переставились бы все проблемы и все методы философии! И прежде всего перед нами выступили бы во весь свой рост вековечные вопросы сущности и смысла жизни, и мы уже не стали бы от них прятаться за маленькие догматы маленьких школ. Мы искали бы их разрешения, руководясь критерием очевидности или разумной вероятности, хотя в то же время считали бы только то непоколебимо достоверным в теоретическом отношении, что содержит в себе настоящую логическую очевидность. И с таким мерилom мы приступили бы к оценке не только метафизических выводов, но и всяких других построений и обобщений, хотя бы они исходили от естественных наук. Благодаря «Критике чистого разума» Канта естествознание получило в философии совершенно исключительное положение. Желая во что бы то ни стало приравнять предположения общей физики, по всеобщности и необходимости, истинам математики, Кант провозгласил свою грандиозную гипотезу, по которой основные обобщения физики суть продукты организации нашего ума, а природа им во всем подчиняется, потому что и она есть только порождение нашего чувственного созерцания, только наше представление, не имеющее никакой действительности вне нашего сознания. Чтобы отстоять абсолютную достоверность физики, он с легким сердцем обратил всю природу в сплошную фантазмагорию человеческой чувственности, хотя и протекающую со строгой методичностью. В настоящее время такая точка зрения становится все менее пригодною. Великие открытия последних десятилетий заставляют думать об условности и шаткости даже наиболее прочных обобщений старой науки. С другой стороны, природа, неумоимо раскрывая перед нами новые и неожиданные перспективы, все нагляднее и неотразимее доказывает нам свою независимость от нашего разума с его привычками, требованиями и законодательными предписаниями.

как силу, внутренне присущую миру или даже тождественную ему в его истинной сущности; будем ли отрицать у него все нам известные свойства, или, наоборот, приписывать ему духовные или материальные признаки. Вопрос о свободе воли получит совсем различный вид в смысле его логической разрешимости, будем ли мы свободны понимать как особую форму многозначной или *междупредельной* причинности, или, напротив, будем ее рассматривать как совершенное отсутствие какой бы то ни было причинности. Мы совсем иначе будем рассуждать о непостижимости нашей душевной сущности, когда будем в ней видеть нечто абсолютно отличное от всех психических фактов и непроявимо в них, нежели когда мы признаем ее имманентность, душевной жизни и неотделимость от нее. Подобные замечания можно сделать и о всех других вопросах онтологии и метафизики.

К такой природе мы невольно вынуждены относиться *эмпирически*, скромно угадывая значение и смысл ее таинственного, неуловимого, бесконечно богатого содержания. А при этом неизбежно выдвигается задача вновь пересмотреть вопрос о том, что такое истины науки с точки зрения беспристрастного логического суда.

Не забудем, мир неудержимо меняется перед нами в самых существенных чертах своего общего облика. Еще не так давно было совсем несомненно, что природа со всеми своими процессами и явлениями целиком вмещается в Эвклидовом пространстве трех измерений, а кто теперь выскажет абсолютную научную уверенность, что дело обстоит именно так? Еще совсем недавно закон сохранения вещества представлялся такой беспспорной аксиомой, что нам казалось понятным, почему Кант делает из нее неотделимый элемент самого устройства нашего разума. Так же ли непоколебимо убеждены мы в ней теперь? Разве не высказывается иногда весьма непоследовательно продуманное предположение, что вещество есть только одна из форм эволюции энергии, и разве не наталкиваемся мы на некоторые новые опыты, которые как будто подтверждают эту гипотезу? А если вещество может возникать из энергии и разрешаться в нее, то куда денутся принципы сохранения вещества и сохранения энергии как самостоятельные и обособленные законы? И сколько других, не менее важных вопросов подымается перед нами: точно ли непрерывность чисто физического ряда причин и действий нигде не претерпевает ни малейших колебаний, или она иногда испытывает меняющиеся и направляющие влияния со стороны воли и сознания человека и других одушевленных тварей? Точно ли все процессы в мире подчиняются закону абсолютного единообразия, другими словами, точно ли всякая причинность в нем однозначна — или в нем также имеет место многозначная или между-предельная причинность, и стало быть, встречаются случаи, когда при одинаковых обстоятельствах для одних и тех же существ открывается возможность различных действий в известных границах? Точно ли вселенная во всем своем составе и во всех малейших частях есть только механизм, или в ней совершаются и такие явления (например, процессы жизни), в которых реально присутствует начало целесообразности?

При эмпирическом отношении к природе на все эти вопросы должен отвечать опыт. Но может ли он им дать исчерпывающее и действительное решение? Не окажется ли он, напротив, очень двусмысленным судьей, особенно когда дело идет о совершенной невозможности каких-нибудь явлений? Эмпирически доказывать абсолютную невозможность тех или иных фактов есть самая трудная задача на свете. Помимо всего другого, очень вескими тому препятствиями являются несовершенство нашей чувственной восприимчивости, ограниченность сферы наших наблюдений и обобщений, наконец, просто кратковременность существования нашей науки. Возьмем хотя бы закон сохранения вещества. Как доказать, что ни один атом материи и ни при каких обстоятельствах во всем бесконечном мире и во всей его вечности никогда не возникал и не возникнет, не исчезал и не исчез-

нет? Где у нас для этого средства? Почему же мы признаем этот закон? Не потому, чтобы он был абсолютно верен, а просто потому, что он практически достаточен для нас. Он имеет только тот смысл, что в делах точности наших наблюдений (правда, весьма тесных) все происходит так, как будто бы вещество никогда не уничтожалось и не возникало вновь; поэтому если общий запас вещества и колеблется в этом отношении, то в количествах совсем для нас не заметных. Такое положение вещей законом сохранения вещества выражается наиболее наглядно и просто, хотя, конечно, возможны для него и другие формулы, более отмечающие его приблизительный характер. Но представим себе, что превращение энергии в вещество и обратно будет установлено с бесспорностью. Тогда закон сохранения вещества в его общей и категорической форме будет устранен и превратится в более ограниченную и условную формулу, хотя то, что в нем было полезного и практически целесообразного, этим не уничтожится, а только сольется с этой новой формулой.

Обратимся к тому принципу научного знания, которому обыкновенно придается исключительно важное значение: я разумею принцип *абсолютного единообразия природы*. Представляет ли он, во всей категоричности его смысла, вполне доказанное обобщение нашего опыта? Ясно, что нет. Наш внешний опыт не дает ничего абсолютного. Нет никакого сомнения, существуют такие ряды явлений (таковы, например, явления физики), по отношению к которым полное единообразие представляется совершенно достаточным и практически уместным руководящим правилом. Но существуют и другие, для которых такое единообразие не только не есть что-нибудь наглядно установленное, но, напротив, можно указать весьма убедительные основания, чтобы не делать из него безусловного постулата. Таковы хотя бы все те случаи, в которых мы допустим направляющее воздействие психики человека или животных на течение физических процессов в них самих и вокруг них. Если только психические причины (в форме мысли, чувства, воли) вызывают какие бы то ни было физические действия, мы потому уже не можем ожидать, чтобы при одинаковых обстоятельствах всегда получались абсолютно одинаковые действия, что и для человека, и для животных, насколько мы знаем строение их психического мира, малые различия в физических действиях остаются совершенно незаметными; поэтому они могут производить физически различные действия даже тогда, когда будут добросовестно уверены, что поступают совсем одинаково. Существуют и некоторые другие важные основания, чтобы думать, что психическая причинность вообще *многозначна*, а не *однозначна*, как физическая, т.е. что в ней одни и те же причины, в более или менее широких пределах, могут вызывать разные действия. Отвергнем ли, чтобы спасти абсолютное единообразие природы, всякое влияние наших душевных состояний на наши поступки? Но чем же это оправдать? Ведь абсолютное единообразие вовсе не есть логически очевидная истина; противоположное ей очень легко мыслится и в истории человечества постоянно мыслилось. Сам Кант, чтобы сделать единообразие всеобщим и необходимым законом

феноменального мира, вынужден был его выводить из слепой магии нашей умственной организации. Наконец, если бы психика во всех одушевленных тварях была совсем бездейственна, почему она могла бы возникнуть в мире и так сложно развиваться?

Широкие обобщения опыта имеют только приблизительный характер, их значение только прикладное, в пределах интересующих нас областей исследования, строяемых нами догадок о них, предсказания их будущих явлений в занимающем нас направлении. А это, другими словами, значит: эти обобщения ничего не предрешают в сфере метафизического. В серьезном понимании этой истины лежит великий залог освобождения философской мысли в ее исканиях и вековых проблемах. Ведь современный философский догматизм в еще гораздо большей степени коренится в абсолютной оценке условных эмпирических обобщений, чем в запретительных формулах современной философской гносеологии. Прихотливые выводы различных гносеологических школ потому уже не могут сделаться всеобщим достоянием, что они в своем чистом виде для большинства непонятны; напротив, превращение приблизительных формул науки в абсолютные метафизические истины о самом существовании вещей наглядно и просто решается и упраздняет все вопросы и сомнения. Если в принципах однозначной причинности, сохранения вещества и энергии, непрерывности физического ряда явлений и т.п. высказываются исчерпывающие истины о природе всего реального, тогда, конечно, во вселенной нет никакого места ни свободе, ни влиянию ума и воли на что-нибудь поступки, ни какой бы то ни было духовной причинности вообще; тогда весь мир есть абсолютный механизм, в котором все психическое есть только загадочный, бессильный и жалкий привесок к неуклонному и слепому движению материальных элементов. Наоборот, когда мы поймем приблизительность и условность обобщений эмпирического знания, целиком возвращаются все отброшенные проблемы во всей их принципиальной важности. Тогда мы убедимся, что наука и философия действуют в разных плоскостях и не могут заменить друг друга. Нам станет ясным, что к принципиальным вопросам надо подходить с принципиальными соображениями и что их надо решать не ссылками на чужой авторитет, а указаниями логической очевидности и разумной вероятности. И мы увидим в то же время, что наши моральные интересы не так безнадежно попорчены непоколебимыми выводами теоретического знания, что о них можно говорить и с ними можно считаться при обсуждении основных задач человеческого разума. И когда все это будет осознано до конца и во всех последствиях, тогда, может быть, рассеются сумерки философской мысли, в которые мы погружены сейчас.

Некоторые признаки близкого рассвета и пробуждения можно наблюдать и теперь. Свежим ветром пронесется в застоявшейся умственной атмосфере новое философское движение так называемого *прагматизма*. Давно неслыханные речи раздаются среди его представителей, и как бы ни казались они парадоксальными, к этому движению примкнули такие громкие имена современной философии, как

Джемс и Бергсон. Как все оригинальное и совсем новое, прагматизм не нашел себе беспристрастной оценки в существующих философских направлениях: на него ополчились с самых противоположных сторон. У него настойчиво отнимают его оригинальность, всячески стараются втиснуть его в старые шаблоны, а в то же время его учение провозглашается возмутительной философской ересью, недопустимой для культурной мысли. Прагматистов обвиняют в скептицизме, в легкомысленном американском практицизме, в грубом и поверхностном утилитаризме, даже вообще в полном презрении к истине. Если некоторые упреки и находят себе отчасти оправдание в неясности и недомолвках при формулировании прагматического принципа у его защитников, то все же произносимое над ними огульное и нетерпимое осуждение менее всего диктуется голосом спокойной и объективной критики, а скорее враждою и даже испугом. Давно никто не выступал с такою беззаветною и молодую отвагою против признанных и почитаемых кумиров современного миропонимания. Абсолютная, все вопросы решившая наука, абсолютная, раз навсегда установившая природу и границы теоретической истины гносеология Канта и его последователей, абсолютная, все внутренние тайны Божественной сущности открывшая метафизика Гегеля, вновь воскресшая на чуждой и непривычной почве Англии и Америки, все это и многое другое вызывает в них самое решительное, нередко полное благодушной и ясной иронии сомнение. В горячей борьбе против своих высоко настроенных противников они, пожалуй, иногда хватают через край и немножко шеголяют своею непритязательностью, минимальностью своих допущений, подчеркнутою элементарностью своих точек отправления. Но все же прагматисты не скептики и не эристы старых времен. Они не меньше своих противников верят в положительную истину, хотя и не в той форме верят, как они. Во всяком случае обвинение современных прагматистов в том, что они единственным мерилom истинного ставят житейскую пользу и выгоду, явно недобросовестно. Чтобы напомнить, что на самом деле думают наиболее авторитетные представители прагматизма, я в кратких и общих чертах изложу взгляд на познание самого замечательного между ними, Уильяма Джемса, которого по всей справедливости можно назвать самым тонким и глубоким психологом и одним из наиболее крупных мыслителей в наши дни.

По основному мнению Джемса, все, что мы считаем истинным, во что верим и чем руководствуемся в жизни, принимается нами в силу его удобства, целесообразности, соответствия и гармонии с нашими практическими, моральными и логическими потребностями. В том, какие именно идеи мы усвоим, сказывается степень нашего приспособления к окружающему миру и к законам и требованиям нашей собственной природы. Ведь мы живем, как думаем и понимаем, и качеством деятельности наших различных душевных сил измеряется пригодность наших верований и убеждений. Принимаемое нами за истину тем полнее удовлетворит нас, чем шире оно отвечает всем жизненным запросам нашего духовного склада. Когда мы настаиваем на

каком-нибудь мнении только потому, что оно льстит нашим личным интересам и выгодам, хотя и находится в явном разногласии с нашим моральным чувством и нашим теоретическим пониманием, мы едва ли будем долго верить сами себе. Подобным же образом, когда какое-нибудь убеждение согласуется с внушениями нашего морального чувства, но серьезно противоречит усмотрениям нашего ума, или, удовлетворяя ум, обращает в ничто все наши нравственные требования, оно едва ли может стать действительно прочным убеждением. Только такая истина овладевает нами, которая удовлетворяет всего человека во всех его жизненных двигателях.

Что относится ко всяким нашим убеждениям вообще, то в частности имеет силу и для предметов логической или теоретической уверенности. Логические процессы содержат в себе законы и требования, с которыми непременно должно сообразоваться усвояемое нами содержание. В этом смысле такое содержание должно быть целесообразным, пригодным, удобным для наших интеллектуальных действий. Разумеется, самой высокой степени целесообразности в этом отношении достигают лишь такие данные мысли, которые обладают полной очевидностью и несомненностью для нашего ума. Но к сожалению область таких совсем несомненных данных очень ограничена: она обнимает только бесспорно установленные конкретные факты и вечные истины математики и логики¹⁰. Все, что выходит за эти пределы, имеет только условную и приблизительную достоверность. Сюда прежде всего относятся все обобщения о наблюдаемых фактах и все объяснения, которые мы им даем. И тем и другим принадлежит лишь значение *рабочих гипотез*. Они важны в той мере, в какой мы с их помощью ориентируемся в природе и предугадываем ее явления; в меру такой целесообразности им можно приписать вполне объективное достоинство, но никак не далее этого. Настоящего доказательства, что им одним в их универсальных притязаниях принадлежит истина, а не каким-нибудь другим, которые, быть может, гораздо ближе выражают действительное положение вещей, у нас нет, и нам неоткуда его взять. Поэтому, когда мы возводим какие-нибудь эмпирические обобщения в ранг абсолютно достоверных, для всех и всегда обязательных истин, мы только плодим ненужные и вредные предрассудки. Мы бы не стали этого делать, если бы более считались с многообразием и неисчерпаемым богатством содержания действительности. Говоря терминологией прагматистов, действительность до бесконечности *пластична*: мы не знаем никаких границ тому, что она может открыть нам, если мы только сумеем к ней подойти. Эволюция науки движется догадками человека: исследователь заметит какое-нибудь отношение между фактами природы, сосредоточится на нем, постарается отъединить изучаемые факты от всяких посторонних влияний, убедится в постоянной наличности этого отношения при таких условиях и тогда провозглашает его за не терпящий исключений закон для всего бесконечного мира. Имеет ли он на это право? Чем он докажет, что в неве-

¹⁰ Pragmatism, 1908, pp. 209—210.

домых недрах бесконечной природы не лежат силы, которые могут при неизвестных нам условиях парализовать или радикально изменить знакомые нам отношения? Быть может, даже эти силы находятся совсем близко к нам, и мы только их не замечаем, потому что их не ищем. Действительность раскрывается знанию вовсе не в полноте своих законов и сил, а только под углом тех искусственных разрезов и сечений, которым ее подвергают отдельные науки. Другая точка зрения, другие сечения и разрезы дали бы совсем иную картину вселенной. Кто знает, какие колоссальные перевороты предстоят науке в этом направлении!

А между тем рано или поздно при малейшей вдумчивости с нашей стороны перед каждым из нас встает великий вопрос: в чем смысл нашей жизни и в чем коренное существо ее? И мы должны как-нибудь на него ответить. И вот условные и приблизительные обобщения опыта не представляют никаких обязательных данных при его решении. В самом благоприятном для натурализма случае можно говорить только о логической равноправности противоположных решений основной проблемы бытия. Тогда выйдет, что материализм и спиритуализм, атеизм и теизм, детерминизм и учение о свободе воли не имеют друг перед другом никаких логических преимуществ. Но допустим даже, что все это так: разве этим дело кончается? Ведь вопрос все-таки стоит перед нами и с ним никакой другой вопрос не может сравниться по своему всеохватывающему жизненному значению: мы живем, как думаем и верим. Поэтому между логически равноправными мирозерцаниями мы должны выбрать какое-нибудь одно. Какому же из них мы окажем предпочтение? Конечно, это зависит от индивидуальных свойств каждого отдельного человека, но в общем та истина убедительнее для нас, которая полнее отвечает всем запросам духовной личности. Кроме логических требований, в нас громко говорят требования нравственные; итак, между двумя противоположными, но логически равноценными воззрениями мы изберем такое, которое более удовлетворяет нашему моральному сознанию, и только нравственное равнодушие, или необоснованные логические предрассудки, или просто субъективный каприз могут заставить нас поступить иначе¹¹. Например, когда детерминисты отвергают свободу воли, они выставляют принцип единообразия природы как непререкаемую истину; им кажется, что все наши понятия о возможности различных действий и даже о самом возможном в его различии от действительного представляют продукт человеческого невежества, и что «необходимость и невозможность одни правят судьбою мира». Однако с точки зрения беспристрастного опыта и беспристрастной логики вполне мыслимо, что природа только приблизительно единообразна¹². И, наоборот, существуют серьезные основания полагать, что все величавые приобретения математических и физических наук, каковы доктрина эволюции, закон единообразия и т.д., достигнуты благодаря нашему не-

¹¹ The will to believe, 1909, pp. 75 - 76, 127.

¹² Pragmatism, pp. 118 - 119.

удержимому желанию придать вселенной в своем уме более рациональную форму, чем та, в какой дает нам ее простой опыт. «Все наши научные и философские идеалы — алтари неведомым богам, единообразия не меньше, чем свобода воли». Но при выборе между этими богами мы вправе пользоваться понятием не только механической и логической, но и моральной рациональности¹³. И вот этим вопрос решается: свобода воли означает новизну в мире; только признав свободу, мы можем без кричащего противоречия думать, что мы и наши ближние можем вносить в жизнь нечто свое, зависящее только от нас и наших усилий; более того, только при свободе можно допустить, что мир улучшается и что для его развития предносится некоторая высшая цель. Напротив, если он вечно состоит из одних и тех же элементов, вечно находящихся между собою в одних и тех же отношениях, то в существенных чертах он неизменяем, хотя бы в отдельных его частях и возникала иногда временная видимость совершенствования¹⁴. Коротко говоря, для детерминизма всякие наши заботы и старания что-нибудь изменить в себе или кругом себя представляют несомненный плод бессмысленной иллюзии; для учения о свободе — в этом весь смысл и вся ценность нашего существования.

Аналогичным образом решает Джемс и вопрос относительно теизма. По его глубокому убеждению, Бог есть единственный предельный объект, который в одно и то же время и рационален сам по себе и доступен рассмотрению человеческого разума. Бытие, лишенное Бога, — не рационально, бытие, превосходящее Бога, — невозможно¹⁵. Преимущество понятия о Боге над всеми другими представлениями о начале вещей заключается в том, что это понятие одно гарантирует идеальный, навсегда непоколебимый миропорядок. Между тем потребность в вечном нравственном миропорядке — одно из глубочайших потребностей нашего сердца. Материализм просто отрицает нравственный миропорядок и решительно отказывается от всяких чаяний в этом смысле; наоборот, теизм и спиритуализм означают признание вечного нравственного миропорядка и широкий простор для наших надежд. Этим предопределяется выбор между ними для человека, смотрящего на нравственные задачи в жизни, как на серьезное дело. И он будет прав¹⁶. «Некоторые из наших позитивистов», — говорит Джемс¹⁷, — «все продолжают напевать нам, что среди гибели богов и идолов одно божество продолжает стоять незыблемо, что имя ему научная истина и что оно предписывает нам лишь одну, но зато верховную заповедь: „не будь теистом“, ибо это было бы удовлетворением своих субъективных наклонностей, а удовлетворение их означает интеллектуальную гибель. Эти добросовестные джентльмены воображают, что они прыгнули выше себя, освободив свои умственные

¹³ The will to believe, p. 147.

¹⁴ Pragmatism, p. 118—119.

¹⁵ The will to believe, p. 116.

¹⁶ Pragmatism, pp. 106—107.

¹⁷ The will to believe, p. 131 (в русском переводе Церетели стр. 150—151).

процессы от контроля всех субъективных склонностей и вообще и в частности. Но они ошибаются; они просто выбрали из всех имеющихся у них в распоряжении склонностей те, которые помогли им построить из данного материала самый бедный, низменный и бесплодный результат, а именно, молекулярный мир; всем же остальным они пожертвовали». Впрочем, в глазах Джемса убеждение в бытии Бога вовсе не есть только нравственный постулат; доказательства в пользу признания Бога прежде всего коренятся в нашем внутреннем личном опыте¹⁸. В своем производящем глубокий переворот в психологии религиозного чувства сочинении «Многообразие религиозного опыта» он показывает, что по крайней мере для особо одаренных религиозных натур источником непоколебимой уверенности в существовании Бога являются специфические, ни на что другое несводимые душевные переживания; как бы ни были они кратковременны, но кто их однажды испытал, уже не может сомневаться в реальности того, что ему в них открылось. В этом наиболее своеобразная черта этих исключительных переживаний: во всяких других показаниях непосредственного опыта сомневаться можно, но в этих нельзя; высшее мистическое созерцание несет с собою такое полное сознание реальности своего предмета и оставляет такой неизгладимый след, что перед ним совсем бледнеет чувство всякой другой реальности. И Джемс думает, что единственно правдоподобное объяснение сюда относящихся фактов заключается в гипотезе действительного соприкосновения глубочайших слоев нашей душевной жизни с реальным божественным миром.

Я вовсе не хочу сказать, что в прагматизме вообще и в учении Джемса в частности содержится последнее слово философской истины. У прагматического метода никак нельзя отрицать большой недоговоренности, нередко переходящей в неопределенность и колеблющуюся расплывчатость. Иногда с ними связываются разные ограничения, которые едва ли можно оправдать по существу дела. Например, далеко не ясно, почему Джемс, устанавливая истины бытия Божия и свободы воли, ограничивается только моральными соображениями и считает всякое умозрительное обоснование их совсем ненужным, праздным и никакого жизненного значения не имеющим занятием. Ведь сам он, однако, настаивает, что истина о Боге только тогда прочно овладеет нашим убеждением, когда она пройдет «сквозь строй всех других наших истин» и когда она приножится к ним и он к ней¹⁹. Может ли это быть достигнуто без всесторонней логической оценки их содержания? Вообще, если соответствие с нашими логическими требованиями составляет неизбежное условие усвояемости идей нашим сознанием, вопрос об их теоретическом оправдании получает гораздо более серьезное значение, чем это кажется Джемсу. Для него, по-видимому, все недоумения разрешаются тем соображением, что самые противоположные предположения о сущности и начале вещей являются логически равноправными и что поэтому при выборе между

¹⁸ Pragmatism, p. 109.

¹⁹ Pragmatism, p. 109.

ними мы должны руководствоваться уже не логическими, а другими мотивами. Но ведь эту равноправность, казалось бы, следовало доказать, а не отпираться от нее, как от чего-то, с чем согласились заранее. В этом характерная ограниченность умственного кругозора Джемса: его мысль слишком поспешно останавливается при соприкосновении с умозрительными вопросами, быть может, по национальному предубеждению против отвлеченностей, не представляющих прямого и осязаемого жизненного интереса.

Однако важны не эти слабые стороны нового учения, а его положительные свойства: новизна, свежесть, чрезвычайная простота, искренность нравственного подъема. «Я горячо верю в философию», — говорит Джемс, — «я верю также, что над нами, философами, загорается рассвет нового дня»²⁰. Вот эта-то задушевная вера в близость нового дня, когда все явится в новом виде и озарится новым светом, представляет самое заразительное и захватывающее в прагматическом движении. Откажемся от придуманных принципов, мнимых необходимостей, абсолютных законов и категорий, обратимся к самой действительности, взглянем ей прямо в глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется пред нами во всей жизненной глубине своего значения, — в этом главная тема прагматической проповеди. Не будем составлять сложных гипотез, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонет в гипотезах; истина сияет тем ярче, чем проще мы к ней подойдем, и она стоит тем непоколебимее, чем меньше допущений мы сделаем, чтобы ее достигнуть. Итак, будем ее искать при наименьших допущениях. И прагматисты наносят бодрый удар всякому догматизму и схоластике, смелою рукою опрокидывают старых идолов и одушевленно зовут на новый широкий путь свободных исследований и непредвзятых решений.

В этом пути великая нужда в наше время. Философия в самом деле переживает серьезный кризис. Философская мысль или заглохнет в тесном круге условных вопросов и условных умолчаний, или она разобьет добровольно надетые цепи и вырвется на вольный воздух бесконечных перспектив, вечно предстоящих человеческому разуму. Философия должна пересмотреть свой умственный багаж, должна бросить все лишнее и ненужное и в неисчерпаемом богатстве и многообразии действительности искать живого примирения своих теоретических запросов и нравственных чаяний. О том, что все это нужно сделать, с энтузиазмом напомнили прагматисты, и в этом их большая культурная заслуга. Не в отгораживании от реальной истины, а в неутомимом приближении к ней настоящая жизнь духа. Не будем искать уже готовых решений, будем думать и решать сами, хотя бы мы и были при этом уверены, что и наше слово не будет последним.

²⁰ Pragmatism, p. 6.

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА¹

I

Еще не настало время для беспристрастного и всестороннего суда над философскою деятельностью В.С. Соловьева. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить разнообразные, противоречивые, подчас очень странные отзывы о его личности и деятельности, которые появились в печати после его кончины. Но в одном, по-видимому, должны сойтись все его критики, — все равно, согласны они с ним или не согласны, видят ли они в его философских произведениях ясно намеченные пути к истине или, напротив, думают, что он с самого начала сбился с дороги и что его философские взгляды являются лишь плодом сплошного недоразумения. Все согласится, что В.С. Соловьев был мыслителем в высшей степени оригинальным. Я с своей стороны повторю то, что уже высказал однажды в Психологическом Обществе: мне кажется, что за последние 25 лет В.С. Соловьев был самым оригинальным философом во всей Европе.

Русская философская мысль с тех пор, как впервые возникли ее первые проблески в XVIII веке и в продолжение очень долгого периода влечила существование несчастное и скудное. Ее главным недостатком было полное отсутствие оригинальности, — самобытного умозрительного творчества, которое выразилось бы в литературной форме и привело бы к определенным и систематическим результатам. Русские философы были только последователями западноевропейских и притом последователями второстепенными. Их достоинство и значение в истории русского просвещения измеряется не столько их умственной силой, сколько тем, за кем именно они шли. У нас были вольфианцы, были поклонники французского сенсуализма, было несколько последователей Канта и Фихте, было довольно много последователей Шеллинга и особенно Гегеля. Было, наконец, у нас немало представителей богословской схоластической метафизики, также заимствованной с Запада. К кому из западных авторитетов примыкали те или другие деятели русской философской мысли, это зависело от времени, в которое они жили, от общественного положения, которое они занимали, от избранной ими профессии. В пятидесятых и шестидесятых годах ныне истекшего столетия на смену поклонников немецкого идеализма явились материалисты в духе Бюхнера и Фохта и позитивисты французского и английского типов. Между этими разнообразными, извне навешанными направлениями наибольшую умственную са-

¹ Речь, читанная на торжественном заседании Психологического Общества в память В.С. Соловьева 2 февраля 1901 г. Напечат. в «Вопр. Фил. и Псих.» кн. 56.

мостоятельностью отличались славянофилы, однако их отношение к философии было скорее отрицательным, чем положительным; в своих общепhilosophических взглядах они ограничивались отрицательной критикой немецкого идеализма, главным образом в форме системы Гегеля, и довольно ясно выраженным признанием полной несостоятельности всякой умозрительной философии, если она прямо не опирается на положительную церковную веру. У последователей других направлений самобытность философской мысли представляет лишь редкое исключение. Самым блестящим таким исключением является Б.Н. Чичерин, давший вполне самостоятельную переработку начал и метода гегелевой философии на почве картезианского дуализма материи и духа. Однако миросозерцание Б.Н. Чичерина получает законченное литературное выражение лишь тогда, когда философские взгляды В.С. Соловьева уже совершенно определились и когда его первые произведения уже увидели свет. Б.Н. Чичерин поэтому не был ни предшественником, ни учителем Соловьева в философии.

Чтобы вполне понять и оценить значение какого-нибудь философа, нужно знать ту среду, в которой он вырос, и ту духовную атмосферу, в которой он работал. Чем характеризуется умственная жизнь русского общества в то время, когда у В.С. Соловьева впервые проснулись философские вопросы и сомнения? Его детство и первая юность протекли в эпоху, очень памятную и благодетельную для России, в эпоху всеобщего возрождения русской жизни, которое знаменует конец пятидесятых и шестидесятые годы. Это время страшно много дало и для общественной жизни, и для русской литературы, и для науки. Но философии в эту эпоху как-то не посчастливилось: ею мало интересовались и, благодаря продолжительному исключению философии из числа предметов университетского преподавания, ее мало знали. Тогдашняя журналистика главным образом заботилась о популяризации у нас разных книжек материалистического лагеря, которые о настоящих задачах философии давали самое превратное представление. В текущей литературе того времени самый грубый материализм, проповедуемый иногда очень талантливо, но без достаточного знания дела, выдавался за окончательную научно доказанную истину, которая должна быть положена в основу решения всех вопросов жизни и мысли. Небольшая кучка писателей с настоящим философским образованием распадалась на две группы: одни пытались принорочить традиции немецкого (по преимуществу, гегелевского) идеализма к новым потребностям, другие, гораздо более многочисленные, энергически восставали против всяких философских традиций, вообще против всякого умозрения и единственный источник достоверного знания видели в положительной науке и в опытном изучении природы. Как я уже говорил сейчас, в эту эпоху в русском обществе широко развивается позитивистическое движение: имена Огюста Конта, Дж.Ст. Милля, Герберта Спенсера, Льюиса получают всеобщее признание и пользуются огромной популярностью. Известный закон Конта трех фазисов умственного развития человечества рассматривается как окончательное откровение о внутреннем смысле челове-

ской истории. Этот закон провозглашает теологию и метафизику за невольные заблуждения человеческого ума, которые должны навсегда исчезнуть с исторической сцены, когда свет научного знания прольется на все явления наблюдаемой действительности. Единственный путь к истине, по смыслу этого закона, заключается в решительном отказе от всяких попыток проникнуть в действительную суть вещей и в ограничении всех претензий знания простым установлением фактических отношений между явлениями природы, т.е. законов их. В оправдание такой принципиальной оценки писатели этого времени охотно выдвигали логические и психологические теории английских мыслителей ввиду их резко эмпирического направления. С другой стороны, система Герберта Спенсера, логически стройная и выдержанная, казалась, разрешившая все проблемы из единого принципа всемирной эволюции, для очень многих интеллигентных русских людей явилась тем же, чем была система Гегеля для современников Белинского. Еще большим авторитетом пользовался Дарвин, про которого думали, что он своей теорией происхождения видов навсегда устранил все предположения о внутренней осмысленности и разумности каких бы то ни было жизненных процессов, сведя всякую разумность и целесообразность в природе к внешней случайности механического подбора.

В.С. Соловьев испытал на себе все эти влияния. Уже очень рано поражавший своею чрезвычайной начитанностью, с умом глубоким и в то же время крайне восприимчивым, он всегда соединял в себе замечательную самостоятельность суждений с редкой отзывчивостью на духовные интересы окружающих его людей. Была пора в его жизни, когда он был совершенным материалистом, — правда, в очень юные годы, начиная лет с пятнадцати, — и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типичный нигилист шестидесятых годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается та новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь. С неудержимую последовательностью, всегда отличавшею его ум, он распространяет свои общие взгляды на решение всех занимавших его вопросов. Было время, когда он зачитывался Писаревым и, проникшись его критическими взглядами и требованиями, яростно ратовал против Пушкина и его чистой поэзии, которую впоследствии так высоко ценил. Еще в эпоху своего студенчества отличный знаток сочинений Дарвина, он всей душой верил, что теорией этого знаменитого натуралиста раз навсегда положен конец не только всякой телеологии, но и всякой теологии, вообще всяким идеалистическим предрассудкам. Его общественные идеалы в то время носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю.

Уже тогда у него сказывалась всегда в нем поражающая черта ума и характера: его совершенное неумение идти на компромиссы с окружающей действительностью и его ничем, никакими разочарованиями непоколебимая вера в могущество идеалов над реальной жизнью. Я никогда не видал другого человека, с такою беззаветностью, — можно сказать, с такою благородною наивностью убежденного в непреходящем и очень близком торжестве абсолютной правды на земле. В годы ранней юности он ждал осуществления этой правды от социалистического переворота, — в свои более зрелые годы он видел его в теократической организации человечества, в окончательном торжестве церкви, как носительницы высших духовных идеалов, над светским буржуазным государством с его беспринципным и лицемерным оппортунизмом. Это торжество в его верованиях и мечтах сливалось с мыслью о близости второго Пришествия и возрождения всей твари через очищение и обожествление человека. Повторяю, — в высшей степени характерною особенностью В.С. Соловьева было то, что все это он считал очень близкими событиями будущей истории. Вера в историческое будущее являлась самым глубоким идеальным двигателем недавно истекшего столетия, и для многих умов она заменяла религиозную веру. В.С. Соловьев между своими современниками выделялся тем, что у него эта вера облекалась в необыкновенно реальные формы и что она, по крайней мере большую часть его жизни, опиралась на веру религиозную.

Соловьев недолго оставался при материалистическом мирозерцании. Его ум был слишком глубок, в нем было слишком много критического такта, наконец, в его натуре просто было слишком много внутреннего идеализма, душевной поэзии, религиозного энтузиазма, чтобы он мог навсегда удовлетвориться притязательной и все вопросы решающей догмой материалистического катехизиса. От самодовольного материалистического догматизма его пробудило чрезвычайное разнообразное и серьезное чтение. Шестнадцать лет он познакомился с сочинениями Спинозы и начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекается, сначала толкует его философские идеи в духе материализма, но потом постепенно приходит к сознанию совершенной несостоятельности подобной попытки. Благодаря Спинозе, Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в мирозерцание Соловьева. Далее он с увлечением зачитывается Фейербахом, который хотя и очень склонялся к материализму в последний период своей философской деятельности, но все же не был никогда материалистом-догматиком и в общем не пошел дальше неопределенной и очень прихотливой проповеди сенсуализма в своих теоретических воззрениях и культа человечества в своих практических выводах. Одновременно с этим В.С. Соловьев серьезно знакомится с сочинениями Дж.Ст. Милля и проникается его тонким и своеобразным скептицизмом, одинаково осуждающим и материализм, и спиритуализм, одинаково настаивающим на абсолютной непостижимости как сущности духа, так и сущности материи. Кажется, благодаря Миллю, В.С. Соловьев со всею ясностью сознал, что в

материализме не все благополучно и что материалистическое учение, с резко бесцеремонностью восстающее против всякой веры в духовный мир, как грубой и невежественной иллюзии, само все опирается на еще более грубую веру в абсолютную, предшествующую всему от всего независимую реальность вещества, — тогда как никакое вещество и ничто вещественное не бывает дано нашему сознанию прямо, а всегда открывается нам только через наши ощущения и представления, т.е. через состояния духовного, психического порядка, которые одни только и могут иметь притязание на достоверность и бесспорную, настоящую действительность. Наконец, наиболее глубокий переворот в Соловьеве вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра: Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше. Был период в жизни В.С. Соловьева, — правда, довольно короткий, — когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. У Шопенгауэра он нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей, разве за исключением Спинозы, — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни. В Шопенгауэре его более всего привлекало воззрение на жизнь как на нравственный очистительный процесс, воззрение строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром В.С. Соловьев с страстью отдается изучению восточных религий.

Но и увлечение Шопенгауэром только эпизод в умственном росте В.С. Соловьева. Отчасти благодаря сочинениям Эд. Гартмана, отчасти собственной умственной работой Соловьев приходит к сознанию умозрительных недостатков системы Шопенгауэра, — ее неполноты, односторонности, ее логических противоречий. Серьезное знакомство с религиозной историей человечества в ее целом убеждает его, что не в отрицательном пессимизме буддистов и не в иллюзионистическом монизме индийского браманства лежит настоящий религиозный идеал. Он начинает проникаться сознанием, что задушевная вера его детских лет, — а он был очень религиозен и воспитывался в очень религиозной семье, — не во всем была направлена на ложные призраки, как ему казалось раньше, и, по крайней мере, в существенном его не обманывала. В это время он изучает системы немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга, Гегеля — и ищет у них ключ к умозрительному решению загадок бытия. Особенно сильное влияние в эту эпоху оказал на него Шеллинг своей положительной философией, о которой он еще из отзывов Гартмана вынес представление, как о системе, примиряющей крайние точки зрения Шопенгауэра с одной стороны, Гегеля — с другой. Но Соловьев не сделался шеллингистом, как он раньше был послушным учеником Шопенгауэра. Для Соловьева наступает уже иная пора: постепенно он является создателем своей особой, собственной философской системы.

Да, у Соловьева была своя философская система. И я осмеливаюсь думать, что она была не хуже и не ниже самых глубокомысленных немецких систем, какие создавались в лучшее время немецкого умозрительного творчества, совпадающее с концом XVIII и первой половиной XIX века. С основанием даже можно утверждать, что, благодаря своему более позднему появлению, система Соловьева была зреее и шире по замыслу, чем построения его предшественников. Он уже считался со всем промежуточным процессом в философской и научной мысли, отделявшим его от них; он разочаровался во многих иллюзиях и несбыточных надеждах, которые их обманывали; наконец, в своей системе он с готовностью дал место вновь установленным истинам науки и вновь выросшим запросам общественного самосознания, которые для них еще не существовали.

Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз. Невольно напрашивается сравнение с русской изящной литературой: как русская изящная литература в течение очень долгого времени была подражательной и наши писатели гораздо более заботились о воспроизведении манеры, тона, взглядов и настроений излюбленных ими писателей Запада, нежели об изображении жизни, как она им самим представлялась, так и русская философская мысль в продолжение многих лет была лишенным всякой самостоятельности, слабым, беспорядочным и прерывистым отражением умственных течений в западной Европе, и русские философские писатели гораздо более были заняты вопросами о мнениях разных западных знаменитостей о предметах философского знания, нежели вопросами о самых этих предметах. Пушкин первый стал воспроизводить не литературу о действительности, а самую действительность, как он ее понимал, видел и переживал; через это он явился первым создателем настоящего русского художественного слова. Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самых этих вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений. — через это он сделался первым представителем уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли. Я этим вовсе не хочу сказать, что Соловьеву в умственной жизни русского народа принадлежит значение, равное Пушкину; но ведь и вообще значение отвлеченной философии нельзя сравнивать со значением художественной литературы. Все же остается справедливым, что Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому, как Пушкин был первый русский народный поэт.

Пожалуй, это сравнение можно было бы провести и дальше: как Пушкина современники перестали понимать именно с того момента, когда его талант достиг своей полной силы и оригинальности и когда его произведения уже не походили на привычные для всех и общепринятые образцы, так и Соловьев именно в том, что было наиболее коренного, важного и существенно оригинального в его мирозерцании, оставался непонятым, неоцененным и почти совсем одиноким во всю свою жизнь. В Соловьеве несомненно очень ценили высокую ху-

дожественность его изложения, его поэтический дар, его огромный талант публициста, блестящее и беспощадное остроумие его полемических приемов, но его философские идеи для огромного большинства русского образованного общества оставались закрытой книгой. В них скорее видели вырвище чудачества очень капризного, хотя и очень большого ума, нежели серьезное порождение философской мысли в известный момент ее естественного и неизбежного внутреннего развития. Соловьева, как представителя своего особого мирозерцания, понимали и ценили очень немногие.

Впрочем, Соловьев во всю жизнь оставался одиноким не только у себя на родине: не менее он должен был чувствовать себя одиноким во всей Европе, среди всей современной ему интеллигенции вообще. Я не то этим хочу сказать, что его в Европе мало знали и читали, ведь это давнишняя и общая участь всех русских мыслителей. Он должен был чувствовать себя одиноким просто потому, что движение европейской философской мысли шло в сторону совсем противоположную его стремлениям и верованиям. Ведь настроение русских философствующих умов, не позволявшее им понимать Соловьева, было только отражением философского настроения западной Европы. По верному определению Соловьева, западная философия во все продолжение его жизни находилась в состоянии долгого и болезненного кризиса, да находится в нем и до сих пор. Все пути к решению основных философских проблем, завещанные прошлым, были исхожены, но они не дали обладания истиной, а, напротив, привели к разочарованию, недоумению, даже отчаянию в возможности ее достигнуть. Европейская философская мысль во второй половине истекшего века впала в состояние утомления и неверия в самое себя, которое представляло резкий и грустный контраст с быстрым поступательным ходом положительных знаний с их огромною популярностью, с их возбуждаемыми смелыми надеждами помощью точных научных методов проникнуть во все тайны мироздания. Получившийся из этого результат представляется понятным и естественным: философия капитулировала пред наукой. Философы пошли на посылки к представителям естествознания и поставили себе довольно неблагодарную задачу обосновывать и доказывать в качестве умозрительных истин то, что ученые-натуралисты выдвигали как удобные для их исследований гипотетические предположения. Образовался особый тип метафизиков-схематизаторов естествонаучных обобщений. Самым ярким представителем философов этого типа является Герберт Спенсер, но он далеко не единственный его представитель, их очень много есть и было и у нас, и на Западе. Может быть, самый главный страх, который преследует философа наших дней, состоит в том, чтобы как-нибудь, даже при обсуждении самых высших и коренных вопросов человеческого знания, не разойтись с общепринятыми мнениями ученых специалистов, хотя бы их специальность при решении этих вопросов была не при чем. Лишь в покорном и постоянном согласии с общими тенденциями деятелей науки видят залог успехов философии в будущем.

Соловьев по всему своему умственному и нравственному складу не мог так думать и так верить. Наиболее бросающуюся в глаза особенность его духа всегда составляла необыкновенная бодрость, смелость мысли, иногда переходившая в беззаветную и неудержимую отвагу. Философские проблемы так живо и неотступно стояли перед его умом, что он мог перед ними оробеть или удовлетвориться при их решении общими местами и модными формулами. В понимании действительного мира он не мог ограничиться только тем, что о нем утверждают физики и химики, потому что он был слишком твердо убежден, что существо действительности там не исчерпывается, что в ней можно измерить, взвесить и ощупать. С другой стороны, он не умел принудить свою мысль раз навсегда остановиться и успокоиться там, где смолкают показания чувственного опыта. По всему строю своего необыкновенно искреннего, пронзительного, глубокого ума он не выносил никаких внешних запретов, никаких заранее придуманных ограничений, никаких заповедных областей для понимания и исследования: недаром во всю свою жизнь он был таким горячим поборником неограниченной свободы мысли и совести. Неудача прежних путей в философии служила для него лишь доказательством необходимости искать других, новых путей в ней, еще неиспробованных или по крайней мере непройденных до конца. Он не мог удовлетвориться ни материализмом, ни превращением физики в умозрительную метафизику, — в какой бы форме оно ни производилось, — в форме ли признания начал физики за внутреннюю суть всякой реальности или в более скромной неокантианской форме признания познаваемости только того, что принадлежит внешнему физическому наблюдению, — хотя бы это единственно познаваемое было только иллюзией нашего ума и нашей чувственности. С другой стороны, он совершенно ясно понимал и глубокую несостоятельность старого рационалистического идеализма Гегеля и его школы, видевшего в бесконечном разнообразии мировой жизни лишь каким-то непостижимым чудом воплощенную и получившую предметную действительность диалектическую игру абстрактных понятий. И вот он делает шаг, который определил его дальнейшую судьбу как философа: в то время, когда мистицизм и метафизика стали почти бранными словами, в то время, когда на спиритуализм в философских и психологических кругах смотрели как на жалкий предрассудок пережитого прошлого и только в виде очень большого снисхождения допускали его как недоказуемое субъективное верование или утешительную мечту, с непременным, однако, требованием признавать механическое и физиологическое толкование душевной жизни за единственно научное, Соловьев открыто выступил в философской литературе как мистик, метафизик и спиритуалист. И он не ограничился только установлением общих философских начал, которые ему представлялись единственно истинными: свои основные идеи он облек в необыкновенно законченное, живое и конкретное мирозерцание, в котором объединялись в одно стройное целое — и объяснение главных фазисов развития природы, и чрезвычайно широкая и оригинальная концепция человеческой истории,

и высоко идеальное толкование нравственного смысла жизни и нравственных задач человечества.

Я уже говорил недавно об одной своеобразной черте в умственном настроении В.С. Соловьева: о его необыкновенно реальной вере в близкое и окончательное торжество правды на земле. Эта черта находилась у него в тесной связи с другою особенностью его душевного склада: он вообще необыкновенно реально верил в совершенную самостоятельность и полную действительность идеальных духовных двигателей природной и человеческой жизни, в постоянное обнаружение их направляющих влияний во всем, что мы испытываем, в их интимную близость к человеку и его внутреннему миру. Идеальный, духовный мир не был для него абстрактным термином, — в его глазах он был чем-то совсем живым, — он был для него гораздо более конкретным и настоящим миром, чем тот мир материальной раздробленности и внешности, который открывает нам наша ограниченная, полная иллюзий чувственность. Во взглядах на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе. Большая роль при этом, по-видимому, принадлежала поэтическому строю его фантазии: во всех явлениях и процессах окружающей действительности он невольно чуял оживляющую их внутреннюю душу. Недаром мысль о *душе мира* заняла такое важное место в его философском мировоззрении: недаром и в своей теории познания он выше чувственного опыта и отвлеченного мышления ставил непосредственное интуитивное созерцание внутренней истины вещей, которое бывает доступно художникам и поэтам: он думал, что и философ лишь тогда может придти к содержательному познанию, когда в его духе живет эта способность высшего созерцания истинно сущего в нем самом. Из этой реальности веры в духовный мир объясняется жизненность, цельность и конкретность философской системы Соловьева. Но из нее же, быть может, вытекает и ее главный недостаток. В диалектическом построении своего мирозерцания все моменты и звенья этого построения он рассматривал как одинаково ценные в смысле объективной достоверности и одинаково обязательные, и приписывал логическую необходимость не только общим началам своей системы, с очевидностью выводимым из строго умозрительных оснований, но и всем приложениям этих начал к объяснению частных форм действительности и отдельных событий мировой и человеческой истории, в этом своем качестве явно не допускающим абсолютного априористического оправдания. В этом отношении Соловьев не делал различия между утверждениями, действительно обладающими необходимою логическою достоверностью, и утверждениями только вероятными или даже только возможными и мыслимыми. В этом характерном для Соловьева недостатке его философии сказывается ум поэта: ведь поэту одинаково дороги и общая идея его произведения, и все детали и частности ее воплощения. Но, с другой стороны, этот недостаток являлся естественным следствием того несколько преувеличенного уважения, с которым Соловьев относился к диалектическому методу, внесенному в философию

фию немецкими идеалистами, главным образом Гегелем. В диалектическом методе можно указать некоторые несомненные и важные достоинства; но лежащее в его основании общее требование: вывести все частные формы, свойства и законы бытия и даже основные факты его развития из одного совершенно отвлеченного принципа путем чисто умозрительным, представляется по существу невыполнимым. Это не всегда замечал и сознавал Соловьев, и в этом обстоятельстве всего сильнее обнаруживается, насколько серьезное влияние имел на него Гегель.

Однако это влияние только и выразилось в некоторых методологических приемах Соловьева. По содержанию своих воззрений он был совершенным антиподом гегелизма и подвергал систему Гегеля жесткой и остроумной критике. По своим положительным взглядам он, как я уже говорил, скорее приближался к Шеллингу в его второй системе. Может быть, еще большее сходство приходится указать между философскими идеями Соловьева и мирозерцанием известного немецкого философа первой половины истекшего столетия, Франца Баадера. Впрочем, не говоря уже о том, что Соловьев был гораздо более даровитым мыслителем и писателем, нежели Баадер, нельзя не отметить того факта, что Соловьев ознакомился с сочинениями Баадера уже в то время, когда его собственные взгляды вполне определились и оформились. Поэтому здесь не может быть никакой речи о заимствовании, а разве только об однородном влиянии, которое они оба испытали со стороны Якова Беме. Сочинения этого оригинального мистика XVII века Соловьев очень ценил за их хотя и грубую, но гениальную непосредственность и за глубину их умозрительного и религиозного содержания. С не менее живым интересом относился он к личности и произведениям Сведенборга. Он увлекался также некоторыми мистиками средних веков и писаниями некоторых отцов церкви, отличавшимися своими умозрительными и мистическими наклонностями. Из древних философов на склад его мировоззрения наибольшее влияние оказали Платон и неоплатоники, — между последними особенно Плотин, которого он внимательно изучал. Между русскими мыслителями наиболее видная роль в его духовном развитии несомненно принадлежит славянофилам. В годы его юности славянофилы, особенно в Москве, составляли тесно сплоченную группу, в которой было немало людей с посторонним и глубоким философским образованием. Они мало писали и печатали, но нередко отличались очень своеобразными философскими взглядами. Из бесед с ними, а также из чтения философских и богословских произведений основателей славянофильства, Хомякова и Киреевского, Соловьев в молодости почерпнул очень много: недаром при своем выступлении на литературное поприще он еще всецело находится в славянофильском лагере. В некоторых отношениях он остался славянофилом на всю жизнь, хотя никто не наносил славянофильству такого страшного удара, какой был нанесен им, когда в беспощадной полемике против позднейших эпигонов славянофильства он с неподражаемой тонкостью и остроумием

приводил к абсурду важнейшие положения исторического мирозерцания славянофилов..

Изложить философское мирозерцание Соловьева со всеми его деталями и оттенками, во внутренней связи входивших в него предположений и выводов, со всеми переменами, которые оно испытало в течение его жизни, в кратком беглом очерке, каким поневоле нам придется теперь ограничиться, есть задача совершенно невыполнимая. При чрезвычайной утонченности диалектических приемов у Соловьева, при огромном иногда разнообразии употребляемых им способов освещения одних и тех же философских проблем с разных сторон, при мозаичной сложности логических переходов в развитии одной и той же мысли такой очерк без надлежащих и подробных пояснений, которые потребовали бы очень много времени, представлял бы только сухой пересказ иногда загадочных схем и по видимости мало связанных между собой заключений. Поэтому я намерен только с возможною ясностью и простотою передать в ее существеннейших чертах его основную точку зрения, которая давала общий тон всем подробностям его философской системы, иногда значительно колебавшейся и менявшейся в своих отдельных пунктах.

II

Общий смысл философского мирозерцания Соловьева можно свести к трем главным пунктам: 1) к идее внутренней духовности существующего, 2) к идее абсолютного всеединства, 3) к идее Богочеловечества. В своей замечательно остроумной и глубокомысленной критике материализма Соловьев настойчиво доказывает, что внешние свойства вещей, их непроницаемость, протяженность, подвижность и т.д. не выражают их истинной сущности, а только их внешние отношения друг к другу. В основе всякой внешней силы, как ее интимная подкладка, лежит непременно сила внутренняя, — все материальное с неизбежностью коренится в духе. Поэтому и первое начало вещей есть бесконечный, абсолютный дух. Этим определяется отношение первого начала вещей или Бога к миру: Бог не есть абсолютно безразличное, чистое единство, исключаящее из себя всякую множественность и погруженное в себя в своей неподвижной неизменности, как смотрели на него древние индусы или греческие философы элейской школы. Бог есть живой дух, и его жизнь осуществляется в его мысли и в его воле. Он есть творческая мощь всего существующего, источник бесконечно разнообразных форм бытия. Он есть творческая Любовь, которая созидает мир, как нечто от Бога отличное и все же близкое к нему и долженствующее отразить в себе полноту Божественного совершенства. Поэтому Бог не только есть начало своей собственной единой жизни, он в то же время источник и всего другого, что только существует, он *всеединное абсолютное*. Мир в пространстве и времени, составленный из существ, различных между собою и непроницаемых друг для друга, является противоположностью мира Божественного, в котором все объединено и внутренне связано в единой мысли, единой воле и едином самосознании абсолютного духа. Эта противополож-

ность отделяет мир от Бога и служит причиной раздирающей его мучительной борьбы и господства в нем слепых стихийных сил. Таким мир дан для нашего наблюдения, но не таким он должен быть. Бог есть любовь; он желает добра, а не зла, гармонии, а не борьбы. Он создал мир, как свой живой образ и подобие, а не свое отрицание. Мир должен стать достойным вызвавшей его Воли, — он должен воплотить в себе высшее благо, высшую истину и высшую красоту. Внутренний смысл мирового процесса заключается в постепенной реализации этого назначения: он состоит в постепенном подчинении стихийного начала природы Божественной Силе и в его постепенном уподоблении Божественному Духу. Своего завершения мировой процесс достигает в человеке: человек есть уже настоящее подобие Божества, ибо своим разумом он проникает в идеальную суть действительности. Он — живое воплощение Божества в материальном мире, и его можно назвать *вторым абсолютным*. Но чтобы стать таким воплощением, человек должен всецело возвыситься над чувственными эгоистическими побуждениями и сделать волю Бога своею волею. Тогда он станет *Богочеловеком*. Таким Богочеловеком является Христос, и оттого его личность представляет собою центральный пункт всемирной истории. Но назначение людей — в том, чтобы они все освятились и очистились и не только как отдельные лица, но и в своей общественной организации. Когда это произойдет, тогда преобразится вся природа: из нее исчезнет материальная рознь и слепая стихийная борьба, и она обратится в светлую телесность царства очищенных духов, объемлемых единою жизнью духа абсолютного. Нравственные требования от людей определяются этою верховною задачею их существования. Свобода, равенство и братство — вот те устои нравственного быта, в которых коренятся самые неотъемлемые человеческие права и самые неотъемлемые человеческие обязанности.

Обращаясь к более подробному изложению философских взглядов Соловьева, я должен напомнить, что он пришел к своему своеобразному мистико-идеалистическому мирозерцанию, разочаровавшись в материализме и позитивизме, в которых раньше он видел высшее выражение истины, и, с другой стороны, после внимательного изучения рационалистических систем немецких идеалистов первой половины XIX века. Поэтому в его сочинениях критика реализма в его различных формах, с одной стороны, и отвлеченного рационализма — с другой, занимает чрезвычайно важное место. Ход его мысли в этом отношении в самом общем и сжатом виде можно изложить таким образом².

Человеческая мысль начинается с наивной веры во все, о чем нам свидетельствуют наши чувства. Что человек видит, слышит, осязает или ощущает каким-нибудь другим чувством, то он считает несомненно действительным и имеющим именно те качества, о которых говорят наши ощущения: если предмет вызывает ощущение *красного*, значит он сам по себе *красен*, если он возбуждает в нашем языке ощущение

² См. в особенности «Критику отвл. начал», гл. XXV—XL.

ние горького, значит он в себе *горек*. На этой точке зрения все ощущаемое человеком им переносится без дальнейших рассуждений в мир независимой от него внешней реальности. Ввиду этого такую точку зрения справедливо можно назвать *наивным реализмом*. Эта точка зрения вполне естественна, и тем не менее она совершенно несостоятельна, если над ней хоть немного подумать. Один и тот же предмет у разных лиц может вызвать совсем разные ощущения, — например, что кажется теплым одному, другому может показаться холодным, — значит ли это, что предмет сам по себе холоден и тепел в одно и то же время? Одному и тому же человеку одна и та же вещь в разное время может показаться неодинаковою в зависимости от переживаемых им состояний, — например, горькое сегодня — завтра может показаться сладким, значит ли это, что когда мы меняемся, то и все предметы должны меняться? Наши ощущения исчезают и возникают в нашем сознании ежесекундно, с каждым поворотом наших глаз, с каждым движением нашего тела; вытекает ли из этого, что и самые предметы возникают и исчезают каждое мгновение? Слишком ясно, что если мы хотим признать за внешним миром независимую от нас реальность, мы должны приписать внешним вещам свойства, отличные от наших ощущений.

От сознания этой истины отправляется *реализм философский*: он ставит себе задачей выделить во внешней реальности то, что принадлежит ей самой, от того, что только нам в ней кажется. Решения этой задачи в истории человеческой мысли были разнообразны в высшей степени, но одно из них заслуживает особого внимания по своей последовательности, по своей резкой законченности, по своим многообразным связям с различными гипотезами положительной науки, наконец, по своему современному значению. Это решение принадлежит материализму. Всякий материализм характеризуется двумя коренными признаками: 1) он приписывает внешней реальности действительность единственную и абсолютную и наше собственное бытие во всем его содержании рассматривает как неизбежный результат процессов, совершающихся в ней; 2) он удаляет из числа определений этой реальности все, что относится к качественному разнообразию наших ощущений, к их тональной окраске, как приятных, так и неприятных, наконец, к нашей их идеальной оценке, и оставляет за нею только геометрические и механические свойства протяженности, подвижности, непроницаемости, инерции и т.д. Из них два свойства имеют наиболее основное значение, объясняющее возможность всех других: это *протяженность* и *непроницаемость*. Протяженная и непроницаемая материя есть абсолютная сущность всех вещей, это единственное абсолютное в мире, — таково главное основоположение всякого материализма.

Но как же мыслить это абсолютное? Есть ли оно нечто в себе единое, возвышающееся над всякою множественностью и сложностью, внутренне бесконечное, неизменное, завершенное в себе и себе довлеющее, как понимается абсолютное начало вещей во всех других системах философии? Но именно такое общепринятое понятие об абсолют-

ном к материи совершенно неприменимо. Она протяженна, стало быть состоит из частей, лежащих в разных местах и исключаящих друг друга. Она непроницаема, но для чего могло бы быть непроницаемо единое и завершенное в себе абсолютное, когда вне его ничего нет? Как и для кого оно могло бы обнаружить это качество физической непроницаемости? Материя подвижна; но где бы стало двигаться единое бесконечное абсолютное, когда оно в себе все содержит и когда опять-таки ничего нет рядом с ним и т.д. Одно из двух: или материя есть абсолютное единство, — тогда у нее надо откинуть все материальные свойства, и она перестанет быть материей; или ее свойства действительно принадлежат ей, — тогда надо бросить мысли об ее абсолютном единстве.

В этом заключается логическая неизбежность перехода из материализма в *атомизм*. Материализм может быть содержательным только в форме атомистической теории. С точки зрения атомизма, безусловная реальность принадлежит не вещественному миру в его целом, не материи в ее совокупности, — ведь материя есть только агрегат составляющих ее частиц, — а этим частицам, неделимым и неизменным. Эти неделимые частицы — атомы — обладают протяженностью, непроницаемостью и подвижностью. Поэтому они находятся в состоянии непрерывного взаимодействия и своими бесконечно разнообразными столкновениями образуют все формы мировой жизни. Однако и атомизм, при всей его видимой простоте и наглядности его предположений, соединен с некоторыми весьма существенными и совершенно неустранимыми недостатками, которые никак не позволяют остановиться на нем как на окончательном разрешении проблемы знания. Мы приписываем атомам изначальную, безусловную действительность, а между тем все свойства, которые мы предполагаем в них, решительно противоречат такому пониманию: все свойства атомов, как их представляет материализм, совершенно относительны и условны, они выражают только отношения атомов к другим атомам, но вовсе не указывают на то, в чем состоит реальность атомов, самих по себе взятых. На самом деле этими свойствами определяются действия в окружающей атомы среде, а никак не их собственные качества, от которых эти свойства зависят. Непроницаемость есть принадлежащая каждому атому способность не пускаться на свое место; каждый другой атом, натолкнувшись на данный атом, или совсем остановится, или переменит направление своего движения, но он войдет в занятое им пространство, пока тот сам куда-нибудь не передвинется. — вот все, что выражается понятием непроницаемости: это есть возможность или неизбежность известного рода внешних эффектов около каждого данного атома в других атомах, но она совсем ничего не говорит о самом данном атоме. Представим себе, что какой-нибудь атом находится в абсолютной пустоте и никаких других атомов вокруг него нет. Что тогда будет означать его непроницаемость? По-видимому, единственным его свойством тогда останется его протяженность. Но чем же эта протяженность будет отличаться от окружающей его пустоты? Ведь протяженность атома, поскольку он занимает определенное мес-

то во вселенной, обозначает просто ту сферу в пространстве, в которой он является непроницаемым для всех других атомов: протяженность атомов есть граница их сопротивления друг другу. Вполне аналогичные рассуждения прилагаются и ко всем другим свойствам атомов: последним основанием их реальности оказывается их непроницаемость, в свою очередь эта непроницаемость обозначает лишь явления, которые совершаются или могут совершаться в других атомах в какой-нибудь зависимости от данных атомов. Итак, или в материальном атоме ничего кроме протяженности и непроницаемости нет, — тогда он не имеет никакой собственной действительности; он только условный символ чужого действия, и это будет относиться одинаково ко всем атомам, и вещественная природа в целом окажется миром каких-то странных призраков, которые вызывают что-то друг в друге и однако сами в себе не имеют никакого своего содержания и никакой действительности³. Или реальность у атомов в самом деле есть, — тогда в чем же она должна заключаться?

Непроницаемость атомов есть их сопротивление друг другу. А сопротивление подразумевает *стремление*, — в том, что сопротивляется, стремление отстоять себя, в том, чему оказывается сопротивление, стремление воздействовать на другое. Между тем стремление в свою очередь предполагает *усилие*. Итак, если атомы обладают своим собственным, внутренним бытием, оно должно слагаться из усилий. Атомы суть живые центры внутренних сил, монады. Но если так, то атомы в своей внутренней сути непротяженны: усилия, в смысле внутренних стремлений, не имеют никакого пространственного образа; протяженность, как мы видели, есть только граница сопротивления атомов, следовательно, она только вторичное производное явлений, которому стремление предшествует как его условие и, стало быть, само не может быть протяженным. Совершенно аналогичное рассуждение прилагается к свойству непроницаемости: непроницаемость обозначает лишь внешний эффект сопротивления данного атома в другом атоме (этот последний не допускается, останавливается в своем движении). Говорить о физической непроницаемости как о внутреннем качестве каких бы то ни было стремлений явно не имеет никакого смысла. Между тем, в протяженности и непроницаемости и в их непрерывном соединении — сущность всего вещественного. Что же выходит? Вещественное в своей внутренней сути невещественно, все материальное есть непосредственная реализация духовной основы, потому что о стремлениях и усилиях мы знаем только из внутреннего опыта нашего духа. «Подлинное бытие или собственная самостоятельная действительность принадлежит только невещественным центрам живых сил — монадам, все остальное есть лишь их произведение, сложный результат их взаимоотношений и взаимодействий»⁴.

³ Ввиду сложности и отвлеченности критических соображений Соловьева я передаю их здесь, не совсем его формулами, хотя вполне сохраняю их общий смысл.

⁴ Критика отвл. нач., стр. 245 -- 246.

Этот вывод представляет из себя полное отрицание материализма. Но не менее того он содержит в себе и осуждение всякого реализма вообще: ведь весь реализм держится на предположении, что истинное бытие принадлежит только внешней реальности, а здесь настоящая действительность приписывается лишь внутренней жизни монад. Далее, реализм стремится познать природу эмпирическим путем, хотя он и пытается исправить и дополнить непосредственные показания чувственного наблюдения. Между тем внутренняя жизнь монад, с ее стремлениями и усилиями, очевидным образом недоступна ни для какого чувственного опыта; понятие о ней есть результат умозрительной необходимости и умозрительного построения. Что же делать реалисту перед лицом этого вывода, если он вовсе не чувствует охоты пускаться в догадки о внутренней сущности вещей? Он, конечно, должен от него уклониться; тем не менее, он должен сознать, что представление о веществе, предлагаемое материализмом, слагается из противоречивых признаков и не объясняет реальности, а превращает ее в какое-то полное отсутствие всего действительного. Должен он сознать и то, что материализм почти так же далек от прямых показаний чувственного опыта, как и теория монад. Каким опытом можно доказать, что в материи, самой по себе взятой, нет ничего кроме протяженности и непроницаемости? Материалисты всякую жизнь в мире сводят к движению атомов. Но можно ли атомы видеть, ощущать или воспринимать каким-либо другим чувством? Очевидно, в них мы имеем не наличный факт, а только умозрительное предположение. Как же поступить, чтобы не покинуть почвы реального опыта и уберечь себя от умозрительных гаданий? Надо раз навсегда отказаться от мечты проникнуть в сущность вещества. Опыт дает нам только явления, ими мы должны ограничиться. Действительному знанию подлежат только явления и ничего больше, — в этом основное положение феноменального реализма³.

Но что же такое явления? Явления, поскольку они наблюдаются нами, суть всегда *наши ощущения*. Мы тогда только наблюдаем, когда видим, слышим, осязаем и т.д., и наоборот, что никак нами не ощущается, то, очевидно, и не наблюдается. Итак, утверждение: для нас ничего нет, кроме явлений, — превращается в другое: для нас ничего нет, кроме ощущений. То, что мы называем вещами, это просто различные возможности для нас иметь при определенных условиях определенные ряды ощущений и определенные их сочетания. Мысль об этих возможностях возникает в нас, благодаря многообразным ассоциациям, образовавшимся в нашем уме между данными прошлого опыта. Под вещами мы ничего больше не разумеем, кроме этих возможностей для нас получать ощущения. Так учит один из самых последовательных представителей феноменизма, Дж.Ст. Милль. Но о *чьих* же ощущениях идет здесь речь? Совершенно ясно, что для каждого их нас доступны только свои собственные ощущения. Итак, для меня существуют только *мои* ощущения и ничего больше. Все вещи —

³ Там же, стр. 250.

только возможности *моих* ощущений. Это относится не только к неодушевленным предметам внешнего мира, это одинаково справедливо и по отношению ко всем одушевленным тварям вне меня и всем моим ближним. Окружающие меня люди — это тоже лишь различные возможности для меня получить те или другие ощущения. Но что это значит *мои* ощущения? Что такое мое *я*? Ведь и о себе я знаю только из состояний моего сознания: *я* — это только мое представление, т.е. одно из явлений моей душевной жизни. Таким образом, и себя самого *я* должен признать лишь за состояние моего сознания. О моем *я* как субстанциальном носителе явлений сознания из опыта я знаю так же мало, как и о сущности материи.

Итак, если мое знание должно ограничиваться опытом и не переходить за его пределы, я вынужден допустить, что «существуют лишь явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без создаваемого»⁶. Существуют явления сами по себе или состояния сознания сами по себе. В этом последнее слово феноменального реализма, но в этом же и тот суд, который он сам над собой произносит. Явление или состояние само по себе, очевидно, составляет *contradictio in adjecto*. Явление в противоположность сущему в себе именно и значит то, что не есть само по себе, а существует только для другого⁷. То же самое можно сказать и о представлениях и о состояниях. Мир, состоящий из ощущений, в которых никто и ничего не ощущает, из представлений, никем и ни о чем непредставляемых, из состояний, которых никто не переживает, есть нелепая фикция, образованная из понятий, логически неуловимых и явно противоречивых. С другой стороны, эта точка зрения представляет собой полный отказ от всякого знания: если вся действительность сводится к тому, что непосредственно нами в себе переживается, то нет никакого универсального знания, обязательного для всех умов. Да нет и никаких отдельных умов, потому что все содержится в моем единоличном сознании. А в последнем результате оказывается, что нет и *моего* сознания. Все расплывается в ничто без остатка.

Не менее тонкой и обстоятельной критике Соловьев подвергает основные положения рационализма в различных формах его исторического развития. Размеры моей статьи не позволяют мне на ней остановиться, и я передам только самый общий смысл ее. Основным принципом всякого рационализма является утверждение полного соответствия между бытием и мышлением, их внутреннего тождества; иначе никак нельзя было бы оправдать притязаний нашего разума познать истину вещей путем чисто умозрительным, отвлекаясь от всякой данной действительности; а в этих притязаниях самая сущность рационализма. Но такое предположение всецелого соответствия бытия и мысли в своем последовательном развитии неизбежно приводит к признанию логического понятия о вещах за всю их сущность и за единственную основу всей их действительности. Через это рационализм перехо-

⁶ Там же, стр. 303.

⁷ Там же.

дит в панлогизм. Наиболее грандиозное выражение эта точка зрения в философии нашла в системе Гегеля. Для Гегеля чистая логическая идея, чистое понятие есть единственное абсолютное, реализующее себя и в космической жизни, и в перипетиях человеческой истории. Но как ни гениальна была попытка Гегеля объяснить все существующее как диалектическое саморазвитие чистого, абсолютно отвлеченного, ничего ранее себя не предполагающего понятия, она с неизбежностью потерпела крушение ввиду существенной невыполнимости задачи: от отвлеченного может быть логический переход только к отвлеченному; но нет никакой возможности объяснить, почему совершенно абстрактное понятие, в силу своей чисто логической природы, должно превратиться в вещественную реальность физического мира или во внутреннюю реальность сознающего себя человеческого духа. Такой переход невыносим, а стало быть, он *не логичен*. От отвлеченного к реальному переходу нет, а это значит, что чистое отвлеченное понятие не может быть абсолютною основой действительности. С другой стороны, самая мысль о таком чистом абсолютном понятии содержит в себе противоречие: это такое понятие, в котором никто и ни о чем не мыслит, потому что оно предшествует и всему познающему, и всему познаваемому. В этом отношении оно предъявляет полную аналогию с чистыми явлениями и чистыми ощущениями реализма. Разница между эмпирическим реализмом и панлогизмом только в том, что первый облекает это себе противоречащее предположение о состояниях духа, оторванных от самого духа, в сенсуалистические, а второй — в рационалистические формулы.

Таким образом, по глубокому убеждению Соловьева, истина не содержится ни в реализме, ни в рационализме; ее надобно искать в середине между этими двумя крайними точками зрения. Познающая мысль неизбежно относится к независимой от нее действительности, — она должна иметь предмет, иначе она будет пуста и бессодержательна. Но эта независимая от нас действительность не может исчерпываться материальными признаками, как этого хотят реалисты, но она должна иметь духовную, идеальную природу. С другой стороны, о ней приходится сказать, что она должна из себя представлять внутреннее разнообразие форм, способное объяснить разнообразное содержание нашего опыта; и в то же время она должна в себе являть внутреннее единство, без которого было бы непонятно единство воспринимаемого нами мира.

Ввиду этих общих требований как мы должны мыслить абсолютное начало вещей? Как начало безусловное, т.е. не предполагающее ничего раньше себя и ни от чего не зависящее, оно должно быть *единым*, потому что, если бы их было много, они ограничивали бы и обуславливали друг друга; но в то же время оно должно быть началом всякой множественности и всякого разнообразия, ибо в нем основа и связующая сила мира. В себе оно *едино*, но в нем же мощь и сила *всего*. Этим устанавливается принцип *всеединства*, который проходит через всю философскую систему Соловьева. Абсолютное, Бог — единство не абстрактное, а живое, оно не отрицательное, а положитель-

ное. Отрицательное единство, т.е. совсем исключаящее из себя всякую множественность, было простым отсутствием всякого разнообразия свойств и отношений; оно обозначало бы полное отрицание всего, что мы считаем действительностью и жизнью; оно ничем не отличалось бы от совершенного ничтожества. Напротив, положительное единство предполагает конкретное и действительное соединение многообразного содержания: оно бывает там, где мы имеем живую единящую и обосновывающую силу многообразных проявлений. Именно таково единство Божества. В нем приходится различать единую творческую мощь всего и это *все*, как всегда присущую ему силу его возможных действий, его разнообразных проявлений творчества. Это *все* должно быть действительно дано в нем, потому что творческая мощь Божества должна являть себя самой себе именно как творческая мощь. И в то же время это *все* как совокупность многих форм Божественного действия, соотносительных друг к другу, оказывается бытием обусловленным и по своему внутреннему составу, и по своему подчиненному отношению к единой творящей силе Бога, и таким образом оно в Божестве является как бы чем-то не божественным. *Все* — это в Божестве его *другое*. *Все* — это мир, поскольку он заключен в Боге, поскольку он вечно предстоит Богу, как идеальный образ его творения, потому что в Боге и для Бога *все* вечно. Соловьев называет его библейским именем Премудрости Божией, Софии. Ее присутствие в Божестве делает Бога единым творческим Разумом: без нее Бог не имел бы предмета для мысли, а Бог не бывает без своего разума.

Из отношения Бога к этому еще не выделившемуся из него, но уже данному в нем миру Соловьев обосновывает Троиединство Божества, которое он, в противоположность обычному взгляду богословов, всегда рассматривал как умозрительно доказуемую истину. Богу всегда должны быть присущи три состояния: 1) Он полагает своим свободным актом вечный мир в себе; 2) Он созерцает его как нечто в нем от него самого отличное; 3) Он воспринимает его в свое единство, как внутренний неотделимый элемент своего бытия и через это делает его большим, чем простая идея или объект созерцания, как бы внося в него внутреннее одушевление. Эти три состояния исключают друг друга: поскольку Бог творит вечный мир, он еще не созерцает его как нечто в нем данное и от него отличное, и поскольку Он его лишь созерцает, Он еще не вступает с ним в общение единой абсолютной жизни. Итак, эти состояния не могут зараз принадлежать одному и тому же субъекту. Но все же они даны в Боге одновременно: Бог не может быть Богом, не объединяя в себе всех их трех; кроме того, в Боге никакие состояния не могут являться в последовательном порядке, как разные состояния во времени, потому что Бог всем своим существом выше времени и в нем все одинаково вечно. Как же возможны исключаящие друг друга состояния в едином, вечном Божестве? Это мыслимо только так, что единая творческая жизнь Божества в ее основных состояниях и отношениях осуществляется не в одном, а в трех субъектах и распределяется между ними; единое Божество от века дано в трех ипостасях и не может быть дано иначе. Как мощь, неизменным актом

воли рождающая вечный идеальный мир, оно есть Бог Отец, как Разум, созерцающий этот мир, оно есть Бог Слово (Логос), наконец как сила, уделяющая этому идеальному миру вечную внутреннюю жизнь, оно есть Дух Святой. В свою очередь, и этот вечный мир в своем отношении к реализующей его Божественной мощи раскрывается с трех сторон: в отношении к полагающей его Божественной воле он есть *благо* или *добро*; в отношении к созерцающему разуму он есть *истина*; в отношении к оживляющему Духу он есть *красота*. Таким образом, добро, истина, красота — эти высшие идеалы человеческой деятельности — от века даны в Божестве как изначальная действительность⁸.

Как мы уже могли отчасти видеть, по основной мысли Соловьева, этот вечный идеальный мир, хотя он и дан в Боге и составляет одно с ним, все же обладает некоторою самостоятельностью и имеет свою особую жизнь. Божество получает в нем действительное выражение полноты своей творческой мощи. В этом смысле он есть живое подобие Бога. Но таковым он является не в своих отдельных частях, а только во всей их совокупности; чтобы явиться таким подобием, он должен быть живым, неразделенным целым, совершенным организмом, обладающим единою общею жизнью для всех входящих в него элементов и единым средоточием этой жизни. Поэтому в отношении к вечному миру в Божестве приходится различать два единства: первоначальное единство самого Бога, как творческой основы вечного мира, и производное, Богом вызванное внутреннее единство этого вечного мира, как подобия Божества. Внутреннее средоточие этого подобия Божия, живой источник вечных сил, присущих идеальному космосу, есть *душа мира*. Как я уже говорил, это очень важное понятие в системе Соловьева: благодаря ему, несмотря на свое строго христианское религиозное мирозерцание, он значительно приближается к пантеизму. Убежденный теист в воззрении на абсолютное начало вещей в нем самом, мировой процесс он понимает *пантеистически*.

В самом деле, как, с точки зрения Соловьева, создается тот материальный мир в пространстве и времени, в котором мы живем? Ограничиваясь самыми общими чертами, он дает на этот вопрос такой ответ. Основное свойство Божества заключается в его *самоопределении*, — оно все содержание своей жизни дает себе само и ни от чего не зависит, ибо ничего вне его нет, — и в связанной с самоопределением абсолютной свободе. Душа мира есть живое подобие Божества, — это, так сказать, сама Божественная суть, повторенная в вечном идеальном творении. Итак, и для нее свобода, самоопределение должны быть коренными качествами, — без этого она не была бы Божиим подобием. Но если она свободна, то ее пребывание в Божестве в качестве неотделимого элемента Божественной жизни зависит не только от воли Бога, но и от ее собственного свободного самоопределения. Она *может* пребывать в единстве с Божеством, но *может* и не пребывать в этом единстве, сделав самое себя центром и целью своего бытия и тем отрываясь от жизни Божественной. Ни на то, ни на другое ее не

⁸ «Чтения о Богочеловечестве», чг. 6 9.

толкает никакая внешняя сила: ее окончательный акт зависит исключительно от нее самой, от ее чистой свободы. Как же возник видимый мир? Душа мира свободно совершила этот акт самоопределения, и он был актом отпадения от Божественного источника. Она сделала центром своего бытия не Бога, а себя, — она сама для себя захотела быть всем. Но этим она нарушила коренной смысл своего существования: ведь все назначение и основание ее бытия — в том, что она есть подобие Божие, от Бога вызванное и с ним внутренне связанное. Оттого ее отпадение от Бога в то же время было ее внутренним падением. А вместе с ее падением распался и тот внутренне единый мир, которого она была центром. Ведь всякая воля в мире в последнем корне есть ее воля; и вот ее эгоистическая, на себя направленная воля превратилась в эгоистическую волю всех существ. Мир распался, лишился объединявшей его идеальной связи и повергся в состояние мучительной борьбы. Разум в мировой душе погас, — для него не оставалось никакого источника и никакого материала: связь с Божественным разумом у мировой души была порвана, — была разорвана идеальная связь и в тех существах, по отношению к которым мировая душа является центром. В ней осталось только глухое стремление к совершенной полноте бытия и его единству, которых она искала и не находила. Нетрудно заметить, насколько в этой характеристике внутреннего состояния мировой души отразилось учение Шопенгауэра о слепой воле как основе мирового процесса. — И мировая душа никогда бы не нашла искомой гармонии жизни, если бы на помощь к ней не пришло идеальное воздействие разума Божественного. Ведь Бог не потерял своего разума оттого, что его живое подобие — душа мира — стало к нему в неправильное и недолжное отношение: для Бога невозможны никакие перемены: Он от века созерцает в себе все возможные проявления творческой мощи, — созерцает и в мировой душе не только то, чем она стала, но и то, чем она должна быть. Поэтому только Бог может вызвать пред мировую душу идеальный образ того процесса, который должен ее возвысить из ее падения и вернуть ей идеальную полноту существования. И Бог хочет такого очищения и возрождения мира, потому что сущность всеединого Божества есть любовь⁹. Опять и здесь нельзя не отметить ясной аналогии между взглядами Соловьева и учением Гартмана о взаимодействии воли и идеи, как основном условии мирового процесса. Общая мысль о творении мира как результате отпадения Божественной потенции от Божественного единства несомненно внушена Соловьеву Шеллингом. Однако развитие в подробностях этой мысли настолько разнится у обоих мыслителей, что в данном случае не может быть никакой речи о простом заимствовании; еще менее о нем можно говорить по отношению к Шопенгауэру или Гартману ввиду резкого различия в постановке основных понятий.

Таким образом, мировой процесс, по Соловьеву, представляет картину постепенного овладения и проникновения мировой души, как

⁹ Там же, стр. 175—181.

стихийной основы жизни мира, единящею и одухотворяющею силою Божественного Логоса. Это процесс постепенный и очень трудный. Божественный разум уделяет мировой душе только то, что она может вместить, а ее состояние в начале мирового процесса есть ненормальное, недолжное и злое. Это состояние хаотического распада, эгоистического самоутверждения всех существ, их всецелого взаимного исключения, их совершенной непроницаемости друг для друга. Возникший чрез падение мировой души материальный мир представляет совсем извращенное, так сказать, опрокинутое изображение истинной сущности вечного идеального мира: внутреннее духовное единство этого вечного мира изображается в условиях мира материального чисто внешним единством *пространства*, наполненного атомами, непроницаемыми друг для друга; его неизменно пребывающая вечность в нашем мире изображается бесконечным течением *времени*, в котором каждый новый наступающий момент абсолютно исключает все предшествующие и обращает их в ничто (настоящее наступает тогда, когда перестало быть прошлое); абсолютная свобода и чистое самоопределение духовного мира изображаются в мире вещественном железным законом *механической причинности*, по которому ни один агент не действует от себя, а каждое его действие неизбежно предопределяется бесконечною цепью причин и материальных условий, от самого агента не зависящих. На таком-то материале должна была проявиться одухотворяющая и живящая сила Логоса¹⁰.

По Соловьеву, космический процесс представляет три основные ступени проникновения стихийного начала единящею силою Божества: 1) *Единство механическое*, порождаемое всемирным тяготением: оно созидает материальное тело вселенной. Ее части, оставаясь внешними друг другу, оказываются связанными неразрывною цепью и неудержимо влекутся друг к другу. В этом можно видеть первоначальное выражение космического альтруизма. Душа мира достигает своей первой реализации, как всеобщего единства, и торжествует свое первое соединение с Божественной Премудростью. 2) *Единство динамическое*. На этой ступени душа мира осуществляет себя в природе в невесомой, тонкой и разреженной материи, в так называемом эфире. Это идеализированное вещество служит более подходящим орудием для образующих воздействий творческого разума. Эфир охватывает, как сеть, все члены космического тела и ставит их в бесконечно разнообразные отношения между собою. Деятельность эфира выражается в явлениях света, электричества и других невесомых сил, которые все представляют лишь различные модификации и преобразования одного и того же агента. Основной характер этого агента заключается в чистом альтруизме, в неограниченном расширении, в чрезвычайной восприимчивости ко всяким воздействиям извне. 3) *Единство органическое*, впервые дающее настоящий образ всеединства в материальном мире через начало идеальной ответственности, связности и всепроникающей целесообразности частей живого организма. Органиче-

¹⁰ La Russie et l'église universelle, p. 231—237.

ская материя и невесомая эфирная жидкость составляют ту основу и ту среду, которые дают возможность силе жизни развивать ее многообразные творения. В растениях жизнь обнаруживается объективно в органических формах; в животных она, кроме того, чувствуется; в человеке она уже *понимается* в ее абсолютном источнике¹¹. Нет сомнения, что в этом учении о трех видах космического единства обнаруживается влияние на Соловьева натурфилософских построений немецкого идеализма.

В создании человека природный процесс достигает своей верховной цели и получает свой истинный центр, долженствующий очистить все зло природы. В человечестве чувственная душа мира становится душою разумною и, проникнувшись умопостигаемым светом, обнимает в идеальном единстве все существующее. Через человека земля возвышена до небес, — через него же, через его действия небеса должны низойти на землю и наполнить ее. Через человека весь вне-Божественный мир должен стать единым живым телом, — всецелым воплощением Божественной Премудрости. Такое центральное положение человека зависит от того, что в нем впервые и в то же время окончательно душа мира внутренне открывается Божественному разуму и входит в живое и интимное единение с ним. Смысл человеческого бытия заключается, во-первых, в идеальном внутреннем союзе материальной потенции с Божественным актом и, во-вторых, в свободной реализации этого союза во всецелости вне-Божественного мира. Таким образом, назначение человека лежит в освящении и обожествлении того, что от Бога отпало. И он потому только оказывается способным к обожествлению природы, что он сам обожествлен внутренно. Поэтому человечество, как единящее и освящающее начало природного мира, может быть названо вторым абсолютным. Но следует помнить, что в человеке тварь соединяется с Богом свободно; благодаря своей двойственной природе, возникающей из внутреннего взаимодействия мировой души и Божественного Логоса, человек один может сохранить свободу и оставаться к Богу в независимом отношении, соединяясь с Ним все теснее чрез целый ряд сознательных усилий и произвольно избранных действий. Оттого человечество есть только становящееся абсолютное¹²: человечество развивается и постепенно приближается к своему великому назначению. Полное проникновение природной стихии Божественным Логосом во всем человечестве есть лишь отдаленный идеал всемирной истории. И тем не менее оно уже однажды совершилось как факт — в единичной индивидуальности Иисуса Христа. Христос один есть воистину Богочеловек, — человек, непосредственно и взаимно соединившийся с Богом¹³. Через это Он становится центром и внутренним двигателем не только всемирно-исторического, но и всего космического процесса. Христос представляет ту точку в мировой жизни, из которой исходит всеобщее очищение:

¹¹ Ibid., p. 252—254.

¹² Критика отвл. начал, 1 л. XLIV.

¹³ La Russie et l'égl. univ., 256—260.

только чрез Него, чрез Его пребывающее воздействие на человечество посредством церкви, которая есть мистическое тело, возможно достижение окончательной цели всечеловеческого развития, — природное человечество должно стать богочеловечеством. «Совершенно понятно, что Он сперва явился *среди* истории, не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия или совершенно-го нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, *духовно вырастающим из Богочеловека*, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека»¹⁴. Такое откровение Царства Божия достигается не личными усилиями отдельных людей и не их личной праведностью, а через совершенную общественную организацию, которая реализует высшую правду на земле не только для частных лиц, но для всего человечества. «Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей»¹⁵. «Исторический процесс есть долгий и трудный переход от *зверчеловечества к богочеловечеству*»¹⁶. Когда этот переход совершится, весь мир сделается другим; из него исчезнут вещественная рознь, внешняя косность и взаимная непроницаемость существ. «Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы *сбранной вселенной*. Вот почему Царство Божие есть то же, что действительность нравственного порядка или что то же — всеобщее воскресение и восстановление всяческих»¹⁷. Таким образом, мучительность мирового процесса и самое его возникновение всецело оправдывается его концом: бесконечное всеединство Божественной жизни находит более полное и конкретное воплощение в мире, от нее отпавшем и потом свободно к ней вернувшемся, нежели в мире, изначально и раз навсегда с нею слитом, каким был вечный духовный мир до падения мировой души. Ввиду этого и учение о творении мира в позднейших очерках системы Соловьева получает несколько иную форму: в них слепое хаотическое стремление к самоутверждению, характеризующее внутреннее состояние мировой души в начале космического процесса, столько же оказывается ее собственным свободным актом, как и плодом Божественного соизволения; оно предусмотрено в вечном плане Божественного миростроительства как необходимое условие свободного обожествления твари.

С этими общими взглядами, верованиями и надеждами В.С. Соловьева вполне согласовались вдохновлявшие его нравственные идеалы. *Имей в себе Бога* — вот то правило, следуя которому, мы проявляем свое внутреннее родство с Божеством и свою способность к обла-

¹⁴ Оправдание добра, стр. 252—253.

¹⁵ Там же, стр. 224.

¹⁶ Там же, стр. 226.

¹⁷ Стр. 248—249.

данию свободным совершенством. А из него вытекает другое: *относись ко всему по-Божьи*. «Кто имеет в себе бога, тот ко всему относится по мысли Божией». В окончательном виде безусловное начало нравственности получает следующее выражение: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире»¹⁸. Человеческая нравственность коренится в трех непосредственных побуждениях человеческой природы: в чувстве стыда, в чувстве жалости и в чувстве благочестия. В чувстве стыда выражается этическое отношение человека к тому, что его ниже, — в нем заключается могущественный стимул к духовному самосохранению и самообладанию, — к внутреннему сопротивлению против всякого порабощения нашей нравственной личности чувственными животными влечениями. Чувством жалости определяется моральное отношение человека к подобным ему живым существам: «жалость есть индивидуальный душевный корень должных социальных отношений»; из нее исходит справедливость, милосердие и любовь, в которых должна лежать норма истинной общественности. Наконец, чувство благоговения выражает должное отношение человека к высшему началу и составляет индивидуально душевный корень религии. Когда эти три основные нравственные побуждения гармонически соединяются в человеке и овладевают его волею, они вызывают в нем то настроение, которое создает из него свободного и достойного деятеля в высшем нравственном миропорядке¹⁹. Общественные идеалы Соловьева были только приложением к жизни его общего нравственного мировоззрения. В устах большинства избитые и истрепанные, обратившиеся в пустую, нередко цинически осмеиваемую фразу, слова: свобода, равенство, братство — для него не были только словами. Для него это самые элементарные и в то же время совершенно неустрашимые устои христиански-человеческой жизни, обязательность которых не может быть поколеблена никакими соображениями. Он не видит в этих понятиях только идеальную мерку для оценки поступков и настроений отдельного человека в его частных отношениях к другим людям: самая существенная и самая характерная особенность этики Соловьева в том, что для него в законе любви, в требованиях всечеловеческой справедливости, в признании бесконечного достоинства каждой человеческой личности заключается абсолютно обязательный критерий всех общественных мероприятий, всякой политики, — отношений между собой целых народов. В предписаниях христианской морали дан безусловно реальный закон единственно настоящей жизни на земле. — неужели же он должен оставаться навсегда в призрачной области неосуществимых мечтаний, а человеческое общество будет жить и развиваться так, как будто бы этого закона вовсе не было? Человек.

¹⁸ Там же, стр. 229—230.

¹⁹ Там же, стр. 51—69.

искупленный и очищенный Христом, есть прежде всего человек *свободный*. Неужели же внешние отношения в христианском мире должны оставаться в противоречии с этим даром Божиим? Христианский Бог не есть Бог сокровенный. Но если Он явил себя и воплотился, то, без сомнения, не для того, чтобы поддержать противоречие между невидимым и видимым. Можно ли считать нормальным, чтобы человек, освобожденный живым Богом, обращался в слепое орудие мертвых вещей, — в раба машины? Церковь Христова сообщает каждому христианину без различия мессианическое достоинство. В этом все люди равны и в этом неистребимое выражение бесконечной ценности каждого человека: все по своей внутренней сути важно одинаково, и каждый в глазах всех должен иметь бесконечную цену. Неужели же христианское общество должно возводить случайный и преходящий факт неравенства по рождению или по преимуществу в абсолютный и вечный принцип? Истинное и положительное (т.е. не исключающее различия общественных функций) равенство, точно так же как истинная свобода, открывается и реализует себя в солидарности или братстве. Это братство Христос распространил на все народы. И если мистическая связь единой церкви истинна и реальна, мы, участвуя в ней, все становимся братьями без различия расы и национальности. И если мы убиваем друг друга во имя так называемых национальных интересов, мы не метафорически только, но вполне реально становимся бра-тоубийцами²⁰.

Соглашаться или не соглашаться с этими взглядами Соловьева, во всяком случае нельзя не отметить своеобразной черты в его воззрениях: он совершенно не понимал и не терпел двойной бухгалтерии в морали. Его убеждение, что справедливое для отдельной человеческой личности должно быть справедливым везде, где совершаются какие-нибудь человеческие действия, было совсем непоколебимо. Отсюда его широкий и гуманный либерализм, отличающий его поистине вдохновенную публицистическую деятельность: оттого он был таким рьяным защитником свободы слова и мысли; оттого, наконец, он являлся таким искренним и горячим врагом узкого национализма в политике.

III

Я изложил систему Соловьева только в самых общих и тусклых чертах, изложил даже, собственно говоря, не систему его, а только ее, так сказать, логический остов, — ее руководящую мысль. Но мне кажется, что даже из этого изложения можно заметить, какую широкую и своеобразную постановку имело философское мирозерцание Соловьева в своем целом. В нем прежде всего то поражает, что его очень трудно подвести под какую-нибудь общепринятую рубрику и обозначить каким-либо ходячим ярлыком. Соловьев несомненный теист в своем воззрении на первое начало вещей, и он в то же время пантеист в своих идеях о мировом процессе как становящемся абсолютным. Он

²⁰ La Russie et l'égl. univ., p. 325—329.

решительный монист в принципиальном понимании внутренней сути вещей, и он столь же явный дуалист в своем представлении о коренных силах, движущих мировую и человеческую жизнью. Он убежденный оптимист в оценке общего смысла природного и человеческого существования, и он бесспорный пессимист в оценке реальных условий развития вселенной и человечества. Он представитель философии чистой свободы, поскольку всякое бытие он объясняет из абсолютно-самоопределения Божества, ничем к нему не понуждаемого; и он сторонник строгого детерминизма, поскольку для него весь космический и исторический процесс оказывается предопределенным в неизбежных отношениях между собою основных факторов действительности, его вызвавших и направляющих. Соловьев мистик в своем учении об интуитивном характере нашего непосредственного познания Божественной сущности, и он рационалист в своем понимании умозрительных задач философского построения; и, наконец, он эмпирик, поскольку для него всякое познание предполагает фактическое отношение познающего субъекта к независимому от него познаваемому содержанию, т.е. опыт в широком смысле этого слова. Соловьев идеалист и спиритуалист в своем воззрении на внутреннее существо вещей, и в то же время он может быть назван реалистом, потому что для него пространство, время, природная причинность не суть только обманчивые призраки нашего сознания, а им принадлежит независимая от нас, хотя и относительная действительность. И все эти, по-видимому, непримиримо противоположные точки зрения в его системе не совмещаются только внешним образом, они ясно подразумевают друг друга и составляют одно нерасторжимое и органическое целое. Он не искал заранее их объединения, — оно возникло само собою, как естественное следствие коренных посылок его мирозерцания.

Ум, свободный и независимый прежде всего, Соловьев не знал никаких принудительных задач для своей мысли, и его философия совершенно лишена всякой предвзятой тенденциозности. Его никогда не угнетали проблемы, которые так терзают современных философов идеалистического склада, например, признать физический закон сохранения энергии за основной закон всего сущего и все же оправдать самостоятельность духовного начала в мире или во что бы то ни стало согласиться, что механическая, нигде не прерываемая связь движений материальных атомов есть единственный тип причинности на свете, и все-таки остаться при вере в глубокий идеальный смысл жизни и т.д. Между тем Соловьев очень уважал естествознание и хорошо знал естественные науки. Некоторым понятиям, из них заимствованным, он дает широкое философское приложение, например, идее эволюции организма, органического развития. Но в то же время он глубоко понимал коренное различие в задачах естествознания и философии и вытекающую из него неизбежную разницу в приемах решения этих задач: он ясно видел, что эти две области духа должны идти каждая своей особой дорогой. Оттого он умел быть творцом в философии, когда его собратья по профессии были только послушными толкователями чужих мыслей. Чтобы убедиться, насколько в этом отно-

шении Соловьев стоит выше своих современников, достаточно сравнить его с самым знаменитым и наиболее смелым современным метафизиком Э. Гартманом. Гартман, несомненно, человек блестящего ума и многосторонней учености. И все же его философская система с ее натянутым и мало прочувствованным пессимизмом, — с ее совершенно непостижимым и ни в чем не обоснованным дуализмом слепой воли и идеи, которые однако в дружном согласии своим взаимодействием создают единую жизнь мира, — с ее бессильными колебаниями между спиритуализмом и материализмом в признании внутренней духовности мировой основы, с одной стороны, и ее бессознательной стихийности с другой, — наконец, с ее странной претензией на строго эмпирический характер всей этой метафизической фантастики, представляет скорее ребяческую пародию на взгляды Шеллинга, Шопенгауэра и других великих представителей блестящего периода немецкой философии в XIX веке, нежели серьезное выражение искренней и серьезной мысли. Читая Гартмана, именно никак нельзя поверить, что он серьезно думает то, что пишет. Такое впечатление едва ли кто выносил из философских сочинений В.С. Соловьева. С ним можно соглашаться или не соглашаться, но едва ли кто решится оспаривать у его мирозерцания захватывающую глубину, его полную поэзии целостность, а главное, его задушевную искренность.

Я знаю, о философии Соловьева критики будут судить очень различно, в зависимости от того, как они сами смотрят на вещи. Реалист и позитивист по своим личным убеждениям, конечно, даст ей иную оценку, чем сторонник духовного понимания мира. Многие скажут, что точка зрения Соловьева совсем отсталая и что основы того мировоззрения, которое он защищал, бесповоротно осуждены историей. Но мне кажется, и эти люди не могут оспаривать у Соловьева его несомненных исторических заслуг перед философскою мыслью. Допустим даже, что мирозерцание, к которому он примыкал в своих философских построениях, есть явление по существу отжившее, во всяком случае оно владеет еще очень многими и имеет огромное практическое влияние. Каково бы ни было это мирозерцание, мы и его представителей обязаны судить по силе их таланта, по их оригинальности и глубине, по последовательности и цельности их взглядов. Ведь истина вырабатывается постепенно из столкновения самых противоположных мнений и предположений. Поэтому, чем полнее и законченнее выражен даже односторонний и ложный взгляд на вещи, тем лучше для их истинного понимания: всякая ложь, чтобы быть окончательно побежденною, должна высказаться до конца.

Но верно ли это, что духовное понимание мира, которое проповедовал и защищал Соловьев, уже навсегда осуждено историей? Правда ли, что точка зрения эмпирического реализма, в наибольшей своей доле основанная на возведении частных с условных истин физики в абсолютные аксиомы универсального знания, вытеснила навеки прежний духовный взгляд на жизнь? Такое утверждение, конечно, было бы очень поспешным и далеко не историческим. Ведь то мирозерцание, за которое боролся Соловьев, пережило многие тысячелетия, а разорвавшая с ним система новых понятий о существующем, по

крайней мере в том виде, как мы ее имеем теперь, едва ли может считать даже сто лет своего существования, — не слишком ли протекло мало времени для измерения ее исторической прочности? Соловьев, отстаивая свой взгляд на абсолютный дух как начало всякого бытия и на духовную суть всех вещей, делал ли это просто по наивности и по незнанию того, что можно возразить против такого взгляда? Едва ли кто решится утверждать это. Соловьев пережил на самом себе материализм и позитивизм так глубоко, он так горячо увлекался и тем и другим, так много вложил в них своей души, что если бы с ним не случилось переворота, о котором я говорил раньше, он, конечно, явился бы одним из самых блестящих и глубокомысленных апостолов нового философского движения. Что же? Этот переворот был только странным капризом его ума? Он закрыл глаза на ясную, как солнце, истину и отдался заведомой лжи? Кто беспристрастно прочтет его сочинения, тот поймет, что дело было не так? Соловьев был беспощадно силен и беспощадно ясен в своей критике. И может быть, в его философских сочинениях нет более ярких и убедительных страниц, нежели те, которые посвящены принципиальной критике материалистических и позитивистических теорий. Кто прочтет эти страницы внимательно, тот увидит, что у Соловьева были твердые и совершенно разумные основания утверждать, что материализм в самом деле есть только логически незаконное смешение несостоятельных умозрительных предположений и неправильно вынесенных за свои естественные границы эмпирических обобщений, и что, с другой стороны, чистый эмпиризм, взятый в своей наготе и последовательно проведенный до своих окончательных выводов, превращается в простой отказ от всякого знания. Поймет внимательный читатель философских произведений Соловьева и то, что человеческому уму нельзя запретить думать о вещах, для него наиболее интересных. И тогда ему ясно обнаружится, что избранный Соловьевым путь был единственный, который ему оставался.

Пускай система Соловьева в своих отдельных частностях содержала много субъективных взглядов, верований и предположений, пускай эта система даже и не была никогда выработана автором во всех деталях, — за ним все-таки остается одна бессмертная заслуга, он со всею отчетливостью указал единственный выход из гнетущих противоречий современного ему философского движения. Пускай его мирозерцание в своем целом далеко не давало окончательного решения вопросов жизни и знания, — кому же по плечу создать такое мирозерцание? — но он указал, в каком направлении нужно искать положительной истины, и дал высокие, вдохновляющие образцы ее самоотверженного искания. В эпоху утомления философской мысли, ее печального неверия в себя Соловьев высоко поднял знамя независимой философии и бестрепетною рукою держал его до последних дней своей жизни. В эпоху, когда сознание огромного большинства образованных людей, измученное жизненными и теоретическими противоречиями, беспомощно рвалось за разными блуждающими огнями, сменяя один за другим не удовлетворявшие его идеалы, он один с неукротимую энергией своего бодрого ума звал к *настоящему* свету, — но немногие пошли за ним.

КНЯЗЬ С.Н. ТРУБЕЦКОЙ И ЕГО ОБЩЕЕ ФИЛОСОФСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ¹

За всю историю русского просвещения, я думаю, еще никогда смерть отдельного научного деятеля не потрясала так глубоко всего русского общества, как смерть князя Сергея Николаевича Трубецкого. В этом отношении нельзя указать в прошлом ничего даже приблизительно похожего. Даже смерть Грановского, столь тяжело поразившая всех, хотя отдаленно знавших его, все-таки была горем лишь Москвы, Московского университета и людей, так или иначе с ним связанных; но мы не можем сказать, чтобы она была горем всей России. А ведь кончина князя С.Н. Трубецкого без преувеличения может быть названа *национальным горем*.

Почему это так вышло? Князь С.Н. Трубецкой не был только ученым, его деятельность не ограничивалась стенами университета. Это был мощный, сильный волею и оригинальной мыслью общественный и политический деятель в самом широком и хорошем смысле этого слова. В охватившем Россию пробуждении политического самосознания он стоял в самых первых рядах и оказал общественному движению незаменимые и незабываемые заслуги. Достаточно напомнить его сильную и в то же время искреннюю и сердечную речь 6-го июня; достаточно указать на то решающее участие в установлении общих начал тех временных правил, которые дали автономию высшим учебным заведениям. А это только наиболее яркие пункты его общественной работы: сколько было им еще сказано и сделано за последние годы. И что важно, — он умел быть собою, умел остаться на своих ногах в такую эпоху, когда это было особенно трудно. Ведь при массовых движениях отдельная личность невольно тускнеет и растворяется в перекрестных внушениях сталкивающихся настроений. Между тем личность князя С.Н. Трубецкого никогда не раскрывалась с таким своеобразным блеском и с такою моральною красотой, как в эти последние, страдные месяцы его короткой жизни. Только тут он стал перед нами во весь могучий рост и в своей духовной непоколебимости. Он высоко держал знамя мирного и законного освобождения страны, и оно ни разу не покачнулось в его руке среди бушующей вокруг него нравственной бури.

Но здесь, в философском журнале, мне приходится говорить не об этом национальном значении последних лет жизни покойного князя С.Н. Трубецкого. Мне хотелось бы напомнить, чем он был в мирное время и в той сфере деятельности, которую он избрал с юных лет и которая наиболее отвечала складу его ума и характера. За поразительно светлую общественную и политическую ролью, которая выпала

¹ Напечат. в *Вопр. фил. и псих. кн.* 81.

да покойному в эпоху наших гражданских нестроений, мы, конечно, не забудем, чем он был для русской науки, как глубокомысленный и самостоятельный философ, как ученый историк и филолог, как воодушевленный, красноречивый, покорявший слушателей силою и ясностью своей мысли университетский лектор, наконец, как твердый, убежденный, безупречно искренний и бесстрашный академический деятель. С этой стороны мы знали его лучше всего, и об этом более всего нам приходится думать, когда мы вспоминаем о нем.

I

Жизнь покойного князя Трубецкого, за исключением самых последних лет, не была особенно богата внешними событиями. Родился он в 1862 году, 23 июля, в родовом имении Ахтырке, Московской губернии, в очень просвещенной и уважаемой семье, принадлежавшей к одному из лучших аристократических родов в России, который многократно заявил о себе в русской истории. Его первоначальным воспитанием руководила его мать, княгиня С.А. Трубецкая, урожденная Лопухина, женщина замечательная, с широким образованием и большим умом. Всецело отдавшись своей семье и воспитанию детей, она оказала на своего сына глубокое и благотворное влияние; он был очень привязан к ней, и до самого ее конца их соединяла нежная и доверчивая дружба. Вообще, дружный и гармоничный семейный круг имел, по-видимому, для образования характера Сергея Николаевича очень большое значение; может быть, ему он главным образом был обязан некоторыми симпатичными чертами своей личности: своею душевною ясностью, благородною доверчивостью к людям, чрезвычайной сердечностью и неизменною твердостью в дружбе.

В 1874 году он, вместе со своим братом князем Е.Н. Трубецким, поступил в гимназию Креймана, а потом, когда его отец был назначен вице-губернатором в Калугу, был переведен в калужскую гимназию. Вообще средняя школа не оставила у Сергея Николаевича хороших воспоминаний. В особенности неблагоприятное впечатление произвела на него калужская гимназия. И неприятная обстановка, и преподаватели, за немногими исключениями, и ученики казались ему чем-то чужим и далеким. В это время он писал своему учителю и другу П.И. Кокурину в одном из своих интересных и задушевных писем к нему: «В гимназии баснословная грязь; классная — что-то среднее между хлевом и вагоном третьего класса; при всем том темно». В другом письме он пишет: «Жду с нетерпением вашего письма, а вдруг получаю маленькую записку, да и то пишете о пользе языков (черт бы побрал латынь и греческий). В нашей гимназии всякий возненавидит древние языки. Наша гимназия — сонное царство: древние языки — это невыносимая пытка... Менее всего спят во время математики и перемены. Вот сладкие плоды изучения древних языков! Мне кажется, если бы не письменные работы, то никто ничего бы не делал». Так писал будущий тонкий филолог и убежденный защитник классического образования! Недаром он впоследствии говорил: «Мне всю жизнь приходилось бороться против того, что дала мне гимназия».

Но из этой же переписки с И.И. Кокуриным видно, что Сергей Николаевич в Калуге не скучал и не чувствовал себя одиноким. Он пишет: «Слава Богу, мне покамест не скучно, и я надеюсь не скучать, хотя здесь ни с кем не знаком. Я *очень много* занимаюсь, т.е. не уроками, а чтением. Мама подарила мне всего Беллинского, я купил себе всего Шекспира. Как видите, скучать нечего, к тому же учением меня не моят». Его потребность в обществе вполне удовлетворялась домашним кружком, и он всячески избегал посторонних знакомств; с другой стороны, он отдается усиленному и разнообразному чтению. Философские интересы в нем пробудились рано. Как и для многих других, первый толчок к такому пробуждению дал Белинский. Еще будучи в пятом классе, Сергей Николаевич зачитывается его сочинениями и старается проникнуть во внутренний смысл идеалистических посылок его мирозерцания. В это же время в Сергее Николаевиче начинают просыпаться религиозные сомнения. При религиозном складе его натуры и при религиозном настроении его семейства эти сомнения имели для него очень важное и мучительное значение. Они только усилились, когда он прочел Бокля и некоторые сочинения Герберта Спенсера. Для него наступила эпоха религиозного отрицания, которое он со свойственной ему горячностью выражал пугающими окружающих нарушениями правил церковного благочестия. Он стал на некоторое время *нигилистом* в том смысле, как понималось это слово в шестидесятых и семидесятых годах. В этом умственном настроении переходит он и в шестой класс. Здесь чтение его становится еще разнообразнее: он одолел логику Милля, читал Дарвина, продолжал изучать Герберта Спенсера, наконец, знакомится с Ог. Контом по весьма популярной у нас в свое время книге, соединявшей статьи Льюиса и Милля о Конте.

Его мирозерцание в это время представляет из себя как бы смесь эмпиризма с материализмом. Однако оно уже перестало удовлетворять его; он быстро глотал книги, но не находил ответа на мучившие его вопросы. В нем растет сомнение в правильности его новых взглядов, и он ищет авторов, которые решали бы философскую проблему в другом направлении. В этом отношении ему очень помог Куно Фишер. Сергей Николаевич начал читать его историю новой философии уже в седьмом классе, и она сразу произвела на него огромное впечатление. В его уме происходит важный переворот, он покидает позитивизм и материализм и всецело увлекается немецкой философией. В эту эпоху он внимательно читает «Критику чистого разума» и «Пролегомены» Канта. Приобретение новых книг, которые он намечает себе по цитатам в книгах, уже прочитанных, становится для него господствующим интересом жизни. В это время он все свои деньги тратил на книги, даже удерживался от извозчиков. Его главным собеседником и товарищем по увлечению философией был его брат Евгений Николаевич, с которым он все время шел в одном классе. С ним он вел постоянные разговоры и горячие споры по занимавшим их обоим вопросам.

Так переходит он в восьмой класс. В этот год его умственный кругозор обогатился целым рядом новых, важных по своим последствиям впечатлений: он впервые серьезно ознакомился с славянофильством и с философией Вл.С. Соловьева. Славянофильство он прежде всего воспринял в произведениях Достоевского (главным образом, в его «Дневнике писателя») и некоторое время был охвачен его влиянием. Тогда же он прочел богословские сочинения Хомякова, также сделавшие на его ум глубокое впечатление. Наконец, в этот же год он прочитал «Критику отвлеченных начал» Соловьева, с которым потом он был так близок по своему философскому миросозерцанию и по своим личным дружеским отношениям к нему. Все это вместе вызвало в Сергее Николаевиче новый духовный переворот: он вернулся к христианству; он на всю жизнь сделался убежденным проповедником идеального, очищенного, философски оправданного религиозного мировоззрения. Признание единой, внутренне живой духовной основы мира, которая представляет собою корень и нашей индивидуальной жизни, всечеловеческого коллективного сознания, и в совершенно реальном взаимодействии с которой заключается условие достоверности нашего знания, навсегда становится руководящею мыслью его философской системы. В рассматриваемый период Сергей Николаевич, кроме того, делается славянофилом в той умеренной и универсалистической форме славянофильства, которую защищал Достоевский. Напротив, к традиционной и строгой форме славянофильства, выразительницей которого была «Русь» Аксакова, он уже и тогда относился несколько критически, хотя и с уважением.

В 1881 году Сергей Николаевич кончил гимназию и поступил в Московский университет, первоначально на юридический факультет. Однако через несколько недель он перешел на историко-филологический факультет, решившись специально посвятить себя философии. Понятно, что переход из нелюбимой гимназии и из провинциального города, где жизнь его была замкнута в тесном семейном кружке, в Москву, где у него сразу оказался очень широкий круг знакомых, и в университет, с его свободными научными занятиями, не мог пройти бесследно для его умственного и душевного роста. Однако, едва ли легко уследить все перипетии его дальнейшего развития и все приобретения, вынесенные им из его чрезвычайно разнообразного чтения и из его новых занятий наукою. Едва ли в этом есть и необходимость: ведь самое важное отметить первые и основоположные шаги в образовании личности и миросозерцании философа.

В Москве Сергей Николаевич уже не чуждался общества; он увлекался музыкой, веселился, явился даже одним из остроумнейших устроителей модных тогда в светских домах шарад. Он обратил на себя внимание, о нем стали говорить. У него было много родственников и друзей, с которыми он близко сошелся. Его открытая, честная, очень мягкая и в то же время жизнерадостная натура невольно влекла к нему. В этом отношении он нисколько не изменился до конца дней: с первого взгляда он мог показаться несколько угрюмым, слишком серьезным, даже важным; но стоило с ним разговаривать, чтобы это

впечатление рассеялось навсегда. За суровой иногда внешностью скрывалась душа совсем простого и необыкновенно сердечного человека, а его неудержимый, всегда готовый вспыхнуть юмор придавал всей его личности неотразимую обаятельность.

Светские связи и развлечения однако не отвлекали Сергея Николаевича от занятий наукою, еще менее могли они отвлечь его от волновавших его запросов мысли. За время своего пребывания в университете он изучил Канта во всем составе его философии, изучил немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга (в особенности его «положительную философию»), Гегеля, Шопенгауэра, начал серьезно изучать Платона и Аристотеля, особенно увлекся последним. В конце университетского курса он очень заинтересовался немецкими мистиками и усердно читал Мейстера Эккарта, Парацельса, Якова Беме и другие мистические произведения предреформационной и реформационной эпохи. Любовь к Якову Беме заставила его обратить внимание на его глубокомысленного толкователя в XIX веке, Франца Баадера, и он внимательно изучал его сочинения. Увлекаясь немецкими мистиками, Сергей Николаевич ставил себе задачей выделить в них то, что совпадает с истинною сутью христианского миропонимания, от чуждых христианству пантеистических и натуралистических элементов. В то же время его очень занимали и частные подробности их воззрений. Между прочим, его тогда интересовали вопросы о Божественной Мудрости (Софии), как посредующей сущности между Богом и миром, о натуре в Боге, об астральной телесности духовного мира, об астральном теле человека и других существ. На эти темы он писал целые рассуждения, которых, впрочем, никогда не предназначал к печати.

В 1885 году князь С.Н. Трубецкой окончил университетский курс по историко-филологическому факультету и тогда же был оставлен при университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии. Уже в 1886 году он выдержал экзамен на магистра философии, а в 1888 году начал читать в Московском университете лекции по философии в качестве приват-доцента. В 1887 году он женился на княжне Прасковье Владимировне Оболенской. Жизнь его изменилась и еще более сосредоточилась на научных и философских занятиях. Между прочим, в течение последующих лет он несколько раз ездил с своей семьей за границу и слушал там знаменитых профессоров по философии, истории, классической филологии и истории церкви. В особенности важною и плодотворною для него явилась его первая заграничная поездка в 1890—91 годах. Именно тогда установились его дружеские связи с известным немецким богословом и историком Гарнаком, оказавшим глубокое влияние на его собственные религиозные воззрения, и с замечательным современным филологом Дильсом. В своих первых письмах этого времени Сергей Николаевич очень горячо говорит о важности знакомства с европейскою наукою в ее живом центре. Он пишет из Берлина своему брату Евгению Николаевичу: «Прежде чем придать твоему труду окончательную форму, приезжай сюда! Увидишь, как много ты изменишь. Не бойся писать, но

написавши проверить свой труд в Германии. А то нет ничего опаснее этого чисто субъективного, безапелляционного творчества без всякой другой проверки, кроме книг, которые под конец и читаешь-то под субъективным углом зрения. У нас кто за что взялся, тот в том и специалист... Здесь же, кроме специалистов, ты найдешь всегда людей, стоящих на уровне современного знания, обладающих общим основательным знанием истории и школой. Это огромное преимущество, которого у нас нет и без которого нельзя ориентироваться. Здесь научная мысль имеет общественный характер, существует наука, как живая общественная инстанция. И проверка этого коллективного сознания необходима; в каждом дельном ученом немце ты увидишь члена этой живущей умственной корпорации, и, если ты захочешь учиться, то почувствуешь ее отрезвляющее действие. Я испытал это уже отчасти».

В 1890 году князь С.Н. Трубецкой защищал свою диссертацию на степень магистра, под заглавием «Метафизика в древней Греции». Это сочинение сразу выдвинуло его в русской философской литературе, как глубокого мыслителя и очень оригинального исторического исследователя. В «Метафизике в древней Греции» со всей ясностью определилась наиболее своеобразная черта его исторических курсов по древней философии: все системы древнегреческой мысли он изображает, как естественные ступени роста и раскрытия единого и общего мирозерцания, которое было уже заложено в древнегреческой религии. Дальнейшая деятельность покойного долго не выходила из научно-литературных рамок. Он читал лекции (главным образом по истории древней философии), всегда привлекавшие многочисленных слушателей своим воодушевленным, сильным и художественным изложением, очень умело и с тонким знанием дела руководил практическими занятиями студентов, писал статьи специально-философские; важнейшие между ними: «О природе человеческого сознания» (1890 г.), «Детерминизм и нравственная свобода» (1894 г.), «Основания идеализма» (1896 г.); писал статьи и с более общим содержанием, исторические, критические, полемические. В 1900 году он защитил свою замечательную докторскую диссертацию «Учение о Логосе», в которой ярко обрисовалось его оригинальное религиозное мировоззрение, органически сочетавшее в себе полную свободу мысли и научного исследования с глубокою сердечною верою в личность Христа и христианские догматы. Вскоре после этого он был назначен экстраординарным профессором философии в Московском университете.

Его академическая деятельность тогда вошла в еще более широкое русло. После студенческих волнений 1901 г., охвативших все высшие учебные заведения России, для Московского университета наступило трудное и беспокойное время. Всеми почувствовалась настоятельная потребность в коренных преобразованиях нашей высшей школы. Пред советом университета силою вещей стала ответственная задача выработки общего плана и практических мер для водворения нормального течения занятий в высших учебных заведениях. И вот в этой общей, всех воодушевляющей работе покойный князь С.Н. Трубецкой

сразу выдвинулся на одно из самых первых мест и оказался одним из самых отважных и неутомимых борцов за переустройство академической жизни на совсем новых началах. Он явился убежденным защитником университетской автономии, в смысле права совета профессоров на руководство всем ходом академической жизни, и широкой свободы академических союзов и собраний среди студенчества. Его качества как энергичного и непоколебимого гражданина, нелицемерно болеющего душою за свою несчастную родину, которые сказывались в нем и раньше, например, когда он зимою 1892—1893 гт. ездил устраивать помощь голодающим в Рязанскую губернию, теперь развернулись во всем своем блеске и силе. Он не ограничился устною и печатною проповедью тех общих начал, в спасительное значение которых для существования наших высших учебных заведений он глубоко верил: он первый сделал широкую и чрезвычайно смелую попытку практически осуществить идею свободного студенческого союза на чисто академической почве. Успех этого предприятия превзошел все ожидания. Созданное князем С.Н. Трубецким Историко-Филологическое Общество привлекло в состав своих членов очень значительную часть московского студенчества: оно сразу зажило полною разнообразною жизнью, разделилось на целый ряд деятельных секций и без всякого преувеличения обратило на себя внимание всей образованной России. Устроенная князем С.Н. Трубецким экскурсия студентов в Грецию представляет кульминационную точку в развитии Общества. Правда, процветание его было очень непродолжительно; но не на князе С.Н. Трубецком и не на других членах Общества лежит вина, что оно распалось так скоро.

И подумать только, что князь С.Н. Трубецкой устраивал все это в то время, когда его здоровье было уже надорвано и когда он только что пережил тяжкие нравственные испытания в своей личной жизни. В 1900 году у него в гостях и на руках у него умер самый близкий его друг Вл.С. Соловьев; в это же самое время скончался отец его князь Н.П. Трубецкой. Менее чем через год умерла сестра Сергея Николаевича А.Н. Самарина, а через несколько дней после ее похорон скончалась его мать княгиня С.А. Трубецкая, не пережившая смерти дочери. Такое нагромождение потерь глубоко потрясло до тех пор крепкий и сильный организм князя С.Н. Трубецкого. В августе 1901 года он опасно заболел воспалением печени, поправлялся медленно, и серьезные следы болезни сохранились на все остальное время его жизни. Годы два после этого он опять заболел, на этот раз воспалением легких, и ослабел настолько, что врачи советовали ему для окончательного поправления ехать за границу. Осенью 1903 года он с семейством отправился сначала в Берлин, потом поселился в Дрездене. Время этого его последнего пребывания за границей совпало с началом японской войны. Сергей Николаевич был настоящим и горячим патриотом, не на словах и не в отвлеченных рассуждениях, а кровно любившим Россию и русский народ. Понятно, какое подавляющее и страшное впечатление должны были произвести на него пережитые нами поражения, особенно когда известия о них приходилось получать на чужби-

не и когда ему стыдно было поднять глаза на окружающих, чтобы не прочесть в их лице насмешки или обидного сожаления. Помню, как уже в Москве, при мне, он получил по телефону первое известие о гибели нашего флота под Цусимой; он страшно побледнел и весь дрожал, голос его прерывался. Для него не было того несколько малодушного и легкомысленного утешения, которым любили убаюкивать себя многие представители нашего образованного общества по поводу наших военных бедствий: что русский народ тут ни при чем, что он может быть спокоен и даже радоваться, что поражения терпит не он, а русское правительство. Сергей Николаевич знал, что в таких стихийных международных столкновениях народ нравственно отвечает за то, какое у него правительство. Вот почему уже давно волновавшая его (приблизительно начиная с последних годов прошлого столетия) мысль о необходимости немедленных и коренных реформ в нашем государственном устройстве именно под влиянием войны облеклась в совершенно жизненную и конкретную форму и всецело овладела его душой. Она терзала его и мучила, она будила его по ночам и не давала спать, она заставила его покинуть тихий кабинет ученого и превратила его в политического деятеля с всемирной известностью. Жажда спасения и обновления родины победила в нем все другие интересы и задачи, оттого он действовал так непоколебимо и твердо, с такою доблестною откровенностью и честностью. При этом он был глубокий враг пути крови и насилий и считал кровавую революцию величайшим и бесплоднейшим бедствием, какое только может обрушиться на русский народ и русскую землю. Лишь в непрерывной, органической эволюции политических форм и в мирном преобразовании законодательства на основах широкого народного представительства видел он выход из охватившего нас мрака. Если он был горячим сторонником конституции, он не менее того был убежденным монархистом. В этих своих коренных воззрениях и оценках он не колебался никогда. Поэтому напрасно крайние русские партии после его смерти пытались сделать из его светлой личности знамя собственных стремлений и планов.

Охвативший его душевный подъем дал широкий размах его публицистической деятельности. Подобно своему другу Вл.С. Соловьеву, Сергей Николаевич соединял в себе с талантами философа и ученого очень крупный и блестящий дар публициста, ставящий его рядом с лучшими представителями русской публицистики прошлого. Уже давно стали появляться в повременных изданиях его изящные и остроумные статьи по вопросам текущей жизни. Всем, например, памятно его участие в полемике о преобразовании русской орфографии. В последний год своей жизни он задумал издавать собственную газету. Первые номера ее уже были напечатаны, но ни один из них не увидел света, вследствие неожиданно возникших цензурных препятствий. Публицистические статьи покойного Сергея Николаевича за последнее время были главным образом посвящены или общему политическому положению России, или другому, не менее большому вопросу о высшей русской школе.

Весь отдавшись широкой политической деятельности, князь С.Н. Трубецкой не забывал о нуждах университета, и они по-прежнему были близки его сердцу. Неотложная необходимость преобразования университета и высшей школы вообще оставалась постоянным предметом его устной и печатной проповеди. Вскоре после своей знаменитой речи 6 июня он подал Государю докладную записку, в которой доказывал необходимость немедленного введения временных правил, обеспечивающих автономию за университетами. Такие временные правила действительно появились 27 августа 1905 года. А через несколько дней, 2 сентября, князь С.Н. Трубецкой был избран ректором Московского университета. Между тем здоровье его с начала 1905 года было уже окончательно расстроено. На его вдохновенную общественную деятельность ему приходилось тратить последние запасы сил своего разрушенного организма, и он быстро сгорал в той пламенной борьбе, которой он отдался всем своим существом. Столь почетное для молодого еще профессора избрание в ректоры было для него роковым ударом. Он принял его грустно, но покорно. По-видимому, он чувствовал, что это избрание есть смертный приговор для него, и все-таки он не решился от него отказаться. Этому помешало необыкновенно сильно развитое в нем чувство гражданского долга.

Ректором он был всего 27 дней. В это время князь С.Н. Трубецкой стоял на вершине своей славы, его имя везде произносилось с величайшим уважением, с самых далеких концов России он ежедневно получал заявления теплых чувств благодарности, иногда очень простые и наивные, которые его глубоко трогали. И все же я думаю, что не было в его жизни эпохи более несчастной и мучительной, чем эти 27 дней его ректорства. За этот короткий срок он пережил столько разочарований, что этого было достаточно, чтобы сломить и гораздо более крепкий организм. Горячий и убежденный противник внесения политики в стены университета и превращения его в политический клуб, Сергей Николаевич искренно желал надеяться, что автономия спасет университет. Действительность скоро разбила его надежды. В аудитории университета двинулась улица; он обратился в место политических митингов, и ему грозило вторжение войск. Университет пришлось закрыть. Можно себе представить, как было легко первому выборному ректору, с его строго академическими взглядами, закрывать университет тотчас после дарования ему автономии! Ответственность за это закрытие в глазах общества, разумеется, легла на нового ректора. Его популярность пошатнулась. В газетах появились открытые нападения, грубые укоры, инсинуации. И без того совсем больной, измученный бесчисленными заседаниями и тяжелыми объяснениями со студентами, князь С.Н. Трубецкой еще ко всему простудился и заболел инфлюэнцей. И вот в одной из газет появилось язвительное известие, что «ректор заболел вовремя». Помню, как это возмутило Сергея Николаевича, едва начинавшего поправляться, и с каким негодованием писал он обращение к органам печати, убеждая их более осторожно относиться к сведениям о событиях университетской жизни. У Сергея Николаевича оставалась одна надежда: он думал, что если бу-

дет открыта широкая свобода устраивать политические митинги вне стен университета, студенчество успокоится и академическая жизнь войдет в мирное русло. Побуждаемый этой последней надеждой, он поспешно поехал в Петербург, хотя здоровье его становилось все хуже, чтобы настаивать на возможно скорейшем даровании свободы собраний. Среди этих хлопот, 29 сентября, он внезапно скончался от апоплексического удара.

Князя С.Н. Трубецкого хоронила вся Москва. Но было бы лучше, если бы на этих похоронах шумные превознесения его политической роли, не всегда верно понятной, не заслоняли горя о том, что умер глубокий философ, большой ученый и замечательно чистый человек.

II

Щемящее чувство невозвратной потери получает особенную остроту, когда перечитываешь философские статьи покойного князя Сергея Николаевича Трубецкого и когда вдумываешься в намеченные им смелые черты чрезвычайно своеобразного и глубокого мирозерцания. В этом отношении русских философов преследует печальная судьба. В Германии, например, даже второстепенные мыслители успевают создавать законченные системы, разработанные и подробно изложенные во всех своих частях, содержащие в себе определенный ответ на все интересующие человеческого ум вопросы. В России, напротив, философы самые крупные, могущие по своим дарованиям и оригинальности творчества с лучшими корифеями современной европейской мысли, остаются вечными искателями истины, глубоко убежденными в правильности своих основных идей и взглядов, серьезно стремящимися обнять ими всю область философских проблем, блестяще и своеобразно решающими те вопросы, которые остановили на себе их внимание, но все же не успевающими связать свои воззрения в одну определенную и во всех своих отделах развитую философскую систему. От чего это зависит? От свойств русского ума, от неблагоприятного влияния русской действительности или просто от того, что самобытные русские философы, в большинстве случаев, ненормально рано умирают? Я не знаю, как ответить на это; но факт налицо. Ведь даже Вл.С. Соловьев, писатель чрезвычайно плодотворный, посвятивший наиболее обширные свои произведения принципиальным философским вопросам, не оставил завершенной философской системы, а скорее только план системы, ряд ее очерков, но во всем между собою согласных, и частные ее приложения в разрешении отдельных проблем. Когда он умер, получилось впечатление, как будто ушел человек, не досказав очень многого и важного. В еще большей степени это приходится сказать о кн. С.Н. Трубецком. Его философские взгляды в каждый данный момент их развития несомненно представляли законченное и органическое единство, но они получили литературное выражение лишь в пяти-шести журнальных статьях (правда довольно обширных), в некоторых вставочных рассуждениях в его историко-философских исследованиях и курсах и в разнообразных намеках, рассеянных по всем его произведениям вообще. Даже и

между журнальными статьями с специально философским содержанием собственно только две («О природе сознания» и «Основания идеализма») посвящены систематическому изложению его философского мирозерцания в его целом — поневоле очень сжато и далеко не во всех пунктах договоренному до конца. Остальные статьи этой категории сосредоточиваются на частных вопросах о свободе воли, о вере в бессмертие и др. или имеют политические цели. Что касается главных трудов кн. С.Н. Трубецкого, они преследуют по преимуществу исторические цели.

Поэтому можно сказать, что у кн. С.Н. Трубецкого мы имеем только общий план системы, в котором притом не все линии сходятся между собою и не все части и предположения поставлены в ясно обозначенную связь. Мирозерцание кн. Трубецкого в течение его жизни развивалось и менялось во многих существенных пунктах и не пришло к какому-нибудь одному окончательному выражению. В последние годы кн. С.Н. Трубецкой сравнительно мало занимался принципиальными философскими проблемами, весь отдавшись жгучим вопросам дня. Тем не менее то, что можно назвать планом его системы, исполнено такого глубокого философского интереса, так своеобразно и ярко намечено, сопровождается такою обдуманною и тонкою аргументацией, что статьи кн. С.Н. Трубецкого по общефилософским вопросам дают читателю чрезвычайно много. Кратко излагать их довольно трудно. Подобно Соловьеву, кн. С.Н. Трубецкой в своих философских исследованиях пользуется диалектическим методом; при решении занимающих его проблем он отправляется от решений самых простых и наглядных, вскрывает их недостаточность, переходит к предположениям более сложным и отвлеченным, подвергает их той же работе анализа и так, со ступени на ступень, возвышается до широких концепций конкретного идеалистического миропонимания, в которых, по его смыслу, должны примириться и раствориться все противоречия человеческой мысли. Обособить и оценить все нити этой тонкой и крепкой паутины в небольшом очерке — задача едва ли достижимая, тем более, что кн. С.Н. Трубецкой в своих философских исследованиях параллельно ставил и решал и метафизические, и гносеологические проблемы, которые у него постоянно переплетаются между собою. Я постараюсь, насколько это в моих силах, лишь передать общий ход его мысли, хотя заранее извиняюсь, что мне придется его несколько упростить и схематизировать, что неизбежно лишает его утонченной структуры и удивительного разнообразия.

Чтобы понять взгляды кн. Трубецкого, надо помнить, под каким влиянием слагалась его философская мысль. Из краткого очерка его жизни мы уже видели, какое сильное влияние оказали на него Соловьев и славянофилы. Ранее того он увлекался представителями эмпирико-реалистического лагеря, в особенности Г. Спенсером, Дарвином, вообще сторонниками эволюционистического мирозерцания; затем наступает увлечение Кантом и немецкими идеалистами после Канта. Все эти влияния были им интимно и глубоко пережиты и оставили навсегда свой след в его умственном строе. В первой его работе по прин-

ципиальным философским вопросам, в статье «О природе человеческого сознания», ясно ещё отражаются идеи философов славянофильства Хомякова и Киреевского, что в последующих статьях замечается уже гораздо менее. Влияние славянофильства в этой статье сказывается и на ее общих предположениях и выводах и даже на ее терминологии. Слова «соборный», «соборность», «кафолический», «вселенский» и др. встречаются нам постоянно как в этой статье, так и в «Метафизике в древней Греции», являясь прямо в качестве терминов для обозначения наиболее существенных принципов всего философского построения. Можно сказать, что в эту эпоху своего философского развития кн. С.Н. Трубецкой старался применить общие положения славянофильской теории об истинной церковной вере к решению более широкого вопроса об условиях всякого истинного познания вообще.

В самом деле, никак нельзя отрицать известной аналогии между рассуждениями Хомякова и Киреевского о значении личного начала в истории христианской церкви и христианской философии и взглядами кн. С.Н. Трубецкого на роль личного сознания в усвоении истины, как они изложены в статье «О природе человеческого сознания». По учению славянофилов, внутренняя трагедия истории Запада заключается в том, что он изменил началу соборности, на котором зиждется нормальная жизнь христианства и которому осталось верно православие. Такая измена началась с момента отпадения западной церкви от восточной, которое явилось результатом предпочтения своего частного мнения в догматике *filioque* всеобщему верованию вселенской церкви. Односторонность личной мысли и личного произвола тем самым сделалась определяющим принципом западноевропейской культуры. В средние века она выразилась, с одной стороны, в превозношении личности папы, как непогрешимого авторитета в делах веры и церковной практики, над соборною жизнью церкви, с другой стороны, в притязаниях рассудочного рационализма схоластиков устанавливать истины непосредственной, живой веры на условных, отвлеченно-рассудочных основаниях. В новое время начало личности, как руководящая сила всего духовного развития, выдвинулось еще резче и решительнее. В протестантстве единственный источник религиозной истины был указан в личной совести и личном толковании каждого отдельного христианина. Этот принцип личной мысли, личного убеждения, личного рассуждения и исследования предопределил судьбу новой европейской философии. Во всех своих основных разветвлениях она представляет только различные формы рационализма. И эта стихия рационализма растет в европейской философии с каждым столетием, постепенно поглощая в себе все другие элементы миропонимания. Своей высшей точки рационализм достигает в философской системе Гегеля: в учении Гегеля рационализм сказал свое последнее и окончательное слово. Система Гегеля есть философия абсолютного рационализма и дальше нее в этом направлении идти некуда. И вот именно в этой системе рационализм ярко обнаружил свою недостаточность и свою несостоятельность в качестве исчерпывающего принципа знания. Философия Гегеля есть только философия от всего от-

влекшегося и оторвавшегося рассудка, а она считает себя за философию цельного разума. Отвлеченное рассудочное знание не обнимает и не покрывает действительности; рассудок определяет необходимо мыслимые законы и отношения вещей; он ясно отделяет возможное от невозможного, но зато его настоящей областью и является только царство возможностей. Не выйдя из сферы своих абстрактных усмотрений, рассудок ничего не может сказать о том, что реально дано нам, что на деле существует как бесконечно разнообразный, конкретный и живой мир, и о том, почему он существует и чьею силою. Чтобы понять это, сознание должно возвыситься над абстрактным рассудком, оно должно приблизиться к действительности через ее живое духовное восприятие. Поэтому высшая ступень знания есть *вера*. Для веры открывается внутренняя связь являющегося нам мира с его скрытой духовной основой. Только вера делает разум зрячим и дает ему непосредственное и безусловное знание, и лишь такому цельному, окрыленному верой и выразившему в себе гармонию всех наших душевных сил разуму доступны невидимые тайны вещей божеских и человеческих и сияет высшая правда. Такая душевная гармония возможна только там, где господствует закон любви. Поэтому общение любви необходимо для достижения истины. Истина в своей конкретной полноте не дается единоличным усилиям отдельных умов; она открывается лишь в церкви совокупному сознанию верующих, объединенных в духе чистой христианской любви.

Это учение о вере, как об источнике и коренном условии знания и как о духовной силе, дающей живое содержание построениям абстрактной мысли, довольно подробно и тонко разработанное у славянофилов, перешло к Соловьеву и к кн. С.Н. Трубецкому и в особенности у последнего легло в основу всей его гносеологии. Он освободил его от чисто теологических и церковных предположений и представлений, с которыми оно еще тесно сливается у славянофилов, дал ему очень широкую теоретическую постановку, но сохранил его общую суть. По этому поводу приходится отметить важный факт: Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой резко расходились со славянофилами по целому ряду вопросов церковных, исторических, политических, общественных, но в вопросах отвлеченной философии, особенно во взглядах на природу и условия человеческого знания они оставались с ними на одинаковой почве. И Соловьев, и кн. С.Н. Трубецкой были горячо убеждены, что настоящее знание зиждется на гармоническом сочетании опыта, разума и веры. Между тем мысль о неизбежности такого сочетания, может быть, ни у кого из писателей предшествующей эпохи не проводилась с такой настойчивостью и последовательностью, как именно у славянофилов. Правда, понятие веры и однородные с ним понятия непосредственного знания, интеллектуального созерцания, чувства здравого смысла и т.д. играли видную роль и в учениях многих западных мыслителей. Но, во-первых, у них эти понятия по большей части имеют более ограниченное и специальное содержание; например, интеллектуальное созерцание Шеллинга совпадает просто с актом чистого самосознания, в котором наше я, возвысившись над

всем относительным и конечным, встречается с своей собственной абсолютной сущностью, которая в то же время есть внутренняя реальность и всех других вещей. Во-вторых, у западноевропейских философов в гораздо большей степени подчеркивается антагонизм между непогрешимыми откровениями веры, с одной стороны; и выводами отвлеченного разума и чувственного опыта, с другой. По крайней мере, для большинства из них типичною является точка зрения Якоби: высшая истина открывается только непосредственному чувству; напротив, рациональное знание с необходимостью приходит к совершенному отрицанию всего, что дорого вере. У наших славянофилов в том случае замечается гораздо более примирительная тенденция. Разум не отрицает веры: он, напротив, неизбежно предполагает ее, поскольку он стремится к конкретному и живому знанию. В этом же заключается и основная идея гносеологии кн. С.Н. Трубецкого. Правда, у него иногда намечается мысль о противоположности выводов разума и истины веры. Но она выдвигается только по поводу некоторых частных проблем, главным образом ввиду вопроса о бессмертии души.

Статья «О природе человеческого сознания» начинается с указания того капитального философского вопроса, который был поставлен еще во времена Сократа и который с тех пор мучительно занимает умы. Это вопрос об отношении рода и индивида, универсального и частного. Этот вопрос захватывает все области философии. «В логике — это вопрос о природе общих понятий, об их отношении к представлениям, к единичным предметам; в политике, этике — это вопрос об отношении гражданина к государству, человека к человечеству; в метафизике — вопрос о реальности общих универсальных начал; в физических науках — о происхождении родов, видов и индивидов»². Вопрос этот в разных школах получал иногда диаметрально противоположное решение. Были философские учения, которые готовы были отрицать все частное во имя общих начал, и существовали другие, которые отрицали все общее во имя атомистического индивидуализма. В новое время этот вопрос испытал глубокое преобразование: новая протестантская философия попыталась упразднить все противоречия и разногласия, признав и общее, и частное за нечто одинаково субъективное. Все индивидуальные вещи суть только наши представления, все общие начала — это лишь наши понятия. «В этом германский идеализм сошелся с английским эмпиризмом. В этом общем субъективизме, в этом отрицании вселенского бытия, объективного и универсального, они сходятся между собою и сводят все общее и частное к личному сознанию»³. Так и современная философия «в своих противоположных направлениях развивает один и тот же протестантский принцип абсолютизма *личности*»⁴.

² «Вопр. Фил. и Псих.» Кн. I, стр. 86—87.

³ Там же. Кн. I, стр. 88.

⁴ Там же. Кн. I, стр. 90.

Упразднялся ли, однако, этим первоначальный вопрос об отношении общего и частного? Он только менял свой вид: он переносился на личность и на природу нашего собственного ума. Английский эмпиризм вполне отождествляет личность с индивидом, наоборот, немецкий идеализм видит в ней воплощение всеобщего, универсального разума. Соответственно этому для английских эмпириков вещи суть наши индивидуальные представления, а всякие наши общие понятия опять-таки образуются нашим индивидуальным умом, путем сравнения единичных случаев и их произвольного обобщения с помощью словесных знаков. Напротив, немецкий идеализм склонен признавать все индивидуальные элементы сознания произвольными и вторичными. Первична только универсальная деятельность мысли, только «абсолютное я» или «абсолютная мысль, себя мыслящая». Отец нового идеализма Кант провозгласил пространство, время, причинность, реальность и все другие категории мысли чем-то совершенно субъективным. Но вскоре оказалось, что эта субъективность мысли не имеет ничего индивидуального. Эта мысль, от которой зависит пространство, время и всякая реальность вообще, предшествует вселенной; но она предшествует и каждому из нас, как определенной эмпирической индивидуальности⁵.

Таким образом, в оценке нашего я и нашего личного сознания повторяется та же непримиримая противоположность взглядов, которая в средние века отделяла номиналистов от реалистов. Это заставляет отнести к учениям эмпириков и идеалистов с особенным вниманием. Только их всесторонний анализ поможет понять нам, в чем заключается основная ложь современного философского мирозерцания. И лишь такой анализ способен осветить самый коренной вопрос современной философии: доступна ли истина личному сознанию человека, и если да, то лично ли самое его сознание вообще⁶.

Английский эмпиризм рассматривает сознание как личную, точнее, как чисто индивидуальную функцию. Индивидуальное сознание человека всецело ограничено собою, т.е. совокупностью своих настоящих и прошедших состояний, — в этом основной тезис эмпирической доктрины. Все содержание сознания обуславливается накоплением прошедших личных опытов; с другой стороны, всякий опыт есть, прежде всего, состояние сознания. Самый дух есть не что иное, как совокупность таких состояний, связанных между собою; он абсолютно ограничен ими и ничего, кроме них, знать не может⁷. Знать о чем-либо внешнем, трансцендентном нашему сознанию мы не можем, потому что мы ограничены собою: все, что выходит за пределы индивидуального сознания, выходит и за пределы его логической компетенции. Поэтому, когда мы говорим о пространстве, времени, материальном

⁵ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. I, стр 88—89.

⁶ Там же. Кн. I, стр. 94.

⁷ Там же. Кн. I, стр. 105.

мире, реальных вещах как о чем-то, от нас не зависящем и вне нас данным, мы впадаем в психологическую иллюзию⁸.

Верна ли такая оценка? Ведь в ней отрицается не только самое вероятное и единственное представление о нашем духе, которое дается всем составом и смыслом нашего действительного опыта, в ней сказывается ясное пренебрежение к очевидным фактам, которые переживаются нами постоянно. На самом деле человек вовсе не погружен весь в самого себя и никогда не ограничивается своим настоящим и тем, что ему непосредственно дано: он не только есть, он бывает и будет. Чтобы осознать объективно какое бы то ни было наше состояние, чтобы только заметить его в себе, мы должны выйти из него, отличить его от себя. Самая возможность опыта всецело обусловлена этою идеальною деятельностью: нет опыта, пока мы не возвысились над своим настоящим: нет внешнего опыта, пока мы не отличаем себя от того, что нам внешне; нет опыта без интуиции времени и пространства. Между тем все это понятно лишь при одном условии: нужно допустить, что в каждом акте нашего сознания мы выходим из себя *метафизически*, т. е. не кажущимся, а вполне реальным образом⁹. Во всяком своем отношении и в каждом акте своей жизни наш познающий субъект действительно, метафизически выходит из себя, возвышается над своею индивидуальною субъективностью и вступает в совершенно реальное отношение к тому, что есть он сам. Эта мысль о реальном выходе познающего субъекта из самого себя и об его реальном взаимодействии с отличною от него действительностью является одною из любимейших и в то же время одною из плодотворнейших философских идей покойного кн. С. Н. Трубецкого. Впервые он ее подробно развил во введении к «Метафизике в древней Греции».

Английский эмпиризм весь проникнут принципом чистой субъективности и индивидуальности сознания, и это вовлекает его в ряд очень важных затруднений и даже неразрешимых противоречий. Одно из самых существенных затруднений английской эмпирической психологии, с выводами которой тесно сливается английское эмпирическое мирозерцание в его целом, заключается в странном противоречии между ее двумя методами — методом интроспективного наблюдения и методом экспериментальным. Наблюдение и опыт не могут и не должны противоречить друг другу: в настоящем случае они приводят к результатам не только противоположным, но совершенно непримиримым. Внутреннее наблюдение открывает в сознании ряд состояний духа, связанных между собою, и ничего больше; с эмпирической точки зрения, за пределами этих состояний мы ничего не можем утверждать, мы всецело ими ограничены. Напротив, опыт, направленный на окружающую нас природу и наш собственный организм, показывает, что все эти состояния обусловлены нашим миром и нашею физической организацией. Наш опыт обусловлен чувствами, наша чувственность обусловлена отправлениями мозга и нервной систе-

⁸ Там же. Кн. I, стр. 106—107.

⁹ Там же. Кн. I, стр. 106—107.

мы, и в свою очередь нервная система возбуждается воздействиями, идущими из окружающего нас материального мира. Получается комически наглядная несообразность: и материя, и все материальные вещи (а стало быть и наш мозг), и пространство, и причинность — все это лишь ощущения и представления, — в этом принципиальное утверждение эмпиризма. И в то же время мозг предшествует нашим ощущениям и представлениям и вызывает их, а он только часть материального мира¹⁰. В результате и эмпирическая психология, и эмпирическая философия вынуждены беспомощно колебаться между чистым эмпиризмом и грубым материализмом.

Далее, разрешив дух в совокупность состояний сознания, связанных между собою, английская психология стремится объяснить его из этих состояний. Для нее дух не есть независимое начало, связующее или порождающее наши представления; эмпирически нам даны лишь различные сознательные состояния в их различных комбинациях; они являются элементами сознания, и связь их должна объясняться из них самих. Сознание должно объясняться посредством сцепления своих индивидуальных элементов. Такие элементы на языке английской психологии называются *идеями*, сцепление их — ассоциацией идей. Все эти идеи ассоциируются между собою или по смежности, или по сходству, или, наконец, по контрасту. В доказательство значения этих законов ассоциации исписаны целые томы; один Бэн, этот плодовитый схоластик эмпиризма, посвящает многие сотни страниц, чтобы доказать, что все представления в какой-либо степени, в чем-либо сходны или противоположны некоторым другим представлениям и в силу этого склонны вызывать их в памяти «при прочих равных условиях»¹¹.

Довольно легко заметить, что это, быть может, самая бессодержательная психология, какую мы только знаем. Все значение этих мнимых законов и заключается в их бессодержательности. Так как все явления сознания смежны, все отчасти сходствуют, отчасти контрастируют, то все их нетрудно подогнуть под бессодержательные формулы ассоциации по смежности, по сходству и по контрасту. Таким упрощенным способом эмпиризм обращает всю духовную жизнь в чисто внешнее и роковое сцепление события. Поистине победа над духом дается слишком легко. Зато закон ассоциации идей, так понимаемый, оказывается вдвойне ошибочным: «строго говоря, мы не находим в духе ни ассоциаций, ни идей в смысле английской психологии, ибо оба термина, которыми она так злоупотребляет, не точны в высокой степени». Под идеями английская психология понимает те индивидуальные элементы, из которых слагается сознание. Но беспристрастный анализ показывает нам, что подобных элементов в духе не существует вовсе: в нем нет никаких изначальных идей, ни в смысле понятий, ни в смысле представлений. И те и другие обособляются от породивших их впечатлений и друг от друга путем медленной, упорной ра-

¹⁰ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. I, стр. 108 — 109.

¹¹ Там же. Кн. I, стр. 111 — 112.

боты индивидуального сознания. Первоначальное состояние сознания сливает их все в общем безразличном мраке. Лишь очень постепенно в сознаваемых нами вещах обрисовывается для нас то, что в них есть общего и что в них есть особенного, причем и то и другое определяется и фиксируется посредством слова¹². До того ничего определенного и индивидуально обособленного в сознании нет. Поэтому и термин «ассоциация» является неточным и не объясняющим фактов сознания. Что представления вызывают друг друга в памяти, когда имеют нечто общее между собою, не подлежит никакому сомнению. Но каждое представление имеет столь много общего и с таким же множеством других, что один закон ассоциации не может объяснить, почему из всех возможных комбинаций представлений осуществляется только одна. На деле в каждой ассоциации, кроме влекущих друг друга представлений, действует интерес или мотив, направляющий наше внимание в ту или другую сторону. Этот интерес, *мотивирующий* наше внимание, является душой всего процесса; и раз, что воля и внимание вмешиваются в дело, произвольно завязывая и разрывая нити ассоциации, случайное внешнее сцепление представлений является невозможным¹³.

С другой стороны, самый процесс припоминания и внимания есть явление, совершенно необъяснимое из одних представлений, а тем более из ассоциаций, с которыми, напротив, приходится бороться в каждом сложном воспоминании. «Каким образом я из всех возможных представлений, дремлющих в моей памяти, сосредоточиваю свое сознание на одной определенной группе их и припоминаю в ней не те представления, которые она случайно называет, но те, которые мне нужно припомнить ввиду известной цели?» В этом состоит мышление, и что оно есть процесс разумный и целесообразный, в этом не может быть сомнения. Между тем, мы сознаем только результаты этого процесса — связные мысли, а не ту деятельность, которая выбирает и связывает нужные для мысли материалы. Эта деятельность обращается с представлениями, которые лежат вне светлой сферы нашего действительного сознания, и потому сама поневоле выходит из его границ; она внесознательна, как превосходно показал Гартман. «Чем же руководствуется она вне сознания? почему она разумнее, проще, вдохновеннее именно там, где она не измышляется и не сочиняется, где она не выдумывается, но выливается непосредственно из глубин души? Должны ли мы признать какую-либо иную форму разумности и сознания, кроме индивидуальной, или допустить „премудрое бессознательное“ немецких философов?»¹⁴ Последовательный эмпиризм не может допустить ни того, ни другого. Он отрицает все внесознательное и досознательное в душе человека. Он отвергает всякие *præ* сознания и всякое сознание вне эмпирического. *Сознание* для него отождествляется с *памятью*. Если он признает какие-нибудь бессознательные про-

¹² «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. I, стр. 113--114.

¹³ Там же. Кн. I, стр. 118--119.

¹⁴ Там же. Кн. I, стр. 118--119.

цессы, предшествующие возникновению наших сознательных состояний, то только в смысле мозговых процессов. В этом согласны и Милль, и Бэн, и Г. Спенсер. Но такой выход есть явное банкротство психологии эмпиризма. Не говоря уже о том, что материализм резко противоречит ее основным посылкам, подобная психология, отрицая вне-сознательные душевные процессы, совершенно отказывается от своей задачи — «психологического» объяснения душевных явлений¹⁵.

Итак, эмпиризм, последовательно проведенный, распадается в явных и непоправимых логических противоречиях. В его предположениях постоянно сталкиваются между собой чистый субъективизм и некритический материализм, взаимно отрицая друг друга и не будучи в состоянии друг без друга обойтись. Окончательным результатом эмпирической точки зрения является безвыходный скептицизм, который и был провозглашен с замечательной смелостью уже довольно рано в истории психологии эмпиризма знаменитым Д. Юмом. Кн. С.Н. Трубецкой очень высоко ставил Юма за его железную последовательность мысли. Он говорит: «Юмовский скептицизм — едва ли не самая философская форма эмпирического учения. Ибо если бы он был еще последовательнее, если бы он развил до конца все противоречия, заключающиеся в предположениях эмпиризма, он пришел бы к совершенному самоубийству, разрушился бы в столкновении с несокрушимым свидетельством человеческого сознания»¹⁶. Чтобы спастись от скептицизма, нужно, вопреки принятому эмпирической философией основному понятию об исключительно индивидуальной субъективности сознания, допустить в нем способность непосредственного восприятия реального, истинного в вещах. Это и сделала в XVIII в. шотландская школа с Ридом во главе. Она признает переход от сознания к вещам актом непосредственного «здорового смысла», иррационального, но непогрешимого инстинкта. При этом, однако, шотландская школа осталась верна коренным принципам эмпиризма: сознание и для нее ограничивается восприятием своих субъективных состояний. Вследствие этого непостижимая способность здравого смысла проникать в самобытную реальность вещей оказывается совершенно враждебной всем требованиям философского обоснования и философской критики. «Здравый смысл убеждает нас в реальности всех наших восприятий, в истинности опыта, нашего и чужого, и соответственно тому, — в целом ряде положений, которые ниоткуда выведены быть не могут, но только открываются в сознании, как основные данные. Здравый смысл может нас и обманывать во всем этом, но это для нас безразлично, ибо в таком случае наша природа такова, что мы должны неизбежно обманываться. Это совершенное сомнение в разуме, в логической компетенции сознания, — тот же скептицизм, только вывернутый наизнанку»¹⁷.

¹⁵ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. I, стр. 118 - 119.

¹⁶ Там же. Кн. I, стр. 121 - 122.

¹⁷ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. I, стр. 124.

Из всего изложенного в окончательном итоге следует, что на предположении исключительной индивидуальности сознания нельзя остановиться. Если истина действительно доступна личному сознанию, оно не может быть тем, что о нем думают эмпирики. В нем должна в таком случае осуществляться универсальная и объективная, независимая от частных, индивидуальных особенностей природа разума, единого во всех эмпирически данных личных сознаниях. В этом заключается точка зрения немецкого идеализма. Коперник новой философии — Кант впервые дал ей строгое и последовательное выражение. С гениальной прозорливостью Кант указал, что уже самые наши чувственные восприятия предполагают некоторые универсальные данные, которые не могут быть познаны внешним образом, из опыта, потому что они обуславливают собой всякий возможный опыт. Мы получаем извне ряд впечатлений, которые сами по себе совершенно субъективны, единичны, частны. Каким же образом они превращаются для нашего познания в объективную, реальную природу, универсальную и одинаковую для всех человеческих пониманий в своих естественных законах, в своем пространственном и временном существовании? Эту объективную реальность, эту универсальность и необходимость субъект привносит от себя; он превращает данные ему ощущения в реальные восприятия посредством априорной деятельности своего сознания. Мы воспринимаем вещи в пространстве и времени. Что же такое пространство и время? Это не понятия, отвлеченные от эмпирических данных чувственности; они вообще не даны нам извне. Все эмпирическое и внешнее имеет для нашей мысли случайный и частный характер. между тем, всякий наш опыт заранее предполагает пространство и время и без них превратился бы в ничто. Это в самом существе нашего разума коренящиеся интуиции, без которых мы не можем отличить одного состояния нашего сознания от другого, внешних вещей от себя самих. Это общие устои чувственного восприятия, это необходимые и универсальные факты, на которых основывается математика с ее абсолютной достоверностью. А ведь это все значит, что они суть априорные формы наших восприятий и привносятся в опыт субъектом, оказываются его чистыми и самобытными актами. Пространство и время являются формами чистой чувственности¹⁸.

Аналогичные соображения приходится высказать и относительно объективных категорий или самых общих определений опыта: *реальность* вещей, их множество, их *причинность* и проч. суть универсальные и необходимые *понятия*, без которых нет природы, нет объективного мира, нет опыта. *Эти понятия* обуславливают а priori опыт и природу, как она дана нам, и они не могли бы быть отвлечены нами от опыта, если бы не были заранее вложены в него изнутри, трансцендентально, т.е. предшествующею всякому опыту, деятельностью сознания. Но это не есть наше индивидуальное, эмпирическое сознание. Эмпирическая индивидуальность, сознательное человеческое я, зависит от природы, определяется ею, почерпает свое содержание из внеш-

¹⁸ Там же. Кн. III, стр. 176—177.

него опыта. Остается допустить трансцендентальный субъект, трансцендентальные деятельности чистого я, отличного от всякой действительной индивидуальности. Через такое допущение эмпирический идеализм заменяется трансцендентальным.

Вне сознания нет ничего. Вещи вне сознания, вещи в себе, суть лишь понятия разума. Реальность, общность, причинность, единство и т.д. — все это лишь рассудочные понятия или «категории», которые приложимы лишь к явлениям, т.е. к имманентному миру сознания, к миру человеческого опыта. Всякое «трансцендентное» употребление этих категорий, т.е. всякое приложение их к чему-либо, лежащему вне нашего сознания, является вполне незаконным¹⁹. Отправляясь от этих мыслей Канта, его некоторые видные последователи пришли к отвлеченному идеализму. Они стали учить, что нет вещей в себе, что все существует лишь настолько, насколько оно дано или вызвано разумом. Им казалось, что весь действительный мир не только по своим общим формам, но и по своему конкретному содержанию, всецело обусловлен деятельностью чистого разума», т.е. нашего трансцендентального субъекта. То, что в нас мыслит, есть внутренний создатель мира. Так смотрели на действительность Фихте, Шеллинг и Гегель и старались растолковать ее всю сполна с этой точки зрения.

Но сам Кант не пошел этим путем. Он сознавал практическую необходимость «вещей в себе». Познание невозможно без чистых форм рассудка и чувственности; но оно также невозможно без содержания. Если бы мы даже были в состоянии построить вселенную из чистых форм разума, один факт, что она *есть*, а не мыслится только, как отвлеченная возможность, никак не может быть предметом познания а priori. Подобным образом в каждом опыте мы находим нечто иррациональное, эмпирическое, индивидуальное, нечто такое, что познается в сознании, но никоим образом не может быть сведено только к сознанию. Отсюда проистекает двойственное отношение Канта к «вещи в себе»; с одной стороны, она превращается всецело в «идею разума», с другой — она остается иррациональным источником всех наших эмпирических познаний, непостижимую причину всего нашего опыта²⁰.

Противоречие, заключавшееся в понятии о «вещи в себе», повлекло множество других, присущих как собственной системе Канта, так и последующим учениям, вытекавшим из нее. Для самого Канта непосредственным результатом критики чистого разума является невозможность метафизики. Чистый разум не может из самого себя познавать абсолютную реальность, внешнюю ему; вся метафизика лжива, вся она обусловлена приложением понятий, годных только для сферы нашего опыта и нашего сознания, к тому, что находится за пределами всякого возможного опыта и вне всякого сознания. Нет объекта без субъекта, нет идеи без сознания. Мы можем предполагать какую-то «вещь в себе», неизвестное что-то за пределами возможного сознания;

¹⁹ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. III, стр. 178.

²⁰ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. III, стр. 179—180.

но мы никак не вправе утверждать, что это нечто было чем-либо идеальным. А это значит, что мы не можем предполагать никакого соответствия между нашими идеальными представлениями о Боге, душе и вселенной с подлинными вещами в себе. Все идеальное по необходимости субъективно, потому что нет сознания, кроме субъективного²¹.

Основное противоречие Канта отразилось на всем развитии последующей философии. Из идеализма Канта вытекли два противоположных друг другу течения: абсолютный рационализм, завершившийся в Гегеле, и философия иррационального, бессознательного (Шеллинг второго периода, Шопенгауэр, Гартман). «Гегель признал все существующее разумным, Шопенгауэр — противоразумным. Гегель видит во всем существующем развитие абсолютной категории — понятия всех понятий, Шопенгауэр — безумное, слепое самоутверждение, к которому только и сводится всякая реальность. Гегель провозгласил истиной существующего — чистую мысль, причем не мог указать никакого реального мыслящего субъекта, отличного от этой мысли. Шопенгауэр, наоборот, усматривал в основе вселенной абсолютный субъект без мысли и сознания, слепую безумную волю»²². Гартман пытался примирить оба принципа, объединив их внешним образом в единой концепции бессознательного духа. «Столь же грубым и внешним образом допускают основное противоречие и те современные „научные немецкие философы“, которые соединяют в своем мирозерцании механический натурализм с крайними выводами субъективного идеализма»²³.

Из современных направлений немецкой философии кн. Трубецкой в это время относился особенно отрицательно к неокантизму. Он говорит: «Кант имеет до сих пор наибольшее, несметное множество последователей в лице неокантианцев, учение которых всего более преобладает теперь в университетах и на книжном рынке. Это метафизика эмпиризма, трансцендентальный скептицизм с весьма характерными особенностями. Во многих отношениях это учение глубоко отличается от философии Канта. Ибо если первоначальное учение Канта заключало в себе зародыш всех последующих философских построений, то неокантизм есть кантизм без Канта, выхолощенный критицизм, от которого удалены все живые, плодотворные побегги. Возвращение к Канту знаменует здесь отрицание всех учений, вытекших из Канта, и следовательно и всех плодотворных метафизических элементов, которыми была переполнена его философия»²⁴.

Нет сознания, кроме субъективного, и все идеальное дано лишь в нем и для него, в этом заключается принцип *субъективного идеализма*. В нем-то и лежит внутренняя граница философии Канта, да и всего немецкого идеализма. Если никакого сознания, кроме субъективного (т.е. личного, индивидуального, человеческого или человекообразно-

²¹ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. III, стр. 181 - 183.

²² Там же. Кн. III, стр. 180—181.

²³ Там же. Кн. III, стр. 181.

²⁴ Там же. Кн. III, стр. 167 - 168.

го), нет, то все, что предшествует субъективному сознанию и обосновывает его, тем самым должно быть *бессознательным*. Отсюда раннее и разнообразное развитие в немецком идеализме учения о бессознательном вообще, — отсюда, в частности, свойственная ему идея о бессознательности абсолютного начала вещей. И наконец, с этим связывается еще от немецких мистиков идущее странное воззрение, которое можно проследить в наиболее вдохновенных творениях германской философии: история мира и человечества рассматривается как *теогонический процесс*, как постепенный переход в самом Божестве от бессознательности к свету сознания; «бессознательный, темный абсолют немецкой философии становится самосознательным лишь в истории и вседольным лишь по ее завершении: лишь тогда, по истечении истории *будет Бог*»²⁵. Бог сознает себя лишь в тварях, лишь в человеке: до создания мира и конечного духа он не ведал себя и не был Богом; мое сознание о Боге есть сознание Бога о самом себе. Эта мысль о постепенном рождении и самосознании Бога в мировом процессе лежит в основании положительной философии Шеллинга и получает еще более резкую форму в системах Фихте и Гегеля²⁶.

По мнению кн. С.Н. Трубецкого, это воззрение, проходящее сквозь всю немецкую философию, есть, может быть, самое глубокомысленное и вместе самое ложное, что мы в ней находим. Понятие постепенного развития в приложении к абсолютному есть явно ложное понятие. Абсолютное развивающееся, не достигшее цели, только становящееся абсолютным, но еще не ставшее им, тем самым не есть абсолютное. Если существует такое недошедшее абсолютное, то это мыслимо лишь при том предположении, что ранее того существует настоящее абсолютное, завершенное в себе, действительно отвечающее своей природе. Это себе довлеющее вечное абсолютное есть и начало, и цель всякого развития всего другого. Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля: всему возможному, еще не дошедшему до своего конца, еще недоразвившемуся до своей предельной формы, противостоит вечная идеальная действительность или *энергия*, вечно достигнутая цель. Поэтому наряду с полусознательным, развивающимся Богом, силящимся познать добро и зло, стоит вечное актуальное сознание, в котором лежит норма и критерий всякого возможного сознания. «Без такого вселенского сознания, внутренне обосновывающего всякое ограниченное, возможное сознание, нельзя понять морфологического единства душевной организации. Без такого вселенского сознания, обосновывающего отдельные сознания и организующего их — отдельный ум не обладал бы самою возможностью истинного, логического знания»²⁷.

Этими соображениями дается уже ключ к теории *многоединственности*, идеальной коллективности, или *соборности* человеческого сознания. Кн. С.Н. Трубецкой думает, что западноевропейские мыслители,

²⁵ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. III, стр. 190.

²⁶ Там же. Кн. III, стр. 190 — 191.

²⁷ Там же. кн. III, стр. 192.

провозгласив исключительную личность человеческого сознания, впали в роковое заблуждение, последствия которого отражаются на всей новой философии. Фактически исходной точкой каждой философии никогда не является ни личный опыт, всегда частный и весьма ограниченный, ни отвлеченное личное разумение, — мысль, свободная от всяких предположений и традиций. Есть такие традиции, отрешиться от которых значит отказаться от опыта и умозрения и впасть в идиотизм и афазию. «Один язык, на котором я мыслю, есть живая конкретная традиция, точно так же, как целый ряд понятий, терминов, умственных навыков и приемов, частью унаследованных мною органически, частью же воспитанных во мне людьми. Далее, и опыт, и умозрение предполагают, что имеют дело с реальными фактами, имеющими общие свойства и общее значение... Как человек в своем личном сознании мог бы это знать и быть уверен в такой объективной универсальности? Как мог бы он распространять итог своих личных опытов за их ограниченные пределы?» Его побуждает к этому общее, всечеловеческое сознание, которое живет и в нем, и которое вызывает в нем непосредственное согласие с собой. В каждом из нас есть этот *sensus communis* — тот смысл, показания которого непогрешимы для меня и для всех, потому что он есть свидетельство всех в совокупности²⁸.

«Критерий философии не есть личное сознание; никто себе не судья, но каждый судится другими: философские системы судятся историей, т.е. другими последующими мыслителями, которые проверяют *логичность* этих учений и сопоставляют их с положительными фактами»²⁹. И то, что относится к философии, можно сказать о каждом отдельном человеке. Достигнув зрелости, сознательная личность живет самостоятельно и как бы независимо от других. На самом деле, в совокупности других сознаний она имеет естественную норму и закон своей деятельности.

Поэтому приходится сказать так: сознание человека не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала: в обоих случаях мы приходим к субъективному идеализму, — все равно, эмпирическому или метафизическому. Сознание немислимо и необъяснимо без сознания, оно предполагает себя самого: лично сознание предполагает сознание общее, коллективное; в свою очередь, коллективное сознание, как свою окончательную опору, предполагает сознание абсолютное, вселенский разум, от которого исходит всякая разумность на свете и который собирает и объединяет общими связями все отдельные умы³⁰.

Дальнейшее содержание статьи «О природе человеческого сознания» представляет всестороннее и очень тонкое психологическое и этико-социологическое обоснование этих общих положений. Кн. С.Н.

²⁸ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. I, стр. 96—97 и 100.

²⁹ Там же. Кн. I, стр. 97.

³⁰ Там же. Кн. I, стр. 98. VI, стр. 164.

Трубецкой прежде всего рассматривает природу сознания с чисто эмпирической точки зрения в его связи с прогрессивно развивающимися явлениями жизни. Сознание в своей элементарной форме чувственности — предшествует не только развитию нервной системы, но и первичным организмам. Раздражительность и чувствительность суть всеобщие, первоначальные и, так сказать, стихийные свойства живой протоплазмы, этой первоматери всего органического мира. С возникновением и развитием органической индивидуальности, неопределенная органическая чувственность также растет, развивается, усложняется; но первичный базис ее — общая органическая материя, не имеет в себе ничего индивидуального. Это стихийный родовой процесс, на почве которого возможны всякие индивидуальные образования. И как всякий организм есть продолжение другого организма, всякая жизнь — продолжение предшествующей жизни, так точно и сознание, чувственность индивидуального существа: «она не есть нечто абсолютно новое, но является также продолжением предшествовавшей, общеорганической чувствительности в той специальной ее разновидности, которая присуща виду данного организма. Чувственность не рождается, а продолжается как жизнь протоплазмы. Сознание, как и жизнь, есть от начала родовой, наследственный процесс»³¹. Низшие организмы обладают столь незначительной степенью индивидуализации, что между родом и видом и между отдельными индивидами не существует определенной границы. Жизнь целого еще не обладает устойчивым единством. Мы можем резать и рвать на части иных моллюсков, червей, глистов, не убивая индивидуальной жизни и чувственности этих отдельных частей. Рассматривая составные части низших организмов, исследователь нередко бывает не в состоянии определить, имеет ли он дело с индивидом, состоящим из многих органов, или с колонией индивидов, внешним образом припаянных друг к другу. В развитом высшем животном, наоборот, все отдельные органы и части координированы между собою и в значительной степени подчинены контролю центральных органов. Все элементарные жизни, элементарные сознания впадают в одну общую жизнь и сознание, в одну общую индивидуальность. Соответственно этому и нервная система высшего животного представляет в своем развитии ту же картину постоянно возрастающего усложнения и централизации³². Однако, такая централизация и индивидуализация не только в высших животных, но и в человеке только относительна. Она вовсе не уничтожает изначальной многоединичности и коллективности сознания. Животные с вырезанными мозговыми полушариями проявляют известную, хотя и уменьшенную степень сознания и отчетливо выполняют автоматические движения: в этом случае в них действуют низшие нервные центры. С другой стороны, относительно человека, гипнотические опыты с особою яркостью выяснили собирательный характер его психической деятельности: они открыли существование многих памятей.

³¹ Там же. Кн. VI. 136–138.

³² Там же. Кн. VI, стр. 136–140.

многих сознающих центров в психофизической организации человека и показали, с какой энергией высказывается скрытая многоединичность человеческого сознания³³.

Таким образом, жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только в себе обнимает неограниченное множество низших индивидуальностей, он и сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его *видом* или *родом*. В животном царстве род деспотически властвует над индивидом. По этому поводу кн. С.Н. Трубецкой тонко и остроумно характеризует явления инстинкта, ссылаясь при этом на Дарвина, Гартмана, Роменса, Брэма, Перье и др. Он приходит к такому выводу: психологически самые основные инстинкты совершенно непонятны, если рассматривать сознание животного как нечто индивидуальное. Непонятно, например, почему самец узнает самку, почему вообще животное узнает других представителей своего вида, заботится о своем потомстве, яйцах, личинках? Тут мы имеем своеобразное расширение сознания, при котором границы индивидуальности, времени, пространства как бы отодвигаются, и животное отождествляет свои интересы с интересами вида. Сознание животного смутно отражает в себе родовое сознание и превращается в психологическое представление рода. «Предшествовавшая жизнь рода как бы воскресает в душе животного, навязывает ему общие итоги своей мудрости, своего векового опыта — и животное обнаруживает свое инстинктивное ясновидение, ту загадочную прозорливость, которая нас изумляет»³⁴.

Аналогичные замечания можно сделать об отношении человеческой личности к тому обществу, среди которого она живет. Историческая личность есть продукт своего общества; она воплощает, сосредоточивает в себе его стремления и поэтому может сознать их лучше, чем другие, и найти пути к разрешению назревших исторических задач. В той или другой форме личность представляет свое общество и свою эпоху. Этим не отрицается роль личности в истории: в известном смысле все совершается в истории личностью и через личность. Однако, значение личности коренится именно в том, что она способна *представлять* общие интересы и идеи и управлять людьми во имя общих начал³⁵. Приходится сказать и еще больше: личность имеет безусловное достоинство помимо того общества, которое она представляет. Личность может и должна вносить нечто безусловное в свое общество — свою свободу, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. Помимо своих частных верований и своих временных и местных идеалов, человек должен в общеродовых формах своего сознания вмещать безусловное содержание, высший все-ленский идеал. «Без усвоения этого объективного идеала никакое раз-

³³ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. VI, стр. 141.

³⁴ Там же. Кн. VI, стр. 146.

³⁵ Там же. Кн. VI, стр. 150—152.

витие немислимо вовсе. Но идеал не может быть усвоен без личного свободного усилия»³⁶.

Трудно и медленно зарождалась человеческая личность в мирном процессе и туго развивалось ее самосознание, а вместе с ее развитием пробуждается сознание коренного внутреннего противоречия жизни — противоречия между личностью и родом, свободой и природой. Индивиды преходящи, один род пребывает; но род вне индивидов только призрачная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно; нет ничего реальнее человечества. И в то же время нет ничего идеальнее: человечество как действительный организм не существует вовсе. «Оно не составляет не только одного тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы; но эти «реальные существа» все преходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью». Может ли человечество стать таким же реальным организмом, как один человек? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, получить в нем бессмертие? Пока это не совершится, противоречие останется; но сам по себе человек не может его примирить, и если когда-нибудь он искал этого примирения, то только на практически религиозной почве, в том или другом церковном или *богочеловеческом* организме³⁷.

Установив таким образом, путем внешнего наблюдения над физиологической и социальной жизнью, органическую связь индивидуальных сфер сознания или то, что кн. С.Н. Трубецкой называл «взаимною проницаемостью», он потом переходит к внутреннему психологическому анализу, чтобы установить родовые начала, связующие отдельные сознания между собою, и универсальные формы, в которых осуществляется абсолютное идеальное сознание, составляющее корень всех индивидуальных сознаний. Он старается доказать, что все субъективное и личное в нас, во всех областях нашей душевной жизни, вырастает на родовой, безличной и коллективной основе. Он показывает это прежде всего на нашем чувственном восприятии вещей: всем чувственным свойствами предметов — их окраске, твердости, пахучести, звучности и т.д. мы безотчетно приписываем совершенную реальность и не можем представить себе, чтобы эти свойства зависели исключительно от нашей субъективной, индивидуальной чувственности, от наших глаз и ушей. Если теперь мы понимаем, что все чувственное предполагает нечто чувствующее, то ясно, что чувственность, обуславливающая вещественный мир, не может быть субъективной: признавая объективную действительность вещественного мира, мы должны предположить всеобщую, антропоморфную чувственность *во* человека. «Общие, основные качества, чувственные свойства вещей — это стихии, из которых соткан мир, соответствуют основным видам чувствований, элементам чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаем ее объективность, предполагает вселенскую чувственность, с которой связана наша индивидуальная чувствен-

³⁶ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. VI, стр. 153.

³⁷ Там же. Кн. VI, стр. 155—156.

ность»³⁸. Несомненно — это одно из очень оригинальных и интересных положений в рассматриваемой статье, к сожалению очень мало развитое автором.

Далее он старается выдвинуть родовой характер нашего сознания в восприятии отдельных элементов нашей чувственности и доказывает, что чувства звука, цвета и т.д. врождены нам вместе с их органами и как бы спят в нашей чувственности до ее пробуждения внешними впечатлениями, оправдывая в этом отношении взгляд Платона на познание как на воспоминание. Переходя затем к явлениям памяти в собственном смысле, кн. С.Н. Трубецкой указывает на ее тесную связь с самыми общими и основными органическими процессами, общими всей живой природе³⁹. Рассматривая потом явления воображения, он в ряде весьма тонких соображений старается подчеркнуть его непродвольный, безличный и коллективный, в смысле одновременного участия разнообразных центров нашей психики, характер⁴⁰. Наконец, он обращается к важному вопросу об индивидуальности и субъективности сознания вообще: лично ли сознание, индивидуально ли оно или всякая индивидуальность и личность есть лишь производный продукт, постепенно возникающий на почве, в которой нет ничего субъективного и личного? Психологические опыты несомненно склоняют нас к последнему решению. Психологические наблюдения показывают нам, как условны человеческие представления о собственной личности, как они изменчивы, как глубоко зависят от физиологических условий; иногда личность совсем забывается, хотя сознание остается, иногда, под влиянием болезненных причин, она удвоится, утроится и учетверится. Как помирить эти факты с предполагаемую изначальною единоличностью сознания?⁴¹ Самое слово «личность» имеет весьма разнообразные значения: личностью мы называем индивидуальность человека, как она является чужому наблюдению, и личностью мы называем ту же индивидуальность, как она является собственному наблюдению; под личностью мы разумеем свое я, как необходимый субъект сознания, всегда тождественный себе, обуславливающий единство сознания, и под личностью мы понимаем свою душу, как невидимую реальную субстанцию нашей внутренней жизни.

Воспринимаем ли мы свою душу? Очевидно, она не может быть тем, что мы знаем о себе и чувствуем. Она не может быть только субъектом сознания, потому что она существует и тогда, когда мы ничего не мыслим и даже временно совсем теряем сознание. Тем не менее, существование некоторого реального субъекта воли и сознания имеет для нас высшую субъективную достоверность: для каждого из нас наше собственное я, собственное существо, вернее всего. Мне невозможно представить, чтобы мое я не существовало или чтобы оно когда-нибудь уничтожилось. Значит ли это, что мы имеем о своем существе

³⁸ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. VII, стр. 23.

³⁹ Там же. Кн. VII, стр. 27—28.

⁴⁰ Там же. Кн. VII, стр. 28—30.

⁴¹ Там же. Кн. VII, стр. 31—33.

объективное, общеобязательное знание? Нет, эта достоверность только субъективна, мы имеем о себе чисто субъективную идею. К душе нельзя подойти с объективным исследованием: единственные объективные психические явления, подлежащие научному исследованию, суть психофизические явления, но на самом деле психофизика изучает вовсе не душу, а только физические явления, связанные с психическими процессами. Где же и при каких условиях дух может иметь объективную, универсальную действительность?

Самые понятия личности и души дают некоторые указания на ответ. Понятие личности есть прежде всего нравственно-юридическое понятие; понятие о душе есть первоначальное религиозное представление, развившееся под влиянием религиозной жизни народов. Человеческая личность есть цель в себе, — таково основное предположение нравственного сознания, — а стало быть и наши ближние должны быть не средством, а целью сами по себе, и с другой стороны, мы сами можем требовать от других признания нашего законного права и нашего личного достоинства. Это значит, что только в обществе человек становится объективно признанною, самостоятельную личностью. Человеческий дух объективен лишь в обществе, в единении с разумными существами, там, где он существует истинно, не только в себе и для себя, но и в других и для других, и где другие существуют в нем и для него, так же, как он сам. Мое *я* может быть объективно вполне лишь в сознании всех. Этим бросается новый свет на вопрос: индивидуально ли сознание или оно соборно? Если оно индивидуально, оно не может иметь никакой объективности, никакого универсального значения и существования; если сознание — субъективное явление, то душа только субъективная идея. Если, напротив, сознание человека по существу своему соборно, то и его субъективное *я* может обладать всеобщим объективным бытием в этом соборном сознании. Другими словами, индивидуалистическая психология и субъективный идеализм ведут к отрицанию индивидуальной души, наоборот, *метафизический социализм*, признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее⁴².

Сверхличный, родовой характер сознания можно считать установленным. Как вытекает из него логическая достоверность наших познавательных процессов? Доступна ли нам объективная истина и почему она нам доступна? Ключ к ответу на этот вопрос лежит уже в том факте, что человеческое сознание не есть только субъективная, чисто индивидуальная функция. Почему мы можем познавать реальность и причинность вещей? Потому что ни реальность, ни причинность не суть только наши субъективные представления. Конечно, мы мыслим и представляем чужую реальность; но существенный признак всяких наших понятий о реальности заключается в признании ее независимости от всяких наших представлений и мыслей. Представление есть лишь замена для моего сознания представляемого предмета; но реальность есть нечто незаменяемое, — представление может к ней

⁴² «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. VII, стр. 33 - 37.

относиться, но она не может сама превратиться в представление. Поэтому, строго говоря, реальность не может быть представлена, она может быть только *сознана*. Именно так я сознаю себя, свое собственное существование. Но так же непоколебимо я сознаю и то, что есть нечто и кроме меня, есть вселенная, есть вещи и существа, совершенно от меня не зависящие. В сущности, реальность окружающего мира я сознаю даже раньше, чем получу ясное сознание о себе, как независимой и самобытной личности. Как же это возможно? Это приобретает смысл только в свете истины и внутренней собранности нашего сознания. Наше сознание вовсе не погружено в себя и не отделяется от внешней действительности непроходимыми границами: я сознаю чужую реальность так же, как собственную. Пускай это сознание неполно и ограничено моей субъективной и ограниченной точкой зрения; все же я не только знаю реальность вещей, как внешнюю: я *со-знаю* ее вместе с нею, я *имею в себе ее собственное возможное сознание*⁴³. Мое сознание есть целое, в котором совершенно реально дано не только мое я, но и огромный мир *не-я*.

Вполне сходные замечания можно сделать и о причинности вещей. Ведь внешняя действительность только и раскрывается нам через свою причинность, через свое непрерывное действие на нас. И сознание причинности состоит в том, что мы за воспринимаемыми нами действиями предполагаем некоторых известных или неизвестных деятелей. В детальной оценке их природы мы можем очень ошибаться и постоянно ошибаемся; это нисколько не устраняет абсолютной необходимости их общего предположения. Откуда же вытекает такая необходимость? Ответ должен быть тот же, как и о реальности вещей: сознание причинности есть *коренное*, а не производное. Я сознаю не только свои, но и чужие действия, именно как действия. А через это я непосредственно сознаю не только себя, но и внешние мне существа, как *деятели*. В действительности я могу понимать внешние события столь же жизненно, как свои собственные. Я могу сочувствовать другим существам, даже любить их больше себя⁴⁴.

В этом заключается естественный переход к решению нравственной проблемы: если человек сознает непосредственно реальность и действительность тех существ, с которыми он вступает в общение, он тем самым солидарен с ними; между тем, любовь, лежащая в основе всех нравственных настроений и поступков, есть только деятельное осуществление этой солидарности. Прежде чем стать сознательной и простирается на всех людей, человеческая любовь имеет инстинктивный и родовой характер. Затем, по мере того, как общественный кругозор человека расширяется, он *сознает* общее значение нравственного добра; он видит в любви свой *долг*, понимает ее как всеобщий *закон* и признает как *заповедь* над собою. Это не кантовский формальный и абстрактный императив, это живой и конкретный закон нашего отношения к живому человечеству и живому духовному миру.

⁴³ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. VII, стр. 38 - 40.

⁴⁴ Там же. Кн. VII, стр. 41 - 44.

«Нравственный закон, в одно и то же время внутренне присущий человеку и внешний ему, живет в человеке и судит его. И чем глубже входит человек в свою совесть, тем больше проникается он благоговением перед идеальным содержанием этого закона и сознает все свое несоответствие, все свое противоречие с ним — во всяком деле, внешнем или внутреннем, во всяком отношении. Он не может уйти от закона, удовлетворить ему каким бы то ни было подвигом. И чем глубже сознает человек зло своей природы, тем сильнее в нем потребность к оправданию, искуплению и примирению с высшей правдой. Вместе с тем он сознает, что конечного примирения и оправдания он не может достигнуть сам собою, ибо он должен искать его лишь в *совершенной любви*. Только совершенная любовь может оправдать человека — полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь — полная и совершенная, заключающая в себе больше, чем все, не есть природный инстинкт человека или личный подвиг его воли, а *благодать*, независимая от него и вместе дающаяся ему»⁴⁵. «Если истинно веруешь в совершенную любовь, то нельзя не любить на деле: иначе веры нет. Совершенная Любовь есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех. Но такая совершенная, божественная Любовь не может быть осуществима в каком-либо естественном человеческом союзе: царство ее не от мира, она предполагает *совершенное* общество, богочеловеческий союз или *Церковь*. — Поверив в Любовь и в ее искупление, мы должны любить вместе с нею. Сознав ее конечную цель, мы должны работать над этою целью, достигаемую в нас, — над строением совершенного богочеловеческого общества»⁴⁶.

Таково общее содержание статьи «О природе человеческого сознания». Как мог видеть читатель, она представляет хотя и сжатый, но довольно полный набросок философского миросозерцания кн. С.Н. Трубецкого, как оно сложилось в начале его философского поприща: кроме того, в ней обильно рассеяны указания на взгляды и мнения автора по самым разнообразным вопросам гносеологии, логики, психологии, биологии, истории философии и социологии. В ней уже получают совершенно ясное выражение два основных пункта, в которых объединяются все подробности его философской системы. Их можно формулировать так: 1) Наше сознание не есть чисто субъективная, ни с чем реальным не соприкасающаяся, в себя погруженная деятельность нашей души; напротив, наш дух во всех познавательных актах метафизически выходит из себя, возвышается над своей индивидуальностью и вступает в совершенно реальное взаимодействие с окружающим миром, воспринимая его в его независимой от нас действительности. 2) Нет объекта без субъекта, нет ничего чувственного без чувствующего, нет ничего идеального без сознания, нет ничего логического без разума; поэтому, если существует объективный, чувственный, подчиняющийся универсальным законам мир реальных вещей, то тем самым, как его неизбежное условие, должен иметь вечную

⁴⁵ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. VII, стр. 54—55.

⁴⁶ Там же. Кн. VII, стр. 55—56.

и полную действительность абсолютный разум, сознающий как себя, так и все другое, что причастно бытию, и должна существовать мировая душа, как внутренняя основа чувственных свойств и чувственных отношений реальной вселенной; и наше индивидуальное сознание может в таком случае лишь частично вмещать и отражать в себе эти данные всемирного разума и всемирной чувственности. Оба эти положения тесно связаны между собою и в значительной степени подразумевают одно другое. Трудно предполагать, что сознание реально воспринимает внешние ему вещи и даже утверждать объективность чувственных качеств наблюдаемой природы, если думать при этом, что внешняя действительность метафизически чужда познающему духу. И, наоборот, если видеть в мире и его законах продукт духовной самодетельности единого творческого разума, а в отдельных сознаниях лишь частичную реализацию единой, всемирной, сознательной в себе, духовной силы, то взаимное проникновение индивидуальных сознаний между собой и их реальное взаимодействие с внешними вещами являются наиболее естественными предположениями. В учении о реальности чувственного восприятия и объективности чувственных качеств кн. С.Н. Трубецкой сближается с эмпириокритицистами и сторонниками имманентной философии, хотя в этом случае можно говорить только о совпадении выводов: к представителям названных направлений кн. С.Н. Трубецкой относился совершенно отрицательно, и не может быть речи о каком-нибудь прямом их влиянии на его мысль. С другой стороны, решительно отказываясь от идеи о бессознательном абсолюте, который лишь постепенно приходит в себя с помощью человеческих сознаний, и настаивая на всегдашней завершенности и вековечной сознательности воистину абсолютного духа, кн. С.Н. Трубецкой покидает почву пантеистического идеализма немецкой философии и приходит к своеобразному теистическому миропониманию, напоминающему античный идеализм Платона и Аристотеля.

Сам кн. Трубецкой был не совсем доволен своей статьей, по крайней мере, в том ее виде, как он напечатал ее. Он пишет в это время своему брату кн. Е.Н. Трубецкому: «В сравнении с тем, что я должен был написать, даже с тем, что я написал, моя статья скромкана ужасно... Поживем, разовью; помру — мое семя и без меня вырастет, потому что оно, по правде сказать, живое и здоровое, и я чувствую его растительную силу». В особенности окончание статьи стоило ему трудов и далось мучительно. Тем не менее, он очень дорожил ею и относился к ней, как к любимому больному ребенку. Такое отношение понятно, если иметь в виду, что в ней он впервые высказал самые душевные свои взгляды, но в то же время развил их не в той законченной полноте, как бы ему хотелось. В самом понятии соборности сознания, в котором кн. С.Н. Трубецкой положил ключ к решению всех проблем, заключалась известная двусмысленность: отчасти оно обозначает коллективность, отчасти субстанциальное единство сознаний, отчасти оно обозначает только идеал, еще подлежащий осуществлению, отчасти вполне реальное свойство нашей душевной и умствен-

ной жизни. Все эти значения недостаточно различены и формулированы. Еще более серьезный упрек может вызвать попытка обратиться к соборности сознания в логический критерий истины. У идеи «соборности», как она поставлена у кн. С.Н. Трубецкого, никак нельзя отрицать глубокого психологического и метафизического смысла, тем не менее едва ли возможно обратиться к ней в практическое мерило достоверности наших отдельных суждений. Признав что-нибудь за истину, мы при этом, конечно, думаем, что *все* умы при нормальных условиях должны признать ее; но все же из этого не следует, что мы потому только признаем ее, что ее признают *все* в данную минуту: истина становится предметом нашей уверенности прежде всего в силу своего содержания и в силу своего соответствия с требованиями мысли каждого из нас, хотя бы с нами наши ближние и не соглашались. Если истина совсем недоступна для единоличного ума, вследствие его ограниченности и субъективности, как она может быть открыта для личных умов, взятых вместе?⁴⁷ Эти недоумения не находят себе законченного разрешения в рассматриваемой статье.

Затруднения, соединенные с понятием соборности, вероятно, были причиною, почему это понятие, первоначально занимавшее в размышлениях кн. С.Н. Трубецкого столь видное место, в последующих его философских рассуждениях совсем отступает на второй план и даже вовсе перестает упоминаться. Вопрос для него постепенно переставился, — он выдвинул проблему о внутренних условиях познаваемости истины для всякого сознания вообще, все равно, выражается ли оно в коллективной или в личной форме. Этот вопрос получил глубоко обдуманное и оригинальное решение в статье «Основания идеализма», очень внимательно и талантливо обработанной. Кн. С.Н. Трубецкой говаривал о ней, что она принадлежит к числу немногих его статей, которые он сам перечитывал с удовольствием.

III

Статья «Основания идеализма» начинается с указания на то крушение, которое претерпел умозрительный идеализм немецкой философии во второй половине XIX века. Долго казалось, что в глубине человеческого духа, в том «мировом узле», в котором связывается мышление и бытие, идеальное и реальное: субъективное и объективное, найден окончательный ключ к решению основных проблем теоретической и практической философии. Но потом настала резкая реакция: умозрение уступило место позитивизму, скептицизму, материализму. Все взгляды и на познание, и на природу, и на человека радикально изменились. Что сказать об этой реакции? Она представляется вполне естественной и законной, поскольку она направлялась против явных излишеств и явной односторонности в метафизических толкованиях мира у Гегеля и его предшественников; но в ней содержалось несомненно справедливое осуждение учения о всеобщем логическом Разуме, как условия возможности знания и как условия возможности бытия.

⁴⁷ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. VII, стр. 90—100.

Идея универсального разума, как начала объективного логического знания и вместе как мирового начала, имеет общечеловеческое значение и характер, и без нее нельзя обойтись. Если существующее познаваемо, хотя бы только отчасти, оно, стало быть, сообразно законам нашего разума, т.е. общим логическим законам нашей мысли. А ведь это может только значить, что общие логические формы и категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы и категории самой реальности. Поэтому приходится думать, что метафизика не навсегда приостановила свое развитие: за временным отливом умозрения готовится его новый прилив. Рано или поздно надо сделать последовательный и решительный выбор между скептицизмом, т.е. логическим отрицанием логики, которое само приводит себя к абсурду, и между учением об универсальном разуме — Логосе — в той или другой форме. Немецкий идеализм еще ждет справедливой оценки. Он мог во многом ошибаться, это не должно умалять значения его истинных открытий в области умозрения. Как все истинное и глубокое, эти открытия в сущности ясны и просты. Дать им очерк и оценку и составляет задачу статьи⁴⁸.

Идеализм древних опирался на различные недосказанные метафизические предположения; новейший идеализм, напротив того, не исходит из каких-либо догматических данных или предположений. Его первое утверждение выражает простой, эмпирически данный факт: сущее есть то, что является. Есть ли сущее еще что-нибудь другое? Этот вопрос сначала остается открытым. Мир есть явление — в этом состоит первое положение философского идеализма. Но что же такое явление? Опять ограничиваясь определением самым общим, приходится сказать: явление есть отношение объекта к субъекту. Следовательно, мир как явление непременно предполагает субъект; «как далеко простирается являющийся мир, так далеко простирается субъект, которому он является». Кант дал глубокий смысл и обоснование этому положению: в своем целом весь наш опыт, все, что воспринимается нами, обусловлено нашим мышлением и восприятием. Что такое мир помимо нашего мышления и восприятия, существуют ли какие-нибудь *вещи в себе*? На этот вопрос даже и отвечать нечего. Мы не можем себе представить объекта, который не был бы объектом, т.е. не находился бы во внутреннем отношении к субъекту, которое одно и делает его возможным или действительным предметом нашего опыта, чувства, мысли. *Вещь в себе* есть лишь отвлеченное понятие нашего разума, притом содержащее явное противоречие: как чистая отвлеченность, возникшая в уме через устранение всего, что нам известно и доступно, оно не имеет никакой реальности вне нашей мысли; а между тем оно предполагает именно реальность, абсолютно внешнюю мысли и не имеющую к ней никакого отношения⁴⁹.

Как же это понять? Значит ли это, что идеализм превращает весь мир в мою единоличную иллюзию, в мозговое явление, как учил Шо-

⁴⁸ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 73—77.

⁴⁹ Там же. Кн. XXXI, стр. 77—80.

пенгауэр? Было бы неправильно так объяснять Канта, хотя он сам отчасти подал повод к такому толкованию. По Канту, внешний мир существует несомненно вне моего мозга, вне моего личного я, точно так же, как вне меня существуют другие сознающие личности. Мое личное я есть само лишь явление, как объект моего внутреннего опыта. Поэтому внешний мир имеет для меня, во всяком случае, не меньшую реальность, чем мой внутренний мир. Я знаю даже из самонаблюдения, что явления моего внутреннего мира находятся в тесной зависимости от явлений внешнего мира, тогда как обратно в большинстве случаев сказать нельзя. «Явления существуют не в моем мозгу и не в моем единичном сознании, а в беспредельном пространстве и времени; мой мозг занимает некоторую часть этого пространства, и мое сознание ограничено во времени. Этим безусловно исключается иллюзионизм, превращающий мир в субъективное представление. Но вместе с тем самое пространство и самое время должны быть признаны идеальными, как общие формы всех явлений, т.е. *формы того, что является нашему сознанию*». Для Канта пространство и время не суть внешние реальности или вещи, ни свойства таких вещей. Пространство есть общая форма всех возможных внешних восприятий, без которой никакой воспринимающий субъект не может отличать от себя внешние вещи; время есть общая форма всякого возможного восприятия, без которой воспринимающий субъект не может различать двух последовательных состояний своего сознания. В этом смысле они могут быть названы субъективными формами восприятия или чувственности. «Но „субъектом“ тут является не мое личное эмпирическое восприятие, не чувственность Сидора или Петра, а восприятие вообще, чувственность как таковая, — потому что без пространства и времени ничто не может являться *никакому* чувствующему субъекту, т.е. никакое чувственное восприятие безусловно невозможно»⁵⁰. Пространство и время существуют помимо мозга, помимо моего личного я, но не помимо чувственности вообще; сказать, что они обуславливают явления, значит признать, что они обуславливают восприятия; а сказать, что они обуславливают восприятие, означает признать их *психический* характер, т.е. их неизбежное отношение к чувственности. Явления предполагают чувственность; и поскольку они существуют в универсальном, всеобъемлющем пространстве и времени, мы вынуждены предположить универсальную, всеобъемлющую чувственность. Сущее, как являющееся, предполагает такую чувственность, которая есть субъект чувственных явлений во времени и пространстве, — субъект времени и пространства⁵¹.

Однородные соображения относятся и к логической деятельности познающего духа. Мы *мыслим* явление и посредством этой мысли познаем их. Поэтому явление, как мы испытываем его, определяется не одною чувственностью: мы сравниваем, связываем наши ощущения и восприятия, относим их к тем или другим причинам, отождествляем,

⁵⁰ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 82.

⁵¹ Там же. Кн. XXXI, стр. 84.

различаем, считаем и т.д. При этом мы необходимо отличаем чувство от его предмета и мыслим этот предмет независимо от субъективного чувства; и все мыслимые нами о предметах отношения представляются нам вполне объективными и реальными. Через это в нас возникает идея о мире, как закономерной связи явлений, причинно обуславливающих друг друга, независимой от каких бы то ни было состояний нашей чувственности. Причинность есть субъективный закон вселенной, столь же реальный, как являющаяся нам вселенная; но в одинаковой мере это закон *идеальный*, потому что в нем выражается связующая деятельность нашей познающей мысли. Это такая же идеальная и всеобщая форма познаваемого, как пространство и время, но она зависит уже не от чувственности, а от нашей мысли, поскольку мысль отличается от чувственности. Действительность немислима, пока нет объективной связи между явлениями, пока нет причин и действий. Опыта нет, пока я не отличаю мои ощущения от их причин и пока я неспособен сознавать объективной связи между следующими друг за другом явлениями. Отсюда Кант последовательно заключил, что причинность есть нечто большее, чем простое представление или чисто психологическое состояние: это логическое понятие, без которого мы абсолютно не можем мыслить объективную действительность. А это значит, что причинность есть общее логическое условие действительности, или что действительность, как мы ее знаем, имеет *логическое условие*: она обусловлена логическим законом, обязательным для всякого сознания и для всякой мысли. К этому сводится положительный результат Кантовой «критики опыта», как ни колебался сам Кант в оценке этого результата и в его последовательном развитии⁵².

Действительность, объективный мир, существующий в беспредельном пространстве и времени, имеет *логическое* начало. Сущее обусловлено *субъектом*, чувствующим и мыслящим; действительность обусловлена универсальной чувственностью и универсальной логической мыслью. В этом заключаются огромные открытия идеализма. Но в то же время они кажутся такими странными и парадоксальными, с точки зрения обыкновенных взглядов на вещи, что они очень нуждаются в разъяснениях. Вообразим себе, что органическая жизнь исчезла с лица вселенной и осталось одно неорганическое вещество. Это вещество будет наполнять пространство, и его частицы по-прежнему будут вступать в физическое и химическое взаимодействие между собой. В неорганической природе все будет протекать так же, как оно происходило в присутствии существ, чувствующих и мыслящих. И все-таки, если хорошенько подумаем, мы убедимся, что и в этом неорганическом мире пространство, время, причинность суть только *представления и понятия* предполагаемого чувства и мысли, предполагаемого зрителя. Представим себе, что такой зритель исчезает, что из мира абсолютно исчезает всякое чувство и мысль, — время, пространство и причинность *ни для кого более не существуют*; для бездушного атома нет никакого «прежде» или «после», нет ничего

⁵² «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 84 - 86.

«внешнего» и ничего внутреннего; для него нет никакого существования, никакого внешнего или внутреннего действия, нет ни единства, ни множества, ни тождества с собою, ни различия от другого, — словом, нет совсем ничего. Бездушное вещество не существует ни для себя, ни для другого субъекта, так как, по сделанному предположению, этого другого субъекта нет вовсе ни в самом веществе, ни вне его. Между тем то, что ни в каком смысле не дано ни самому себе, ни чему-нибудь другому, очевидным образом не имеет никакой реальности. Скажут ли, что в себе бездушный неорганический мир существует в том смысле, что если б он был воспринят посторонним наблюдателем, он явился бы в виде тел, находящихся в движении? Однако это значило бы лишь уклоняться от вопроса: все дело в том, в чем же именно дана эта возможность и почему она дана? По представлению наивного реализма, пространство, время, атомы, движение существуют сами по себе, как что-то абсолютное, независимо от какой бы то ни было мысли или чувства. Но что такое время и пространство, существующие сами по себе, никому не являющиеся и не наполненные никакими явлениями? Это время, в котором ничто ни за чем не следует, и пространство, в котором ничто ни с чем не сосуществует; это ложная отвлеченность, которую невозможно и продумать последовательно. В абсолютном пространстве и времени не может не быть никаких ограниченных, *относительных* времен и мест, никаких конечных величин, а стало быть и никаких явлений вещества и движения. «В абсолютном времени и пространстве никакой „Ахиллес не догонит черепахи“, ни один атом не изменит места относительно другого атома, точнее, никакой атом вовсе не будет иметь никакого места, — ибо в абсолютном времени и пространстве нет отношений, нет ничего относительного». В действительности есть только одно пространство и одно время, вся суть которых в явлении и только в явлении, т.е. в идеальном отношении объекта к субъекту. «Без субъекта нет ничего внешнего и ничего внутреннего, нет пространства вне чего-либо, нет времени в чем-нибудь»⁵³.

К понятиям причинности, субстанциальности, количества, тождества и т.д. прилагаются вполне аналогичные соображения. Что такое причинность сама по себе, без отношения как к явлению? Если мы отвлечемся от представления о каком бы то ни было субъекте, лежащем в основе мирового процесса, мы безусловно должны отвергнуть всякую мысль о какой бы то ни было реальной внутренней связи между причиной и действием. Даже когда мы думаем о бездушном, чисто материальном хаосе, мы невольно предполагаем причинность в смене его состояний; но это происходит благодаря тому только, что мы никак не можем «отмыслить прочь» самую мысль, чувство, субъект вообще. Мы невольно наделяем каждый атом, каждую силу, о которой мы думаем, какою-то элементарною субъективностью, — превращаем атом в живую монаду. Лишь от этого мы можем говорить о действии или взаимодействии атомов, о внутренне связанных между собою пе-

⁵³ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXI, стр. 88 — 91.

ременах в веществе, даже об индивидуальности предполагаемых атомов, их тождестве с собою и различии от других. Понятие субъекта несомненным образом лежит в основе всех этих представлений. Наоборот, если никакой внутренней, логически необходимой связи между состояниями мира не существует, то та внешняя причинная связь, которую мы различаем в следовании явлений, окажется субъективной и будет всецело сводиться к нашему субъективному сознанию. Другими словами: если связь явлений призрачна, она привносится нашим познающим субъектом извне: если она реальна, она привносится изнутри субъектом, лежащим в основании самих явлений. Но в обоих случаях она *идеальна* — или в смысле субъективного, или в смысле объективного, «трансцендентального» идеализма⁵⁴.

Подобным же образом и определения количества и величины суть определения *идеальные*, независимо от того, призрачны они или объективны: сам по себе никакой предмет не велик, ни мал, ни един, ни множествен, но получает те или другие количественные определения по отношению к другим предметам в нашей измеряющей мысли. И единство, и множество, и величина вообще предполагает анализ и синтез как свое неизбежное условие. Одинаково определения тождества и различия суть также определения логические. В самом деле мы приписываем всякому предмету тождество с собою только в силу абсолютной *немыслимости* противного. Но если только мы признаем такое обоснование из немыслимости, мы должны тем самым признать, что вещи подчиняются логическим законам или, что точнее, что все сущее определяется такими законами⁵⁵. Поэтому, если уже допускать мир вещей в себе, находящийся вне всяких отношений к сознанию, то нужно определять его как *нелогичное абсолютное* и не распространять на него никаких логических определений. Но тогда мы не только должны принципиально отказаться его как-нибудь мыслить, у нас вообще не останется ровно никаких оснований предполагать его. Этот нелогичный мир нельзя считать ни причиной, ни субстанцией наблюдаемых нами явлений, он вообще не находится с ним ни в какой связи, потому что и причина, и субстанция, и связь суть логические определения. А в таком случае зачем же он нужен?

Все таким образом сводится к одному общему результату: нет явлений вне сознания; условие самой возможности явления есть прежде всего чувствующий и мыслящий субъект, который одинаково обуславливает как субъективную мысль и чувство, так и объективный мир во времени и пространстве. «И когда мы мыслим весь необъятный мир явлений в бесконечной совокупности его связанных между собою функций и отношений, мы тем самым необходимо предполагаем *субъект* этого мирового объекта, как его трансцендентальное метафизическое условие». Этим совершенно упраздняется материалистическое учение с его наивном, некритическим реализмом. «В наши дни после векового развития критической философии материализм представля-

⁵⁴ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 91—98.

⁵⁵ Там же. Кн. XXXI, стр. 93—95.

ется столь же отжившему теории, как например, геоцентрическая теория»⁵⁶.

Из сказанного видно, что мысль об универсальном субъекте космической чувственности и космической закономерности, занимающая столь важное место в статье «О природе человеческого сознания», возвращается и в «Основаниях идеализма», хотя в несколько ином освещении. Там сознанию этого всемирного субъекта приписывается иногда совсем абсолютный характер, и сам этот субъект как-будто не различается от абсолютного начала вещей. Здесь мы уже не замечаем такого слияния. По крайней мере в ответе на разбор Б.Н. Чичерина «Оснований идеализма», носящем название «В защиту идеализма», кн. С.Н. Трубецкой решительно отделяет понятие о субъекте всемирной чувственности, как о мировой душе, от понятия о Божественном уме. Он прямо говорит: «Не становясь на точку зрения пантеизма, я не считаю Божество мировым субъектом». Но если субъектом трансцендентальной чувственности не является ни ограниченное чувствующее существо, ни вечный Дух или бесплотный Разум, то это еще не значит, чтобы такого субъекта не было вовсе. Надо прежде всего решить, есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое? Есть много аргументов в пользу того и другого предположения. Я разделяю последнее, т.е. признаю мир одушевленным. И одним из решительных доказательств в пользу такого предположения представляется мне открытие Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытие, сделанное помимо всяких космологических или натурфилософских гипотез, доказывает существование универсальной, мирообъемлющей чувственности. Если субъектом такой чувственности не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству: не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое существо* или мир в своей психической основе. — то, что Платон называл Мировую Душою»⁵⁷.

Сущее есть явление, — в этом исходном положении идеализма заключается относительное оправдание эмпирической точки зрения на вещи. Поэтому метафизика, не признающая правды эмпиризма и не обосновывающая его собою, есть ложная метафизика. Но это все-таки не значит, чтобы она могла остановиться на эмпиризме и удовлетвориться определением сущего как являющегося. Напротив, критика показывала нам, что такое определение неизбежно предполагает отношение объекта к субъекту; другими словами, оно есть лишь *субъективное* определение сущего, данное с точки зрения субъекта, и его нельзя признать окончательным. «Чтобы возвыситься над таким субъективным отношением и дать объективное определение сущего,

⁵⁶ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 95—96.

⁵⁷ Там же. Кн. XXXVII, стр. 302—303.

метафизика должна поставить шире основной вопрос теории познания, с которой она нераздельно связана: *что такое отношение субъекта и объекта, и как оно возможно?»*⁵⁸.

Как относится познающий дух к познаваемой действительности? Ответ всего чаще облекается в дуалистическую форму; в целом ряде древних и новых систем мысль противопоставляется веществу как самостоятельному и отличному от нее началу. Такое решение, однако, совершенно не объясняет возможного соотношения этих начал: каким образом нечто абсолютно чуждое мысли может быть воспринято и понято ею? То же самое приходится сказать о некоторых новейших учениях, противопоставляющих субъективное сознание внешней ему, непознаваемой реальности? То же самое приходится сказать о некоторых новейших учениях, противопоставляющих субъективное сознание внешней ему, непознаваемой реальности. Каким образом нечто абсолютно чуждое, внешнее всякому чувству и мысли может служить основой чувственного и мыслимого нами мира?

В ответ на эти неразрешимые недоумения являются различные «системы тождества», начиная от стоиков, пытавшихся примирить дуализм Платона и Аристотеля, и кончая учением Шеллинга и Гегеля. Во взаимодействии познающего ума и познаваемой природы мы имеем осуществление внутреннего *единства субъекта и объекта*. Такое единство необходимо предполагается во всяком познании, во всяком акте логического мышления. Поэтому Шеллинг признает «тождество субъекта и объекта» основанием всей философии: без такого основного, существенного тождества нельзя понять, каким образом разум может согласоваться с природой. Кант смотрел на дело несколько иначе; он думал, что разум, познавая мир опыта, тем самым создает его, что он налагает на это мир свои субъективные формы и понятия и тем делает возможную природу, как мы ее знаем. Однако, с точки зрения логического идеализма, такой ответ едва ли достаточен. Если бы наше познание заключалось только в том, что наш рассудок роковым образом накладывает свои субъективные понятия на совершенно чуждый им внешний материал, тогда оно было бы мнимым и призрачным, *нелогичным* в самом своем корне. «Ибо для того, чтоб логично налагать на вещи те или другие понятия, мы должны иметь на то положительное основание в самих вещах». И вот Шеллинг вышел за пределы «субъективного» идеализма Канта. Для него мир явлений не есть результат взаимодействия нашего субъекта с *вещами в себе*. Наши субъективные представления и понятия могут быть согласны с независимою от них объективною природою лишь постольку, поскольку они имеют основание в самих вещах; наш разум логически мыслит явления в своих понятиях только потому, что соответствующие этим понятиям отношения реально обуславливают природу. Иначе сказать, самая форма объективного бытия, самый объект, самая природа внутрененно тождественна с духом, с познающим субъектом⁵⁹.

⁵⁸ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 96-97.

⁵⁹ Там же. Кн. XXXI, стр. 97-101.

Окончательное развитие этому учению придал Гегель: тождество субъекта и объекта определяется им как логическая мысль. Все сущее, все являющееся, все чувственное определяется мыслью и понимается ею же. Без нее нет ни тождества, ни различия, ни бытия, ни небытия. «Основное начало философии Гегеля сводится к самоочевидному положению: без мысли и вне мысли ничто не мыслимо. Отсюда сущее определяется как объективная мысль, или идея». Такое определение проще, чем кажется, и свободно от предвзятых догматических предположений. «Сущее» во всяком случае есть понятие нашего ума, независимо от того, соответствует этому понятию какая-нибудь реальность вне мысли или нет. Но Гегель пошел в своих выводах гораздо дальше: для него никакая реальность вне мысли немыслима; всякая реальность, все существующее известно нам только как мыслимое нами, — включая сюда и то, что мы чувствуем и воспринимаем, — потому что все есть возможный, действительный или необходимый предмет нашей мысли. Мысль не знает «вещей в себе»: ведь и «вещь в себе» есть только отвлеченное понятие нашего ума и ничего больше. Вне мысли нет никакого бытия⁶⁰.

Таким образом, у Гегеля общий принцип всех метафизических определений, из которого все они логически вытекают, есть необходимая логическая мысль, — абсолютная идея, заключающая в себе единство субъекта и объекта в вечном процессе мышления. Каждое из частных определений, полагаемых ею в ее саморазвитии, взятое само по себе, ложно в своей односторонности и находится во внутреннем противоречии с прочими логическими определениями; но в целом мысли все эти определения органически связаны между собою, взаимно примиряют и пополняют друг друга. В смене моментов противоположения и примирения между отдельными логическими определениями и состоит, по Гегелю, вся жизнь мира. Поэтому система Гегеля есть панлогизм, вселогическая философия, поскольку в ней Логос, логический принцип знания является абсолютным началом существующего. И тем не менее эта универсальная метафизика потерпела полное крушение пред судом последующей философии и науки. Как же могла эта насквозь логическая система оказаться логически несостоятельной⁶¹.

Все существующее сводится к логической идее, — таков смысл Гегелевского положения: «все существующее разумно»; действительный процесс должен быть объяснен как разумный, логический процесс. Если логический принцип нашего знания есть принцип абсолютный, то он обосновывает собой все сущее и в то же время идеально заключает в себе всю систему возможного знания. Поэтому проверка этого принципа, в качестве действительно безусловного и всеобщего, должна состоять в логической дедукции из него всей системы наших знаний. Природа и история должны быть выведены из него и построены логически a priori, потому что только такое построение может быть подлинным воспроизведением их действительного происхождения и

⁶⁰ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 101—103.

⁶¹ Там же. Кн. XXXI, стр. 105—106.

развития. Гегель совершенно серьезно поставил себе такую задачу, и вот об нее-то и разбились все его усилия.

Прежде всего пала пресловутая «натурфилософия», над которой так много потрудились и Шеллинг, и Гегель. Все попытки вывести природу из понятий чистого разума оказались тщетными. «На самом деле философы ничего и не выводили: они строили из ветхого и крайне непрочного материала, подгоняя свои естественно-исторические познания под рамки своей логической системы. Но их наука о природе была вопиющим анахронизмом уже в их эпоху. И в то самое время, как они все более и более запутывались в своей метафизической паутине, создавая призрачный мир, — научное естествознание двигалось вперед, открывая подлинные миры посредством усовершенствованных методов и орудий опыта и наблюдения». В области истории человеческого духа построительный метод Гегеля имел несомненно больший успех, благодаря его обширным историческим познаниям и необычайному дару исторического понимания. Но все-таки история, как и природа, не может быть «рационализована»: в истории, как и в природе, реальный процесс не совпадает с логическим и потому не строится историком *a priori*, но изучается и объясняется им *a posteriori*. Иначе историк не был бы ограничен одним прошедшим и притом только известною ему небольшою частью прошедшего: он мог бы логически «строить» будущее, предсказывать его с безусловною достоверностью». Недостаточный в области естествознания и истории принцип Гегеля оказался столь же недостаточным и в психологии: человеческая душа не есть исключительно вещь мыслящая, — она есть также и *волящая*, и *чувствующая* вещь. «Попытка свести волю, чувство и чувственность к мышлению, психологическое к логическому была столь же неудачной, как и обратная попытка противоположной Гегелю школы психологов — свести мышление к чувству и воле или логику к психологии».

Таким образом, между «панлогизмом» Гегеля и эмпирической наукой существует несомненная антиномия; и зависит она не от частных ошибок Гегеля и не от простых недочетов в его естественно-научных познаниях. «По-настоящему, таких познаний вовсе и не требовалось бы, если бы отвлеченная дедукция могла заменять их собою». Эмпирическая наука противоречит логическому идеализму в самом принципе: природу, историю, человеческую душу нельзя свести к логическим категориям. *Сущее не сводится к логической идее*⁶².

Философия Гегеля не была тою абсолютною и окончательною системой, какою она представлялась своему создателю; она была лишь одним из моментов развития философской мысли, моментом крайнего отвлеченного рационализма; этот рационализм, по тому самому закону диалектического развития, который впервые был сформулирован Гегелем, вызвал другую противоположность в сфере умозрения — философию иррационального, или бессознательного. Наиболее крупным представителем этой философии явился Шопенгауэр. Однако

⁶² «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXI, стр. 226—229.

уже в собственных учениях Шеллинга и Гегеля заключались семена иррационалистических тенденций. У Шеллинга абсолютное тождество субъекта и объекта или природы и духа, понимаемое как *безразличие*, представляет собою начало, чуждое идеализму; в своем отвлеченном тождестве с природой дух перестает от нее различаться, т.е. перестает быть духом; это уже не субъект, а совершенно неопределенная, бессознательная сила, которая путем какого-то непостижимого самораздвоения может пробудиться к творчеству и самосознанию. С другой стороны, в системе Гегеля переход от абсолютной идеи, с ее вечными, всегда в ней примиренными определениями, к реальной чувственной природе с ее текучими и случайными процессами оказывается непонятным скачком, иррациональным и непостижимым отпадением идеи от себя самой. Таким образом, отвлеченный идеализм Гегеля, признававший в основе сущего чисто логический процесс, вынужден предположить нечто, по существу не только противоположное, но и противоречащее своему коренному смыслу, — вполне иррациональное возникновение всего реального мира. И нетрудно видеть, что такое предположение являлось неизбежным: если все существующее как мыслимое определяется понятиями разума, «то самое *бытие*, самая *действительность* того, что соответствует этим понятиям, не определяется никакими понятиями или, точнее, не сводится к понятию». Пусть сто талеров в моем кармане по своему понятию не отличаются от ста талеров, существующих в уме философа; первые все-таки отличаются от вторых своим реальным *бытием*, и его никак из их логических признаков отвлеченно вывести нельзя. В этом смысле можно сказать, что все существующее, все действительное — *не разумно*, т.е. сверхлогично, иррационально, поскольку оно действительно существует. Такое положение отчасти уже защищал Шеллинг в последний период своей философии: еще резче его развивали пессимисты Шопенгауэр и Гартман, у которых иррациональность жизни сливалась с ее полным бесмыслием⁶³.

Однако, когда речь идет об отношении нашей мысли к действительности, приходится говорить не только об иррациональности *бытия* этой последней. Реальное отличается от мысли еще своею *конкретною индивидуальностью и чувственностью*. Наша мысль всегда обща и отвлеченна; понимается и мыслится только общее; напротив, действительно существуют лишь единичные конкретные существа. Поэтому никакая реальность не покрывается и не растворяется в своем понятии: реальное существо есть нечто большее, чем простая мыслимая возможность. Мир отличных от нас живых существ и вещей не сводится к нашей мысли и чувству и, стало быть, не может быть выведен из них путем какого-либо умозаключения. Реальность не объяснима без реальности. И с другой стороны, предположение такой реальности есть необходимое предположение всей нашей мысли: без него наша мысль не имела бы никакого возможного содержания.

⁶³ «Вопр» Фил. и Псих., Кн. XXXII, стр. 231—233.

Таким образом, антиномия между логическим идеализмом и эмпиризмом лежит глубже философии Гегеля. Корень ее заключается в самой человеческой мысли, во внутреннем противоречии, присущем всем нашим понятиям, потому что всякое понятие, взятое в своей отвлеченности, содержит в себе известное противоречие с тою конкретной действительностью, от которой оно отвлекается. Если бы отвлеченная мысль могла быть абсолютным принципом философии, система Гегеля была бы абсолютной системой. Но на самом деле наша мысль истинна и положительна только в своем возможном или действительном отношении к существу, которое дано ей или неизбежно предполагается ею. Вне такого отношения мысль будет только ложным, расплывающимся признаком действительности. «Вне мысли ничто не мыслимо», но, с другой стороны, сама мысль в своей отвлеченности противоположна существу.

А это все значит, что и второе из достигнутых нами общих определений сущего столь же недостаточно, как и первое: сущее не есть идея, точно так же, как оно не есть только явление; оно не исчерпывается ни тем, ни другим определением. Мысль непременно предполагает некоторую данную действительность. «Отвлеченное понятие не существует нигде, кроме нашего субъективного разума: оно относительно в двояком смысле: по своему отношению к мыслящему разуму и по своему отношению к конкретным вещам, к субъекту и к объекту». Никакие понятия нельзя принимать безотносительно: мысль как таковая логически относится к данному или предполагаемому существу. Поэтому даже самые общие понятия нашего ума, так называемые логические категории, суть только основные типы отношения мысли к своему предмету. Категории мысли логичны не потому, что они суть продукт чистой деятельности рассудка, как о них думал Кант, а потому, что они имеют достаточное основание в сущей действительности: они истинны не потому, что разумны, но разумны потому, что они истинны⁶⁴.

Даже основные логические законы, которыми определяется сама наша мысль, — законы тождества, противоречия, достаточного основания и исключенного третьего — раскрываются лишь в отношении этой мысли к существу. Без такого отношения к данной реальности не было бы ни различия, ни тождества, и никакая мысль не имела бы никакого логического основания. Подобным образом и категории представляются нам логическими лишь через это отношение: они прилагаются к вещам по логическим законам, т.е. по достаточному основанию; я не должен понимать многое как единое или необходимое как случайное; я должен видеть причинность, взаимодействие, множество, единство и т.д. только там, где я имею на то основание в самих явлениях. Поэтому все категории могут быть логически выведены и построены из возможного отношения мысли к существу⁶⁵.

⁶⁴ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXII, стр. 234—240.

⁶⁵ Там же. Кн. XXXII, стр. 240—241.

Сущее определяется мыслью согласно законам тождества и различия: 1) как тождественное себе; 2) как отличное от мысли; 3) как внутренне тождественное с мыслью в различии и различное в тождестве (сущее тождественно с мыслью), поскольку оно ее наполняет и ею наполняется, и оно различно от нее, поскольку оно обосновывает мысль и поскольку оно не только *мыслится*, но *есть*. Отсюда вытекают дальнейшие определения сущего по категориям *качества* и *количества*. По категориям *качества*, которые соответствуют умственным актам утверждения, отрицания и ограничения, сущее определяется в своем отношении к мысли: 1) как положительное, пребывающее, *реальное сущее*, — все равно, будь то реальность, тождественная с мыслящим духом, или отличная от него материя, сила или какой-нибудь другой объект мысли; 2) оно определяется чисто *отрицательно*, — как противоположность мысли, как реальность, от нее отличная, — что мы наблюдаем, например, в системах материализма, субъективного идеализма и т.п.; 3) оно определяется как ограниченное, относительное сущее, что видим, например, в системах эмпиризма или релятивизма. Наконец, 4) сущее определяется как абсолютная реальность, т.е. такая, которая, в противоположность всему ограниченному и конечному, понимается как всеобъемлющая полнота бытия, тождественная в различиях, как положительная бесконечность, потенциально заключающая в себе все конечное. Так определяется сущее в целом ряде умозрительных учений⁶⁶. По взгляду кн. С.Н. Трубецкого, каждое из приведенных определений может быть развито в целое философское учение. И так смотрит он на все логические категории вообще: в дальнейшем изложении он показывает, как разнообразно выступали отдельные логические категории в истории мысли, а также и то, к каким неизбежным противоречиям приводит их безотносительное отвлеченное признание за полную истину. В связи с этим он очень высоко ставит Гегелевское воззрение на историю философских идей как на внутренне необходимую смену общим логических определений сущего⁶⁷.

По категориям *количества* сущее определяется как *единое*, как *многое*, и как *все* или *всеединое*. В своей отвлеченной идее оно неизбежно понимается как единое: еще Парменид показал, что в отвлеченном понятии сущего, равного только себе самому, отрицается все, что от него отлично, и таким образом остается лишь отвлеченное единство. Но мысль не может застыть на таком единстве хотя бы по той причине, что во всяком акте мысли заключается как бы раздвоение между субъектом и объектом, между предметом и мыслью о нем, которое должно выразиться и в наших понятиях. В отношении мысли к сущему и в их основном различии заключается, следовательно, потенциальное *множество* идеальных определений. Можно сказать, что в отношении мысли к сущему и в тождестве и различии между ними дано и мыслимое единство, и раздвоение, и конкретное единство во множестве. Со-

⁶⁶ «Вопр. Фил. и Псих.» Кн. XXXII, стр. 249—250.

⁶⁷ Там же. Кн. XXXII, стр. 247—248.

ответственно этому, и сущее определяется как *единое* — в своей общей идее, как *не-единое* — в своем отличии от мысли или идеи, как *многое* — в совокупности своих реальных отношений и мыслимых определений, и как *всеобщее* или *всеединое* — в идеальном синтезе этих определений и признаков⁶⁸.

Далее, сущее понимается нами по закону достаточного основания, как то, что обосновывает свои определения. «Отношение основания к тому, что им обусловливается, определяется по категориям отношения, как реальная зависимость субстанциальности или причинности, т.е. как отношение признака к субстанции или следствия к причине». Сущее в своем тождестве самому себе мыслится как субстанция своих признаков или определений; в своем различии от мыслящего и воспринимающего субъекта оно определяется как *причина* относительного и обусловленного бытия, — явлений в нас; с другой стороны, самый субъект или мыслящий разум понимается как действующая причина по отношению к внешней реальности. Сущее, как ограниченное, которому противостоит другое, также ограниченное сущее, мыслится во взаимодействии с ним: явления понимаются как результат взаимодействия многих частных причин, а в последнем основании — как результат взаимодействия субъекта и объекта. Наконец, сущее определяется как безусловное начало, поскольку оно мыслится как абсолютное основание своих определений, в отличие от всего обусловленного⁶⁹.

Одинаково из отношения мысли к существующему вытекают и все категории *модальности*. Сущее определяется в своем самом общем и отвлеченном отношении к мысли, как *возможное* или просто *мыслимое*. С другой стороны, в своем отличии от чисто мыслимой возможности оно понимается как *действительное*. Но это действительное не есть что-нибудь абсолютно чуждое мысли, оно нами *понимается*, и поскольку оно нами понято во внутренней связи своих наличных состояний, оно сознается как *необходимое*: мир представляется нам как связанная совокупность вещей или существ и как необходимая причинная связь явлений, подчиненных общим законам и единому порядку⁷⁰.

Систематическое изложение таких основных отвлеченных определений сущего составляет элементарную метафизику или формальную науку о способах понимания сущего. Одно из самых распространенных возражений против такой метафизики заключается в том, что она отвлеченна. «Это возражение банально потому, что метафизика, несомненно, должна быть отвлеченна и притом в высшей степени: недостаток отдельных метафизических построений, исходящих из тех или других частных концепций или определений, состоит не в том, что они отвлеченны, а в том, что они недостаточно отвлеченны и общи, что они ложным образом исключают мыслимость противоположных определений, — мыслимость, доказанную умозрением и истори-

⁶⁸ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXII, стр. 251 — 252.

⁶⁹ Там же. Кн. XXXII, стр. 254.

⁷⁰ Там же. Кн. XXXII, стр. 257 — 258.

ческим опытом... Критическая метафизика должна быть сознательно отвлеченной: исходя из самого отвлеченного определения сущего, она должна сознавать границы отвлеченной мысли»⁷¹.

Но этим всем неизбежно ставится новый вопрос: исчерпывается ли метафизика такими чисто формальными определениями? Ведь сущее предполагается нами как нечто отличное от этих мыслимых определений, как их общее конкретное подлежащее и основа, в таком случае оно, очевидно, не покрывается ими и должно иметь свои особые *реальные определения*, которые, по-видимому, не могут быть доступны ни нашей отвлеченной мысли, ни нашей субъективной чувственности. До сих пор мы не выходили из пределов нашей мысли и чувства, и могло казаться, что они доставляют нам вполне достаточные данные для понимания действительности; но теперь для нас все более выясняется та истина, что сущее лежит вне их и представляет нечто совершенно самобытное по отношению к ним. Что же? Существует ли какое-нибудь «непосредственное восприятие» этого реального сущего как особый, третий источник познания наряду с разумом и чувственностью? Если оно существует, то как оно относится к этим первым двум источникам знания? И наконец, чем является сущее для такого непосредственного восприятия?⁷²

Мое чувство ограничено мною, «моей кожей», как выражался Кондильяк; с другой стороны, моя мысль, взятая отвлеченно, также не содержит в себе достаточного основания для перехода к действительно существующему путем какого-либо онтологического умозаключения. Допустим, что всякое субъективное состояние предполагает реальное воздействие извне; допустим, что и самая мысль неизбежно подразумевает отношение к реальному сущему, как это было показано раньше. Все это еще не объясняет того, откуда мы знаем о такой реальности, каким образом она дается нашему духу и сознается как данная. Пускай мысль и чувство суть отношения; чтобы понять отношение, мы должны знать соотносящиеся термины. Если в нашем сознании нам дан лишь один термин, каким образом нам может быть открыт другой термин, — то реальное, что есть вне нашего сознания?⁷³

Реальность мира или внешних мне существ столь же несомненна для меня, как и моя собственная реальность. Эта вера обуславливает мою мысль во всех ее категориях; она обуславливает весь мой опыт, т.е. внутренний мир и внешний мир, как он сознается мною. Вера в этом смысле имманентна всему моему сознанию, насколько она относится к сущему. И если я никак не мог отрешиться от этой веры, то приходится допустить, что само сущее метафизически обосновывает эту мою веру, а с нею вместе мою мысль и чувство, — все мое познание, как и весь являющийся мир. Каковы физические условия такого восприятия реальности, это нам совершенно неизвестно, подобно тому, как для нас окружена тайной и та связь, которая соединяет от-

⁷¹ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXII, стр. 259—161.

⁷² Там же. Кн. XXXII, стр. 262—263.

⁷³ Там же. Кн. XXXIII, стр. 406—407.

правления нашей нервно-мозговой системы с нашей психической деятельностью. Одно бесспорно: я не могу отделаться от предположения реальности, независимой от моей мысли, данной ей, существующей вне ее или до нее. Такое предположение, рассматриваемое с точки зрения психологии или теории познания, есть акт веры, а не одной мысли или чувства. Поэтому можно сказать, что все наше знание и опыт, поскольку они относятся к реальному существу, предполагают веру, как непосредственный акт познающего духа, не сводимый ни к чувству, ни к мысли⁷⁴.

В самом деле, рассматривая наши познавательные процессы, мы убеждаемся в том, что вера действительно служит фактором всего нашего познания, будучи имманентна и мышлению, и чувству. Так относительно познания природы ясно, что в нем участвуют все три способности нашего духа: посредством чувств я воспринимаю последовательные явления, посредством мысли я познаю их в объективно-логической связи, посредством веры я понимаю эту связь как реальную и независимую от моего сознания. Можно подумать, что иначе обстоит дело с собственной жизнью нашей души: когда мы понимаем те или другие явления как действия нашего собственного я, то реальная причина этих действий, по-видимому, дана нам непосредственно в нашем самосознании. Однако достаточно всмотреться внимательнее в процесс нашего самосознания, чтобы убедиться, что и здесь не все ограничивается нашею мыслью и нашим чувством. Наше я, как реальный объект нашей внутренней жизни, очевидно, не есть простой объект мысли и чувства, а нечто большее. Конечно, мы знаем об этом субъекте лишь постольку, поскольку он так или иначе *объективируется* в нашем сознании; но именно потому и приходится сказать, что наше самосознание или отвлеченно, или ограниченно, и что мы вынуждены отличать душу от ее явлений в сознании. Далее, если я могу относить свои состояния к прошедшему и будущему, свои настоящие представления к прошлым событиям, которых нет уже, или к будущим, которых нет еще, то это одно показывает нам, что дух наш не ограничен никакими временными фактами сознания, а заключает в себе сознание того пребывающего, сверхвременного субъекта всех наших душевных состояний, который обуславливает собою все, что мы знаем. Это я, или субъект всех наших психических актов, не есть, очевидно, ни особое состояние сознания, ни какое-либо обобщение или абстракция подобных состояний, а представляет из себя их общее внутреннее условие. И непосредственное признание этого реального субъекта, обуславливающего всю жизнь нашего сознания, иначе трудно определить, как понятием веры. Сознание времени, воспоминание о нашем реальном прошлом и ожидание будущего доказывают самым убедительным образом, что я не только знаю свое существование и прямо чувствую его, но и верю в него, насколько по крайней мере дело идет о прошлом и будущем; ведь в себя, как пережившего прошедшие события или долженствующего пережить будущие, можно только

⁷⁴ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXIII, стр. 407—409.

верить, но его нельзя воспринять как что-то наличное; а с другой стороны, одно настоящее, оторванное от всякого прошлого, в своей бесконечной мгновенности для сознания неуловимо⁷⁵.

Итак: сущее в самом нашем самосознании определяется не только как предмет понятия и представления, но и как предмет веры. И наоборот, когда станем на точку зрения отвлеченного эмпиризма или на точку зрения отвлеченного рационализма, существование реального субъекта нашего сознания тотчас же получает проблематический вид. Эмпирическая психология силится искусственно обособить явление от его субъекта и превратить всю душевную жизнь в непрерывную цепь бессубъективных состояний. Подобным же образом и рационалистический критицизм признает этот субъект лежащим не только за пределами всяких явлений, но и за пределом отвлеченных понятий, а поэтому и всякого знания⁷⁶.

Но самое решительное доказательство в пользу самостоятельного значения веры в познании субъекта представляет наше убеждение в реальности других субъектов, отличных от нашего и существующих для себя самих. В признании реальности таких субъектов отнюдь не следует видеть простой постулат «практического разума» или внушение «нравственного чувства», как это делают некоторые последователи Канта⁷⁷. Нравственные чувства стыда, жалости, справедливости предполагают в нас убеждение в существовании нашего собственного субъекта и других субъектов различных порядков, — низших меня, равных мне, высших меня. Но не нравственность порождает это убеждение, а скорее, наоборот, она обуславливается им. «Я признаю существование других людей не потому, что я сознаю свои обязанности перед ними, а, наоборот, я признаю обязанности по отношению к ним потому, что вижу в них нечто большее, чем мои представления, сознаю в них реальные объекты, „цели в себе“. Я имею к ним нравственное чувство, поскольку в самом имманентном восприятии чужого существа *предложено* мое сознание солидарности с ним». Реальные существа не суть только объекты мысли и представления, т.е. не суть простые объекты другого, отличного от них субъекта, — таково отрицательное определение сущего, как предмета нашей непосредственной веры. Какое же ее положительное содержание? В нашем внутреннем опыте, в нашем самосознании сущее сознается нами как субъект. Нельзя ли логически обобщить это определение и распространить его за пределы нашего самосознания на сущее вообще, т.е. на другие существа, поскольку они составляют предмет нашей веры? Ведь тогда выйдет, что вера — это третий фактор нашего знания — приводит нас к некоторому новому пониманию внутреннего торжества объек-

⁷⁵ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXIII, стр. 410—414.

⁷⁶ Там же. Кн. XXXIII, стр. 416—417.

⁷⁷ Здесь князь С.Н. Трубецкой имеет в виду теорию проф. А.И. Введенского, изложенную им в его статье «О пределах и признаках одушевления».

гов над субъектами. Сущность веры не состоит ли в признании независимой от нашей мысли универсальной духовной силы!⁷⁸.

Если мы станем рассматривать различные формы *веры религиозной*, начиная от самых грубых и до самых возвышенных, мы не найдем в ней другого содержания, кроме веры в конкретную духовную силу, выражающуюся в действительном явлении, но, тем не менее, не исчерпывающуюся им. Это будет одинаково справедливо и о фетишизме первобытных народов, и о современном утонченном протестантском пиетизме — этой наиболее стерилизованной форме религии. Следовательно, на религиозной вере приведенное определение совершенно оправдывается. Но, по-видимому, вера, как неизбежный элемент нашего чувственного и рационального познания, имеет уже другой предмет, отличный от духа: она убеждает нас в реальности внешнего мира, внешних предметов, — в реальности *не-я*, отличного от нашей мысли и чувства. Однако во что же мы в этом случае верим? Что есть реального во внешних предметах? На последний вопрос существует очень много различных ответов: в вещах реальны атомы, материя, центры сил, энергия и т.д. Но никто не решится сказать, что моя вера в реальность внешнего мира относится в действительности к атомам или силам, его составляющим. Стоит в виде опыта перенести нашу веру на эти атомы или силы, как они тотчас же обратятся в ничто. Не только до сих пор не существует теории вещества, которая могла бы притязать на общее признание, но можно считать положительно доказанным критическою философией, что всякая теория, принимающая материю в абсолютном смысле, т.е. как безотносительную реальность, есть *ложная* теория. Итак, во что же мы верим в внешнем мире? Мы верим не в атомы, составляющие видимый нами предмет, например, стол, а в самый этот видимый предмет, — не в атомы силы и энергии, составляющие видимое нами голубое небо, а в самое голубое небо. Между тем эти видимые образы совершенно нереальны, они представляют из себя только чувственные формы, не существующие помимо нашего восприятия. И оказывается, мы верим в объективную реальность именно этих чувственных форм, зрительных, осязаемых и других, в реальности света, звука, красок и т.д. Так как все эти чувственные формы суть лишь психические факторы, то выходит, что я верю в объективную, независимую от меня реальность психических фактов. Очевидно, моя вера в объективность чувственных восприятий может быть истинною лишь в том смысле, что эти чувственные формы существуют не только для меня, но и для всех других чувствующих существ, и таким образом, являются достоянием не только моей субъективной, но и всемирной чувственности. Напротив, вера в безотносительную, т.е. никаким субъектом не обусловленную реальность внешнего мира, в реальность абсолютной материи, не выдерживает никакой философской критики⁷⁹.

⁷⁸ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXIII, стр. 418—419.

⁷⁹ «Там же. Кн. XXXIII, стр. 419—423.

Однако материальный мир не представляет ли в наших глазах чего-то большего, чем простую видимость или мираж чувствующих субъектов? Что же мы еще в него влагаем? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к той форме веры, которая оказывается безусловно истинной, к нашей вере в свою собственную реальность, как сознающих и чувствующих существ, и в реальность одушевленных существ в нас. Во что мы верим, когда утверждаем бытие внешних нам и от нас независимых сознающих и чувствующих тварей? Верим ли мы просто в их чувственную форму, в их внешнюю видимость, в их тело? Довольно легко заметить, что нет; доказательством этому может служить хотя бы тот факт, что мы способны верить и в посмертное существование наших ближних, когда их тело умерло и разрушилось. Или мы верим в их нематериальную душу? Но многие люди вовсе отрицают понятие души и все-таки верят в своих ближних. Что же служит предметом веры в данном случае? Вера относится к тому же самому, к чему относится наша вера в нашу собственную реальность; мы верим в предполагаемую внутреннюю индивидуальность подобных нам существ, в их чувство, мысль, волю и в реальный субъект этой мысли, воли и чувства. «Вера относится не к отвлеченному принципу и не к чувственному явлению, а к самой реальности чужого существа, которое существует для себя так же, как я для себя существую, т.е. к его мыслящей, чувствующей, действующей силе, к его *являющейся индивидуальности*, или субъекту; и ни к чему другому»⁸⁰.

Это бросает свет и на вопрос о том, во что мы верим во внешнем мире вообще. «Единственная реальность, которая дана непосредственно моему сознанию, есть реальность моего субъекта, и потому я естественно понимаю всякую другую реальность через эту и по аналогии этой». Понятие о реальном существе имеет корень в представлении о живом существе, т.е. о психической силе в ее явлении, — об «энергии», как выразался Аристотель. Вначале между одушевленным и неодушевленным, между существом и вещью вовсе не кладется различия: все, что сознается реальным, тем самым олицетворяется. Об этом свидетельствует психология, антропология, язык всех народов. Лишь постепенно человек научается различать вещь, как фиктивное существо, от действительного индивидуального существа. Но все же, как бы ни силились мы возможно яснее провести границу между существом и вещью, мы не в состоянии обойтись без некоторой индивидуализации, олицетворения, раз мы признали данную вещь реальной. Все то, что не есть простой объект, который существует только для какого-нибудь субъекта, — существует и *для себя*, т.е. будучи объектом, есть в то же время *объект*. Поэтому если мы видим в материи нечто большее, чем простой объект сознания, мы по необходимости признаем, что она существует не только для нас, но и для себя самой, т.е. не только как объект, но и как *субъект*. «И в таком случае мы можем мыслить этот признаваемый нами субъект во всевозможных категориях сущего: как единый универсальный субъект; как одну миро-

⁸⁰ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXIII, стр. 423-425.

вую силу, являющуюся нашему сознанию; как множество отдельных взаимодействующих субъектов — монад или живых центров сил, или как множество таких относительных центров, объединенных в одном субъекте высшего порядка»⁸¹.

Таким образом, между религиозной верой и той верой, которая является основным началом нашего познания, не лежит никакой бездны: предмет и той, и другой есть сущее как реальный, являющий себя, невещественный субъект, иначе сказать, как дух. И только такая вера в сущее, как духовное начало, имеет в себе внутреннее оправдание: как реальное, подлинное восприятие сущего, вера мыслима лишь в том случае, если это сущее есть нечто сродное нашей подлинной реальности, т.е. нашему духовному существу. Во внутренней духовности сущего получают свое настоящее обоснование раньше рассмотренные нами его определения, как являющегося и как мыслимого. Мир как явление и как идея предполагает чувствующий и мыслящий субъект; и с другой стороны, лишь сродное мысли и чувству, т.е. лишь объект тождественный по существу с своим субъектом, могут быть объективно мыслимы и чувствуемы. Поэтому только духовное может быть воспринято и понято духом, и только оно может составить предмет конкретного, объективного знания⁸².

Но раз вера дает нам непосредственное восприятие сущего, то не лежит ли в ней самостоятельный источник абсолютного ведения, как то признавали мистики различных времен и народов? Не должны ли мы развивать в себе исключительно эту способность непосредственного восприятия истинно сущего, постепенно умерщвляя свою чувственность и приводя в молчание самую мысль свою? «Не должны ли мы отвлечься от внешнего восприятия, от самой мысли нашей, чтобы в недрах нашего духа найти „самость“, абсолютный субъект сущего, его „атман“, как выражается Упанишад? Этим мы приходим к мистическому идеализму, который встречается в различных формах у многих мыслителей XIX столетия, исходивших из критики отвлеченного рационализма и искавших в вере и откровении восполнения расщепленной философии»⁸³.

Переходя к критике мистического идеализма, князь С.Н. Трубецкой дает блестящий очерк мистических учений о познании абсолютного, приводя чрезвычайно интересные цитаты из Упанишад, Немецкой Теологии, Мейстера Эккарта и др.⁸⁴ Он показывает, как глубоко были убеждены мистики всех времен в том, что в состоянии экстаза и отрешенности от всего конечного душа их, погружаясь в основу собственного существа, тем самым сливается с Божественной основой всех вещей. Он отказывается решать вопрос о том, действительно ли подвижники, погруженные в мистическое созерцание, приобретают высшие способности ясновидения в пространстве и времени, которые

⁸¹ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXIII, стр. 425—427.

⁸² Там же. Кн. XXXIII, стр. 427—429.

⁸³ Там же. Кн. XXXIII, стр. 429.

⁸⁴ Там же. Кн. XXXIV.

им так часто приписывались. Тем не менее он не считает возможным безусловно отвергать существование таких способностей. На это одинаково не имеют права ни истинный эмпирик, не знающий ничего вне относительной сферы явлений нашего ограниченного сознания, ни идеалист, признающий абсолютный дух в основе всех отношений между отдельными существами. Ведь трансцендентальные условия чувственности, ставящие границы в пространстве и времени для нашего нормального эмпирического сознания, не имеют в себе ничего абсолютного и во всяком случае их власть не может распространиться на абсолютного духа. Между тем всякое объективное, относительное существование обусловливается в конце концов абсолютным и сверхпространственным субъектом, и поэтому для отдельного сознания не исключается возможность иметь, чрез посредство своей сверхчувственной основы, априорное и внутреннее восприятие отношений между вещами, которое возвышается над условиями и законами обычного эмпирического восприятия⁸⁵.

Но как бы мы ни смотрели на природу тех психологических фактов, с которыми связано мистическое созерцание вещей, это не устраняет коренных недостатков мистицизма, как мировоззрения, заявляющего притязание на обладание полною и исключительною истиною. Ища Божественной сущности в отрешении от чувственного восприятия, в отказе от мысли, в погашении своей индивидуальности и своего я, полагая, что только этим путем можно достигнуть слияния с нею, мистики тем обращали самую эту сущность в нечто лишненное всякого я, всякой мысли и всякого чувства, — в бессознательный, вечный покой, в нирвану. Абсолютное из законченной полноты реальности у них превращается в совершенное отрицание реальности. Соответственно этому и мир в их глазах оказывается обманчивым призраком, закрывающим от нас истинную основу бытия. Но провозгласить призрачность мира не значит еще объяснить его. Откуда мир возник и зачем? Допустим, что он — простой призрак, но ведь не призрак та мысль, которая его стремится познать и им обманывается; что мы в самом деле думаем, этого у нас никто отнять не может. На все эти недоумения мы не находим у сторонников мистического учения никакого действительного ответа. Мистики всех времен и народов сходятся довольно близко в той части своего учения, которая возводит нас к непосредственному созерцанию абсолютного; но попытки понять природу и мироздание из абсолютного представляют у них самый пестрый хаос противоречивых мнений и фантастических положений. А между тем каждый из мистиков претендует на внутреннее, полное понимание вещей в их истинном существе. Не ясно ли, что они принимают за откровение истины субъективные порождения своей фантазии и что только в рациональной философской и научной критике может заключаться выход из этого заколдованного царства мнимого знания⁸⁶.

⁸⁵ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXIII, стр. 354—365.

⁸⁶ Там же. Кн. XXXI, стр. 575—576.

В своих окончательных выводах мистическое умозрение приводит к нирване индийского пантеизма. Что же заставляет мысль отказаться от подобного результата, признать его односторонним и перейти к более конкретным формам идеализма? «Действительность, познаваемая умом и чувством и предполагающая разум и чувство, — конкретное сознание, которое противоречит отвлеченному мистицизму в области опыта, умозрения, нравственности, самой религии. В этом конкретном сознании, следовательно, и нужно искать критерий знания»⁸⁷.

Источник истинного знания следует искать в нашем конкретном сознании. Эмпирики искали его в чувственном опыте, отрицая всякие априорные, логические основания этого опыта; рационалисты искали его в чистом отвлеченном мышлении, мистики — в непосредственном имманентном восприятии сущего. «И недостаток этих трех общих представлений о природе человеческого познания заключается не в том, что они признают, а в том, что они игнорируют или отрицают». Отрицая в нашем познании присутствие универсального логического начала, эмпиризм искажает действительную природу опыта и приходит в своем последовательном развитии к «логическому отрицанию логики», т.е. к чистому скептицизму. Равным образом и отвлеченный рационализм, принимая чистую мысль или чистое понятие за нечто безотносительное, на самом деле лишает мысль ее реально-логического основания, ставит ее в противоречие с действительностью и приводит к своей противоположности — к философии иррационального, бессознательного и непознаваемого. Наконец, и мистицизм не обосновывает конкретного познания действительности, а скорее упраздняет всякую действительность; он приводит к *акосмизму*, к мироотрицанию и наполняет место исчезнувшей действительности грезами фантазии⁸⁸.

На самом деле источник нашего знания о сущем лежит в конкретной деятельности нашего чувствующего, мыслящего, волящего духа, и нельзя искать его в какой-нибудь одной его способности. Наш действительный опыт обусловлен а priori универсальными законами нашего восприятия и нашей мысли, которая в свою очередь обусловлена своим внутренним имманентным отношением к истинно сущему; всякое иное понимание опыта неизбежно ведет нас к иллюзионизму. Наша мысль не порождает познаваемую действительность, а имеет в ней свое основание, — при всяком другом понимании она перестает быть логичной и не может быть органом реального познания. Наконец, наша вера есть объективное условие реального восприятия сущего в мышлении и опыте: она заключает в себе сознание реальности мыслимых и воспринимаемых нами существ, соотносящихся с нашим собственным существом; с другой стороны, это соотношение нашего существа к другим существам никогда не могло бы быть создано, если бы оно не выразилось в чувстве и мысли. Таким образом, эмпиризм, ра-

⁸⁷ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXI, стр. 577.

⁸⁸ Там же. Кн. XXXV, стр. 733—734.

ционализм и мистицизм являются нам как условные, отчасти искусственные точки зрения, на которые мы становимся при решении основной проблемы познания, отвлекаясь от живой полноты отношений нашего сознания к конкретной действительности⁸⁹.

«Основным данным нашего сознания является универсальная соотносительность сущего». Между тем ни эмпиризм, ни рационализм, ни мистицизм не только не дают ей объяснения, но нередко прямо ей противоречат. В этом же заключается недостаток всякой ложной метафизики, например, материализма, дуализма, отвлеченного монизма, монадологии. Во всех этих учениях либо признается множество субстанций, независимых друг от друга, причем соотношение их является совершенно необъяснимым, либо же признается единая субстанция, в которой теряется различие соотносящихся вещей, а следовательно, и не может быть никакого соотношения. То же повторяется и в тех метафизических теориях, которые выросли на почве критики разума Канта, потому что и в них либо отрицаются какие бы то ни было отношения вне нашего субъективного сознания, либо самый субъект нашего сознания или даже самая мысль наша признаются безотносительными.

На деле нет ни безотносительной мысли, ни безотносительных, чистых состояний сознания, ни безотносительного восприятия, ни чистого опыта. В действительности все соотносится, и *быть* значит относиться. Бытие без отношений, чистое *безотносительное* бытие равняется небытию. Все, что есть, существует в каком-нибудь отношении, и что ни в каком отношении не существует, то не имеет никакого бытия. «Недаром самый глагол «быть» имеет значение связки; и там, где мы употребляем его самостоятельно, где мы утверждаем про какую-нибудь вещь, что она *есть* вообще, не определяя, как и что она есть, мы утверждаем лишь общее отношение к действительности, неопределенную бесконечность ее отношений к совокупности вещей. Отношение есть основная категория нашего сознания и основная категория сущего»⁹⁰.

Соотносительность, обуславливающая все формы нашего сознания и познания, включает в себе и критерий нашего знания: «критерий отдельных наших убеждений, понятий, представлений, восприятий заключается в их соотношении, в соотношении нашего познающего субъекта ко всей совокупности познаваемого сущего». Очень важным моментом такого соотношения является наше согласие с другими разумными существами: субъективное представление существует для меня одного; объективное — существует для *всех* и через это получает обязательный характер⁹¹.

Философия есть рациональная переработка данных сознания. Между тем основным данным сознания является соотносительность нашего существа с другими существами; поэтому коренной вопрос те-

⁸⁹ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXV, стр. 734—737.

⁹⁰ Там же. Кн. XXXV, стр. 737—739.

⁹¹ Там же. Кн. XXXV, стр. 741—742.

оретической философии есть вопрос о том, что такое соотношение между существами, в чем оно состоит, как оно возможно и как оно познается нами? Всякая философия, стремящаяся понять мир, как целое, пытается объяснить универсальную связь вещей в ее соотношении к нашему разуму или к нашему сознанию. Одна из наиболее распространенных попыток объяснить эту связь заключается в учении о единой субстанции, лежащей в основании всех вещей. Своего классического выражения это учение достигло в системе Спинозы. Однако из одностороннего и абстрактного предположения о чистом единстве и неизменном пребывании абсолютной субстанции не объясняется множество и различие отдельных вещей, не объясняется их конкретное соотношение друг к другу и к нашему сознанию, не объясняется мир явлений во времени и пространстве. В теориях спинозического типа субстанция оказывается условным и даже отрицательным понятием, она обращается с простую *потенцию* явлений и отношений и тем самым перестает быть абсолютной; при этом самая возможность для нее быть такою *потенцией* множественности форм жизни представляется гадательной и необоснованной. Но если понятие единой субстанции является непригодным, то как объяснить связь вещей или существ, связь *я* и *не-я*, — субъекта и объекта⁹².

Как мы уже знаем, эта связь прежде всего обусловлена формами нашей чувственности и нашей мысли: явления протекают в чувственных формах пространства и времени; они подчиняются универсальным законам, благодаря которым каждая вещь получает свою конкретную определенность в совокупности других вещей. С другой стороны, эта связь является нам как реальное взаимодействие сил, в основании которого мы вынуждены допустить реальное единство, которое действительно заключает в себе живую мощь всех отношений и всех различий. Такое абсолютное всеединство не есть чисто логический синтез, из которого нельзя было бы объяснить реального взаимодействия вещей. И в то же время абсолютное всеединство не есть простое единство субстанции, в котором упраздняются все конкретные различия между существами. Понятно поэтому возникновение ряда попыток примирить понятие абсолютной субстанции, как пребывающей основы всех вещей, с понятием *субъекта*, как деятельного начала, обуславливающего действительное объективное существование в разнообразии его данных отношений. В этом смысле учение об универсальной соотносительности сущего нашло себе обоснование в «абсолютном идеализме» немецких философов, — в признании тождества субъекта и объекта.

Это учение, получившее в системе Гегеля столь яркое выражение, пало жертвой своей ложной отвлеченности. Но отвлеченность немецкого идеализма не должна мешать нам видеть его основную правду. Реально-логическая связь вещей, вне которой ничто не может быть мыслимо и ничто не может существовать, предполагает реально-логическое единство. Взаимодействие духа и природы, субъекта и объекта

⁹² «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXV, стр. 743, 748 — 750.

предполагает основное единство в их различии, универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли с реальным бытием. Таков естественный и законный результат немецкого идеализма после Канта. Но одним этим общим результатом ограничиться нельзя; «требуется раскрыть определения абсолютного и *доказать* его из него самого, т.е. показать в нем истинное универсальное основание всего сущего, *всей* действительности во всем ее объеме». Вот этой-то задачи немецкий идеализм и не выполнил: он превращал абсолютное в *отвлеченное* начало, противоположное действительности и бессильное объяснить индивидуальное содержание живого мира⁹³.

Что же нужно для истинного конкретного определения абсолютно-го? Требуется найти такое его определение, которое могло бы обосновывать действительность, т.е. мир существ и вещей в их актуальном отличии от абсолютного. Абсолютное не есть ни только субстанция, ни только субъект. Если оно обосновывает нечто, от него отличное, — *свое другое*, — то следовательно, оно существует не только *о себе* (*an sich*), и *для себя* (*für sich*), но и *для всего другого*. Без отношения субъекта к определенному объекту нет ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознания, — нет актуального, действительного субъекта. Поэтому «только в своем *альтруизме*, т.е. как бытие *для всего другого*, абсолютное есть универсальное и *актуальное* абсолютное, обнимающее в себе полноту бытия... В этом существенном бытии для другого, в этом альтруизме абсолютного заключается внутреннее, положительное основание его безусловности». Вследствие этого *другое* абсолютного, или мир рядом с Богом, не может служить для него границей или отрицанием. Наоборот, потенция этого другого есть на самом деле бесконечная мощь творческого самоопределения, внутренняя свобода Божества, не ограниченного своей самостью и имеющего в себе начало всех возможных отношений. Поэтому и действительный мир конечных существ в своем отношении к абсолютному или Богу есть лишь раскрытие его беспредельной свободы и мощи, его *всемогущества*.

Из этого ясно, что «бытие для другого» не составляет исключительного определения относительной и обусловленной действительности: оно представляет внутреннее определение сущего, как такового; про абсолютное нельзя сказать ни того, что оно по своему бытию относительно, ни того, что оно безотносительно, — оно сверхотносительно, потому что в нем источник всяких отношений для всего, что существует. Абсолютное не ограничивается ничем, оно не может ограничиваться и какими-нибудь отвлеченными определениями собственного существа. Поэтому истинное его определение является в то же время конкретным. Абсолютный субъект, сущий не только для себя, но и для всего другого, перестает быть отвлеченною самостью: это конкретный, себя объективирующий и определяющий дух, носящий в самом себе абсолютное начало своего самоопределения. В нашем соб-

⁹³ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXV, стр. 750—752.

ственном субъекте и в единстве нашего сознания мы имеет образ и подобие этого универсального духовного всеединства⁹⁴.

Абсолютное, как самоопределяющийся субъект, есть *лицо* или бесконечный личный дух. Понятие личности в приложении к абсолютному не только не заключает в себе внутреннего противоречия, но прямо вытекает из его общего определения, как утверждающего себя субъекта, существующего для себя и для другого (т.е. определенного субъекта). Далее абсолютное, как реальный и конкретный самоутверждающийся субъект, по необходимости есть субъект *волящий*. Из этого однако не следует, чтобы абсолютное могло определяться, как чистая, безотносительная воля: действительная воля существует лишь там, где она имеет предмет воления или полагает себе такой предмет. Воля предполагает в субъекте отношение к другому, и это другое дано ему извне, либо полагается им самим. Но абсолютному ничто извне дано быть не может, поэтому свое другое, мир относительных вещей, оно неизбежно полагает из себя. «Если конечный, ограниченный субъект может в деятельности своей воли эгоистически утверждать свое „я“, отрицая все то, что его ограничивает, то в абсолютном подобное эгоистическое «самоутверждение воли» представляется логически невысказанным: ибо, во-первых, ничто „другое“ не может ограничивать абсолютного, а напротив того, служит его раскрытию; во-вторых, отрицание другого означало бы в абсолютном отрицание всякой определенной воли, всякой воли вообще, не говоря уже о свободной, универсальной, сверхотносительной воле». Иначе сказать, абсолютное утверждает себя лишь в своем альтруизме, — оно полагает в себе возможность мира и раскрывается в его действительности, как конкретная, всеильная и вместе всеблагая свободная воля. С другой стороны, оно идеально содержит в себе все мыслимые отношения действительности и в самом себе имеет начало своей идеи, своего Логоса, т.е. смысла своего бытия: оно есть начало и объект мысли и для себя, и для всего другого: это значит, оно есть разум. Объединяя это определение с намеченными раньше, мы получим: абсолютный дух есть живой, личный творческий разум⁹⁵.

По мнению С.Н. Трубецкого, такое понятие об абсолютном, как бы ни казалось оно парадоксальным для одних, простым и естественным для других, заключает в себе разрешение основных проблем философии и теории познания. И прежде всего оно обосновывает эмпирическое познание природы, оправдывая предположение о необходимой и закономерной связи явлений действительности. Мир явлений есть действительность, отличная от абсолютного и все же обусловленная им; этим объясняется всеохватывающий детерминизм, господствующий над ее явлениями, и вместе относительный характер ее реальности в формах времени и пространства. В свете конкретного определения абсолютного такое относительное существование должно быть понятно, как действительное *инобытие*, как *другое* абсолютного: как

⁹⁴ «Вопр. Фил. и Псих.», Кн. XXXV, стр. 753 - 757.

⁹⁵ Там же. Кн. XXXV, стр. 757 - 760.

его видимая противоположность, а не как простая эманация или излучение его существа. Время, пространство, внешняя необходимость, внешнее взаимодействие объясняются именно как формы *инойбытия* или относительности мира, в его отличии от Всеединого Сущего, которое в себе сверхвременно, сверхпространственно и абсолютно свободно. Этим устанавливается совершенно самостоятельная область эмпирического изучения природы и истории⁹⁶.

Но, с другой стороны, самый эмпиризм в критическом сознании своих границ не должен отрицать возможности сверхопытного, рационального познания сущего. Эмпиризм в последовательном своем развитии даже приводит к метафизике и предполагает ее. «Всеобщая относительность являющегося предполагает универсальное сверхотносительное основание и начало всех отношений». Существование конечных вещей не имеет в себе признаков бытия абсолютного и постольку предполагает такое абсолютное бытие, в котором оно имеет свое основание. И вот в конкретном определении абсолютного мы находим действительное объяснение реальности мира, а следовательно, и обоснование рациональной метафизики и теории познания. Нам становится понятным, каким образом сущее вообще может быть объектом мысли и каким образом оно может и логически, и реально определяться идеей. Следовательно, в этом определении заключается основание *конкретного идеализма* и принцип идеалистического мирообъяснения⁹⁷.

Конкретное определение абсолютного устанавливает реальное различие между действительностью и ее абсолютным началом, которое понимается не только как ее основа или причина, но и как ее идеал, — то, для чего она существует. Это значит, что такое определение включает в себе логическое обоснование нравственной философии и соответствует требованиям религиозного сознания. Оно устраняет *дуализм*, разрывающий между Богом и миром непроходимую пропасть, и *пантеизм* с его смешением абсолютного и относительного бытия. Оно соответствует вере в личного Бога и нравственной идее Бога, как бесконечной любви, потому что признает альтруизм метафизическим определением абсолютного существа. Оно открывает путь к пониманию вселенной в ее универсальном детерминизме и вместе в свободе ее внутреннего самоутверждения. Из всего этого ясно, что конкретный идеализм «есть необходимый постулат опыта и умозрения, точно так же, как и религиозной веры»⁹⁸.

IV

Так кончаются «Основания идеализма». Я очень сожалею, что и без того очень обширные размеры моей статьи не позволяют мне внимательно рассмотреть других философских статей князя С.Н. Трубецкого. Мое изложение слишком затянулось. В свое оправдание я дол-

⁹⁶ «Вопр. Фил. и Псих.». Кн. XXXV, стр. 761.

⁹⁷ Там же. Кн. XXXV, стр. 761—763.

⁹⁸ Там же. Кн. XXXV, стр. 761.

жен сослаться на чрезвычайную важность статей «О природе человеческого сознания» и «Основания идеализма» для понимания философских взглядов покойного. В них вылилось все его философское мировоззрение в его целом, как оно развилось в период его научной зрелости и с теми переменами, которые произошли в его идеях в течение нескольких лет его наиболее интенсивного умозрительного творчества. Между тем появились эти статьи уже давно и отдельно напечатаны не были. Притом по своему содержанию они могут показаться трудными для читателей неспециалистов по своей отвлеченности и сложности построения. Вот почему, ввиду общего напряженного интереса ко всему, что касается личности князя С.Н. Трубецкого, я решился подробно изложить их, придав в то же время возможно более простую форму его рассуждениям. Конечно, можно было бы ограничиться суммарной передачей его окончательных заключений, но в таком случае многое в них, пожалуй, показалось бы непонятным и загадочным.

Из остальных философских статей покойного особенно выделяются «Детерминизм и нравственная свобода» и «Вера в бессмертие». В первой статье автор обосновывает свободу воли из возможности для нашего деятельного «я» возвышаться над всякими частными, индивидуальными и чувственными мотивами и всецело подчиняться идеальным побуждениям, внушенным мыслью о нравственном долге. Вторая представляет наиболее изящное философское исследование князя С.Н. Трубецкого. Проблема в нем решается чрезвычайно своеобразно: для бессмертия души нет ни эмпирических, ни умозрительных доказательств; вера в него вытекает исключительно из присущего нам нравственного сознания вековечного значения и достоинства каждой отдельной личности. Замечательно при этом, что сам князь С.Н. Трубецкой был убежден в истине бессмертия самым непоколебимым и конкретным образом. Помню мой один разговор с ним на эту тему. На мой вопрос, верит ли он в личное бессмертие, он ответил: «Я не могу даже сказать, что в него верю, я просто о нем *знаю*. Знаю так же, как знаю, что есть Америка и разные города в ней, хотя я никогда там не бывал».

Что сказать об общем философском мировоззрении князя С.Н. Трубецкого? Оно очень оригинально и очень содержательно. Оно дает не только новые формулы для давно сложившихся, общепринятых взглядов, — оно рисует свою собственную, во многом совсем новую картину действительности. Система князя Трубецкого есть идеалистический спиритуализм, но с ясно заметным колоритом панлогизма; мысль о том, что все причастно определениям разума и только через них получает свою наличную реальность, возвращается у него так часто и облекается в такие разнообразные формы, что это иногда порождало представление о нем, как о последователе Гегеля, хотя все предшествующее изложение может служить доказательством, насколько неверна такая характеристика. Вообще в признании истинной действительности только за бытием универсальным и в воззрении на все индивидуальное и частное, как на простое явление все-

мирного духа, у князя Трубецкого сказывается несомненная пантеистическая тенденция. Но в окончательном итоге его понимания абсолютного существа получается отчетливо выраженный *теизм*, согретый теплым религиозным чувством. В некоторых взглядах он очень сближается с Вл. Соловьевым, например, в учении о мире, как *другом* абсолютного, в учении о формах мирового бытия, — пространстве: времени, внешней необходимости, — как превращенных в свою противоположность определений Божества, — его всеединства, вечности, свободы, — в учении о мировой душе и т.д. Впрочем, отождествляя душу мира с трансцендентальным субъектом нашей и всеобщей чувственности в смысле Канта, князь С.Н. Трубецкой отличается от Соловьева, для которого понятие мировой души имело не столько гносеологическое, сколько метафизическое и космологическое значение.

Что касается отношения к славянофилам, то я уже раньше отметил, что князь Трубецкой в своих «Основаниях идеализма» очень значительно эмансипировался от их первоначального влияния. Тем не менее основное понятие его гносеологии, — понятие веры, — общее у него с ними. Можно, однако, думать, что в дальнейшей разработке своих взглядов он едва ли остался бы при этом понятии в том его виде, какой оно получило в «Основаниях идеализма», подобно тому, как он перестал говорить о «соборности сознания», хотя она в статье «О природе человеческого сознания» является главным принципом объяснений. В самом деле, понятие веры в «Основаниях идеализма» заметно колеблется в своем смысле: оно означает то непосредственное и прямое восприятие независимой от нас реальности, то веру, в тесном смысле слова, т.е. убеждение в существовании такой действительности, которая прямо нам не дана, то, наконец, первоначальное и непосредственное единство познающего духа и познаваемой реальности, которое существует раньше всякого сознания, а в сознание переходит только в форме чувства и мысли. По преимуществу вызывает сомнение тезис, что вера есть особый, третий источник познания, рядом с чувственностью и разумом. Этот тезис бесспорно находится в некотором разногласии с положением, по которому наш сознающий субъект в каждом проявлении своей жизни и в каждом акте познания метафизически выходит из себя и совершенно реально соприкасается с независимой от него действительностью. Если это так, то характеристика, даваемая нашей чувственностью и разумом сторонниками иллюзионизма и феноменизма, просто неверна, и с нею незачем считаться. Тогда и чувственность, и разум имеют дело с реальными данными, и не с субъективными призраками; тогда если и существует в нашей душе внутреннее мистическое восприятие чужой духовности, оно не может признаваться *единственным* условием реальности нашего знания. Возможно также, что в дальнейшем развитии системы несколько иначе определилось бы отношение собственной гносеологии князя Трубецкого к теории познания Канта: в изложенных нами статьях он, пожалуй, больше кантианец, чем это позволяли посылки его мирозерцания. Раз он рассматривал все логические категории, как результат отношения мысли к реальности, раз он считал аксиомы мысли ра-

зумными лишь потому, что они обладают объективной истиной, раз он вообще признавал субъективно-идеалистическую теорию Канта о наложении чистых форм чувственности и рассудка на чуждый им материал принципиально ложною, — у него оставалось мало общего с Кантом.

Но, конечно, не в этих недочетах и недомолвках заключается внутренний интерес философских идей князя С.Н. Трубецкого: их сила в том, что они слагались в необыкновенно ясный и возвышенный взгляд на смысл жизни. Духовность и разумность всего реального в его истинной сути и реализация во всей видимой природе универсальных законов космического Логоса, изначальное господство законов любви и солидарности над всеми отношениями живых существ, вселенское верховенство человека и человечества, как органов идеала нравственной правды, наконец признание самой Божественной основы мира за бесконечную творческую любовь, — таковы не теоретические только предположения, но убеждения и верования покойного князя С.Н. Трубецкого, которыми он жил. Подобно идеалистам древности, он чуял по всех явлениях вдохновляющее присутствие разумной, дружественной силы, неудержимо влекущей к добру и красоте. Небо казалось ему светлым и чистым, зовущим к свободной творческой работе и бескорыстным подвигам, а не хмурым и жутким, отпугивающим своей загадочностью и пустынностью и внушающим одну мысль о лютой борьбе за свое ничтожество. В душе его жила гармония, и он видел несокрушимую, Божественную гармонию во всем живущем.

В существе своих воззрений князь С.Н. Трубецкой был мистик. На мистиков принято смотреть, как на людей чуждых жизни, лишним в ней, отвернувшихся от нее ради своих темных субъективных фантазий. И вот на наших глазах прошли два друга: В.С. Соловьев и князь С.Н. Трубецкой. Оба они были несомненные мистики, оба глубоко верили в то, над чем большинство современных людей высокомерно смеется. А какие это были крупные общественные силы, как много они боролись, как много они дали, как много зажгли сердец хорошим, гуманным огнем! Каким ослепительно светлым представляется пройденный ими жизненный путь! Отчего же это? Ответ, мне кажется, короток: между мыслью и деятельностью у них не было никакого разрыва: они жили, как верили, а вера их была высокая и вдохновляющая.

Они твердо и замечательно конкретно верили в то, о чем другие если и не мечтают, то все же считают это только за мечту. Почему же на их долю досталось такое счастье? Потому что если искренно и серьезно усвоенное миросозерцание человека отражается на его характере, на его настроениях и поступках, на всей его жизни, то и обратно в самом этом миросозерцании выражается глубочайший склад его личности. Это не значит, что в усвоении своих верований и воззрений мы повинемся исключительно внушениям своих субъективных наклонностей и вкусов, наперекор голосу разума и объективного логического рассуждения. Но человек в окружающих его вещах думает о том.

что ему представляется интересным и важным. Кому хочется все ненавидеть или кто ищет в своих наблюдениях и думах лишь оправдания для превращения своей собственной особы в предмет всеобщего культа, поймет жизнь, конечно, иначе, нежели человек, который в нее всматривается с внимательным и скорбным сочувствием. Такое соответствие между мировоззрением и личностью сказывается особенно рельефно у натур цельных и сильных. Именно такую натуру обладал князь С.Н. Трубецкой. Это был человек необыкновенно простой, детски ясный, чистый и жизнерадостный и в то же время глубокий и чрезвычайно чуткий ко всему, что в жизни есть самого важного, строгого и серьезного. Его философия воплотила в себе эти высокие черты его характера. Он не мог видеть мечту в том, что было для него самым главным на свете. Он не мог жить, не веря в глубокий смысл жизни, — оттого в его глазах Бог, нравственная правда и бессмертие не были пустыми мечтами.

ЛИЧНОСТЬ И ВЗГЛЯДЫ Л.И. ПОЛИВАНОВА¹

Мм. Гг.! Со смерти Льва Ивановича Поливанова скоро пройдет целых четыре года. Много впечатлений протекло, много других, быть может, очень тяжких утрат пережито, много новых забот народилось с тех пор. Казалось бы, уже назрело время, чтобы произнести спокойный, объективный и беспристрастный суд над личностью, характером и деятельностью покойного. А между тем как еще необыкновенно трудно это сделать! Как он еще близок нам, по крайней мере, всем тем из нас, кто хорошо его знал. Как живо и ярко о нем воспоминание, как ошутительно еще чувство пустоты, которое легло на душу после его смерти, — особенно здесь, в стенах этой гимназии, которой он отдавал свои думы, свои заботы и труды в важнейшую и лучшую пору своей жизни.

Существует особенный тип людей среди среднего заурядного человеческого типа, составляющего большую часть человеческого рода: эти люди как бы вылиты из благородного металла. Они могут очень расходиться между собою в своих наклонностях, стремлениях, вкусах, мнениях, но одна общая черта связывает и объединяет их: они остаются как будто неуязвимыми для житейских мелочей, для низменных и грубых побуждений узкого личного интереса и животного эгоизма, они совсем неспособны с головой погрузиться в вязкую тину самодовольного нравственного мещанства, и если бы даже стали стараться об этом, не нашли бы в ней себе ни удовлетворения, ни благоденствия. Это не значит, что у таких людей нет недостатков и чтобы они не совершали никаких ошибок в жизни, иногда, может быть, и крупных, — но у них и недостатки, и ошибки *особенные*. Говоря коротко, то, что у обыкновенных людей стоит на первом плане, поработая их волю, проникая все их чувства, направляя все их житейское настроение, для этих избранных натур только второстепенно; а что обыкновенного человека затрогивает мало и редко — или даже и совсем никогда серьезно не затрогивает, то для них является в жизни самым главным, дающим тон и смысл всему другому, — является тем, от чего всецело зависят их поступки и решения и что часто служит для них источником глубокой душевной трагедии: они не умеют отделять лично для них интересного от общечеловечески и принципиально важного. Их личные цели так неразличимо переплетаются с задачами и стремлениями широкого общественного, научного, эстетического, вообще идеального характера, что они сами никак не могли бы сказать, где у них кончается одно и начинается другое. Это люди, вечно

¹ Речь, прочитанная в поливановской гимназии 17 ноября 1902 г. на вечере, посвященном памяти Л.И. Поливанова. Напеч. в сборнике «Памяти Л.И. Поливанова» (к десятилетию его кончины), 1909.

рвущиеся к идеалу, с напряжением всей своей душевной энергии, потому что вне их идеала жизнь им кажется серою и пустою до невыносимости. Это прирожденные поборники правды или того, что они однажды сочли за правду, потому что они прямо не понимают, что же делать на свете, если не искать всеми силами его улучшения? Такие люди часто кажутся гордыми; но гордость их невольная и едва ли греховная: пошлость обычной человеческой сутолоки их только изумляет, они не испытывают в своей душе по отношению к ней никаких сочувственных отзвуков, — можно ли от них требовать, чтобы они ее уважали? По-своему, эти люди наивны: то, что в жизни встречается всего чаще, служит для них постоянным и неиссякаемым поводом, чтобы удивляться и негодовать, а то, что среди обыденной действительности составляет лишь редкое исключение, этого-то они и ждут ото всех и во всякое время с неутомимым оптимизмом. Про таких людей часто говорят, что они слишком ригористичны и нетерпимы. Но ведь если они требовательны к другим, то и еще более бывают требовательны к самим себе. С другой стороны, строгость и гордость их обыкновенно им не мешают являться участливыми, мягкими и снисходительными именно в тех случаях, когда благодущие заурадного человека уже истощается и он считает себя в полном праве совсем вернуться. Такие благородные, идеальные (в смысле направления всех помыслов на осуществление идеальных требований) натуры составляют самое дорогое украшение жизни. Мне лично выпало редкое счастье в течение долгого времени стоять очень близко к двум общественным деятелям, всецело принадлежавшим к этому благородному человеческому типу. Один из них известен всей образованной России и вписал свое имя неизгладимыми чертами в историю русской мысли и русского просвещения: это был Вл.С. Соловьев. Память другого мы чтуем сегодня.

О значении покойного Льва Ивановича как педагога, литератора, художественного критика, о его педагогических и художественных воззрениях и принципах более подробно скажут мои товарищи. Мне хотелось бы остановиться на нем главным образом как на человеке, как на очень своеобразном и симпатичном характере, который продиктовал ему его страстные убеждения, а также и ту практическую роль, какую ему пришлось разыграть в жизни. Когда Лев Иванович скончался, у многих, знавших его, шевельнулось одно горькое чувство: как все-таки мало этот человек сделал по своим дарованиям, по своему оригинальному и глубокому уму, по своей огромной энергии, наконец, по тому внутреннему, творческому огню, который так ярко пламенел в нем. Подобное сожаление слишком часто приходится высказывать, когда умирают хорошие и даровитые русские люди. Но ведь если он мог сделать больше, во всяком случае безотносительно говоря, он сделал много, даже очень много, и вся его жизнь была непрерывным, напряженным, иногда непосильным тяжелым трудом. И этот труд не был случайным, заурадным и бесцветным, — в нем вылилась и воплотилась его мощная нравственная личность.

Именно в чрезвычайно сильном и высоком развитии личности, нравственной индивидуальности, морального личного самосознания заключается корень и двигатель всего мирозерцания, всех настроений и всей деятельности покойного. Ведь вся человеческая история движется около двух противоположных полюсов или устоев: один из них представляет коллективную жизнь масс, бессознательную и стихийную, направляемую невольным столкновением смутных инстинктов и властных природных потребностей и нужд, безотчетно повинующуюся роковому господству исторической необходимости, — другой — есть жизнь отдельной сознательной личности, свободно избирающей себе идеал своей деятельности по своему внутреннему замыслу. Этими двумя силами — косным движением масс и свободным творчеством отдельных лиц создается канва общечеловеческой жизни. И вот в образе Л.И. Поливанова ярко и своеобразно воплотилось личное начало в жизни людей. Сторонник современного литературного движения, мелодраматически разделяющего весь человеческий род на светлых аристократов, тонкостью и высотой своей психической организации призванных к тому, что господствовать и по свободному вдохновению управлять другими, — и на темных рабов, погруженных в предрассудки и житейские нужды, годных лишь на то, чтобы слепо повиноваться более сильному, — такой сторонник едва ли стал бы долго колебаться, в какую из этих двух категорий следует отнести покойного. Но он заметил бы также, что личный принцип получил в характере Льва Ивановича не совсем ту форму, которую теперь так странно и так часто любят выставлять за идеал. Л.И. Поливанов не был похож на изысканного, капризного и бессердечного *сверхчеловека* Ницше, не был он похож и на диких героев русской литературы последнего времени, с их варварскою неприспособленностью к гражданской жизни, с их тупою и безмолвною совестью, с их убежденным служением только необузданным влечениям своей случайной эгоистической прихоти, в котором они полагают идеал человеческой свободы. Во Льве Ивановиче личное начало явилось не разрушающей и губительной, а созидающей и благотворной силой. На собственном живом примере он наглядно показал, что сильная личность, в истинном и благородном значении этого слова, должна выражаться не в бесплодном и даже опасном для других и всегда мучительном и трагическом для нее самой бесконечном утверждении себя, а в возвышении над узкими границами своей индивидуальности, в забывающем о себе и беззаветном служении сверхличным целям. Л.И. Поливанов не был поклонником ницшеанской идеи о бесчеловечном сверхчеловечестве, еще менее он был поклонник распустившегося зверя в человеке, — если ему давать вообще какое-нибудь общепотребительное определение, его всего скорее следует назвать *романтиком* в старинном и хорошем значении этого понятия.

В самом деле, что такое романтизм? Мне кажется, если иметь в виду ту окончательную форму, какую он получил в Германии в XIX столетии, его общую сущность можно определить так: романтизм есть культ человеческой личности, поскольку в ней живет стремление к

бесконечному идеалу и поскольку она является выразительницей высшей духовной силы и высшего мирового смысла. Это культ человечества, но не в его животной непосредственности, а поскольку оно вмещает в себе то, что в нем выше его самого. С другой стороны, это культ бесконечного, идеального, абсолютной правды и абсолютного добра, — которое лежит за пределами всех ограниченных форм, которое в своем неисчерпаемом содержании не выражается ни в чем конечном, и в котором однако все конечные формы существования получают свою связь и свой верховный нравственный смысл. Говоря коротко, это есть вера в нравственный закон, как высшую силу, господствующую над миром, и в человечество, насколько оно призвано свободным творчеством осуществить эту силу в своей жизни и в мировой истории. Эта вера для покойного Л.И. Поливанова была своего рода религией. И она определила важнейшие особенности его педагогических, историко-литературных, эстетических и общественных воззрений. По своему рождению он принадлежал к поколению деятелей 60-х годов, но по своим симпатиям, по своему нравственному и теоретическому миросозерцанию он скорее является типическим представителем идей сороковых годов.

Принцип, лежавший в основании педагогической деятельности покойного Л.И. Поливанова, можно рельефно выразить его собственными словами: «из детей следует развить живые личности, т.е. существа, способные принести на общее благо ценный дар своей индивидуальности; способные избирать дело по призванию, загораться только трудом, направленным к добру; личности, хранящие в себе чувства собственного достоинства, потому что оно есть в то же время и достоинство дорогого для них дела». В этих словах весь Поливанов: за всю его многолетнюю деятельность, как учителя и воспитателя, от самого ее начала и до конца, перед ним непоколебимо стоял возвышенный идеал гуманитарного просвещения. Этот гуманитарный идеал по отношению к высшей школе Л.И. Поливанов понимал как идеал *космополитический*: наука и искусство в своих высших, истинных, вековых проявлениях суть достояние всего человечества без различия наций. Отсюда объясняется отношение Льва Ивановича к классической школе: в его глазах это единственная исторически выработанная общеевропейская гуманитарная школа, которая одна имеет право быть преддверием к университету. Все, что захотели бы выдумать на ее месте, будет бессильно именно потому, что оно выдуманно, — вот та точка зрения, отправляясь от которой, он так убежденно, находчиво, а в последние годы жизни и с таким горьким чувством защищал классицизм; когда голоса против классической системы стали раздаваться все громче и увереннее, он очень старался, как будто вопрос шел о самом дорогом для него личном деле. В последнее время его жизни, если в его присутствии раздавались ожесточенные нападения на классицизм, он весь как-то сжимался, менялся в лице, вступал в спор неохотно, но когда его все-таки вовлекали в него, говорил особенно проникновенно и мягко. Повторяю, для Л.И. Поливанова классическая школа была единственно жизненной гуманной школой, которая доказала

свою плодотворную силу всей историей европейского просвещения и европейской науки, — только это убеждение заставляло его так высоко ценить классицизм.

На низшую школу он смотрел несколько иначе, хотя и этот взгляд находился в тесной связи с общими началами его мирозерцания. По его воззрению, высшее образование должно быть космополитичным, — напротив, образование низшее должно быть прежде всего народным. — народным в смысле полного соответствия с теми идеальными силами и двигателями, которые устанавливают внутренний дух народа, которые он унаследовал от своего прошлого и которыми живо его настоящее. Это те идеальные основы народного самосознания, которыми определяется его историческое назначение, в которых заключается залог его движения вперед и в которых он возвышается над будничной действительностью своей темной и бедной жизни. Такое деление просвещения на космополитическое для высших классов общества и на строго народное для его низших слоев может показаться признаком некоторого аристократизма во взглядах покойного. В самом деле, известный аристократизм лежал в самой его натуре и во всем складе его мировоззрения: ведь романтизм и аристократизм до известной степени предполагают друг друга. Недаром Льву Ивановичу казалось, что страна, как бы богата, сыта и могуча она ни была, превратится в бессильный труп, если ею не будет руководить слой граждан, вооруженных строго научным и в то же время гуманитарным образованием. Но это требуемое им раздвоение общественных классов в деле просвещения смягчалось для него убеждением, что истинно и в высоком смысле просвещенные люди не могут пойти против духа народа, их породившего, и никогда не решатся неосторожно рукой коснуться того, что составляет действительную народную святыню. В это он глубоко верил.

Романтик в своих общественных идеалах, Л.И. Поливанов был настоящим романтиком и в оценке внутренних явлений человеческой жизни, особенно тех из них, которые были так близки и так дороги его душе, — я говорю о проявлениях художественного творчества вообще и творчества в области изящной литературы в частности. Он был замечательно оригинальным, тонким и глубоким художественным критиком, но для своих современников он мог иногда показаться немножко старомодным и слишком суровым критиком; в эпоху широкого господства реализма и в нашей, и в европейской литературе он подходил к поэтическим произведениям с требованиями чисто идеалистической эстетики. Оттого при всем его огромном уважении к художественному гению гр. Л.Н. Толстого, он симпатизировал более Тургеневу; до экстаза преклоняясь перед захватывающей глубиной психологического анализа у Достоевского и перед своеобразной концепцией некоторых его произведений, он никак не мог помириться с бессвязною фантастичностью рисуемых в них событий, с болезненною распушенностью выводимых в них отдельных фигур. Критические приговоры покойного Льва Ивановича иногда бывали совсем неожиданны, но они никогда не высказывались только из тщеславного желания быть оригинальным, — они всегда были серьезно проду-

маны, а главное, всем его существом прочувствованы. Прилагаемая им к эстетическим произведениям мерка не являлась предвзятою, рас-судочно усвоенною, отвлеченною доктриной, — он просто не был способен испытать эстетическое удовлетворение от таких произведе-ний, в которых не сочетались бы в гармоническом единстве тонкое изящество формы с идеальною глубиною и жизненною серьезностью внутреннего смысла. Шекспир, древние трагики, Данте, Гете, Пуш-кин — вот были те живые образцы, по которым он невольно судил все другие создания поэтического творчества. Если они вступали с этими образцами в существенное разногласие и противоречие, он проникался неудержимым чувством протеста. Оттого он восставал против глубокого реализма некоторых современных ему русских и ев-ропейских писателей, видевших смысл жизни во внешних случайно-стях ее хода, а сущность человеческой природы в полном подчинении низменным животным побуждениям: вообще крайние проявления реал-изма как в области искусства, так еще тем более в области высших проблем философии, глубоко претили его нравственному существу. Но оттого, с другой стороны, он никак не мог сочувствовать и край-ностям символизма и декадентства, несмотря на кажущееся сходство этих новых художественных веяний с традиционным романтизмом, — ввиду их деланной вычурности и деланной наивности, ввиду их ду-ховной дряблости, ввиду их жеманного безразличия в вопросах добра и зла. Напротив, там, где Лев Иванович чувствовал настоящий дух хотя бы и наивной поэзии и задушевное стремление к возвышенному идеалу, его художественный суд становился снисходительным и мяг-ким. Этим объясняется, например, его теплая симпатия к личности и поэзии Жуковского или его увлечение в последние годы жизни клас-сиками старинной французской драмы. Поэзия должна возвышать че-ловеческую душу, она должна отрывать ее от мелких дрызг тусклой будничной жизни, она должна зажигать в ней светлую веру во всемо-гущество нравственного миропорядка, — таково исконное убеждение Льва Ив. Поливанова. Он так смотрел на поэзию, потому что *этим* она была для него самого. Его эстетические взгляды были живым вы-ражением его необыкновенно цельной натуры, насквозь пропитанной моральными мотивами.

Мы опять возвращаемся к тому, с чего начали, — к высокому строю его внутренней личности, к энергической цельности его инди-видуального характера. Эти черты его своеобразного духовного скла-да провозжали его через всю его жизнь, и они не поблекли ни от жи-тейских невзгод, ни от разочарования во внешнем успехе его задушев-ных планов и надежд, ни от старости и ее болезней. А сказались в нем эти особенности его индивидуальности чрезвычайно рано. От Льва Ивановича остались его юношеские дневники или журналы, в кото-рых он в свои гимназические и студенческие годы день за день переда-вал тесному кружку своих друзей свои летние впечатления и мельчай-шие события своей внешней жизни. Написаны они с тою непередавае-мою художественною яркостью изложения, которую можно наблю-дать только в частной переписке покойного Льва Ивановича. В этих юношеских записях Лев Иванович виден уже во весь свой рост, с

своей моральной строгостью и корректностью, с своей нервной отзывчивостью на события времени, с своими литературными вкусами, с своим беззаветным увлечением театром, с своим пламенным негодованием против окружающего варварства и дикого произвола крепостных порядков, с своим прочувствованным уважением к человеческой личности во всяком человеке, каково бы то ни было его общественное положение. — наконец, с своей непобедимой верой в светлое и великое будущее России. Нельзя не отметить в этих журналах и еще одной драгоценной черты: в жизни Лев Иванович казался замкнутым, скрытным, быть может, иногда суровым, — здесь напротив читателя поражает почти женственная нежность его сердца. Он питал к своим товарищам такую доверчивую, трогательную дружбу, — без всякой впрочем, примеси сентиментальности, столь ему несвойственной, — он так делился с ними каждою своею мыслью и каждым душевным движением, так жаждал их видеть и до мельчайших подробностей все о них знать, что они по сравнению с ним кажутся равнодушными, вялыми, холодными, хотя по рассказам, это все были очень хорошие люди, весьма его любившие. И эта сердечная привязчивость, эта душевная нежность, эта способность к самой идеальной, возвышенной дружбе не покинула Л.И. Поливанова и в его зрелом возрасте: такой же необыкновенно задушевный дружеский союз соединял его в последние годы его жизни с известным поэтом Я.П. Полонским. Вообще, если в своих юношеских письмах Лев Иванович поражает мужественною зрелостью своего ума и суждений, определенностью своих вкусов и наклонностей, целостною законченностью всего своего внутреннего существа, то в последующее время в нем нередко изумляла и противоположная особенность: никакими житейскими испытаниями неугасимая юность его духа. Если он чем-нибудь увлекался, то отдавался этому весь без остатка, не ел и не спал, весь жил в своем деле и кроме него не признавал ничего на свете. В такие периоды (а их было много в его жизни) в его личности, обыкновенно столь твердой и крепкой, по внешности даже суровой, просвечивало что-то наивное, трогательно доброе, я решился бы сказать. — даже детское.

В таком умении до конца дней остаться юным и бесконечно отзывчивым на все хорошее и важное сказывается большая душевная сила. Для всех, знавших Льва Ивановича, памятно, какое неотразимое впечатление производил он на окружающих, как он заставлял всех, с кем сталкивала его судьба, невольно подбираться и повышать свой душевный тон. Пожелаем же, чтобы это повышающее нравственный тон личности впечатление сохранилось за ним и тогда, когда его уже нет на земле. Пускай для его многочисленных учеников он останется всегда красноречивым примером того, как может проходить свой жизненный путь человек, в котором горит живая душа. В минуты бессилia и отчаяния, в минуты напряженной борьбы между голосом совести и чести и соблазнами низкой личной выгоды, в те роковые и страшные минуты, когда человек становится над бездонной пропастью нравственного падения, — а кому иногда не приходится переживать подобные минуты? — пускай перед ними чаще встает образ их старого учителя!

НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ ГРОТ¹

(23 мая 1899 г.)

Печальный год переживает Москва. Не слышно о каких-нибудь опасных эпидемиях, а сколько безвременных, неожиданных смертей! Сколько сошло в могилу весьма заметных лиц из нашей интеллигенции, и без того небогатой силами! Особенно пострадало наше Психологическое Общество. В самое короткое время из его рядов выбыли такие люди, как М.С. Корелин, Л.И. Поливанов, М.М. Троицкий. Не успело несколько стихнуть острое чувство от этих потерь, как пришла потрясающая весть о внезапной кончине Николая Яковлевича Грота. Трудно прийти в себя от этого нового удара, одуматься и оценить всю важность этого нового несчастья. Но и теперь слишком ясно видно, какой роковой момент переживает Общество: покойный Н.Я. Грот сделал для него так много, как никто.

Когда он впервые появился среди нас, Московское Психологическое Общество уже пользовалось общим уважением, но для большинства образованной публики оно все же оставалось далеким и чуждым, как одно из специальных научных учреждений, которых так много в Москве. Едва стал в его главе Н.Я. Грот, как все переменялось: оно превратилось в один из популярнейших центров не только московского, но и русского просвещения вообще. Прошло немного времени, и Общество выпустило в свет целый ряд томов своих трудов и изданий, — оно имело собственный философский журнал с неожиданно большим для России кругом читателей, — его заседания, когда оно их делало открытыми для всех, привлекали толпы усердных посетителей. Н.Я. Грот обладал редким, удивительным даром: он умел заражать своим интересом к самым отвлеченным проблемам знания всех, с кем он сталкивался. И мы присутствовали при поучительном зрелище: вопросы о свободе воли, о духе и материи, о времени, о сохранении энергии и т.д. приковывали общественное внимание, становились предметом живого обсуждения среди студентов, дам, военных, сельских учителей и священников. Некоторые рефераты, читанные на наших заседаниях, приобретали прямо характер общественных событий. Инициатором, — скажу больше, творцом всего этого подъема сил был Н.Я. Грот. И вот его нет больше. Я глубоко уверен: нашему Обществу всегда будет принадлежать большое и почетное место в судьбах русского просвещения. Но мужественно взглянем в глаза истине: вместе с кончиной Н.Я. Грота завершился, так сказать, героический период существования нашего Общества, — период бурных стремлений, светлых мечтаний и надежд, молодых разочарований, ко-

¹ Напечатано в «Вопросах филос. и психологии», кн. 48.

торые не обескураживают, а только сильнее заставляют бороться. Это кончено, — молодость не повторяется!

Н.Я. Грот родился в 1852 г. в высокообразованной семье. Его отец Я.К. Грот известен всей России своими научными трудами. Николай Яковлевич воспитался в среде, жившей самыми широкими умственными интересами: в доме его родителей, а также и домах его дяди по отцу К.К. Грота и дядей по матери Н.П. и П.П. Семеновых собирались многие видные представители литературы и науки в Петербурге. С некоторыми из них у покойного Н.Я. Грота очень рано установились близкие, дружеские связи. Так, еще будучи студентом, Н.Я. Грот сошелся с К.Д. Кавелиным, который очень его полюбил, несмотря на различие в возрасте. В это время Кавелин вел свою знаменитую полемику с И.М. Сеченовым; по ее поводу между Кавелиным и его юным другом происходили самые горячие споры. Н.Я. Грот сочувствовал воззрениям его противника и не скрывал этого. Несмотря на его молодость, Кавелин весьма интересовался его возражениями и внимательно к ним прислушивался.

Н.Я. Грот поступил в Петербургский университет на историко-филологический факультет, окончив курс в Ларинской гимназии. В своих студенческих занятиях он обнаруживал блестящие способности и большое увлечение изучаемыми науками. Его любимыми предметами были история и философия. Между философскими дисциплинами он рано с особым вниманием сосредоточился на психологии (может быть, под влиянием бесед с Кавелиным) и в целях более широкого изучения ее старался познакомиться с естественными науками. Он отлично окончил курс, получив золотую медаль за сочинение по древней философии. По окончании Петербургского университета в 1875 году, Н.Я. Грот уезжает на год за границу. В следующем году он уже был назначен профессором философии в историко-филологический институт кн. Безбородко в Нежине. Здесь он прослужил до 1883 года. В 1883 году он делается профессором Новороссийского университета; в 1886 году он был переведен на философскую кафедру в Москве.

Литературная деятельность покойного началась рано и была очень плодотворна. Я назову только те его сочинения и статьи, которые имели особенно важное значение в развитии его философского мировоззрения: «Психология чувствований в ее истории и главных основах» (1879—1880 г., магистерская диссертация); «К вопросу о реформе логики, опыт новой теории умственных процессов» (1883, докторская диссертация); «Опыт нового определения понятия прогресса», 1883; «Отношение философии к науке и искусству», 1882; «К вопросу о классификации наук», 1884; «Дж. Бруно и пантеизм», 1885; «О душе в связи с современным учением о силе», 1886; «О значении философии Шопенгауэра», 1888; «Значение чувства в познании и деятельности человека», 1889; «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности», 1889; «La causalité et la conservation de l'énergie dans le domaine de l'activité psychique», 1890; «Жизненные задачи психологии», 1890; «Что такое метафизика», 1890; «Основание нравственного

долга», 1892; «Нравственные идеалы нашего времени — Фридрих Ницше и Лев Толстой», 1893; «К вопросу о значении идеи параллелизма в психологии», 1894; «О времени», 1894; «Устои нравственной жизни и деятельности», 1895; «Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его мирозозерцания», 1896; «Понятия о душе и психической энергии в психологии», 1897; «Критика понятия прогресса», 1898.

В.И. Шенрок в своих теплых воспоминаниях о Н.Я. Гроде в годы студенчества говорит о нем так²: «Сделавшись студентом, Грот необыкновенно скоро, можно сказать, тотчас же, обратил на себя общее внимание своего курса замечательной жизнерадостностью, соединенной с чрезвычайной общительностью и приветливостью ко всем товарищам; он скорее многих знакомился с однокурсниками и, невольно привлекая к себе своим характером, значительно способствовал на первых порах общему взаимному ознакомлению. Из свойств личного характера Грота укажу еще необыкновенную бодрость духа. Все, что ему приходилось испытывать горького и тяжелого, он всегда умел как-то незаметно перерабатывать в себе; по крайней мере, насколько помню, мне не приходилось видеть, чтобы он падал духом или впадал в минорные ноты, или же это было мимолетно». Каким Н.Я. Грот был смолоду, таким он остался на всю жизнь: жизнерадостность, общительность, бескорыстная, сердечная участливость ко всем, с кем его сводила судьба, и в то же время огромные предприимчивость и энергия, — вот те качества, которые в нем бросались в глаза прежде всего. Это был человек страшно впечатлительный и порывистый; казалось бы, при такой натуре в нем должна была развиться неустойчивость и изменчивость в увлечениях. Но его впечатлительность уравновешивалась в нем своеобразной выдержкой: однажды взявшись за какое-нибудь дело, он всегда доводил его до конца. В воспоминаниях Шенрока мы находим чрезвычайно живой рассказ о том, как Николай Яковлевич, заметив, что его товарищи-студенты при слушании лекций по древней истории затрудняются отсутствием карты древнего Рима, весь отдался изданию такой карты и целые недели проводил за черчением, всевозможными справками и хлопотами по литографированию; а в следующем году составил подобную же карту древней Греции. Таким он был во всем: арена его деятельности постепенно расширялась, но его характер оставался прежним. Твердость в преследовании целей соединялась в Н.Я. Гроде с замечательным талантом организатора. Оттого, куда бы он ни появлялся всюду он вносил чрезвычайно оживление и не мимолетное и случайное, а сопровождавшееся самыми плодотворными последствиями. Приезжает он в Нежин, и он приводит в образцовый порядок библиотеку тамошнего института. Появляется он в Одессе и немедленно там устраивает курс публичных лекций с участием лучших сил университета, имевший шумный успех. Переводят Н.Я. Грота в Москву, и он сразу становится во главе Психологического Общества и делает из него то, что оно есть теперь, — заводит философский журнал и принимает на себя всю

² «Рус. Вед.», № 144.

тягость его ведения, — предпринимает от Общества целый ряд научно-философских изданий. При этом он читает публичные лекции, со свойственным ему увлечением участвует в различных ученых и педагогических собраниях, пишет публицистические статьи по самым разнообразным вопросам в газетах и общих журналах. Наконец, он берет на себя иногда службу, постороннюю для университета. Трудно вообразить себе деятельность более кипучую, — ее смело могло бы хватить на несколько человек! А между тем Н.Я. Грот вовсе не обладал железным здоровьем: переутомление в нем часто сказывалось, особенно в последние годы. Ему приходилось останавливаться в работе и подолгу отдыхать. Но все-таки, несмотря ни на что, он делал страшно много.

Очень энергичные люди часто бывают суровы, нетерпимы, требовательны к окружающим. Н.Я. Грот в этом отношении представлял резкое исключение: наиболее дорогими чертами его личности были поразительная доброта и женская мягкость его сердца. Правду сказал о нем В.И. Шенрок в приведенной выше цитате: он не только сам дружил скоро и прочно с какою-то детскою неудержимою искренностью, — он обладал загадочным искусством заставить тех, с кем сошелся он, подружиться между собою. Московское Психологическое Общество до приезда Н.Я. Грота состояло из лиц мало знакомых друг другу; после его появления огромное большинство постоянных посетителей заседаний общества, — люди самых разнообразных профессий, — слились в один тесный дружеский кружок, связанный крепкими узами взаимного сочувствия. Но отзывчивость, откровенность и благожелательность Н.Я. Грота не распространялись только на тех, кого он хорошо знал и часто видел. Он ни от кого не скрывался, интересовался всяким мнением и каждому готов был высказать, что он думает. Этим объясняется его колоссальная корреспонденция, отнимавшая у него очень много времени. Ему писали со всех концов России, обращаясь иногда с очень трудными и тонкими вопросами; и он всем отвечал и считал это своей нравственной обязанностью. Оттого он был так популярен: к нему всегда можно было прийти, рассказать все, что есть на душе, и никто не слышал от него сухого и гордого ответа. Смело можно было идти к нему и со всякою практической нуждою. В таких случаях он готов был сделать все и хлопотал без конца. Я никогда не встречал человека, который был так скор на помощь. Понятно, что при таких качествах характера Н.Я. Грот умел быть настоящим, преданным другом. Для лиц, к нему близких, в нем теряется нескананно много. Раны, наносимые такими потерями, долго дают себя чувствовать.

Из этих свойств Н.Я. Грота как человека и из всего склада его ума вытекают его особенности как мыслителя. Его философская мысль отличается чрезвычайной восприимчивостью и широким примирительным направлением. Как в каждом встречном человеческом мнении он старался отыскать скрывающуюся в нем крупицу правды, так и в каждом философском учении он стремился выделить содержащееся в нем зерно истины. Во всех своих философских построениях он по-

стоянно пытался найти средину между крайностями и гармонически примирить противоположные тенденции различных философских школ. При этом он не был мыслителем замкнутым: который пробивал бы свою особую дорогу, отвлекшись от всего, что думают другие. Для этого он был слишком впечатлителен, слишком захвачен той умственной атмосферой, в которой живут все. Поэтому он не столько творец совсем новых взглядов, сколько искусный систематизатор, одушевленный толкователь и талантливый популяризатор тех идей, которые носятся в воздухе, составляют общую духовную пищу и являются интимною подкладкой общественных настроений. Это не мешало Н.Я. Гроту быть философом самостоятельным: наоборот, можно было отметить очень многие пункты, в которых Н.Я. Грот высказывал вполне самобытные, замечательно своеобразные воззрения. Здесь я говорю только о том, что выдвигалось на первый план в его умственном облике.

Воззрения Н.Я. Грота не составляли раз и навсегда сложившейся, законченной и неподвижной системы. Напротив, они у него неоднократно менялись и в частностях, и даже в самом существе. Покойный совсем не признавал возможности раз навсегда разрешить все вопросы и в полной неподвижности мирозерцания видел лучшее доказательство его мертвенности и односторонности. В общем можно указать две резко разграниченные эпохи его философского роста. Он начал свою философскую деятельность, когда в России и в университетах, и в литературе, и в кружках молодежи почти безраздельно господствовало позитивное направление, — Н.Я. Грот также примкнул к нему: он вырабатывает широкую философскую теорию, в которой стремится примирить феноменистический эмпиризм англичан со строго реалистическим пониманием действительности. В это время на его взглядах решительно сказывается влияние Герберта Спенсера. Свои исследования он сосредоточивает на психологии и создает связанную с его именем теорию *психического оборота*. Рядом с этим, на почве полученных им психологических выводов он пытается реформировать логику. В этот период своей деятельности он еще не признает философии за самостоятельную науку. Он держится мнения, что об одних и тех же явлениях не может быть двух наук; общие выводы о действительности существующем даются специальными науками, а что идет дальше этих выводов, то лежит уже вне науки и опирается на чувство; поэтому нет и не может быть общей философии мира, обязательной для всех. В области этики он проводит, в весьма умеренной форме, утилитарный взгляд на нравственные вопросы и защищает детерминизм, в объяснении фактов человеческой воли, с замечательно ясностью и полнотою аргументации. Нужно отдать справедливость: воззрения именно этого первого периода в философском творчестве покойного нашли себе в его сочинениях наиболее законченное и систематическое выражение.

Вторая эпоха развития взглядов Н.Я. Грота совпадает с распространением в русской философской литературе идеалистического движения, направленного против крайностей позитивизма и реализма.

Н.Я. Грот приходит к убеждению, что философия должна занимать свое, ей только принадлежащее место среди других проявлений духовного творчества и что она имеет свои самостоятельные задачи. В объяснение самобытной роли философии в умственной области он выдвигает учение о чувстве, как о способности непосредственного проникновения во внутреннее существо вещей. Философия не искусство, но и не наука, — она должна представлять всеобъемлющий синтез всех данных сознания: она есть чувство всемирной жизни, переведенное в отчетливые понятия об истинно существующем в его идеальных формах. Основа философии есть метафизика; она представляет науку, которая стремится умозрительно определить абсолютно достоверные отношения явлений как внутреннего, так и внешнего опыта.

Мирозерцание Н.Я. Грота в это время меняется и по своему содержанию. От предположений реалистического монизма он переходит к дуалистическому взгляду на существующее. Свое новое воззрение он называет *монодуализмом*. В основе всех явлений он признает единую душу мира, но в природе, как она дана нашему наблюдению, он предполагает двойственность начал; на всех стадиях мирового процесса встречаются два принципа, находящиеся в постоянной борьбе между собою: *сила-дух* и *материя-сила*. Первое представляет активное начало действительности, — оттого всякая активная сила в мире внутри себя есть нечто духовное. Ей противостоит сила пассивная, сила сопротивления, — то, что мы называем материей. Развитие мира заключается в непрерывном осуществлении победы духовной силы над материальной: *прогресс* не есть только факт истории, — прежде сего это закон космический. Высшим продуктом мирового процесса, которому он весь направлен, является духовное самосознание. В своих последних статьях Н.Я. Грот старался связать эти свои взгляды учением о сохранении энергии и с собственной гипотезой о неизбежном превращении низших форм энергии в высшие. Соответственно временам в руководящих идеях мирозерцания изменяется взгляд Н.Я. Грота и на человеческую природу. Он также приобретает дуалистическую окраску. Н.Я. Грот полагает, что в каждом человеке, кроме индивидуального и относительного субъекта, которого можно назвать его животной личностью, присутствует субъект общий, мировой, подчиненный объективным законам истины и добра, в котором непосредственно реализуется Божественность всемирного духа. Свобода воли состоит в открытой всегда для нашего внутреннего я возможности или отдаться побуждениям нашей животной, эгоистической личности, или покориться внушениям высшей силы в нас. Поэтому Н.Я. Грот становится убежденным защитником свободы человеческой воли. В своих этических теориях этого периода он испытал заметное влияние идей гр. Л.Н. Толстого.

Таковы, — правда, в очень сухом и схематическом очерке, — философские воззрения Н.Я. Грота. Ввиду краткости моей статьи я не мог передать тех диалектических приемов, при помощи которых он извывал их, — не мог указать всех оттенков и применений, которые он им давал в своих многочисленных и содержательных статьях. Не

мог я передать и той теплоты внутреннего убеждения, которою всегда согревалось его блестящее, талантливое изложение. Но если бы я даже гораздо более подробно остановился на его отдельных теориях, я не передал бы самого главного: сила покойного была не в отдельных взглядах, которые нередко менялись, а в его целостной личности, в его всегда ясном уме и добром настроении, в неудержимой смелости его стремлений к однажды намеченной задаче, в великодушном сочувствии всему хорошему, наконец, — в его горячем, искреннем слове!

При той натуре, которая была у покойного, он как бы родился быть профессором. Несомненно, он был одним из самых популярных лекторов в нашем университете. Его лекции привлекали толпу студентов со всех факультетов. Своими блестящими импровизациями нередко он впервые зажигал в том или другом слушателе интерес к философским вопросам, который потом уже не оставлял их никогда. Когда по болезни он не мог являться на лекцию, для многих его учеников это было настоящим огорчением. Не меньшею популярностью пользовались его семинарии по философии, которые он вел чрезвычайно оригинально. Он предоставлял полную свободу в выборе тем для рефератов: студент мог прийти к нему с сочинением, посвященным какому-нибудь вопросу по всеобщей истории или по литературе, или с психологическим исследованием, или, наконец, просто с критической статьей о каком-нибудь вновь вышедшем беллетристическом произведении, — он ко всем относился одинаково внимательно, стараясь извлечь в предлагаемом материале то, что может иметь интерес для психолога или философа. Иногда он сам предлагал на обсуждение слушателей разные вопросы, занимавшие его в данную минуту, и, как равный с равными, вступал с ними в оживленные споры. И каким он был со студентами в стенах университета, таким он был с ними и у себя дома. Они часто посещали его, подолгу с ним беседовали, и он горячо принимал к сердцу их нужды, никогда не отказывая в добром совете. Зато с каким недоумевающим, горьким чувством узнали очень многие из них об его кончине!

Вообще замечательно то единодушное горе, с которым встретили смерть Николая Яковлевича Грота все его знавшие. Умер не только ученый, не только талантливый писатель, — умер хороший человек с отзывчивым, мягким сердцем и незаменимый общественный деятель на скудной ниве русского просвещения.

С.А. ЮРЬЕВ КАК МЫСЛИТЕЛЬ¹

Мм. Гг. Наше общество и все образованные люди Москвы потеряли тягостную, невознаградимую утрату. Сошел в могилу один из последних и самых оригинальных литературных представителей блестящей плеяды людей сороковых годов. Оценка значения покойного Сергея Андреевича Юрьева как публициста, критика: драматического писателя, великого знатока сценического искусства, ученого, — была уже неоднократно сделана, и, надо думать, к ней еще не раз вернутся. В нашем Обществе, посвященном изучению вопросов философии, всего приличнее остановить внимание на той стороне личности Юрьева, о которой в воспоминаниях о нем до сих пор говорилось лишь мимоходом. Я хочу сказать несколько слов о Сергее Андреевиче Юрьеве как мыслителе.

От Юрьева не осталось сочинений специально философских. Но всем его знавшим, конечно, известна его горячая любовь к философии, а также памятна законченность, цельность, идеальная широта его миросозерцания. В истории можно наблюдать два типа философов: одни из них, уверившись в своем обладании высшею истиною, отдаляются от остальных людей, для которых эта истина представляется недоступною, замыкаются в круг собственных мыслей, посвящают свою деятельность их тщательному и всестороннему развитию и воздействуют на общество, в котором живут, своими литературными трудами. Существуют философы другой категории, — их притязания гораздо скромнее, они не считают себя исключительными собственниками достоверного знания, — они прозревают истину вещей, но сознают также слабость отдельного человека, чтобы вместить ее бесконечную содержательность, — они видят путь, глубоко верят в него, но понимают в то же время трудности и препятствия, которыми он усеян. Они не решаются высказывать свои взгляды в законченной системе, иногда даже вообще не решаются излагать их письменно, как что-то для всех обязательное, но происходит это не от шаткости убеждений, а от сознания громадности задачи. Тем не менее вера в истину, жажда ее полного раскрытия одушевляют их с такою непобедимою силою, что они уже не могут молчать и скрываться. И вот эти неутомимые искатели истины делаются вечными проповедниками, всегда увлекающимися, задушевными собеседниками, добровольными учителями всех, кто захочет их слушать. Значение таких философов определять трудно, — их слово умирает вместе с ними, а между тем влияние их бывает иногда громадным. Классический, всем знакомый пример

¹Речь, читанная в годичном заседании Московского Психологического Общества, 24 января 1889 г. Налечат. в «Сборнике в память С.А. Юрьева, изданном друзьями покойного». М. 1891 г.

тому представляет Сократ. Когда был умерщвлен этот странный человек, без устали блуждавший по улицам и площадям, без конца споривший со всяким встречным, ради вечных разговоров бросивший все другие занятия, — современники проводили его в могилу с холодным недоумением, и великих усилий стоило его друзьям показать людям, кого потеряли они в лице этого скромного гения. А ведь он произвел коренной переворот в философии.

Русские философы той эпохи, когда впервые пробудилась самобытная философская мысль в России, почти все принадлежали к этому последнему разряду. Имена Хомякова, Станкевича, Киреевского, Юрия Самарина навсегда останутся в истории русского просвещения; направления, ими основанные, доселе живы между нами. А много ли дошло от них философских писаний... Покойный Сергей Андреевич соединял в себе самые симпатичные черты этого первого поколения русских мыслителей. Он являлся настоящим художником устного слова; без преувеличений можно сказать, — помимо его бесспорных литературных заслуг, одни уже его беседы были серьезным общественным служением. Кто однажды говорил с ним, не забывал его никогда, — а говорил он со всеми, кто к нему обращался, и говорил от всей души. Артист, начинающий писатель, студент, специалист, ученый, общественный деятель — направлялись к нему, и каждый почерпал в его горячих речах что-нибудь такое, что навсегда сохраняло непреходящую цену. Юрьева интересовали самые разнообразные предметы и вопросы, все живое и серьезное сосредоточивало на себе его вечно бодрую мысль, но несмотря на такую многосторонность его умственных интересов, в его мнениях не было внутренней разрозненности; он всегда был верен своим основным убеждениям, он никогда не противоречил себе. Я и хотел бы показать, — какая общая нить связывала все его воззрения в одно нераздельное целое, какое общее философское мирозерцание заставляло его смотреть на существующее именно теми глазами, какими он всегда смотрел на него? .

Я знаю, какую трудную, даже неисполнимую задачу я беру на себя. В очень короткий срок, своими словами, почти исключительно ограничиваясь моими личными воспоминаниями, я должен изложить то, что составляло для покойного его заветные, глубочайшие верования, которые служили для него внутренним мерилom при разрешении всех вопросов знания и деятельности, которые вдохновляли его на очень трудном жизненном пути. Как избежать тут неполноты, неточности, бледности в передаче, даже невольных искажений? И все-таки я взялся за нее, даже считал себя к тому обязанным. Если мы, люди, знавшие покойного близко, не захотим рассказать, что он думал, — лучше ли будет, если его своеобразные взгляды по общим вопросам философии пропадут бесследно? Я очень рано узнал Сергея Андреевича; его симпатичный образ составляет одно из самых светлых воспоминаний моего отрочества; в долгих беседах с ним я почерпнул свои первые уроки по философии; многие его воззрения вошли неотделимым элементом в мое собственное мирозерцание. Было и еще одно соображение, меня ободрявшее. Когда я задумался над моею темою, я понял, что филосо-

фию Юрьева действительно можно излагать своими словами, и она от этого сравнительно мало пострадает. Мимоходом сказать, это редкий признак, доказывающий первостепенную серьезность мысли. Знатокам истории философии должно быть известно, много ли философских теорий сохраняют свою содержательность, если рассеять ореол облекающей их трудной терминологии?

Во что же верил Юрьев? Истина, красота, добро, — так обыкновенно характеризуют общий предмет верований у людей сороковых годов. Эти слова перешли по наследству и к нам, и мы стараемся ими выразить наше идеальное настроение, когда оно посетит нас. К сожалению, от долгого употребления или от других причин, более сложных, они в устах большинства потеряли устойчивый и живой смысл и обратились в обозначение каких-то очень неопределенных душевных порывов. И вот, прежде всего нужно заметить, что для покойного Юрьева эти понятия или эти слова не были *общими местами воодушевления*: он видел в них идеи с значением ясно установленным, конкретным, полным содержания. Они служили вполне точным, простым, ничего притязательного в себе не заключающим выражением его понимания действительности. От чего это зависело? Ответ мы найдем в воззрении Юрьева на общую жизнь мира.

В то время, когда Юрьев начал впервые знакомиться с философскими вопросами, — и в Германии, и у нас на Руси философская система Гегеля почти неограниченно господствовала над умами любителей спекулятивного мышления. Вера во всеобщий, безличный мировой разум, воплощающийся в жизни вселенной и разнообразно текущий во всех ее формах, — в отвлеченную логическую идею, которая от века выступает из своего внутреннего абстрактного бытия, распадается в природе во множестве ее сил и явлений, потом опять собирается, сосредоточивается в себе и овладевает собою в человеческом сознании, — эта вера, бесспорно, не лишенная возвышающей ум поэзии, вдохновляла наших идеалистов в их научном и литературном творчестве. Однако Юрьев не сделался Гегельянцем; он примкнул к другому, противоположному течению, начало которому положили у нас основатели славянофильства Хомяков и Киреевский, но, насколько мне известно, примкнул самостоятельно, помимо их непосредственного влияния. Вдохновителем Юрьева явился Шеллинг в его системе *положительной философии*. Знакомство с трудами Шеллинга в последний период его философской деятельности имело для мирозерцания Юрьева значение решающее. У Шеллинга он взял основания для общей критики Гегелевской абсолютной системы разума, критики, поражавшей тонкостью своих замечаний. Отправляясь от Шеллинга, Юрьев доказывал, что Гегель дает только *отрицательную философию*, раскрывает только *возможные* отношения между вещами, но не объясняет их *действительного существования*. Этот недостаток Гегеля, по мнению Юрьева, коренится в самой его задаче: мыслью, которая отвлеклась от всякого действительного содержания жизни, совсем в себе замкнулась, — диалектически эту жизнь построить. В самом деле, что такое Бог Гегеля, его абсолютная идея? Связная сово-

купность отвлеченных законов мира, которая будто бы с логической неизбежностью создает реальные вещи, мир составляющие. Но мыслимо ли это? Из отвлеченного, путем чисто логического анализа, может быть выведено опять только отвлеченное. Если б даже был прав Гегель, что все законы существующего усилиями чистого мышления могут быть построены из абстрактного понятия о бытии, мы в этой сфере дальше самых общих законов никуда не достигнем. А что такое общие законы вещей, как не простые возможности их различных отношений? И так, признав за начало философии логическую идею, мы, кроме мира *возможностей*, ничего не получаем. Откуда же берется действительность вещей в их индивидуальности, в бесконечном разнообразии их реальных признаков! Почему мир таков, каким мы его видим, хотя общие логические законы могли бы одинаково хорошо выразиться в мирах, бесконечно различных по своему частному, конкретному содержанию? Или скажем, что все конкретное в вещах есть продукт чистой случайности? Но ведь это значит отказаться от всякого объяснения, — хуже того, это значит отринуть руководящее правило всякого разумного рассуждения, — закон *достаточного основания*. Слишком очевидно, что в существующем, кроме элемента *рационального* (отвлеченно-логического), присутствует элемент *иррациональный* (сверхлогический). Этот последний не заключает в себе никакого *противоречия* законам логики; напротив, он только и делает возможною их реализацию в вещах. Но он *выше* этих законов, потому что не их отвлеченным могуществом определяется его живое содержание, а наоборот, этим содержанием доставляется полнота осуществления для общих отношений, в них данных. А если так, то истинная основа вселенной — не отвлеченная сущность, не абстрактное *понятие* о бытии; она больше каких бы то ни было отвлечений, она самое действительное из всего, что существует, потому что в ней живой источник творческих сил всех вещей. Необходимость, порождающая мир, не абстрактная и рассудочная, а *творческая*, так сказать, *художественная*. Действительность в своем целом представляет живое воплощение верховного идеала красоты и внутреннего блага; другого мотива для ее бытия указать невозможно. Соответственно этому и разум, в мире действующий, не есть разум безличный; это не абстрактная идея как совокупность совершенно отвлеченных моментов мысли, безотчетно отражающихся в невольном течении природного процесса, — он есть разум творчески свободный, собою владеющий и о себе ведомый, это — *личная* мысль живого Бога.

В последнем убеждении исходная точка мирозерцания покойного Сергея Андреевича. Он был Шеллингианец, но откинул в системе Шеллинга весь арсенал ложной и темной схоластики, и умел внести в идеи Шеллинга простоту и задушевность своего русского ума. Для Юрьева мир являлся воплощением красоты и добра, но не таким, которое раз навсегда было бы *совершено* и оставалось в мертвой неподвижности, а которое непрерывно *совершается* в борьбе мировых сил. Как истый ученик Шеллинга, Сергей Андреевич был уверен, что уже в первом источнике вещей заключены основные начала или *потенции*

действительности, взаимно противоположные и тем не менее одно другое предполагающие, начало *реальное*, темное, стихийное и косное, в нем корень всякой материальности и взаимной розни существ, — и начало *идеальное*, — светлое, исполненное разума, жизни и гармонии. В Божестве *реальная* потенция всецело побеждена, просветлена и поглощена идеальной мощью: не то наблюдается в мире тварных, конечных существ. Их существование только через то и стало возможным, что начало реальное, в силу сверхчувственного, *метафизического* акта свободы, обособилось в себе, проявилось в своей стихийности и розни. Но этим самым была возбуждена к творческой деятельности бесконечная сила духовного принципа. Весь процесс мирового развития представляет постоянное и постепенное торжество духа над грубою реальностью природы, ведущее к окончательному восстановлению нормальных отношений между противоположными силами действительности, к уподоблению мира тварного миру божественному. Если угодно, Юрьев признавал внутренний *дуализм* природной основы, — но не абстрактный дуализм картезианских субстанций, а дуализм примиренный, самым существом вещей предназначенный к упразднению в конце времен.

Следовательно, вот какая картина бытия предносилась умственному взору покойного: действительность во всех своих областях и стадиях развития есть осуществление духа в стихийной неопределенности, осуществление тем более полное и совершенное, чем высшую ступень в лестнице мироздания занимает та или другая форма существования. Из этого коренного понимания самой сущности жизни объяснялись идеалистические наклонности Юрьева, отражавшиеся на всех его научных мнениях. Они сказывались уже в его решении вопроса об элементарном веществе физического мира, — о природе *атомов*. В своих воззрениях на этот предмет Юрьев склонялся к динамическому объяснению, к признанию механических, непосредственно наблюдаемых свойств веществ за вторичные и производные, к пониманию атомов, как идеальных центров сил, выражающих в своих взаимных отношениях вечные законы разума.

Жизнь мира есть непрерывно совершающееся торжество духа над природою, идеи над исключительностью и разрозненностью реального бытия. Поэтому Юрьев глубоко верил во всеобщность закона развития, хотя представлял его себе не так, как понимают его современные эволюционисты. Для сторонников эволюционизма развитие есть только постоянное осложнение форм бытия, происходящее по одним и тем же механическим законам, воплощающее в себе одно и то же количество силы (энергии), всегда себе равной. По убеждению Юрьева, каждая новая стадия мирового процесса открывает поприще для действия новых творческих сил сущего, по законам дотоле неведомым. Законы физические и химические господствуют над всем обширным царством неорганической природы. Но с первым пробуждением жизни в мир вступает новая сила, гораздо глубже проникнутая печатью идеальности, гораздо цельнее отражающая в себе свободу творчества мирового духа. Жизненная сила (Сергей Андреевич был защитником

виталистического принципа) является среди стихийной косности как бы лучом света, который, побеждая ее, творит разнообразный, художественно целостный мир организмов.

Но лишь в человеческой личности дух раскрывается в своей внутренней бесконечности, как разумный и самодеятельный, творческий центр жизни. С возникновением человечества наступает новая, высшая эра в развитии жизни, — рядом с царством природы устанавливается царство истории. История человечества в области духовных отношений должна повторить тот самый процесс, который ранее совершился в сфере космической. «История человечества, — говорит Юрьев в своей статье о «Народной правде», — представляет нам широкую картину борьбы двух мировых сил, двух мировых начал, борьбы, в которой нравственное начало шаг за шагом завоевывает себе победу над физическою необходимостью законов царства материи, заставляя последние служить своим целям». История начинается от стихийной бессознательности и разрозненности, от материального поглощения личности тем, что ее окружает; она отправляется от порабощения человека природою и обществом. Ее ход состоит в постепенном нравственном возвышении и освобождении лица от внешнего и внутреннего гнета, в торжестве свободы, знания, нравственного добра над духовною слабостью, невежеством, злым господством живых страстей. В будущем предносилось Юрьеву полное раскрытие нравственных сил человечества, окончательная победа самодеятельной личности над противоборствующими ей темными силами, не той личности, которая будто бы самою природою осуждена на бесплодный субъективизм, на внутренний разлад и замкнутость в себе, а той, которая в нравственном соединении с остальным человечеством, — в том, что покойный любил называть *хоровым* или *соборным* началом, обретет высшую правду жизни, отыщет подлинный путь к правильному завершению великого дела истории. «Стремление к познанию истины и разума жизни, — говорит Юрьев, — разрушительное для каждого человека по своей неудовлетворенности, когда оно, обратившись исключительно в страсть ума, не питается живыми нравственными силами, единящими людей между собой, становится, будучи управлено любовью к человеку и идеалами счастья людей, силою созидательною, ведущею человека от совершенства к совершенству и вводящею его во святая святых тайн жизни, полного удовлетворения и блаженства». Человек только в союзе с другими людьми является нравственною личностью. В этом, по Юрьеву, заключается значение *народности*. Народ есть тот естественный, стихийный союз людей, в котором они прямо рождаются, и на жизнь которого постоянно воздействуют совокупным творчеством своего духа. В степени сознательности этого творчества лежит различие народа от племени. Каждый народ обособляется среди других своим языком, своею поэзией, обычаями, религиозными верованиями, и тогда приобретает самостоятельную народную личность. Поэтому и народы, подобно отдельным лицам, в своем бытии преследуют высшие нравственные цели, и в этих выработанных ими идеалах добра и правды весь смысл их существо-

вания. По завершении исторического процесса отдельные народности должны превратиться в свободные органы единой всечеловеческой жизни. «По мере того, — говорит Юрьев, — как возрастает познание истины и вселяется ее правда в жизнь человечества, возрастают и самобытность и независимость каждого народа и каждого человека, возрастает и братство народов и людей и их внутреннее единение, и близится возвещенное Христом царство правды, в котором душа каждого человека станет для всех дороже целого мира, и все будут едины, как братья».

Так понимал Юрьев внешнюю, видимую, феноменальную сторону жизни. Но по его глубокому убеждению, она предполагает другую, глуже лежащую и высшего значения, — сторону *мистическую*. Ведь весь мир существует лишь потому, что в нем есть Дух Божественный, везде внося жизнь и радость, везде побеждая противление мрака. Мировой процесс не был бы закончен, он потерял бы свою осмысленность, если бы темная стихийная потенция, формируемая лишь извне, внутри себя навсегда осталась при своем глухом антагонизме к воздействию принципа идеального. Тварь должна быть освящена и просветлена в самом своем корне, в том, что составляет источник ее реальности и тварной самостоятельности. Она должна всецело возродиться в основных потенциях своего существа, должна потушить в себе самый зародыш лежащего в ней противоборства, т. е. она должна воспринять Божества в себя. Она нуждается в этом, но не может этого совершить собственными силами и средствами; отсюда возникает нравственная неизбежность воплощения Бога в тварной форме, и в той форме, которая есть самая высшая, сосредоточившая в себе всю совокупность потенций бытия в их совершеннейшем выражении, — в форме Богочеловеческой. Личность Христа является средоточием мирового и исторического процесса в его неуклонном течении к очищению и возрождению всего сотворенного. Искупительный акт Христов был для Юрьева не только предметом веры, — он видел в нем верховную истину умозрения.

Из всего сказанного можно было видеть, что Юрьев в своих воззрениях на человека был убежденным спиритуалистом. Действительно, на все попытки рассматривать душу как совокупность функций телесного организма он глядел как на гипотезы, лишённые внутренней логики, основанные на произвольных метафизических предположениях, не имеющие подлинного научного достоинства; напротив, он очень склонялся к той мысли, что жизнь самого организма есть лишь выражение безотчетного душевного творчества (вообще в своих взглядах на взаимные отношения души и тела он разделял многие мнения Фихте Младшего). Для постоянных собеседников Юрьева должно быть памятно, как горячо доказывал он коренную противоположность в характере законов физического и психического мира. Он рассуждал так: над вещами физической природы всецело господствует закон *эквивалентности*, в ней всякая потенциальная энергия истощается своим переходом в энергию кинетическую, — поэтому в ней собственно не существует того, что мы называем развитием и со-

вершенствованием, а только смена равноценных форм движения. Совершенно иное замечаем мы в духе: приобретения души не поглощаются их переходом в активные состояния, — наоборот, они им закрепляются за душою, как нечто неотъемлемо ей принадлежащее. Ощущение, мысль, чувство проходят в нашем сознании незаметно, если не вызовут нашего внимания, и пропадают, по-видимому, без следа. Но, возбудив нашу внутреннюю деятельность, задержанные повторными актами нашей памяти, — они становятся неотделимою частью нашего я тем более прочно, чем большее количество деятельных энергий они вызвали раньше. Отсюда происходит отличающаяся дух способностью непрерывного накопления пережитых состояний, беспредельного роста и расширения его бытия, — короче, возможности его развития. По внутреннему убеждению Юрьева, ни одно впечатление для души не должно исчезать совсем; они хранятся в ее глубочайших недрах и могут быть вызваны при удобных обстоятельствах. То, что коренным образом отличает душу от тела, есть ее *внутренняя бесконечность*.

Внутренняя бесконечность души человеческой одна из любимых идей Юрьева. В личности каждого человека заключен неистощимый запас творческих сил, который сказывается в актах его мысли, его фантазии, его воли, во всей совокупности его жизненной деятельности. Творчество есть то, что приближает человека к Богу, в нем по преимуществу выражается абсолютная основа человеческого существа. В силе свободной самодеятельности заключается та божественная искра, которая теплится в каждой душе, которая является залогом возрождения при самом глубоком ее падении. Именно к этому коренному убеждению примыкала его горячая, задушевная вера в бессмертие души, не покинувшая его до самых последних часов его жизни. Эта вера обосновывалась для него не только теоретически в его понятии о духе как бытию существенном (субстанциальном), как творческом источнике собственных действий и проявлений, она у него опиралась на практические, жизненные соображения, которые никогда не потеряют своего могущества над человеческим сознанием. В душе человека (и в его индивидуальной душе, а не в какой-нибудь вне его находящейся всеобщей субстанции) лежат неограниченные силы, в ней живут бесконечные потенции добра и зла, созидания и разрушения, — поэтому наземное существование при самых лучших условиях не может исчерпать того, что дано в ней действительно. Еще менее может выразить бесконечную полноту духовных задатков в нас заурядная жизнь обыкновенных людей при неизбежной непрочности человеческой организации, при случайности исторических обстоятельств и личной судьбы. Вот почему земля не единственное поприще для жизни и деятельности человеческого духа: великое будущее открыто человечеству во всех его членах, хотя мы и не можем ясно его себе вообразить. Люди не только случайные единицы в прихотливом ходе исторического процесса, они не только ничтожные винты и колеса огромной и беспощадной машины. То, в чем обитает сила жизни, не может и не должно погибнуть. — думать иначе значит лишать

жизнь всякого смысла, и этого не скрыть никакими хорошими словами. История для человека, а не человек для истории; душа человека сосредоточила в себе высшую мощь космического бытия, «она дороже целого мира», как любил выражаться Юрьев, намекая на слова Спасителя.

Повторяю, бессмертие для Юрьева не было лишь отвлеченным догматом, общим метафизическим выводом из простого понятия о субстанциальности души, без дальнейших пояснений, которым так часто ограничиваются представители философского спиритуализма. Для него оно являлось *живым представлением*, на котором глубоко отразилось его нравственное миросозерцание. По стопам великих мыслителей церкви, Оригена и св. Григория Нисского, он рассматривал судьбу душ за пределами гроба как великий очистительный процесс, ведущий всякую духовную тварь к примирению и сочетанию с ее Божественным Источником в вечном царстве бесконечной любви и милосердия. Он признавал различие в посмертной участи духовных существ, но он не решался верить в вечную область зла и муки рядом с торжествующим царством Христа. Страдание омраченной души являлось его умственному взору нравственно необходимым следствием духовного огрубления, ненормального направления воли, ее извращенного отношения к Божеству и низшим силам действительности. Однажды покойный выразился так, в неподражаемой наивности своей образной речи: «Представьте человека, который живет в *душу живую* (перед тем шел разговор о различии в человеке *души живой*, общей у него с животными, от *духа животворящего*, — высшего начала в нем), т.е. животные побуждения, — ест, пьет, ищет чувственных наслаждений, и вдруг он умирает, остается дух и только. Поймите, в какое положение он попадет, — странное, нелепое положение! Ему неловко, он не знает, что с собой делать, куда деться! Он точно пьяный среди трезвой и благочинной компании! И вот является неизбежный ряд мучений, борьбы, бесплодных усилий!» Но и для этих душ, потонувших в собственной тьме, по сердечному убеждению Юрьева, загорится когда-нибудь яркий луч благодати и примирения.

Если усвоим себе этот взгляд на сущность и назначение человека, нам станет понятно отношение Юрьева к вопросу о познании, его возможности и окончательных задачах. Сергей Андреевич не был ни односторонним рационалистом, ни эмпириком, хотя и признавал известное право на существование за этими двумя противоположными точками зрения на задачи познания. Разум, предоставленный сам себе, в своей чистой деятельности, раскрывает нам всеобщую, отвлеченно логическую истину вещей, но он не в силах объяснить их живой реальности; опыт, порвавший все связи с умозрением, научает нас о частных отношениях, существующих в непосредственно данной действительности, но он не в состоянии обосновать их всеобщего характера или объяснить их внутренний смысл. Полная, живая истина сущего доступна не спекулятивному разуму и не эмпирическому рассудку в их разобщенности; она открывается лишь целостному и гармоническому действию всех духовных сил человека. Под таким внутренне целост-

ным познанием Юрьев разумел не только простое сочетание умозрения с опытом; он давал не менее выдающееся место в познании высшей истины воле, направленной к добру, и чувству, восприимчивому к красоте мироздания. «Только в гармоническом единении всех сил жизни, — говорил Юрьев, — раскрывает истина всю полноту неисчерпаемого богатства своего содержания, всю свою бессмертную красоту и в них неодолимую энергию и непобедимую мощь своего творчества». Чтобы понять Юрьева, мы должны вспомнить главную мысль его философии и его признание в существующем иррационального элемента. Жизнь, как она дана, не есть продукт математической необходимости, но она не есть порождение и случайной игры слепых, стихийных сил природы. В возникновении мира воплотилось свободное творчество божественной мысли, направляемой абсолютным идеалом добра; мировой процесс есть живое искусство всемирного духа, руководимое верховным законом космической гармонии. Поэтому, чтобы постигнуть таинственную картину мира, раскинутую перед нашими глазами, мы должны настроить себя *созвучно* тому, что в нем совершается, должны возвыситься над нашею замкнутостью и порабощением чувственным иллюзиям; мы должны внутренне приблизиться к тому, что жизнью движет, и раздуть в себе то пламя, которое теплится в глубочайших недрах природы. Лишь возбудив в себе силу аналогичного творчества, мы пойдем в жизни и то, что не подлежит прямым и бесспорным доказательствам. Источник высшей истины для человека *есть его разум, направляемый любовью*, — вот вывод, который являлся с неизбежностью из принятых посылок и который имел решающий смысл для отношения Юрьева к учению церкви. По воззрению Юрьева, полнота возможной истины дается не одиноким усилиям отдельного ума, всегда односторонним и носящим печать субъективной ограниченности; она усваивается соборною всецелостью общечеловеческого сознания, объединенного свободным действием любви в восприятии откровения, т.е. она осуществляется только в церкви, мистически обоснованной искупительным актом Христа. «Христианская община, — говорит Юрьев, — служит полным синтезом дилеммы между индивидуальностью и общинностью, дилеммы, которую христианство выразило во всей абсолютной ее силе, в такой, в какой не выражало ее дотоле никакое слово человеческое... Эту великую дилемму, объемлющую жизнь, решает сила любви христианской, свободно уничтожающая обособленность личную в общем единении любви и создающая иную, высшую нравственную личность». Сергей Андреевич Юрьев был настоящим, искренно верующий православный христианин, горячий поклонник Хомякова и его теории церкви. Примыкая к воззрениям славянофильской школы, Сергей Андреевич убежденно защищал тот тезис, что в православии авторитет общеобязательной истины с внутреннею неизбежностью идет навстречу свободным усилиям и требованиям мысли, просвещенной любовью. Не внешний авторитет буквы или папского приказания, не единоличные умозаключения отвлеченного мышления утверждают истину Христову, говорил он, — она сама в себе, в бесконечности своего содержания, носит свою силу, непобедимую для чуткого сердца. Этим

убеждением объясняется в Юрьеве паразитическое для многих сочетание веры в догматы и постановления церкви и совершенного свободо-мыслия, задушевной религиозности и широкой терпимости к мнениям людей, с ним несогласных. Юрьев знал, что настоящая вера не предписывается, а самобытно создается в сокровеннейшей глубине душевной и что, навязанная насильно, она обыкновенно приносит вовсе не те плоды, каких от нее ждут. Припоминаются мне слова, сказанные Ф.М. Достоевским в единственном разговоре, который мне пришлось иметь с ним во время памятных для Москвы Пушкинских праздников: «Странные нынче являются ревнители благочестия! Чтобы поверить в Бога, они должны пережить такую страшную внутреннюю ломку, так должны себя изуродовать и изувечить нравственно, что потом они боятся пошевелиться, — они пугаются каждого впечатления, каждого нового проявления жизни! Вместо просветления — душа у них только омрачается и ожесточается. Какой-то страх их преследует, — так трудно им достался душевный мир, для них самих подозрительный!» Покойный Юрьев не принадлежал к числу *таких* ревнителей. В его глазах христианская истина не была хрупким сосудом, который надо оберегать от всякого прикосновения, чтобы он не разбился и не рассыпался в прах, как иногда представляется дело даже искренно благочестивым людям; он знал, что ей нечего бояться света, ибо сама она есть наиболее могущественный источник света! Он был уверен, что всестороннее развитие нравственной личности представляет лучшее ручательство за торжество истины над сердцами людей. Помню один его ответ, вызвавший недоумение во многих присутствующих и все-таки выразивший самую сущность его религиозного мирозерцания. Покойный Тургенев спросил его, как он мирит основанный на традиции авторитет православных догматов со свободой личного разума? На это Юрьев сказал, что для него основные верования христианства в их живом внутреннем единстве суть такие же постулаты свободного нравственного сознания, какими представлялись Канту его абстрактные утверждения о бытии Бога, бессмертии души и человеческой свободе. При таком взгляде самобытное развитие умственных сил, свободная постановка самых глубоких задач знания, отважное стремление проникнуть в самые тайны Божества — не казались Юрьеву противными духу христианства; напротив, в них он видел его необходимое следствие, верный знак его победы над внутренним человеком. Язычникам могло казаться греховным овладеть божественными тайнами, — христианство уничтожило бездну между темным, неизвестным божеством и его эфемерным созданием. «Дух христианства, — говорит Юрьев, — которым сознательно и несознательно живут новые века, ведущие человека к жизни бесконечной, не может считать противоестественными стремления человека познать абсолютную истину и проникнуть духом в недра жизни божественной, но вменяет в вину человека эгоистическое направление его душевных стремлений, эгоистическую отрешенность его от прочих людей, его жизнь исключительно только для себя, и видит в этом нравственное извращение природы человека. и, как дело противоестественное, источник его разрушения».

Время не позволяет мне остановиться ни на политических воззрениях Юрьева, ни на его эстетических теориях. Но из того, что было изложено мною, можно уже видеть, что его гуманный либерализм во мнениях о делах общественных и политических и его возвышенный идеализм в вопросах искусства были тесно связаны с его общим пониманием мира. Юрьев горячо сочувствовал всякому успеху свободы, гуманности, правды во всех странах; торжество насилия и бесчеловечности, где бы ни совершалось оно, вызвало в нем живое негодование, — но ведь это прямо вытекало из его понятия о свободной деятельности и о полном развитии сил личности не только как о праве, но и как о верховной обязанности человека. «Только отрицая дух в человеке, — говорит Юрьев, — можно отрицать его абсолютное право на индивидуальную, личную самостоятельность и свободу». «Свобода для человека есть возможность для него личного самоопределения во имя правды, и право на свободу равносильно праву на то, чтобы быть вполне человеком». «Это неприкосновенная святая, за которую он должен умирать, ибо без нее он не может служить правде». «Как бесконечны силы духа, так бесконечна и радость их удовлетворения. К этому счастью открывает путь свобода, и потому нет драгоценнее ее никакого сокровища на земле». Не менее свято для Юрьева было искусство; он полагал его задачей в живом воплощении идеалов красоты и правды, он требовал от него не служения грубым вкусам, а пробуждения человеческого духа к жизни высшей. — это также глубоко соответствовало основам его мирозерцания. Ведь ему вся вселенная представлялась художественным осуществлением божественного творчества; художественный гений в его глазах был великою силой ясновидения самых коренных тайн, движущих жизнь природы и человека.

Таково было в общих и скудных чертах философское мирозерцание Юрьева, которому он не изменил во всю свою жизнь, которое он увлекательно проповедовал в своих беседах, которое налагало на его мнения их оригинальную, возвышенную окраску. Я изложил его, как мог, насколько мне сохранила его память и насколько оно выразилось в немногих статьях покойного, соприкасавшихся с философскими вопросами. С Юрьевым часто спорили; его иногда называли мистиком, неисправимым идеалистом, мечтателем. Но, мне кажется, самый злой противник не может отвергнуть в его воззрении на мир того великого достоинства, о котором я уже говорил и которое далеко не всегда отмечает теории даже патентованных философов. Никак нельзя отрицать в его мирозерцании внутреннего единства, глубокого соответствия всех его частей между собою, органического подчинения всех его подробностей одной общей идее. Это единство не было надуманным, оно не было порождено стремлением создать во что бы то ни стало философскую систему; Юрьев никакой системы строить не желал и не считал себя к этому призванным. Единство его взглядов было простым следствием внутренней невозможности для него мерить вещи *не одною* мерой; оттого оно было так безыскусственно, так свободно от всякой фальши и софизмов, так поражало своею искренностью!

Была и другая черта в мировоззрении Юрьева, которая неудержимо влекла к нему симпатии людей самых разнообразных занятий и самых противоположных мнений. В одном из недавно появившихся воспоминаний о покойном автор говорит, что к его нравственной личности во всей силе можно приложить слова: *человек он был*. К этому я прибавил бы: *и он верил в человека всем сердцем*. Он верил в человечество, верил в неистребимое семя добра и света, тлеющее в недрах самой загрязненной души, верил, что неутомимое искание высшей правды есть тот голос Бога в человеческом духе, которого не заглушат никакая ложь, никакие козни зла; а поэтому он верил в светлое будущее людей, в глубокий нравственный смысл истории. «Стремление к познанию истины, — говорит Юрьев, — к осуществлению правды в жизни есть основная и центральная сила духовной природы человека, которая влечет его на высшие степени совершенствования, к высшим целям его жизни. Это голос Бога в его душе, незаглушимый, неистребимый никакими отрицательными силами, в какие бы отклонения ни отвлекали они его от прямого пути, какими бы извилинами ни шел он в своей жизни». Эта тирада в устах Юрьева не фраза и не холодная мысль: в ней звучит глубочайшая струна души его. В его сердце жила *настоящая* любовь к людям, — он действительно прощал врагам своим и действительно помогал своим ближним. Отсюда проистекала его рогательная внимательность ко всем, его благодушная готовность целые часы беседовать о самых дорогих для него убеждениях и с юношей, в котором впервые проснулись мучительные вопросы, и с стариком, посевшим в ученых трудах. В этой любви, в этой вере во внутреннюю красоту человека главным образом почерпал Юрьев тот эношетский пыл, который выделял его среди всех его сверстников и которого не могли победить никакие житейские невзгоды, — а жизнь его далеко нельзя назвать счастливою. Душевный пламень горел в нем, горел до того самого дня, когда распалась его телесная оболочка.

Теперь мы переживаем печальное, мрачное время, — и не мы одни: обреченный мир Европы остановился, разочарованный и недоумевающий, на тяжелом историческом пути перед грозным, неизвестным будущим. Всех охватившее внутреннее брожение сказывается в формах весьма различных. В лучших случаях оно порождает отвлеченную холодность взглядов, какую-то старческую осторожность при их выборе и проведении в жизнь, неспособность при всех усилиях найти дохновляющие двигатели нравственной воли. В форме наиболее резкой — оно переходит в полный скептицизм, в такое развязное отрицание самых святых заветов человечества, перед которым можно отступать в ужасе. Что прежде скрывали, если и думали, теперь говорят открыто. Сколько дарований бесплодно тратится единственно на то, чтобы топтать в грязь дотоле неприкосновенные идеалы жизни и легкомысленно осмеивать самые естественные требования и права людей! В такое время великого уныния и великого безверия во все, что дорого и важно человеку, надо чаще возобновлять в памяти дорогие бразы отшедших покойников, которые умели жить, умели бороться и умели умирать!

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ Н.В. БУГАЕВА¹

Мм. Гг. Трудно мне, далеко не специалисту в математике, говорить в Вашем собрании о человеке, вся жизнь которого была неутомимым служением математическим наукам. И все же, когда речь идет о Н.В. Бугаеве, представителям философии не приходится молчать. По внутреннему складу своего ума, по заветным стремлениям своего духа он был столько же философ, как и математик. Всех знавших покойного поражала его широкая начитанность, неутомимая пытливость его мысли, богатство и разнообразие его умственных интересов. И во всех сферах знания его по преимуществу привлекали самые общие и принципиальные проблемы. Они всегда были живы для него. Мне редко приходилось встречать людей, до такой степени готовых горячо и убежденно обсуждать самые трудные и абстрактные вопросы. Мне кажется, для него ничего не было важнее их в жизни.

Философские идеи покойного Н.В. Бугаева впервые стали слагаться в эпоху широкого господства позитивизма в нашем интеллигентном обществе. И он долгое время был убежденным позитивистом. Но уже в этот период можно отметить важную особенность в его взглядах: его чрезвычайно напряженный интерес к моральным проблемам. Этика уже тогда была главным предметом его размышлений, и он делал самые разнообразные попытки обоснования нравственной философии. Его печатных философских произведений от этого времени мы не имеем, но судя по его личным признаниям некоторым друзьям, он тогда считал одинаково возможными несколько приемов систематического построения моральных выводов. Я не мог бы с точностью сказать, когда именно у Николая Васильевича произошел поворот от позитивизма к своеобразному метафизическому миросозерцанию, которое он потом проповедовал всю остальную жизнь. Мне представляется, что эта перемена должна относиться к восьмидесятым годам прошлого столетия. По крайней мере в конце восьмидесятых годов уже можно указать его статью «По вопросу о свободе воли»², в которой довольно ясно выражены основные принципы его «монадологии».

Философская теория Николая Васильевича, как это видно из ее названия и как он сам это открыто признавал, была навеяна системой Лейбница, однако переработанной вполне самостоятельно. В чем заключается господствующая мысль мировоззрения Лейбница? Совсем коротко ее можно охарактеризовать так: Лейбниц исходил из отрица-

¹ Речь, произнесенная 16 марта 1904 г. в торжественном заседании Математического Общества, посвященном памяти Н.В. Бугаева. Напечат. в 72 кн. Вопр. Фил. и Психологии.

² Труды Московского Психологического Общества, выпуск III, 1898 г.

ия той противоположности, которая являлась постоянным предположением всех предшествующих метафизических теорий, — противоположности внешнего и внутреннего, физического и психического, материи и духа. По глубокому убеждению Лейбница, внешнее и внутреннее суть соотносительные понятия, одно без другого невозможные, друг друга предполагающие, а никак не отрицающие. Все внешнее, если оно не пустой призрак, если оно обладает настоящею реальностью, должно иметь и бытие внутреннее, которое должно служить объяснением и корнем и для всяких его внешних проявлений и качеств. В чем состоит внешняя действительность? Она складывается из обнаружений силы и действия, направленных на что-нибудь постороннее для источников этой силы и действия, и прежде всего из *сопротивления* данных центров силы внешним воздействиям других центров силы. Где нет никаких центров деятельной силы, там нет никакой реальности. Почему, например, мы приписываем реальность материальным предметам окружающей нас природы? Потому что они сопротивляются, когда мы их стараемся сдвинуть, и не пускают нас на свое место. Но то, что извне есть сопротивление, то изнутри с необходимостью приходится мыслить как *стремление и самоопределение* к сопротивлению или как *усилие* сопротивляться и бороться. Так по крайней мере мы в себе воспринимаем сопротивление нам посторонним силам. Достаточно ясно, что так должно быть всегда и непременно. Ведь бытие в качестве препятствия для чужого действия (а именно так существует все внешнее) есть бытие *для другого*; а бытие для другого необходимо предполагает бытие *для себя*. То, что имеет бытие только для другого, а само для себя совсем ничего, то может составлять лишь чуждую иллюзию, а никак не самостоятельную вещь. Итак, всякое внешнее бытие в качестве препятствия и сопротивления неизбежно подразумевает бытие в виде стремления, усилия и самоопределения, как вою основу.

Но действия сопротивления, непроницаемости и т.д. мы воспринимаем как факты физические; напротив, стремление, усилие, самоопределение суть факты психического опыта. Итак, все физическое выражает на психическом корне, все материальное внутри себя духовно. Это верно не только о нашем сложном человеческом существе, это не менее справедливо решительно о всех вещах, которым мы приписываем самостоятельную реальность. Последние элементы всего существующего, всех вещей духовны в своей внутренней сути; говоря образно, они представляют из себя как бы миниатюрные души, из которых складывается все телесное, даже то, что нам кажется мертвым, потому что все живо в себе. Такие души должны обладать совершенным внутренним единством, ибо никакое психическое бытие без единства цели невысказимо. Эти единицы внутренней психической силы, проявляющей себя во внешних физических действиях, Лейбниц назвал *монадами*. Монадам он приписывал бесконечное разнообразие по внутренним качествам и степени совершенства. Монады суть истинные атомы материальных тел, но монада и наша душа, как носитель нашего личного сознания, монада и то высшее Божество, которое своєю бесконеч-

ною волею вызвало к бытию неограниченное множество существ, образующих вселенную.

Покойный Николай Васильевич глубоко проникся сознанием правильности основных посылок Лейбницева системы. Он всецело усвоил себе общие взгляды Лейбница на реальные элементы действительности. Поэтому и в его теории понятие монады получает центральное место. Он дает ему толкование, очень близкое к Лейбницу, хотя и выраженное в других терминах. Что такое монады по Бугаеву? «Монада, — говорит он³, — есть живая единица, живой элемент. Она есть самостоятельный и самодеятельный индивидуум». Она жива в том смысле, что обладает психическим содержанием. Психическое содержание монады есть ее бытие для себя. «Монада есть единица», это значит, что она определяется признаком постоянства: монада есть то, что в целом ряде изменений остается неизменным. Она есть целое, неделимое, единое, неизменное и себе равное начало при всех возможных отношениях к другим монадам и к себе самой⁴. Монада есть живая единица. С понятием о жизни в нашем сознании связана идея изменения. Не всегда однако, где есть изменение, есть и жизнь. Для того, чтобы имела место жизнь, требуется, чтобы изменение происходило в известном порядке. Этот порядок, закон, путь дает для нас тот смысл, которым характеризуется жизнь. Поэтому можно сказать, что жизнь есть прежде всего порядок причиненных или целесообразных изменений⁵. Способность оценивать содержание в собственных изменениях и делать их заметными для себя есть психизм. Живым может быть только некоторое определенное, конкретное, деятельное единство, обладающее внутренними причинами и целями своих изменений и могущее давать этим изменениям внутреннюю оценку⁶.

Вообще единство есть коренной признак всякой монады. Монада есть единица в том смысле, что она с известной точки зрения неразложима и представляет как бы последнюю единицу (элемент) при данных условиях рассмотрения бытия. Поэтому монады бывают весьма разнообразны. По взгляду Н.В. Бугаева, они различаются по взаимному отношению друг к другу и бывают различных порядков. Монады бывают первого, второго, третьего порядка и т.д.⁷. Например, если человек символически изображает монаду первого порядка, клеточка будет монадою второго порядка, молекулярная частица — третьего, атом — четвертого порядка и т.д. Впрочем, всяким подобным примерам Н.В. Бугаев придает только символическое значение⁸.

От монад различных порядков Бугаев отличает монады сложные. Несколько простых монад вместе могут образовать одну сложную монаду. Сложная монада имеет качественную однородность с составля-

³ Основные начала эволюционной монадологии, стр. 27. («Вопросы Философии и Психологии», 1893, кн. 17).

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 28.

⁶ Там же, стр. 29.

⁷ Там же.

⁸ Там же, стр. 30.

опими ее простыми монадами. Напротив, монады разных порядков могут существенно различаться между собою и по качеству, и по количеству. Например, человек и органическая клетка суть монады различных порядков; наоборот, семья и члены ее относятся как сложная монада к простым монадам⁹. Количество сложных монад бесконечно превосходит количество монад простых, ввиду возможности самых разнообразных сочетаний между этими последними¹⁰.

Несомненно, в этом различении между монадами простыми и сложными с одной стороны, и между сложными монадами и монадами разных порядков с другой, заключается один из самых оригинальных пунктов в метафизической теории покойного Бугаева. К сожалению, Николай Васильевич очень мало его развил, а приводимые им примеры, которым он притом дает лишь смысл символический, недостаточно уясняют дело. У Лейбница ничего подобного этому различению нет. Оно как будто и по существу идет вразрез с признанием каждой монады за самостоятельный духовный центр, обладающий внутренним психическим единством. Ведь единство психическое есть единство конкретное, а не отвлеченное и относительное; оно предполагает реальную единичность сознающего себя существа, т.е. отнесение данного переживаемого содержания к действительно единому я. Но откуда же возьмется это одно я у монад сложных, которые по определению Бугаева оказываются лишь коллекциями или агрегатами монад? Поэтому установленное Лейбницем различие между монадами высшими и низшими или в жизни организмов между монадами центральными, как их душами, и периферическими, составляющими тело различие, усвоенное впрочем и Н.В. Бугаевым), конечно, более отвечает задачам и смыслу монадологического мирозерцания.

Развивая далее свою теорию монад, покойный Бугаев указывает, что во взаимном отношении монад можно заметить два закона: закон монадологической косности (инерции) и закон монадологической солидарности¹¹. Закон монадологической косности состоит в том, что монада не может собственной деятельностью вне отношения к другим монадам изменить своего психического содержания. Монада совершенствуется, благодаря своим отношениям к другим монадам. Если этих отношений не существует, она не находит источника для развития тех сторон своей природы, для которых такие отношения необходимы. Под влиянием начала солидарности монада может действовать на другую монаду и, изменяя ее психическое содержание, изменять и все. Монады, собранные в какие-нибудь комплексы, совершают весь процесс развития, благодаря своему общению с другими монадами своего комплекса, и отношения монад к монадам, стоящим вне данного комплекса, преломляются отношениями монады к родственным ей монадам того же комплекса¹².

⁹ Стр. 31.

¹⁰ Стр. 34.

¹¹ Стр. 34.

¹² Стр. 35.

Кроме законов косности и солидарности, Н.В. Бугаев устанавливает для монад еще один важный принцип: монады, будучи психическими центрами, капитализируют свое прошлое и прошлое комплекса, к которому они принадлежат в привычках, способностях, инстинктах и т.д. Поэтому рядом с мировыми законами *сохранения вещества и энергии* имеет место *закон сохранения времени, прошлого*. Он может быть выражен формулой: *прошлое не исчезает, а накапливается*. Вместе с этим психическое содержание и потенциальная энергия в монадах постоянно увеличивается. Это значит, что совершенство монад и комплексов постоянно растет. Таким образом, основа жизни и деятельности монады, самым ее существом поставленная ей задача, — этическая: *совершенствоваться и совершенствовать других*. Взаимная борьба сложных монад вытекает из стремления их к идеалам высшего и более совершенного развития. Эта борьба может быть названа борьбою за абстрактные или конкретные идеалы¹³. Жизнь монады представляет результат ее стремлений к удовлетворению ей присущего побуждения к самостоятельному развитию как высшему благу. Принцип солидарности есть основной принцип взаимных отношений между монадами. Это начало для монад высшего порядка называется любовью. Любовь себя и других выражается в жизни в самостоятельном и свободном стремлении монад к своему и чужому совершенству: мир и монада, жизнь мира и монады совпадают в этой любви. Ближайшая цель жизни монады — другая монада и мир, а по отражению и она сама, как гармоническое звено этого мира. Высшая и конечная цель деятельности монады состоит в том, чтобы снять различие между монадою и миром, как совокупностью всех монад, достигнуть бесконечного совершенства и стать над миром¹⁴.

Покойный думал, что в таком мирозерцании примиряются физическая наука и история, дух и материя, пантеизм и индивидуализм, свобода и необходимость. Что такое дух и материя для такого взгляда? Сознательная монада может толковать свои отношения к другим монадам двойным образом, — в терминах внешнего изменения, т.е. протяжения и движения, и в терминах внутреннего изменения, соответственно присущему ей психическому содержанию, — стало быть, ощущения, чувства и т.д. при первом толковании другая монада является для нее с атрибутами материи, при втором она ей представляется с атрибутами духа. Итак, материя и дух — это только выводы, вытекающие из двух форм отношения одной монады к другой. Материя и дух понятия соотносительные. Если мы не обращаем внимания на внутреннюю жизнь чего-нибудь, оно является для нас материей; напротив, если мы имеем в виду внутреннюю и субъективную сторону его деятельности, материя неизбежно является для нас одухотворенною. «Монада, понятая в терминах протяжения и движения, может являться для нас атомом, в терминах динамических — *центром* сил или вихрем установившегося движения среды, в терминах психологи-

¹³ Стр. 36, 37.

¹⁴ Стр. 38.

ческих — *духам, волей* или потенциальным центром ощущения, чувства, сознания и побуждения к бытию и благу»¹⁵.

В связи со всем этим находится в высшей степени своеобразный взгляд Бугаева на постепенное возникновение закономерности и необходимости в жизни монад. Он думает, что совместную жизнь монад вырабатываются общие формы их социальной жизни. Эти формы получают название законов, инстинктов, привычек, обычаев, учреждений. Простейшие из них и наиболее распространенные вырабатываются раньше более сложных и менее распространенных. И вот он полагает, что самые распространенные и простейшие из таких форм суть *физические законы природы*. Физические законы — это только первоначальные обычаи или привычки монад, первоначальные формы их общежития. Они отличаются наибольшим постоянством, ибо образовались раньше и вырабатывались дольше во всей прошлой эволюции вселенной. За так называемыми законами неорганической природы в мировой эволюции следуют инстинкты и простейшие формы органической жизни. И наконец простейшие социальные формы жизни предшествуют формам более сложным. Постоянные и выработанные совместную жизнь обычаи и привычки кладут печать закономерности и даже необходимости на взаимные отношения монад. Напротив, активная деятельность, свободная от выработанных привычек и зависящая от других, высших целей, запечатлевается характером большей или меньшей случайности и произвола. Если все, что потенциально дается монаде извне или изнутри на основании постоянных и установившихся взаимных отношений, носит характер необходимости, то, наоборот, все, что активно перерабатывается монадой внутри, носит характер свободы; на всем таком лежит печать внутренней самостоятельной работы, ибо свобода есть зависимость монады только от самой себя¹⁶.

В этих общих предположениях получается объяснение всех мировых явлений и задач жизни. В самом деле, с точки зрения эволюционной монадологии можно дать совершенно определенный ответ на вопросы, что такое мир и что такое человек? Для изложенного воззрения мир есть собрание громадного числа простых и сложных монад различных порядков, и мировая жизнь состоит в постоянном процессе образования и преобразования, под влиянием стремления простых и сложных монад к взаимному совершенствованию. Такое совершенствование монад и мира имеет конечную целью, с одной стороны, поднять психическое содержание монады до духовного содержания целого мира, с другой — весь мир сделать единою монадою. Эти цели вытекают из общего и коренного побуждения монад снять различие между миром и монадою и достигнуть как для того, так и для другого бесконечного блага. Мир увеличивает потенции монады и выдвигает ее экстенсивное совершенствование, а монада со своей стороны стремится увеличить в мире интенсивное совершенствование. Она пытается

¹⁵ Стр. 39, 42.

¹⁶ Стр. 39, 40.

ся осуществить во вселенной внутреннюю гармонию, превратить ее в художественное здание, в котором целое соответствовало бы частям, а части целому. Из взаимного их совершенствования экстенсивного и интенсивного вырабатывается их взаимное согласие и соответствие. Мир не равен самому себе, он постоянно улучшается, хотя и в нем, и в монаде потенциально заключены все данные для их бесконечного развития и блага. При этом процессе индивидуальность монад не исчезает. — индивидуальность и бессмертие монады всегда сохраняются, — простые монады никогда не рождаются и не умирают¹⁷.

Н.В. Бугаев был убежден, что при таком взгляде на мировую жизнь получаются все выгоды пантеизма и индивидуализма и устраняются все их недостатки. С монадологической точки зрения мир есть не только закономерное, но историческое, этическое и социальное явление. Поэтому можно сказать, что точные науки о природе с их законами являются лишь первыми главами социальной науки. Тем не менее вероятность и случайность составляют неизбежную принадлежность жизни мира на всех ее стадиях. Хаос, в котором царят только вероятности и случайности, есть первоначальное состояние несовершенного мира. С развитием и совершенствованием эти случайности и вероятности мало-помалу переходят в законность, оформленность и достоверность, как продукт самостоятельной работы монад. Однако случайности и вероятности, уменьшаясь в первоначальных и элементарных отношениях монад, являются достоянием более сложных форм их социального бытия. По мере развития вселенной случайности и вероятности перемещаются в более сложные и высшие формы социальной жизни. В этой общей картине космической эволюции можно лишь понять главное течение процесса, но нельзя предвидеть его полного хода в подробностях. Единственное выражение для действительной характеристики этого процесса есть бесконечность. Монадологическое мирозерцание не противоречит науке, оно основывается на ней, и оно в то же время идет рука об руку с идеальными задачами этики, социологии и со всеми глубочайшими учениями о безусловном: действительная сущность и происхождение монад объясняются лишь глубокими учениями о безусловном начале вещей¹⁸.

Этими общими предпосылками дается принципиальное решение и для антропологической проблемы: человек есть, с одной стороны, индивидуум, с другой — он социальная система монад, более или менее связанная не только органическим единством, но единством идеальных целей и идеальных задач. Он необходимое деятельное звено в мире существ и сам состоит из живых элементов, движимых задачами и целями. Значение человека и его обязанности в отношении к миру и другим монадам вытекают, как простые следствия, из его достоинства и великого назначения в общей мировой системе. Его конкретный и воплощенный образ не слагается из случайного собрания атомов как бездушных камней, — он проникнутое во всех своих частях жиз-

¹⁷ Стр. 41, 38, 43.

¹⁸ Стр. 42, 43.

нью и духом художественное здание, — он есть живой храм, в котором деятельно осуществляются высшие цели и главнейшие задачи мировой жизни¹⁹.

Таково метафизическое мирозерцание покойного Н.В. Бугаева. Быть может, его приходится упрекнуть в некоторых злоупотреблениях антропоморфическими метафорами и сравнениями. Допустим, в самом деле, что все элементы мира, даже простые атомы, суть психические центры; следует ли все-таки из этого, что все они стремятся к идеалам, ищут своего и чужого совершенствования, что законы, которым они подчиняются, суть ими самими выработанные обычаи и навыки, которые образовались путем опыта и индуктивных обобщений?²⁰ Ведь даже душам животных мы не приписываем ничего подобного, — тем более трудно это предполагать о душах физических и химических молекул. В этом крупная неясность системы Бугаева. Но в самом этом недостатке сказывается важное положительное качество его философских идей. Покойного иногда считали холодным и сухим человеком. Между тем как много в его мировоззрении морального пафоса, искренней и глубокой, чисто юношеской веры в красоту жизни, в совершенство ее законов и путей развития, в окончательную и полную победу добра и абсолютной гармонии над всеми противоборствующими силами!

Из этого общего мировоззрения, которое все проникнуто сознанием огромного значения индивидуальных различий в формах существующего, качественного разнообразия в этих последних, свободного самоопределения в них, как источника их взаимных отношений, объявляются оригинальные взгляды Бугаева на задачи математической науки и на ее приложения к коренным вопросам человеческой мысли. Мне кажется, что в этих взглядах заключается самая сильная сторона философских выводов покойного. «Математика²¹, — по определению Бугаева, — есть наука, изучающая сходства и различия в области явлений количественного изменения... Идеи количественного изменения и порядка, которому подчиняются эти изменения, суть основные идеи математики. Изменяющееся количество называется переменною величиною. Переменные величины могут изменяться независимо или в зависимости от изменения других величин. Согласно с этим изменением они называются независимыми или зависимыми переменными. Зависимые переменные называются также функциями. Математика таким образом является теорией функций»²². Изменяться величины могут непрерывно или прерывно. Поэтому функции разделяются на непрерывные и прерывные, а через это и сама математика распадается на два громадных отдела: теорию непрерывных и теорию прерывных функций. Теорию непрерывных функций называют обыкновенно ма-

¹⁹ Стр. 44.

²⁰ Стр. 43.

²¹ Математика и научно-философское мирозерцание. (Вопросы философии и психологии, 1898 г., кн. 45, стр. 698).

²² Там же, стр. 699.

тематическим анализом, а теорию прерывных функций можно назвать *аритмологией*. Однако это естественное подразделение чистой математики еще не проникло в науку, и Бугаев думает, что такая неясность в исходных началах научной классификации неблагоприятно отражается на всем характере современного научно-философского мирозерцания²³.

Теория непрерывных функций или математический анализ заимствуют свои методы из последовательного применения идеи непрерывности к изучению этих функций. Эта идея, в связи с близко стоящим к ней учением о пределах, составляет существенное содержание исчисления бесконечно малых. На почве метода бесконечно малых создано, развилось и окончательно сложилось грандиозное здание математического анализа. Но рядом с анализом выдвигается мало-помалу другое грандиозное здание чистой математики, — это теория прерывных функций или *аритмология*. Выдвинувшись под скромным названием теории чисел, она постепенно вступает в новую фазу своего развития. В настоящее время все приводит к мысли, что аритмология не уступит анализу по обширности своего материала, по общности своих приемов, по замечательной красоте своих результатов. Прерывность гораздо разнообразнее непрерывности. Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, в которой изменение идет через бесконечно малые и равные промежутки²⁴. «Истины анализа отличаются общностью и универсальностью. Истины аритмологии носят на себе печать своеобразной индивидуальности, привлекают к себе своею таинственностью и поразительною красотой»²⁵. Кроме анализа и аритмологии, в область математики входят геометрия и теория вероятности. В геометрии рассматриваемое количество есть *протяжение*; теория вероятностей есть наука о случайных явлениях.

Н.В. Бугаев думает, что анализ, аритмология, геометрия и теория вероятностей дают все элементы для выработки коренных основ научно-философского мирозерцания. Их истины и методы вполне прилагаются для объяснения явлений мира. Свойствами их содержания определяется самая сущность наших воззрений на природу. Поэтому весьма важно проследить в настоящее время влияние этих частей математики на научно-философское мирозерцание. В научных объяснениях явлений природы ученые до сих пор более всего пользовались геометрией и анализом. Такое обширное и многостороннее применение математического анализа к изучению природы придает особый оттенок господствующему мировоззрению. Этот оттенок зависит от свойств тех непрерывных функций, при помощи которых формулируются законы природы, и в этих свойствах лежит главное объяснение современных взглядов на эти законы. Современное научное миросо-

²³ Стр. 699.

²⁴ Стр. 700.

²⁵ Стр. 701.

зерцание по всей справедливости можно назвать аналитическим мирозерцанием.²⁶

«Аналитические функции обладают непрерывностью. Непрерывность дает нам возможность изучать эти функции во всех их элементарных проявлениях. При изучении явлений природы мы руководимся этим основным свойством аналитических функций. Мы допускаем, что явления природы изменяются непрерывно. Аналитические функции, определяющие законы природы, бывают по преимуществу функциями однозначными. Это соответствует нашему предположению, что данному закону при данных обстоятельствах соответствует в природе только одно определенное явление. Таким образом, непрерывная и однозначная аналитическая функция и применение математического анализа к ним дает возможность усмотреть в явлениях природы и в законах, ими управляющих, следующие основные свойства: 1) непрерывность явлений, 2) постоянство и неизменность их законов, 3) возможность понять и оценить явление в его элементарных обнаружениях, 4) возможность складывать элементарные явления в одно целое и, наконец, 5) возможность точно и определенно обрисовать явление во всех прошлых и предсказать для всех будущих моментов времени»²⁷.

Все требования современной науки диктуются этими свойствами. Ими определяется сущность современного научно-философского мирозерцания. Под влиянием аналитического мировоззрения стало ясно, что некоторые законы природы неизменны и постоянны и что некоторые явления совершаются в таком порядке, что можно обрисовать их ход в прошлом и в будущем. И вот философы стали смело предполагать, что аналитическая точка зрения приложима к объяснению всех явлений. Они прониклись убеждением, что если бы мы знали реальные законы вещей, то все явления можно было бы предсказать с такою же точностью, с какою предсказываются солнечные затмения и движения планет. В связи с этим все чаще и чаще стала в среду ученых проникать идея, что в ходе мировых явлений имеет значение одна причинность и не играет никакой роли целесообразность, что природа равнодушна к целям человека и не знает ни добра, ни зла. Добро и зло, красота, справедливость и свобода суть иллюзии, созданные человеческим воображением. Человек с его идеальными целями и возвышенными стремлениями вовлечен в общий водоворот роковой необходимости. Такой взгляд приводит к полному детерминизму и фатализму, а между тем именно эту точку зрения стали называть научною²⁸.

Чтобы понять односторонность такой оценки, следует только посмотреть на мировые явления с более глубокой научной точки зрения. Кроме анализа, в математике существует аритмология, кроме непрерывных функций — прерывные. Присматриваясь к явлениям природы, мы скоро заметим такие факты, которые не могут быть объясне-

²⁶ Стр. 702.

²⁷ Стр. 704, 705.

²⁸ Стр. 707.

ны с точки зрения одной непрерывности. Например, рассматривая таблицу простых тел, мы видим, что числа, их характеризующие, не подчиняются закону непрерывности. Нет простых тел всякой плотности: каждое простое тело есть самостоятельный химический индивидуум. Атомистическая теория химии ясно указывает на индивидуальные особенности в строении вещества. Эти особенности сказываются и в кристаллическом строении минералов. В биологии клеточное строение органических тел раскрывает важную роль биологических индивидуумов в явлениях жизни. Явления сознания представляют еще болевые стороны, не подчиняющихся аналитическому взгляду на природу.

Прерывность всегда обнаруживается там, где появляется самостоятельная индивидуальность. Далее прерывность замечается также и там, где на сцену выступают вопросы целесообразности, где появляются эстетические и этические задачи. Между тем целесообразность и гармония не могут быть выброшены за борт из истинного научно-философского мирозерцания. И вот аритмологическое мировоззрение показывает, что целесообразность также играет роль в мировых явлениях. Оно приводит нас к убеждению, что добро, зло, красота, справедливость, свобода не суть только порождения фантазии. Оно убеждает нас, что корни их лежат в самой сущности вещей, в самой природе мировых явлений, что они имеют не фиктивную, а реальную подкладку²⁹.

В особенности важным представляется то применение, которое делает Н.В. Бугаев для этих общих принципов к некоторым вопросам психологии и в частности к вопросу о свободе воли. Он указывает, что в аритмологии встречаются особые функции, обратные прерывным. Их можно назвать функциями произвольных величин. Они обладают свойством иметь бесчисленное множество значений для одного и того же значения независимого переменного. Такие функции встречаются в природе. Как их пример, Н.В. Бугаев приводит психологический закон Вебера. По закону Вебера существует соотношение между ощущением и раздражением, выражаемое логарифмической функцией. Однако при этом обнаруживается следующая особенность. В то время, как раздражение или физическое впечатление изменяется непрерывно, ощущение изменяется скачками. Прирост раздражения замечается нашим сознанием лишь тогда, когда прибавочное раздражение находится к прежнему раздражению в одном определенном отношении. (Например, чтобы рукою заметить увеличение положенной на нее тяжести, надо эту тяжесть увеличить на одну треть ее прежней величины). Это значит, что ощущение есть прерывная функция впечатления. Но тогда придется сказать и обратное: впечатление, рассматриваемое как функция данного ощущения, есть произвольная величина, способная получить всякое значение в определенных границах изменения. Такая зависимость ведет к целому ряду замечательных психологических результатов. И прежде всего, согласно с этим законом, данному впечатлению всегда соответствует в данном индивидуу-

²⁹ Стр. 709, 710, 711.

ме определенное ощущение, но данному ощущению может соответствовать много впечатлений. Ввиду этого, когда мы пожелаем по нашим ощущениям сделать те или другие выводы о вызвавших их впечатлениях, мы не в состоянии ручаться за точность и полную определенность заключения³⁰.

Но ведь из этого далее вытекает и другой, в высшей степени важный вывод: к области психики неприменим детерминизм в обычном смысле этого слова. По самой сущности нашей организации мы должны отвергнуть роковую необходимость в сфере наших чувств и наших поступков³¹. В замечаниях³², написанных по поводу моей статьи «Подвижные ассоциации представлений», Н.В. Бугаев всецело примыкает к мнению Н.И. Шишкина, который в статье «О детерминизме в связи с математической психологией»³³ доказывает, что душевные процессы с математической точки зрения неизбежно запечатлены индетерминистическим характером и что психическая причинность, если только она вообще существует в природе, немыслима без элемента произвольности. Все душевные факты суть величины прерывные; это приходится сказать прежде всего о наших ощущениях, а стало быть и о представлениях, которые суть лишь повторенные ощущения, и о желаниях, которые всегда направляются какими-нибудь представляемыми целями, и о решениях воли, которая избирает между представляемыми возможными действиями. Но это значит, что если наша воля осуществляется в каком-нибудь внешнем действии, по ней совершенно так же нельзя с точностью предсказать ни нам самим, ни посторонним наблюдателям количественного состава этого внешнего физического действия, как нельзя по данному ощущению определить, какое именно раздражение между известными пределами его вызвало. Подобным образом и воля, если только внешний акт действительно вызывается ею, а не какую-нибудь постороннюю причину, может воплотиться в целом ряде одинаково возможных действий между данными пределами. И если при этом иметь в виду, что и в функциональных зависимостях психических явлений между собою, как прерывных величин с разными периодами изменемости (или неодинаковыми областями неопределенности), должен также присутствовать момент междупредельности или произвольности, то станет понятным, что для нашей воли, решения которой предшествуют весьма сложные психические процессы, в каждый данный момент границы одинаково возможных действий должны быть достаточно широкими.

Все это ясно видел Бугаев, и это заставляло его утверждать, что сфера практической жизни, а следовательно, и вся сфера воли есть только достояние вероятности. Это приходится сказать и об индивидуальных, и о социальных проявлениях нашей воли. «Только продол-

³⁰ Стр. 712, 713.

³¹ Там же.

³² «Вопросы Философии и Психологии», кн. 20, стр. 163, 164.

³³ «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 8.

жительное воспитание, — говорит он³⁴, — может несколько суживать границы неопределенности в наших суждениях и в наших действиях. Некоторая доля случайности, появляющаяся в наших действиях, вносит элемент случайности в самую природу. Таким образом случайность выступает на сцену, как присущее свойство некоторых мировых явлений. В мире господствует не одна достоверность. В нем имеет силу также и вероятность». Этим Н.В. Бугаев возвращается к развитому им в своей «Монадологии» учению о вероятности и случайности, как вполне реальных моментах в бытии самостоятельных единиц, составляющих вселенную. Опять повторю, что наиболее сильным и прочным элементом философских воззрений покойного являются эти его глубокие и своеобразные выводы об условиях математической мыслимости таких понятий, которые до сих пор всегда выключались из области выразимого и определенного математическими формулами. Подчинение каких-нибудь явлений действительности строгим математическим законам всегда представляло синоним господства роковой необходимости над всем их течением, безусловной предопределенности каждого из них, в его конкретном составе, из предшествующих обстоятельств, всецелого детерминизма во всех деталях их развития. Н.В. Бугаев первый или один из первых с страстным и серьезно продуманным убеждением показал, что этот весьма обычный взгляд есть *только предрассудок*. Свобода есть столь же хорошо мыслимое и хорошо обоснованное понятие, как и необходимость. Он сделал еще больше: он не только показал математическую мыслимость и возможность свободы, он показал ее совершенную математическую необходимость при определенных обстоятельствах. *Математическая необходимость свободы* вот та глубокая идея, которую он раскрывал и защищал настойчиво, разнообразно, проникнутый непоколебимой верой в ее огромное значение. В самом деле, насколько важные теоретические последствия вытекают из этой идеи, на этом едва ли нужно много настаивать.

Всякая причинная зависимость может быть математически выражена как функциональная зависимость. Это до такой степени верно, что некоторые современные философы предлагают совсем заменить понятие причинности понятием функциональных зависимостей между явлениями. Причинность явлений есть их функциональная зависимость в данном конкретном случае. И эта зависимость должна всецело определяться количественной природою выражающих эти явления величин. Эта зависимость будет необходимою, абсолютно предопределенною и однозначною там, где дело идет о реальных связях непрерывных величин между собою. Напротив, она будет междупредельною, многозначною и произвольною везде, где даны величины прерывные, от которых находятся в функциональной зависимости или другие прерывные величины, но с иными периодами изменяемости, или же величины непрерывного характера. Для факторов космической жизни, представляющих из себя действительно прерывные вели-

³⁴ Стр. 713, 714.

чины, свобода в отношении к вызываемым ими явлениям есть математически необходимое свойство. Они не могут не быть свободными, по крайней мере в известных границах, их действия не могут не быть произвольными, именно в той мере, в какой они зависят от них, — это математически неизбежный закон для всех деятелей с прерывною природою. Свобода не есть понятие немислимое, — как это часто утверждали, она понятие необходимо мыслимое при известных условиях. Чтобы отвергнуть свободу в сейчас указанном значении, надо или признать, что ничего соответствующего нашему понятию о прерывных величинах в реальном мире нет, или думать, что существующие во вселенной прерывные величины не обнаруживаются ни в каких действиях и не обладают никакой причинностью, т.е. не вызывают никаких явлений, находящихся от них в функциональной зависимости.

Существуют ли в природе прерывные величины? В этом очень трудно сомневаться, если беспристрастно взглянем хотя бы на свой собственный душевный мир. Качественная индивидуальность, общо-собственность, ни к каким общим единицам несводимое качественное разнообразие психических явлений и отсутствие в нашем сознании непрерывных переходов от одних психических образований к другим, должны ясно убеждать нас, что прерывные величины не только абстрактная фикция математиков: ведь если бы такие непрерывные переходы между отдельными психическими состояниями отчетливо стояли бы перед нашим сознанием, то мир нашего духа, по всему вероятно, сразу потерял бы для нас качественную разнородность своих внутренних переживаний, и мы непосредственно знали бы, что дело в них идет лишь о количественных различиях. Еще неоспоримее и убедительнее раскрывается прерывный характер наших субъективных переживаний на их функциональной связи с физическими и физиологическими процессами материальной природы. Не только ощущения в их отношении к внешним раздражениям суть величины прерывные, — то же самое приходится сказать о всех душевных явлениях вообще по их отношению к физиологическим процессам нашего мозга, функцию которых они составляют. Несомненно, они суть прерывные функции этих процессов; далеко не все изменения нашей нервно-мозговой системы, в их мельчайших колебаниях для каждого заданного ими атома, отражаются в нашей душевной сфере, а только самые интенсивные и крупные. Насколько мы можем догадываться, для того, чтобы возник самый элементарный психический акт или чтобы в нем произошла хотя бы самая незначительная перемена, обыкновенно бывает нужно одновременное возбуждение целого ряда нервных центров. Будь иначе, поле нашего сознания в каждый данный момент вмещало бы в себе бесконечно больше отдельных психических состояний, чем оно вмещает в действительности. Наш душевный мир на деле никогда не представляет полной параллели того, что вершится в нашем мозгу, — он воспринимает лишь суммарные и наиболее резкие перемены в целых массах мозговых клеток.

Итак, чтобы отстоять абсолютный детерминизм во всех явлениях действительной жизни, нужно прибегнуть ко второму из указанных мною предположений: придется признать, что никакие реально данные прерывные величины (в рассматриваемом случае — никакие операции нашего духа) не вызывают никаких действий и не обнаруживаются ни в каких зависящих от них фактах. Это предположение далеко не чуждо очень многим современным философам. Весьма многие из них готовы настойчиво утверждать, что если бы у Канта, Ньютона, Коперника не было ни одной мысли в голове, — даже ни одного самого элементарного ощущения, — но физический состав их организмов был бы тот же, какой был в действительности, то они все-таки подарили бы миру те самые сочинения, какие они написали. Мне уже неоднократно приходилось выступать в литературе с подробным анализом этой очень странной теории, и теперь было бы совсем лишним пускаться в ее критику. Я хотел бы только обратить Ваше внимание на то, какою ценою можно действительно спасти абсолютный детерминизм в человеческих действиях: для этого надобно признать, что человек есть только автоматическая машина, в которой присутствует или полное отсутствие мысли, воли, ощущений, желаний, — ничего не прибавляет и ничего не убавляет; для этого надо убедиться, что наша психика во всем ее составе есть только *эпифеномен*, как это обыкновенно называют, — только призрак или мираж, — для нас иногда очень мучительный, но сам по себе совершенно бессильный изменить движение даже малейшего атома внутри нас или вне нас.

Я должен очень извиниться, что утомляю моих слушателей такими отвлеченными соображениями. Но ведь они относятся к вопросу, который составлял самый жизненный нерв всего мирозерцания покойного Бугаева. Покойный Николай Васильевич изложил свои философские взгляды в очень немногих и коротких очерках и набросках. Специальные занятия в избранной им науке, педагогические труды и сложные служебные обязанности так и не позволили ему развить свои философские идеи в стройную и законченную систему. Его метафизическая теория в том виде, как она теперь лежит перед нами, содержит много субъективного и недосказанного. Но мне кажется, что в его философских воззрениях было и нечто такое, что надолго переживет его.

ФИЗИК-ИДЕАЛИСТ¹

(Памяти Н.И. Шишкина)

Я хочу обратить внимание читателей на мнения и взгляды человека, вся научно-философская деятельность которого, по крайней мере, в том, что касается ее публичных проявлений, тесно связана с Московским Психологическим Обществом и с журналом «Вопросы Философии и Психологии». Я разумею умершего в прошлом году члена Психологического Общества и сотрудника нашего журнала — Николая Ивановича Шишкина. По отношению к покойному я чувствую себя особенно много обязанным. В годы моей юности это был мой учитель, с которым у меня соединены самые светлые воспоминания. А потом во все остальное время его жизни нас связывала самая тесная, сердечная дружба, которая только росла с годами и в которой мы действительно делили радость и горе. Смерть его была для меня тяжелым ударом, и мысль невольно обращается к нему, когда его нет больше. Но не только эти личные чувства заставляют меня говорить о нем. Николай Иванович Шишкин был одним из оригинальнейших людей и по натуре, и по всему своему духовному складу, и по миросозерцанию, и по направлению своих умственных интересов. Его своеобразную наружность вероятно помнят все мои товарищи по Психологическому Обществу, которые состоят членами Общества давно и посещали его заседания в прежние годы. Величавая фигура, длинные седые волосы, библейская белая борода, высоко поднятая голова, серьезное задумчивое лицо, пронзительный взгляд несколько прищуренных глаз; и как живой контраст этому, изысканная, несколько старомодная любезность, благодушная мягкость и внимательность ко всем, кто к нему обращался, ясная, добрая улыбка и заразительный смех, буквально до слез, когда он слышал что-нибудь очень забавное. В производимом им внешнем впечатлении прихотливо соединялись черты рассеянного, погруженного в свои мысли ученого и старинного хорошего и доброго барина.

Николай Иванович Шишкин родился 21 мая 1840 года в старозаветной семье пензенских дворян. Отец его, Иван Тимофеевич, очень любимый и уважаемый местным населением, служил по выборным должностям и долго был предводителем дворянства Наровчатского уезда Пензенской губернии. Мать его, Анна Васильевна, урожденная Лачинова, была женщина замечательная. Хорошо образованная по своему времени, умная, чрезвычайно религиозная, она оставила после себя обширные записки, отчасти в форме связного повествования, от-

¹ Напечатано в *Вопр. Фил. и Психологии*, кн. 89, 90, 92.

части в виде дневника, которые дают подробную, интересную, типичную картину ее собственной жизни и жизни окружающего общества. Эти записки можно было бы назвать «исповедью прекрасной русской души». В них живой юмор и тонкая наблюдательность удивительно сочетались с своеобразною глубиною мистического настроения и аскетически строгого нравственного миросозерцания, которое диктует суровую чуткостью ее совести и неотступно владеет ее душой.

У Ивана Тимофеевича было шестеро детей, из которых Николай Иванович был младшим. Родился Николай Иванович при довольно необычных условиях: по пути из Петербурга в Москву, в Новгородской губернии, на почтовой станции в деревне Дорожна. Там его и крестил священник Фортунат, причем в крестные матери, за отсутствием кого-нибудь другого, была приглашена прохожая нищенка. Ввиду этих чрезвычайных обстоятельств его рождения Николая Ивановича в семье называли «подорожничком».

Гимназический курс Николай Иванович прошел в Пензенском дворянском институте, где раньше учились его братья и оставили после себя репутацию блестящих учеников. Он тоже учился отлично и во все время был первым учеником в классе. Среди товарищей он пользовался любовью и уважением за свой добрый, прямой нрав и за физическую силу. Окончив институт, он был отправлен родителями в Петербург в университет, где поступил на естественное отделение физико-математического факультета. Здесь он и окончил курс кандидатом в 1862 году.

Года, проведенные в Петербурге, оставили в Николае Ивановиче очень живые воспоминания и имели могущественное влияние на его духовное и умственное развитие. Он сразу попал в кружок образованных и талантливых людей, игравших видную роль в умственном движении 60-х годов. Студентом он жил у своих братьев, Иакинфа Ивановича и Тимофея Ивановича Шишкиных; из них Иакинф Иванович был многообещавший и уже обративший на себя внимание молодой историк и поэт, который однако скоро погиб странно и трагически: он пропал без вести. Благодаря братьям, Николай Иванович близко сошелся с кружком Семеновского, в котором собирались молодые писатели того времени; некоторые из них уже блистали в литературе. Между прочим, он там хорошо познакомился с знаменитым критиком Д.И. Писаревым и много потом рассказывал о бурных и разнообразных перипетиях его жизни. Чрезвычайно скромный, мягкий, вовсе не склонный к резким публичным выступлениям, Николай Иванович тем не менее попал в студенческую историю; он принадлежал к пострадавшей оппозиции против устава 63 года, принятого студенчеством вовсе не дружелюбно, хотя впоследствии этот устав в течение длинных десятилетий являлся неизменным знаменем самых радикальных студенческих стремлений. Участие в студенческой истории довольно долго отражалось в дальнейшей жизни Николая Ивановича некоторыми затруднениями при получении заграничных паспортов.

По окончании университетского курса Николай Иванович хотел специально посвятить себя астрономии и для этого думал поступить

на Пулковскую обсерваторию. Но доступ к ней в то время был очень затруднен; Николай Иванович знал, что туда открывает путь для русского только командировка от военного ведомства, а для этого надо было сделаться служащим офицером. И вот, наперекор всем склонностям своей души и всему складу своей мирной и кроткой натуры, он решается вступить в военную службу. Он поступает юнкером в лейб-гвардии Павловский полк. Но этот шаг скоро оказался для него источником очень трудного положения. Вспыхнуло польское восстание, и Павловский полк был двинут на усмирение. Между тем Николай Иванович был совсем неподготовленным воином, и военное начальство долго переводило его из одних резервных частей в другие, пока ему не удалось освободиться и выйти в отставку. Так окончился крушением его план стать специалистом-астрономом.

Тогда перед Николаем Ивановичем с настоятельно определенностью стал вопрос о дальнейшем устройстве своей судьбы. Его экономическое положение было тяжелое. Благосостояние семьи его родителей, как и многих других дворянских семей того времени, было очень подорвано после освобождения крестьян. Родителей Николая Ивановича погубила их непрактичность и безграничная щедрость; их дом всегда был переполнен, притом в большей части их же слугами или бесприютными бедняками, которые всецело поступали на их иждивение. Достаточно сказать, что после освобождения вся дворня стариков Шишкиных осталась при них. Поэтому они хотя постепенно, но очевидно разорялись. Николаю Ивановичу пришлось искать службы, и понятно, что он при его исключительной склонности к науке, педагогическое поприще предпочел всякому другому. В 1864 году он был назначен старшим учителем математики и физики в одну из лучших провинциальных гимназий того времени, в которой только что был обновлен педагогический состав свежими, молодыми силами — в тульскую. Его появление в Туле ознаменовалось забавным недоразумением, о котором потом часто рассказывали его бывшие сослуживцы, ставшие его друзьями. Руководство первым выступлением Николая Ивановича на государственную службу взяла на себя одна его тетушка, очень его любившая, но совершенно не доверявшая его практичности и знанию света. Она надавала ему самых подробных и настойчивых инструкций относительно костюма, манеры держать себя и т.д., а Николай Иванович по своей уступчивости и действительной житейской неопытности не решился с ней спорить. Ввиду этого первое впечатление, произведенное Николаем Ивановичем на товарищей и начальство, было далеко не из благоприятных. Он поехал к ним с визитом, одетый во фрак, в палевых перчатках и с цилиндром в руках. Времена тогда были строгие, и новые сослуживцы Николая Ивановича сразу решили, что имеют дело с матушкиным сыном, фатом и пустым петербургским чиновником. Однако это впечатление рассеялось столь же быстро, как и составилось. Николай Иванович был поселен в здании гимназии, и окружающим его сразу бросился в глаза странный образ его жизни и поразительная простота его обстановки, очень мало говорившая о его наклонности к франтовству. В его ком-

нате не оказывалось ничего, кроме кровати, стула, маленького стола и огромной классной доски, на которой он неутомимо и с величайшим увлечением, весь покрытый мелом, решал самые хитрые математические задачи. Его поняли, оценили и горячо полюбили. Фрак Николая Ивановича еще раз появился на сцену при обстоятельствах совсем неожиданных. В следующее за поступлением Николая Ивановича на службу лето он на вакации отправился вместе с молодым учителем истории В.А. Фуксом² в Москву. Ехали совсем запросто, на перекладных, в телеге, наполненной сеном. И вот спутник Николая Ивановича стал замечать, что ему мешает протянуть ноги в сене какой-то комок и высказал по этому поводу несколько нетерпеливых замечаний. Николай Иванович почему-то конфузился, но молчал. Наконец В.А. Фукс решил устранить препятствие и к немалому своему изумлению извлек из сена знаменитый фрак Николая Ивановича, даже не завернутый в бумагу, а только энергично связанный в крепкий узел. Что было с этим фракком после, не знаю.

В 1866 году Николай Иванович покинул службу в Туле и переселился в Москву, где и протекла вся его дальнейшая педагогическая деятельность до самого конца его жизни. В Москве он некоторое время служил преподавателем юнкерского училища (теперь Алексеевского); но скоро его деятельность всецело сосредоточилась на частных учебных заведениях: в 1868 г. он был одним из основателей гимназии Л.И. Поливанова, в 1873 г. — гимназии С.А. Арсеньевой, и в жизни этих двух учебных заведений он до конца своих дней всегда принимал горячее участие не только как преподаватель, но и как один из самых уважаемых руководителей всего педагогического дела. Наконец в 1876 году он вступил преподавателем математики в гимназию Эвениус (с 1883 г. гимназия М.Б. Пуссель) и учил в ней непрерывно до 1902 года, когда ослабевшее здоровье заставило его покинуть это учебное заведение, с которым он так же, как и с двумя первыми, сроднился душой и в котором его очень ценили и любили. Как преподаватель, Николай Иванович несомненно принадлежал к числу лучших педагогов Москвы. К своим урокам он относился очень серьезно, — можно сказать, с научною строгостью. Его объяснения были оригинальны, кратки и в то же время поразительно ясны. Он как-то умел сразу осветить во всех существенных чертах какой-нибудь сложный математический вопрос или какую-нибудь область физических явлений. Он был решительным противником фальшивых упрощений науки ради ее мнимой популярности, — он, например, убежденно осуждал довольно распространенные в наши дни попытки свести в средней школе преподавание физики к показыванию забавных опытов, — в каждой научной проблеме, которой он касался, он старался выдвинуть ее принципиальную важность и соединенные с нею трудности, но в то же время он обладал удивительным искусством облекать самые отвлеченные выводы в простую, наглядную, легко усвояемую форму. Это у

² Также известный педагог и близкий друг Н.И. Он умер несколько лет назад директором беш ородской гимназии.

него делалось как будто само собой, без всяких видимых усилий. Я лично очень много обязан урокам покойного Николая Ивановича. Могу сказать, что я и раньше имел хороших учителей, и тем не менее только у него, вступив в пятый класс Поливановской гимназии, я понял и алгебру, и геометрию, и все математические науки вообще, как связную систему важных, друг друга обосновывающих истин, имеющих самое широкое и совершенно жизненное значение. Впервые тогда я полюбил математику, — раньше того она мне казалась самым скучным и угнетающим предметом, основанным на придуманных условностях и внутренне мне совсем ненужным. В старших классах он сделал для нас еще больше. В частных беседах он уяснял нам многообразное соприкосновение математики с важнейшими вопросами философии и человеческого мирозерцания вообще и указывал на возможность таких обобщений и преобразований математических выводов, которые будут иметь самые решительные последствия для всех наших суждений о существующем. Он рассказывал нам о геометрии Лобачевского и Римана, о многомерных пространствах, о разных видах бесконечности, о вновь развивающихся отделах математической науки, о новых открытиях в физике и геометрии, и все это с увлечением, которое ясно показывало нам, до какой степени он жил этими мыслями и вопросами. Вообще у нас, учеников его, особенно в последние годы нашего пребывания в гимназии, было к нему довольно своеобразное отношение. Мы очень уважали его, не позволяли себе никаких фамильярностей с ним, но относились к нему скорее как к старшему другу, нежели как к учителю; с ним советовались, спорили, шутили, ему жаловались на разные мелкие школьные невзгоды. Правда, все это не на уроках, на которых он всегда держал себя с строгою серьезностью, а во внеклассные часы. Николай Иванович никогда не относился к своим ученикам и ученицам только формально, с точки зрения исполнения или неисполнения тех или иных работ; он внимательно в них всматривался, знал их характер, их умственные и нравственные свойства и относился ко всему хорошему в них с горячим сочувствием и одобрением, а на дурное и легкомысленное добродушно негодовал. Они были для него живыми душами, которые он оценивал по существу, с тонкой справедливостью и терпеливой снисходительностью, строго осуждая в них только то, что действительно было достойно осуждения. Оттого его так любили, хотя иногда побаивались, оттого теплое чувство к нему не уничтожалось даже и годами долгой разлуки, и много сердец тоскливо сжалось, когда разнеслась печальная весть о его смерти.

Николай Иванович долго жил в Москве холостяком в номерах Кокоревской гостиницы. Думаю, что эти годы бесприютного одиночества оказали тяжелое влияние на его очень крепкое от природы здоровье. Чрезвычайно рассеянный, гораздо более думающий об отвлеченных вопросах науки и философии, чем об удовлетворении своих насущных нужд, он едва ли был способен себе устроить правильную жизнь. Лето он обыкновенно проводил в путешествиях за границей, которые очень любил до конца дней и в которых был весьма предпри-

имчив и подвижен. Он был тонким и восприимчивым ценителем красот природы, особенно любил море и горы. На море он не уставал смотреть целыми часами. Не менее любил он горные страны, много о них читал, отлично их знал и даже самое последнее время жизни состоял членом «Русского Горного Общества».

В 1884 году Николая Ивановича постигло самое большое горе в его жизни: он потерял свою любимую сестру Варвару Ивановну Плотникову, с которой его соединяли узы многолетней сердечной дружбы. А в 1885 году произошло событие, имевшее решительное влияние на всю его дальнейшую судьбу: он женился на своей ученице по Арсеньевской гимназии, Ольге Ивановне Москвиной. С этих пор для него наступили светлые годы безмятежного счастья. Окруженный теплой, любящей заботой, он всецело отдался своим любимым интересам и занятиям: конец 80-х и первая половина 90-х годов были самым продуктивным временем его умственного творчества. Он особенно много читал, в его голове роились смелые, оригинальные мысли, он составлял планы и наброски чрезвычайно интересных статей и рефератов. Он как бы купался в сродной ему стихии самых возвышенных и трудных вопросов знания. Именно в это время он прочитал в Московском Психологическом Обществе свои рефераты, обратившие общее внимание своей оригинальностью и многократно служившие предметом живого обмена мыслей, — тогда же он напечатал в журнале «Вопросы Философии и Психологии» свои глубоко интересные статьи, в которых с разных сторон освещалось его чрезвычайно своеобразное мирозерцание. Можно сказать, что эпоха между 1885 и 1895 годами была самым счастливым временем его жизни.

Зимой 1895 года Николай Иванович тяжело заболел. У него сделалось воспаление легких настолько сильное, что жизнь его подвергалась большой опасности. Его крепкая натура победила болезнь, но здоровье его было потрясено навсегда. Вскоре после его выздоровления у него стали проявляться признаки хронической слабости сердца. Болезнь росла очень медленно, долгими годами и сначала выражалась в мало заметных симптомах, но в последнее время его жизни она приобретала все более определенную физиономию: у Николая Ивановича все чаще возвращалась одышка, бессонница, мучительные припадки полубоморочного состояния. По видимости жизнь Николая Ивановича текла по-прежнему: по-прежнему он был окружен многочисленными друзьями и знакомыми, по-прежнему он много читал и всем интересовался. Голова его до самых последних дней была необыкновенно ясна, и у него ярко слагались планы новых статей и рефератов. Ему казалось, что новые огромные преобразования и открытия в науке идут навстречу его излюбленным предположениям и выводам, и он мечтал ясно это раскрыть в своих будущих статьях. Особенно важное значение в этом случае он приписывал основам новой механики Герца. В его тетрадях осталось много набросков, из которых некоторые почти закончены. Но слабость физических сил не позволила ему довершить задуманные работы. Он редко чувствовал себя вполне здоровым, очень скоро уставал и должен был беречь всю

свою энергию для ежедневной педагогической деятельности. В самые последние годы его жизни борьба с надвигающимся грозным недугом приобрела особенно упорный характер. Сильный организм, нежный заботливый уход, усилия врачей, которые по большей части были в то же время его друзьями и любящими учениками, делали многое. Болезнь подолгу останавливалась на одной точке, но потом она опять начинала прогрессировать. Все-таки можно было надеяться, что при благоприятных условиях Николай Иванович проживет еще несколько лет, но 3-го декабря 1906 г. в его здоровье произошла грозная перемена: с ним опять повторилось воспаление, чрезвычайно сильное, сразу захватившее оба легких. С первого дня болезни стало понятным, что надежды на его спасение очень мало. Тем не менее героические старания врачей, не покидавших его ни на одну минуту и пустивших в ход все средства, привели болезнь к благополучному кризису. Но дальше его сердце не выдержало, и 8 декабря в половине первого он тихо скончался.

Всем было известно, что Николай Иванович болен неизлечимой болезнью, что он не долговечен, и тем не менее весть о его кончине горько и глубоко поразила всех его знакомых. Редко мне приходилось видеть столько серьезно опечаленных, как бы растерявшихся от неожиданного удара лиц, сколько я их встретил на панихидах в его небольшой квартире и в приходской церкви Неопалимой Купины, когда его отпевали. А ведь тут присутствовали далеко не одни друзья и родственники покойного. Народу перебыло очень много: тут были и ученики бывшие и настоящие, и ученицы, и простые знакомые, и даже только встречавшиеся с ним люди или давно потерявшие его из виду. Было заметно, что у всех точно что оторвалось от души и жизнь стала серее и безотраднее, чем прежде. Николая Ивановича похоронили в Алексеевском монастыре. Среди учеников и почитателей покойного возникла мысль увековечить его память учреждением при Московском Университете премии за научные работы, написанные на темы, особенно дорогие его уму. Эта мысль встретила живое сочувствие, и уже тогда были положены основы необходимой для того суммы. Подписка на премию и до сих пор продолжается.

И.Л. Поливанов в своей прекрасной, задушевной заметке, посвященной памяти Н.И. Шишкина, говорит: «Много друзей, много «своих» людей окружало его в жизни, и вряд ли был у него хотя бы один недоброжелатель». В этих словах замечательно хорошо выражено впечатление от мирного течения его ежедневной жизни. Удивительно добрый и внимательный ко всем, тонко восприимчивый к чужому гою и к нужде, изысканно деликатный, необыкновенно обязательный³, толный непосредственного благородства и честной прямоты, к кото-

³ Любопытная черта: Н.И. был крайне рассеян, забывчив и непрактичен. Тем не менее, когда нужно было ни за что не забыть какую-нибудь практическую подробность в каком-нибудь деле или какой-нибудь важный срок, стоило попросить Н.И. напомнить. Он напоминал с точностью хронометра. Эту особенность знали за ним все близкие и час-

рым ни с какой стороны не могли пристать какие-нибудь мелкие, нечистые, своекорыстные побуждения, он неотразимо привлекал к себе. Его вполне можно было назвать «человеком не от мира сего», но это вовсе не значит, чтобы он был равнодушен к реальной жизни и реальным людям, — он только видел и ценил в них не то, что видят и ценят обыкновенно. Он всматривался в несущийся кругом него житейский поток сосредоточенным интересом благожелательного созерцателя и тонко схватывал многое такое, что оставалось невидимым и скрытым для озлобленных и усталых участников окружающей сутолоки. Оттого беседа его была так оригинальна и интересна и оттого одинаково охотно шли к нему люди самых разнообразных характеров и самых противоположных воззрений. Скромные «понеделнички» Николая Ивановича (последний состоялся за полторы недели до его кончины), на которых при самой простой обстановке собиралось так много, что иногда гостей некуда было посадить, являлись одним из последних пережитков тех хороших старинных кружков, которыми когда-то так славилась Москва. Вопросы научные, философские, художественные, общественные, политические подвергались здесь живому, всестороннему обсуждению, с самых различных точек зрения, поднимались жаркие споры, но они не переходили в ссору и вражду, потому что всегда терпимый, мирно настроенный и авторитетный хозяин умел вовремя остановить расходившиеся страсти. Для тех, кто часто бывал на этих понеделничках и привык к ним, они всегда останутся очень дорогим воспоминанием.

В Николае Ивановиче более всего поражала необыкновенная широта его умственных и духовных интересов. Трудно, например, с уверенностью сказать, в каком отделе физико-математических наук он был более специалистом. В юности он хотел сделаться астрономом и до конца дней живо интересовался новыми открытиями в этой области и превосходно ее знал. Потом он серьезно и сосредоточенно готовился к магистерскому экзамену по физике и во всю свою долгую жизнь неутомимо следил за всеми сколько-нибудь выдающимися явлениями в развитии этой науки, сделавшей за последние 50—60 лет такие невероятные успехи. Может поэтому показаться, что именно физика была его излюбленной специальностью. Однако и это будет не совсем верно; не менее того он увлекался математикой и чувствовал себя в своей сфере, погружаясь в ее самые трудные и спорные, головоломные, иногда — только намечающиеся отделы. Одну общую черту всегда можно было отметить в его научных занятиях: в них сказывался ум философа. Он сосредоточивался главным образом на тех вопросах (а их много выдвинула история науки за последнее время), которые имеют решающее значение для самых основ научного мирозерцания: истинная природа вещества, отношение материи и силы, отношение потенциальной и кинетической энергии, роль невесомой среды в процессах мировой жизни, значение и пределы механического объяснения физических явлений, отношение детерминизма к математической закономерности феноменов природы, истинная сущность пространства, — вот проблемы, к которым неудержимо влеклась его на-

стойчиво-пытливая мысль. Кто станет спорить, что от того или другого решения каждой из них все наши представления о вещах очень изменятся? И он не только над этими проблемами думал, он их по-своему решал, и я попытаюсь в моей статье ознакомить читателя с существенным смыслом этого решения.

При таком философском складе ума понятно, что Николай Иванович должен был интересоваться философией. И действительно, он хорошо ее знал, глубоко вдумывался в историю философских идей и был тонким критиком философских произведений. В особенности подробно изучал он психологию в ее новом физиологическом и экспериментальном направлении и в некоторых ее отраслях был настоящим специалистом. Между прочим нельзя не отметить: он был отличным знатоком европейской литературы по гипнотизму еще в то время, когда явления гипноза впервые получили доступ в русских медицинских кругах, когда о самой реальности этих явлений еще спорили и когда в широкой публике о них имели самое смутное представление. Укажу еще на то, что, не будучи вовсе мистиком, Николай Иванович с интересом изучал литературу по животному магнетизму, — хорошо ее знал, и в его библиотеке можно было найти классические произведения из этой области.

Вообще начитанность Николая Ивановича была чрезвычайно разнообразна. Он хорошо знал историю, много по ней читал и имел детальные сведения, относящиеся к самым различным эпохам прошлого. Он очень интересовался и богословскими науками, в которых имел весьма солидные знания. Он внимательно вчитывался и в произведения представителей рационалистической критики христианства, как Сальвадор, Д. Штраусс, Ренан, и в историко-богословские труды положительного направления. Из сочинений последней категории он особенно высоко ставил произведения Фаррара. Он также очень ценил религиозную философию Вл.С. Соловьева. Между учителями Церкви его более всего привлекал к себе Ориген с его широким, гуманным, чисто спиритуалистическим мирозерцанием, и он читал о нем все, что только мог достать. Ему представлялось, что защищаемое Оригеном предсуществование души более сообразуется с ее бессмертием, нежели возникновение ее во времени в зависимости от чисто физиологических условий, и, с другой стороны, учение о всеобщем спасении всякой духовной твари и о полном торжестве добра над всеми враждебными силами в конце времен и отрицание вечных адских мук и вечной неистребимости зла и ада казались ему единственной почвою, на которой могут возродиться живые церковные верования в наше время. Николай Иванович, воспитанный в благочестивой семье экстатически религиозной матерью, был глубоко верующим человеком, хотя и не в церковно-обрядовом смысле. Формы религиозного культа влекли его к себе скорее своей эстетической красотой. Он, например, очень любил католическую службу в старинных готических храмах и часто подолгу в них оставался при своих заграничных путешествиях, всматриваясь в происходящие церемонии и прислушиваясь к торжественным звукам органа.

Вообще Николай Иванович обладал тонким художественным чутьем, любил и понимал искусство и был отличным знатоком художественной литературы. Его самыми любимыми европейскими писателями были Шекспир и Диккенс, из русских писателей он более всего любил Льва Толстого. По-видимому, в них он находил наибольшее соответствие своему ясному, созерцательному строю духа; он ценил в них тонкость психологического анализа и широкое, гуманное, объективное изображение жизни. Насколько он хорошо знал Шекспира, можно видеть из следующего факта. Небезызвестный в прежние года в Москве Шекспировский кружок задумал ставить Генриха IV, объединив обе части этой исторической хроники в одно целое. С таким объединением приходилось очень спешить, чтобы возможно скорее предъявить экземпляр на разрешение театральной цензуры. И вот Николай Иванович, стоявший близко к кружку, взялся сделать в оставшийся короткий срок нужную выборку сцены и произвел ее так хорошо, что потом при самом внимательном обсуждении не нашли возможным в ней что-нибудь изменить. Можно сказать, что Генрих IV Шекспира только в переделке Николая Ивановича был разрешен к постановке на русскую сцену и неоднократно исполнялся, так как, насколько мне известно, Генрих IV, кроме Шекспировского кружка, не шел нигде.

Искренний идеалист и в высшей степени гуманный человек, Николай Иванович всегда отличался широкими либеральными взглядами. По своим политическим убеждениям он, употребляя современную терминологию, мог бы быть назван «правым кадетом». Однако у него не было того радужного оптимизма, который отмечал кадетскую партию в его время. Внутренне пережитый опыт шестидесятих годов и трезвое политическое чутье не позволяли ему глядеть с радостным торжеством на происходившее вокруг него общественное брожение. Он ясно видел его темные и отталкивающие стороны, и ему казалось, что это брожение протянется долго и принесет мало положительных плодов. Особенно в последний год жизни он смотрел на разливавшееся по России безобразное кровопролитие с все возрастающим горем и отвращением.

Когда окинешь одним взглядом скромную и незаметную жизнь покойного Н.И. Шишкина, невольно поражаешься ее внутренней цельностью, гармоническим единством ее тона, единством настроения воплотившейся в ней доброй и высокой души. Ознакомиться с теоретическими воззрениями таких искренних, последовательных и цельных людей бывает особенно интересно: у них нет разрыва между мыслью и жизнью, они относятся к выражаемым ими мнениям с строгою и щепетильною серьезностью, они говорят только то, что в самом деле думают, а думают они то, что им подсказал внутренний мир их чувств и опыта.

Николай Иванович всегда интересовался научной жизнью Москвы и был членом многих ученых обществ⁴, заседания которых усердно посещал, когда был здоров. Но печатал в своей жизни он очень мало: несколько рецензий в «Учебно-Воспитательной библиотеке» 1876 г., «Сборник геометрических задач» и три статьи в журнале «Вопросы Философии и Психологии», — вот все, что от него осталось. Нас, конечно, более всего должны интересовать эти последние статьи. Люди, много думающие, но мало пишущие, когда решатся что-нибудь написать, обыкновенно дают нечто выделяющееся по своей содержательности; они как бы инстинктивно стараются сказать как можно больше. Именно такое впечатление производят статьи Н.И. Шишкина. Объем их невелик, но они чрезвычайно богаты мыслями, оригинальными, законченно продуманными, ясно и просто выраженными. В них нет недомолвок и двусмысленностей, если автор чего-нибудь не договаривает, то только потому, что считает это рискованным ввиду суровых требований своей научной совести. Оттого его статьи обратили общее внимание читателей нашего журнала, об них много говорили и спорили, они оказали несомненное влияние на воззрения таких философов и ученых, как покойные профессора Н.Я. Грот и Н.В. Бугаев. Все это заставляет желать, чтобы изложенные в них выводы не были забыты.

II

Какое же мирозерцание было у Н.И. Шишкина? Он воспитался в 50-х годах и сохранил в себе лучшие стороны духа этой эпохи. По его убеждениям его можно было назвать *реалистом* в том смысле, что он всегда видел источник достоверного знания в прямом и точном изучении природы, как она дана нам в опыте. Далее, он был сторонником *механического миропонимания*, т.е. считал возможным и в высокой степени желательным растолковать все явления действительности по схеме или в терминах строго механических отношений. Все это позволяет назвать его *позитивистом*: он искал объективного мировоззрения, обоснованного на положительных научных данных. Но его можно назвать позитивистом и в другом, более тонком смысле слова, который далеко не всегда применим к представителям этого направления не только у нас, но и в Западной Европе. Он был настоящим позитивистом в своем неустанном стремлении к самой широкой критике приемов исследования, предположений и фактов науки по их пригодности в качестве средств и материала для построения цельного, законченного мирозерцания. В этом отношении Н.И. Шишкин был совершенным антиподом очень многих своих современников. В напечатанных раньше моих статьях я уже неоднократно старался выяснить, из каких разнородных и часто шатких материалов складывается так называемое научное мирозерцание: сюда входят и доказанные

⁴ Он был членом Математического общества, Физического отдела Общества Любителей Естествознания, Психологического общества, членом-учредителем Астрономического

факты, и более или менее смелые обобщения, и удобные в данный момент для той или другой научной области гипотезы, и даже вспомогательные научные фикции, и все это возводится в достоинство непрекаемых истин, с точки зрения которых следует судить всякие другие идеи и верования философского и религиозного порядка, отвергая в них то, что в этих истинах не указано. Наш высоко талантливый мыслитель-натуралист проф. Вл.И. Вернадский с образцовой ясностью показал, как пусты и неуместны подобные претензии превращать научные взгляды данной исторической эпохи в неподвижную, общеобязательную догматическую систему. А между тем в таком превращении повинны не только широкие круги читающей публики⁵, и не только отдельные ученые по специальным отраслям естествознания; что гораздо страннее, им нередко грешат официальные философы, все усилия которых иногда только к тому и направляются, чтобы доказать, что *они ничего не говорят*, кроме того, что раньше их сказано представителями отдельных специальных наук, только говорят своим особым языком.

У Н.И. Шишкина совсем не было такого предвзятого догматизма. Он — убежденный поборник механического объяснения явлений природы, но для него оно только метод исследования. Он вовсе не думал, что механическая теория раскрывает самую сущность изучаемых феноменов, он видел в ней только наиболее удобный и плодотворный способ их объединения и обоснования в целях науки. Поэтому для него механическое понимание природы и материалистическое воззрение на нее далеко не совпадают между собою. Совсем наоборот, ему казалось, что в вопросах высшего порядка механическая теория должна занять строго критическую, даже примирительную позицию. Вопросы о первом начале и последнем конце вещей, о внутреннем существе нашего духа, о свободе воли, о бессмертии души и т.д. не могут в действительной широте своего смысла подлежать ее компетенции потому уже, что она, как метод исследования, заключена в естественные границы своей применимости лишь к фактам физического опыта. Но это не значит, что она может отрицать эти вопросы или пренебрежительно игнорировать их. Напротив, в своем неизбежном применении к физическому миру в его целом она невольно на них наталкивается и оценивает их вековечную принципиальную важность, хотя и бессильна их разрушить своими средствами. Вечные вопросы мысли не уничтожаются положительной наукой, но и не решаются ею, они только встают в новом освещении и новой формулировке.

Эти общие взгляды Н.И. Шишкин высказал с наибольшей полнотой в своей первой статье: «О психофизических явлениях с точки зрения механической теории»⁶. Я изложу ее содержание возможно ближе

⁵ Для этих кругов написан целый ряд популярных книг, назначение которых состоит в том, чтобы убедить в существовании такого решающего все вопросы научного катехизиса. Типические произведения в этом роде «Сила и материя» Бюхнера или «Мировые загадки» Геккеля.

⁶ «Вопросы Фил. и Псих.», кн. I, II, III.

к изложению самого автора, опуская в ней только то, что не имеет особенно существенного значения. Ход мысли в ней такой.

Все физические явления так тесно между собою связаны, что для нас всегда открыта возможность говорить о ряде одних явлений, выражаясь в терминах других; в сущности в этом и коренится объяснение каких-либо явлений на основании той или другой гипотезы. Так свет можно рассматривать как вещество, как движение, как электричество, как ощущение. В свою очередь электричество опять можно рассматривать как вещество, как движение, как свет, как теплоту и т.д. В настоящее время в физических науках господствует стремление объяснить все движением. От чего это зависит? Не от того, чтобы движение составляло всю сущность изучаемых явлений, и даже не от того, что оно легко и наглядно объясняет их; главная причина здесь в том, что объяснения этого рода более других способны получить характер *пророческий*: движение легко может быть выражено в строгих математических формулах, и это позволяет со всею определенностью предвидеть будущее явления из данных обстоятельств. Почему, например, для объяснения света предпочитается гипотеза о колебаниях эфира Ньютоновой гипотезе о световом веществе? Ведь ни та, ни другая непосредственным образом не доказываются: первая гипотеза принимается в науке только потому, что с ее помощью сделаны такого рода исследования и открытия, которые вполне могли бы соперничать с кабинетным открытием Лавуазье планеты Нептуна⁷.

Метод объяснения природы через движение составляет так называемую механическую теорию. Она имеет своим принципом такое положение: все существующее должно нами познаваться чрез свойство энергии, т.е. того, что производит или способно производить движение. «Этим основным принципом механическая теория строго отделяется, с одной стороны, от теории материалистической, которая признает, что все существующее может познаваться нами как свойство материи, с другой стороны, — от теории спиритуалистической, которая источником познания ставит дух и его свойства». Еще недавно механическая теория безразлично смешивалась и отождествлялась с материализмом, но быстрые успехи и развитие учения об энергии заставили отчетливо понять существенную разницу между этими двумя углами зрения на мир. Это различие подчеркивается у некоторых физиков в очень резких и нетерпимых формах. Нельзя одобрить такого сектаторского тона в науке, но все же нужно согласиться, что механическая теория в вопросах высшего порядка должна принимать направление по преимуществу критическое и даже примирительное, занимая как бы средину между крайними тенденциями чистого материализма и отвлеченного спиритуализма. Оставаясь на почве положительного метода, она внушает сомнение в догматических выводах материалистической теории, усматривая в них лишь поспешные и одно-сторонние обобщения, и имеет на то очень серьезные основания⁸.

⁷ «Вопросы Фил. и Псих.», кн. I, стр. 127—128.

⁸ Там же, стр. 129.

В пояснение своей мысли Н.И. Шидшкин обращается к двум примерам, которые представляют два принципиальных вопроса огромной важности для всего нашего мирозерцания. Один из них соприкасается с областью метафизики, другой с психологией. «Первый вопрос таков: существует ли вселенная самостоятельно, сама по себе, находя в себе самой источник существования, а потому не имея ни начала, ни конца?» Материалистическое решение решает его утвердительно, спиритуалистическое в большинстве случаев отрицательно. Рассмотрим этот вопрос с точки зрения учения об энергии. В какую картину облекается история вселенной для механического взгляда на вещи? Известно, к чему сводятся наиболее правдоподобные предположения в этой области. Наша солнечная система, как и весь мир, возникла из неравномерно и неправильно разбросанной материи, — как, зачем и почему, мы этого не знаем. В этом первобытном хаосе, в местах, где материя была наиболее скучена, образуются центры, около которых она потом сгущается уже с большей правильностью. Стремясь к этим центрам, материя начинает нагреваться, с другой стороны, она приобретает вращательное движение. Из такой вращающейся массы образовались солнце, планеты, спутники. В частности, история земли предопределяется этим ее общим происхождением. Важнейшие моменты этой истории: огненно-жидкое состояние, сменяющееся всеобщим океаном, из-под поверхности которого мало-помалу выдвигалась твердая земля, далее, появление растений и животных, сначала в микроскопических формах, потом в формах безобразных и неуклюжих гигантов, по большей части исчезнувших, чтобы дать место более прочным и более приспособленным к среде организмам. Является наконец человек. Много лет протекло с тех пор, пока человечество из дикого состояния, мало отличимого от состояния животных, переступило, и то сравнительно не большою своею частью, через века каменный, бронзовый и железный в период культуры и гуманности. Этот процесс совершенствования человеческого рода еще далеко не кончился, а уже чувствуются зачатки будущего упадка, и не в каком-нибудь высшем нравственном, а в чисто физическом смысле. То же самое охлаждение на нашей планете, от каких бы причин оно ни зависело, — которое дало возможность появиться живым существам и жить все привольнее и привольнее, по наиболее вероятным предположениям готовит для них и предел; оно создало их развитие и движение вперед, оно впоследствии заставит их двигаться назад по безотрадному пути к постепенному умиранию. Леденящее пространство низко спустилось к поверхности земли, и если высоко еще поднимается над экватором, то уже прикоснулось к обоим полюсам, вымораживая отсюда жизнь. И оно будет неудержимо распространяться, сгоняя эту жизнь с боков и сверху в пространство все более суживающееся, пока оно совсем не исчезнет. Уже этого одного достаточно, чтобы увидеть неизбежность конца всякой жизни. Охлаждение может зайти так далеко, что планета, по-видимому, совершенно сохранившаяся, станет безжизненным трупом, который уже не согреют солнечные лучи и в котором они не породят никакой работы, потому что вся энергия, по-

лучаемая от солнца, сейчас же будет расходоваться на рассеяние в пространство. Но охлаждение может идти и еще дальше и привести к распаденню планеты на части, чем всего скорее следует объяснить, например, происхождение астероидов⁹.

Неизбежность такого конца окружающего нас мира признается и многими материалистами. Но при этом они делают одну поправку, с которой уже никак не может согласиться строго последовательное учение об энергии. Они думают, что всякий подобный конец может быть только временным и что с ним всегда должно совпадать начало нового развития и новой жизни, источником которых будет столкновение обломков разрушенных масс: старая история на новый лад будет разгрызаться во вселивенной вечные времена. Материя, по такому воззрению, есть источник жизни, потому что ее основное свойство есть вечное превращение движения из одной формы в другую. В этом и состоит коренная ошибка материалистов, такого свойства материи не наблюдается ни в одной из материальных систем, образующих вселивенную, его нельзя приписать и вселивенной в ее целом. Совсем беспрепятственное превращение форм движения происходит лишь в одном направлении: массовое движение разрешается в частичные движения и главным образом в то из них, которое производит теплоту. Но обратное превращение частичных движений или теплоты в движение масс совершается только частью, — в них всегда остается непревратимый остаток. В этом состоит так называемое *рассеяние* энергии, и оно столь ясно выражено в природе, что хотя мы и можем смотреть на вселивенную, как на систему консервативную, но должны помнить при этом, что такое название обозначает сохранение энергии лишь со стороны количественной. Что касается качества энергии в смысле ее превратимости, то оно несомненно понижается с каждым новым ее видоизменением. А из этого вытекают чрезвычайно важные последствия. Ведь рассеяние энергии начинается уже в самый первый момент возникновения мира, так что, с чисто механической точки зрения, мировой процесс с своим видимым прогрессом есть от начала до конца постоянное и неизменное склонение к упадку. Его неизбежный и неустраняемый предел будет заключаться в установлении такой однообразной формы движения, при которой уже невозможны никакая жизнь и никакое различие в вещах и от которой в то же время нет никакого возврата к другим формам движения. Нет ничего невероятного в том, что разрушенные миры столкновением своих обломков или каким-либо иным взаимодействием еще не вполне потерявших свою энергию частиц, могут произвести новый процесс, подобный предыдущему, т.е. кажущееся созидание миров, их развитие и падение, и что такие процессы будут повторяться не один и не два, а, может быть, великое множество раз, но в каждом из них энергия будет рассеиваться все более, и в результате все же должно получиться полное ее рассеяние¹⁰.

⁹ Там же, стр. 130—132.

¹⁰ Там же, стр. 132—134.

Значит ли это, что конечное следствие такого рассеяния будет выражаться в неподвижности какой-то громадной массы, сложившейся из обломков вселенной среди бесконечного великого пустого пространства? Но мы не имеем никакого права считать энергию сцепления за нечто неизменно прочное и неподчиненное разрушительному действию охлаждения. Более правдоподобно мнение Секки, что все состояния тел суть формы позднейшего образования и что теплота рассеет и их, как все, что существует, «в то вещество, которое называется нами невесомым эфиром». Когда рассеяние энергии завершится окончательно, какая форма движения заменит в материи все другие? Выразится ли она в каком-нибудь колебании? Но, казалось бы, колебания около какой-нибудь точки равновесия предполагают постоянное действие какой-нибудь энергии, которая также не должна избегать общей участи. Наиболее допустимое проявление рассеявшейся энергии — это поступательное движение каждой частицы по одному и тому же направлению и с одной и той же скоростью. Из этого выходит интересное следствие. Свойство инерции получает вполне беспрепятственное осуществление только в одном случае, при равномерном распределении всей энергии между всеми частицами. Всякое другое движение, а также и покой — неестественны с точки зрения этого коренного свойства вещества: при них должна быть какая-то причина, их сдерживающая или их ускоряющая. «Можно поэтому сказать, что весь физический мир стремится к безусловному торжеству закона инерции над всеми другими формами материального бытия»¹¹.

Дальше этих соображений механическая теория идти не может. Как вступила во вселенную одушевляющая ее энергия, — вдруг ли разом, или в продолжение такого же количества веков, в какое происходит ее рассеяние? На эти вопросы, пользуясь механическими методами исследования, нельзя дать никакого категорического ответа. Свойства агентов, действовавших в те времена, и которые, быть может, будут действовать снова, чтобы восстановить жизнь в той или другой форме, также остаются для нас непонятными. Одно можно сказать с уверенностью, оставаясь на почве механического взгляда на вещи: эти агенты не могут быть материальными в нашем смысле слова, потому что все материальное, как уже было показано, характеризуется признаками, ведущими к рассеянию энергии, а они, напротив, должны характеризоваться ее собиранием. Но «это все, что может утверждать механическая теория, и здесь она должна остановиться, чтобы не выйти из пределов, установленных ее методами»¹².

В этих сдержанных выражениях Н.И. Шишкин определяет отношение, в которое должна стать к великому вопросу о начале и конце вселенной научная механическая теория, понимающая свою истинную сущность и естественные границы приложения своих методов. Я нарочно изложил эту часть его рассуждений особенно подробно и близко к оригиналу: мне хотелось показать, как просто, непритязательно

¹¹ Стр. 134—135.

¹² Там же.

тельно и в то же время убедительно высказывал он свои соображения даже по поводу наиболее ответственных проблем. Какая же общая мысль легла в основу его осторожных заключений?

Он к ней возвращался не раз и в своих устных беседах, и в многочисленных черновых набросках, оставшихся в его тетрадах. Сводится она к следующему. Для строго механического понимания мировой процесс не может представлять чего-нибудь вечного; какие бы образы он ни принимал и уже с самого первого своего начала, он является неуклонным движением к взаимному выравниванию форм энергии или к их совершенному однообразию, которое в окончательном результате есть неограниченное господство чистой инерции. Такое однообразие форм или такое абсолютное рассеяние энергии составляет неотвратимый предел, к которому рано или поздно должна прийти вся вселенная во всех своих реальных частях; и от него нет никакого возврата к прежнему разнообразию природной жизни. Однажды достигнутое, это царство инерции уже никогда не кончится, если только в законах механики действительно заключается единственный двигатель эволюции вещей. Если для обычного воззрения такое состояние всеобщего рассеяния энергии есть всемирная смерть, для механического взгляда оно естественная норма, к которой неудержимо стремится всякая механическая система, предоставленная сама себе. Поэтому, с механической точки зрения, загадкой является не смерть вселенной, а скорее жизнь ее. Ясно усвоив предпосылки механического мирозерцания, мы без труда поймем, почему природа должна постепенно и непрерывно умирать, раз в ней возникло разнообразие форм. Но далеко не в такой мере понятно, откуда в ней получилось такое разнообразие. Мы отчетливо видим, что пружина мировой жизни должна раскручиваться, но как и почему она закрутилась, это остается для нас неразгаданной тайной: ведь, казалось бы, если она и закрутилась когда-то в прошлом, в самом начале вещей, по непостижимой случайности, то все же в беспредельности протекших времен лежит слишком достаточный срок, чтобы она уже давно окончила свое раскручивание. Почему же этого не произошло? Почему она не раскрутилась до сих пор и почему она вообще закрутилась когда бы то ни было? На эти вполне естественные и совершенно неизбежные вопросы нет никакого ответа в порядке механических понятий. Природа как механизма объясняет постепенное рассеяние энергии, но не собирание ее, — это значит, она хорошо обосновывает необходимый конец всякой жизни, но не ее начало и не ее беспредельное продолжение. Между тем нашему наблюдению дана не смерть мира, которая еще когда-то наступит, да и неизвестно, наступит ли когда-нибудь, а его бесконечно богатая и устойчивая жизнь. И вот этого-то основного и бесспорно наличного факта никак нельзя объяснить из одних механических предположений.

Мировая пружина закрутилась и, по-видимому, не один раз, или, по крайней мере, не в один прием; энергия не только рассеивалась в природе, она в ней и собиралась и, быть может, собирается до сих пор, потому что иначе как объяснить существование вселенной через

неограниченно долгое время? Но агенты, ее собирающие и концентрирующие в разнообразных формах, не могут быть материальными в механическом смысле этого понятия, они не допускают исчерпывающего механического объяснения, потому что всякая механическая действительность, в какие бы формы она ни облекалась, всегда по существу своему есть рассеяние энергии, и стало быть, предполагается ее собирание, как происшедшее раньше, а не производит его сама. И так, природа в том виде, как мы ее знаем, предполагает действие сил немеханического, нематериального порядка. Какие это силы, мы этого, оставаясь на почве механической теории, конечно не знаем. Но они *должны быть*, если только окружающий нас физический мир не иллюзия: без них он не мог бы ни возникнуть, ни продолжаться. Механический метод безукоризнен, поскольку мы пытаемся им объяснить отдельные группы наблюдаемых нами явлений, но все же его одного недостаточно, чтобы обосновать и растолковать существование вселенной в ее целом.

Как я понимаю, против всяких подобных выводов можно сделать только одно принципиальное возражение, бесспорно, очень сильное, хотя в то же время и несколько двусмысленное: оно состоит в апелляции к понятию о бесконечности мира. В наиболее простом виде его можно было бы изложить следующим образом. Если мир представляет из себя ограниченную и совершенно определенную по своей величине систему, тогда при господстве чисто механических законов в нем и, стало быть, при постепенном рассеянии энергии во всех точках он должен был бы кончиться и даже по всем соображениям вероятности давно бы уже кончился. Но мир есть система бесконечная по своей величине, и это радикально изменяет положение вопроса. Будь любая ограниченная часть вселенной изолирована от всех других, она непременно в конце концов замерла бы, и вся одушевляющая ее энергия рассеялась бы. Но подобной взаимной изоляции отдельных областей вселенной в природе вовсе не дано; а это значит, что всякая замирающая ограниченная система в мире в каждый данный момент будет получать возбуждение к жизни или новые запасы нерассеявшейся еще энергии извне, от системы менее замерших, и для такого процесса нельзя положить никакого предела во времени, потому что подобные возбуждения могут идти из неограниченно отдаленных пространств. И так, допустим, что вселенная в силу закона роста энтропии постепенно умирает; если она бесконечна, это ее умирание будет продолжаться вечно, т.е. никогда не наступит. Другими словами, агенты, собирающие энергию, нужны только для ограниченного мира; напротив, бесконечный мир в них не нуждается, — для него достаточно одного рассеяния энергии, чтобы он вечно жил.

Повторяю, я считаю этот аргумент чрезвычайно сильным. Но не следует все-таки забывать, что его убедительность, главным образом, коренится в неизбежной темноте наших понятий о бесконечном, когда мы им начинаем придавать реальное значение. Мы, может быть, слишком часто злоупотребляем понятием бесконечности в тех случаях, когда проблема не допускает решения из данных предположений В

конечном масштабе, и чересчур охотно говорим о бесконечной эволюции, о бесконечно нарастающих малых изменениях в бесконечно длинные сроки, о бесконечно тонких и неуловимых влияниях и т.д.¹³ На подобные ссылки наша мысль обыкновенно довольно быстро сдается, но не потому, чтобы для нее что-нибудь уяснилось, а скорее только оттого, что для нее становится все неясным: мы не убеждаемся, а только теряемся. Понятие бесконечного в своем конкретном употреблении окружено чрезвычайными трудностями, и это заставляет несколько осторожно относиться ко всякой попытке сделать из него положительный принцип объяснений фактов опыта.

Вопрос о будущем окружающего нас мира, мне кажется, в этом случае не представляет исключения. Ссылка на бесконечность вселенной в оправдание господства над нею одних механических законов, несмотря на вытекающую из них неизбежность рассеяния энергии, скорее только одурманивает мысль, чем удовлетворяет ее. Что в системе, каждая малейшая часть которой стремится к выравниванию всех различий, рано или поздно должно наступить безразличное инертное состояние, это для нас очевидно. Но когда нам возражают, что эта система бесконечна по своим размерам и поэтому для нее такой вывод необязателен, мы не знаем хорошенько, что на это ответить, — весь вопрос для нас затягивается непроницаемой дымкой. Недоумения поднимаются очень серьезные, но мы не уверены в их уместности. Вопросы встают один за другим. Если *каждая* часть бесконечного мира, предоставленная самой себе, в определенный срок должна придти к роковому концу, хотя эти сроки для них и неодинаковы, — каким образом они отодвинут такой исход на бесконечное время только оттого, что будут делиться между собою заключенною в них энергией? Пускай этих частей бесконечное количество, как они дадут друг другу то, чего ни в одной из них нет, что, другими словами, бесчисленное множество раз в них отсутствует? Казалось бы, совсем наоборот: если б какая-нибудь часть вселенной по каким-нибудь особым причинам и имела сама по себе тенденцию продолжаться вечно, эта тенденция должна была бы парализоваться идущими со всех сторон из бесконечности окружающих пространств влияниями происходящих там разрушительных процессов. Далее не ясно ли, что части, находящиеся друг от друга на действительно бесконечном расстоянии, никакого механического влияния одна на другую оказать не могут, потому что оно никогда до них не дойдет, и, стало быть, речь может быть только о взаимном влиянии мировых систем, неопределенно далеких друг от друга? И с другой стороны, что касается такой неопределенной отдаленности, не представляется ли вероятным, что при общем стремлении всех областей вселенной к постепенному умиранию совершенно определенный запас энергии, идущей от какой-нибудь еще жизненной мировой системы, будет тем более поглощен не-

¹³ Я этим ничем не хочу сказать, против несомненной плодотворности применения понятий о бесконечно малых к высшему математическому анализу. В них мы имеем определенный методологический принцип точных и конечных решений.

ограниченно громадными промежуточными пространствами, чем более в них продвинулся вперед процесс рассеяния и чем сама она дальше? Если бы, например, вся область млечного пути была уже разрушена процессом взаимного выравнивания форм энергии, что принесли бы для возбуждения новой жизни, положим, в сфере солнечной системы, световые лучи, исходящие от небесного тела за пределами этой области? Чем тут поможет бесконечность мира? Наконец, как устранить следующее простое соображение: ведь когда нам приходится объяснить какое-нибудь явление, происходящее перед нами теперь, мы не прибегаем к идее о неизвестных таинственных влияниях, идущих из бесконечности; такая идея оказалась бы нам даже отречением от всяких объяснений. Мы ограничиваемся точно измеримыми силами, действующими в данном месте и в данное время, и все-таки получаем результаты настолько хорошие, что нередко можем с полной достоверностью предсказывать явления. Мы считаем себя вправе не думать о бесконечных влияниях остального мира ввиду того весьма правдоподобного предположения, что эти влияния, различные и даже противоположные по своему направлению и характеру, должны взаимно нейтрализоваться в каждой данной точке. Но тогда зачем же мы будем делать исключение для явлений энтропии и рассеяния энергии вообще? Казалось бы, и для этого процесса идущие из бесконечно далеких миров влияния, содействующие ему и препятствующие ему, должны взаимно парализовать друг друга, и он должен произойти так, как будто бы их совсем не было. Если же предполагать, что это равновесие противоположных влияний должно со временем нарушиться, то более правдоподобно, что это должно произойти в пользу *ускоряющих* рассеяние энергии влияний: рассеяние энергии во всех мировых системах возрастает с каждым часом, хотя, может быть, и не с одинаковой скоростью, и соответственно этому везде постепенно уменьшается сила факторов, могущих с ним бороться. А тогда не выйдет ли, что в бесконечном мире рассеяние энергии должно произойти скорее, чем в конечном, может быть, даже бесконечно скорее?

Как отнестись ко всем этим недоумениям? Мне кажется, из них с убедительностью вытекает одно заключение: апелляция к бесконечности есть орудие двусмысленное и обоюдоострое, и лучше к ней не прибегать. Предметы опыта надо брать в их конкретной определенности и эмпирической закономерности, и если до сих пор установленная механическая закономерность не объясняет очень важных сторон в их наличном бытии, это надо констатировать, а не умалчивать и не прикрывать бесплодной схоластической игрой в темные парадоксы. Об этом тем более надо помнить в рассматриваемом вопросе: дело в сущности вовсе не в том, должен ли мир, предоставленный чисто механическому ходу, когда-нибудь кончиться или, напротив, вечно пребывать в постепенно нарастающей агонии, а в том, почему вообще мировой процесс дан. Почему в самом начале вещей энергия оказалась собранною в разнообразные формы, или, говоря совсем просто, почему материя при возникновении мира была распределена в пространстве неравномерно и неправильно? Механическая эволюция этого не

объясняет, потому что она ведет не к собиранию, а к рассеянию энергии и, следовательно, не к многообразию, а совершенному однообразию форм. Скажем ли мы, что это разнообразие форм мировой энергии дано уже в бесконечном прошлом, и на этом успокоимся? Но разве это значит решить вопрос? Ведь тем не менее такое разнообразие есть нечто бесспорно наличное во всех порядках явлений, на всем протяжении вселенной, и если источник его теряется в бесконечности прошлого, это тем более выдвигает его изначальный характер, который надо как-нибудь обосновать и оправдать. Остановимся ли на предположении, что разнообразие мировой энергии представляет го-лый факт, изначальную непостижимую случайность, ни на что далее не сводимую? Но можно ли случайность считать объяснением, — особенно такую случайность, повторенную бесконечное множество раз в бесконечном пространстве бесконечного мира? Одна и та же случайность, притом идущая наперекор основным тенденциям мировой механики, бесконечно повторяемая, есть нечто в такой мере внутренне невероятное, что она для серьезной мысли переходит в явную нелепость. Итак, рассеяние энергии, возьмем ли мы его в конечном или бесконечном масштабе, не может служить окончательным термином при понимании известной нам природы. Мировая пружина не только закручивается, она прежде всего закручена; и мы вынуждены предположить мировые факторы, обосновывающие как одно, так и другое явление, иначе наша концепция вселенной в ее целом будет страдать неисправимыми логическими противоречиями.

Как относился сам Н.И. Шипкин к тому возможному возражению на его выводы, которое опирается на бесконечность мира? Проблема бесконечности всегда очень занимала его, и он много размышлял над различными видами бесконечного в математике и геометрии. Тем не менее в излагаемой нами теперь статье его он ничего не говорит об этом возражении и его не обсуждает. Это отчасти объясняется тем, что вопрос о начале и конце вселенной составляет только вводную часть статьи и центр тяжести ее лежит не в нем. Но были, мне кажется, и более существенные мотивы такого умолчания, которые уяснились из устных бесед с ним. Во-первых, он указывал, что необходимость признать немеханическую основу механических процессов природы нисколько не меняется от того, возьмем ли мы их в конечном или бесконечном масштабе¹⁴. С этой точки зрения, изображение механической эволюции как процесса конечного во всяком случае имеет преимущество большей наглядности. С другой стороны, вполне признавая принципиальную силу рассмотренного нами выше аргумента, я одновременно ясно видел шаткость и двусмысленность диалектических применений понятия о бесконечном к реальным процессам мира. Если я не ошибаюсь, высказанные мною на предшествующих границах соображения отвечают по существу его собственным взглядам на предмет, хотя сам он, вероятно, облек бы их в более интерес-

¹⁴ В одной из своих черновых тетрадей он говорит, что в бесконечном мире существует асимптотическое стремление к стационарному состоянию.

ные физические и математические формы. Но в интересах цельности изложения я все-таки не считал возможным пройти их совсем молчанием.

III

Взгляд Н.И. Шишкина на неизбежность конца мировой эволюции, если только над вселенной господствуют одни механические законы и силы, не был высказан им первым и не составляет его единоличного достояния: его разделяют с ним очень многие и весьма знаменитые физики. То, что есть своеобразного в изложенной выше аргументации, заключается в ее необыкновенной простоте и в ее строго принципиальной постановке: будущая космическая смерть рассматривается им не в качестве непреложного реального факта: она в его глазах есть только невольное следствие из посылок односторонней и потому недостаточной теории. Н.И. Шишкин вовсе не был безнадежным пессимистом, основной тон его мирозерцания давала глубокая вера в идеальный смысл существования. Он совершенно не думал, что вся жизнь природы есть в самом деле сплошная агония, неуклонно ведущая к роковому исходу, совсем наоборот, именно в неизбежности так думать, если стоять на чисто механической точке зрения, заключался для него величайший суд над механическим миропониманием, вернейшее доказательство его ограниченности и неполноты. Всеобщая смерть всего живущего в результате мирового процесса имеет для него не догматическое значение метафизической истины, а только критическое по отношению к той теории, из которой она с необходимостью вытекает: в неизбежности верить в эту смерть, как единственную сущность мировой эволюции, лежит *reductio ad absurdum* механического догматизма.

Рассмотрев вопрос о начале и конце вещей, Н.И. Шишкин обращается к другому вопросу уже психологического порядка. Это вопрос о свободе воли, над которым он много размышлял и при решении которого высказал взгляды настолько своеобразные, что они по полному праву должны соединяться с его именем. Впрочем, в излагаемой теперь статье он освещает вопрос о свободе только с одной определенной стороны и делает лишь такие предположения, которые выражались и раньше его. Он говорит об отношении проблемы о свободе воли к предпосылкам механической теории. Мыслима ли и допустима ли свобода каких бы то ни было действий с механической точки зрения? Казалось бы, здесь не может быть никакого спора: механическая теория, по самой сущности своей стремящаяся к тому, чтобы *предсказывать явления*, в этом пункте должна поддерживать материализм, представлять всю историю мира как совершенно *роковой* процесс и решительно отрицать свободу и самоопределение у каких бы то ни было сил и деятелей в природе. Для строгого механиста в том космическом облаке, из которого, по гипотезе Канта и Лапласа, образовалась наша вселенная, уже были предначертаны все последующие движения молекул, все физико-химические соотношения, а стало быть, и все действия животных и человека, государств и народов. Так кажется

: первого взгляда, и тем не менее этот вывод вызывает весьма законные сомнения.

Что такое роковое движение? Движение, выраженное формулой, которая составляет его закон, неизменный как для прошлого, так и для будущего. Таковы движения небесных светил: мы указываем заминения, бывшие тысячу лет назад, и можем предсказать другие за тысячу лет вперед. Но таких движений сравнительно со всеми теми, которые могут встретиться наблюдателю, очень немного. Неизменность большинства из них можно доказывать только опытом, а опыт в этом отношении представляет критерий весьма шаткий, который никогда не приводит к выводам настолько единообразным, чтобы данным его можно было приписать роковую необходимость. В нашем опыте повторяется только какое-нибудь общее явление, но в частных его подробностях бывает весьма различны. Ребенок, получив световое впечатление, начинает двигаться; но у разных детей и у одного и того же ребенка в разные времена при одном и том же впечатлении могут возникнуть далеко не одинаковые движения. Имеем ли мы право каждое из подобных движений признать за что-то совсем роковое? Ведь мы никак не можем с уверенностью предсказать их во всех их деталях. Правда, мы не можем и отрицать необходимости в них, скрытой за ложностью условий их возникновения, — мы можем только сказать, что и то и другое не доказано.

Сомнения в роковом характере наблюдаемых движений с наиболеею силою появляются тогда, когда мы станем сравнивать движения царстве растений и животных. Известно, что многие растения и животные стремятся к свету, и это стремление, с первого взгляда, кажется совершенно неизбежным и механическим. Поместим подобное растение в ящик, в который свет проходит только с одной стороны, — оно отклонится в освещенную сторону. Но откроем у ящика две смежные стенки, и растение не наклонится ни в ту, ни в другую сторону, а выберет направление, совпадающее с диагональю параллелограмма, построенного в направлениях, по которым оно склонилось бы, если бы были открыты стенки порознь. Весьма правдоподобно поэтому, что здесь действуют силы чисто механические, и роковая необходимость этих движений почти несомненна. Однако попробуем произвести те же опыты с низшими животными, которые также по-видимому механически стремятся к свету, и мы убедимся, что уже не можем заранее предсказать их движений: они выберут то или другое направление без всякого внешнего механического мотива и во всяком случае не будут складывать своих движений по закону параллелограмма. «Удержать животное на месте под влиянием двух равных и противоположных стремлений нет никакой возможности, и только один Буриданов сел мог голодать между двумя стогами сена, потому что не было причины подойти к одному из них предпочтительно перед другим»¹⁵.

Но как это понять? Такая самопроизвольная изменчивость в направлении движений не стоит ли в противоречии с основными требо-

¹⁵ Там же, стр. 135—138.

ваниями механики? Так кажется только при одностороннем понимании этих требований. Некоторые математики, например, Сен-Венан, Максвелл и Буссинеск (Boussinesq), пытались установить на математическом основании возможность принципа, который они назвали *направляющим принципом*. Буссинеск высказывает такие соображения. Когда механика желает определить закон движения в зависимости от времени, она ставит вопрос в бесконечно малом масштабе, от которого по известным правилам высшего анализа переходит к отношениям конечным. Получается уравнение, выражающее искомый закон. Но вместе с этим может получиться и другой закон, который также удовлетворяет вопросу. Получаются таким образом два направления для движущегося тела, которые при этом сложены быть не могут, так как равнодействующая этих направлений уже не может удовлетворить вопросу. Точку, где начинается такое раздвоение, можно назвать вместе с Максвеллом *критической точкой*: это такое положение движущегося тела, начиная с которого нельзя предсказать дальнейшее его движение. Максвелл приводит в пример шар, находящийся на самой верхней точке опрокинутой сферической чашки. Направление, по которому скатится этот шар, определяется бесконечно малым его перемещением, и, следовательно, выбор его не требует никакой заметной затраты работы. Буссинеск в своих математических примерах показывает такого рода возможные движения, при которых движущаяся точка, дойдя до критического положения, может там остановиться на неопределенно продолжительное время и идти по одному из двух направлений до нового такого же положения. И эти изменения могут происходить без ощутительных усилий, без траты или приобретения энергии, и не нарушая ни закона непрерывности, ни закона сохранения энергии. Чем же будет, с этой точки зрения, одаренный произвольным движением организм животного? Он должен представлять такую систему материальных частиц, которые имеют много таких критических положений при своем движении. Какой характер нужно приписать силам, которые выражают себя в самопочинном начале движений и в самопроизвольном выборе их направления? Это не могут быть силы физические, потому что они, по основному о них понятию, не имеют ничего общего с самопроизвольностью и самоопределением: здесь может быть речь только о силе *экстрафизической*.

Итак, в вопросе о свободе воли, как в вопросе о начале и конце мира, механическая теория должна занять примирительную позицию. Указывая на возможность существования материальных систем со многими критическими точками, она устанавливает механическую мыслимость самоопределения и свободы. Поэтому роковая неизбежность и предопределенность всех явлений оказывается предположением, одинаково сомнительным и с точки зрения конкретного опыта, и с точки зрения априорных выводов науки¹⁶.

Итак, свобода есть понятие механически мыслимое, таков вывод по этому вопросу в статье «О психофизической энергии с точки зре-

¹⁶ Там же, стр. 138--139.

ния механической теории». Как увидим, этим Н.И. Шишкин не ограничится в своей другой статье, озаглавленной «О детерминизме в связи с математической психологией», он будет доказывать, что при известных условиях свобода есть *математически необходимое* понятие и что эти условия несомненным образом даны в психической жизни человека. Там станет ясным, что по крайней мере в некоторых случаях свобода должна быть неизбежным фактом, а не только проблематической возможностью. Но в рассматриваемой статье его интересует не это: по-видимому, в ней его всего более занимает возможная роль свободного выбора направлений действия в механизме космической эволюции.

Правда, в статье «О психофизической энергии» эта сторона дела освещена мало. Но если сопоставить то, что сказано в ней, с довольно многочисленными рассуждениями на эту тему в черновых тетрадах Н.И. Шишкина, мы с очевидностью убедимся, что для него в предположении сил или агентов, способных к произвольному выбору направления движений, заключается ключ к решению проблемы собирания мировой энергии или о закручивании мировой пружины. В одной из своих тетрадей, изложив фантазию Максвелла о маленьких планомерно действующих сознательных существах, которые путем минимальной затраты энергии и с помощью самых простых приемов заставляют атомы двигаться наперекрест требованиям второго закона термодинамики, причем энергия уже не рассеивается, а собирается. Н.И. Шишкин пишет: «В замечании Максвелла заключается смысл гораздо больший, чем сколько его можно предположить в простом шуточном примере. В переводе на научные термины оно значит: существа, обладающие сознанием, могут если не создать какую-нибудь новую энергию, то направить старую на новый путь».

И во многих других местах у него возвращается та же мысль: только сознающей и самопроизвольно избирающей, в этом смысле *психической*, силе может принадлежать созидательная деятельность в мире. Физические силы, если только механическое учение правильно толкует их природу, не составляет действительных источников созидательной активности. Это особенно делается ясным в свете нового механического мировоззрения, основателем которого является Герц. Руководящие мысли Герца можно формулировать очень коротко: движение может породить только движение и может произойти только от движения; поэтому представления о силе и энергии, как о чем-то отличном от движения, нужно отбросить, они всецело заменяются понятием о движениях в явных и скрытых массах; масса, пространство и время — вот окончательные термины, из которых строится механика вселенной. Основной принцип механического мирозерцания, с этой точки зрения, есть исправленная и обобщенная аксиома инерции: тело пребывает или в состоянии покоя или в состоянии движения по самому прямому пути. В этом законе коренится неуклонное стремление мира к стационарному состоянию. Другими словами, это значит, что никакие силы физического порядка не могут удержать природу на ее пути к непрерывному умиранию.

При таком взгляде на вещи как отнестись к психическим явлениям? С ними нечего больше делать, как совершенно их исключить из механической картины. Что бы мы о них ни думали, они во всяком случае не движения. Они представляют нечто *немеханическое* и в то же время они существуют самым несомненным образом. Итак, они единственное бесспорно существующее немеханическое в природе. Это само по себе заставляет думать, что психическим факторам принадлежит какое-то особое место в эволюции вселенной.

Герц допускает, что не все тела одинаково безусловно подчиняются основному принципу механической связи вещей: к числу подобных исключений он относит тела живые, — они подчиняются этому принципу, хотя и во многих, но не во всех отношениях. Чем же им дается их исключительное положение? Герц замечает, что именно психические явления, свойственные высшим живым телам, составляют то, что не разрешается на чисто механические отношения и не подчиняется им. Н.И. Шишкин полагает, что этим должна определяться роль этих явлений в общей истории природы: пускай они не могут создать новой энергии, но они могут изменять направление энергии, уже существующей. Такая способность обыкновенно называется *произвольным движением*, но было бы правильнее назвать ее *прерывным движением*. Сравним движение планеты вокруг солнца с полетом бабочки, и мы тотчас увидим, какой внешний признак присутствует при наличии психических воздействий. И чем более развита психика животного, тем прерывнее и разнообразнее делаются его движения. Сравним собаку, которая бежит по полю, и тут же идущего человека: насколько рельефнее сказывается на человеческих движениях их осмысленность и свободная целесообразность. Все это позволяет сделать следующее важное обобщение: только та сила в природе обладает действительно созидательной деятельностью, которая способна осмысленно изменять направление механических процессов. Не будь ее, жизнь природы давно бы остановилась. Мы не знаем полноты проявлений этой силы, не знаем ее внутренней сущности. — одного только мы не можем отрицать, — ее несомненного *психического* характера.

С всегдашнею сдержанностью Н.И. Шишкин ограничивается этим общим заключением. А между тем, какие оно открывает широкие перспективы для мысли. Ведь если собирание энергии в мире немислимо без непосредственного воздействия психической, интеллектуальной силы, тогда пределы психического бесконечно раздвигаются. Психические явления нельзя уже приурочивать только к животным или человеческим организмам: они должны быть везде, где жизнь не утасла и где она борется со смертью. Психика, с этой точки зрения, превращается в космическую потенцию, разлитую во всей вселенной, облекающуюся в невообразимо безграничное разнообразие форм. Так необходимо должно быть, если всякое разнообразие в мире в последнем основании зависит от нее. Душевная жизнь животных и человека возникла лишь тогда, когда природа развилась до органических форм. Но какая это поздняя стадия мировой эволюции и какой это, с другой стороны, ее малый и незаметный момент! Вселенная миллиарды лет

существовала и развивалась раньше его, а когда мировая пружина закрутилась впервые, об этом мы не можем составить себе никакого представления. Одно ясно: если для всего этого нужна психическая сила, ограниченная психика организмов ничему тут не поможет. Здесь может быть речь лишь о мировом разуме и мировом духе.

Но как же это понять? Представлять ли этот мир духовных центров созидающей силы как что-то отличное от физической природы и даже противоположное ей по своей субстанции? Думать ли, что космический дух существует рядом с материальной природой, в которой ничего нет, кроме механических свойств и отношений? Такое толкование менее всего отвечало бы интимным взглядам Н.И. Шишкина. Он никогда не был склонен к картезианскому дуализму материи и духа. Для него механическая теория была только методом исследования, только картиной действительности, притом далеко не выражающей всех ее качеств. Кроме механических свойств, в вещах даны и другие, быть может, еще более основные и существенные, и они не могут не выражаться в реальном развитии мира. Механический ход вещей не представляет из себя чего-нибудь абсолютно замкнутого, всем своим строем он оставляет в себе место для воздействия свойств и сил высшего порядка, — к этой мысли Н.И. Шишкин возвращался постоянно. В его глазах духовность была имманентна мировой жизни, а не находилась где-то вне ее. Его воззрения в этом отношении приближались скорее к философии Лейбница, которую он всегда ценил.

Таковы были взгляды Н.И. Шишкина на возникновение и возможный конец мирового процесса и на действующие в нем силы. В следующих главах я постараюсь ознакомить читателя с его своеобразными воззрениями на бессмертие души, на свободу человеческой воли и на реальную природу пространства.

IV

Показав на вопросах о начале и конце мира и о свободе воли, что действительно научная механическая теория занимает в отношении к ним критическое или примирительное положение и не только не оправдывает догматических выводов материализма, но скорее опровергает их, раскрывая неизбежную неполноту своих собственных объяснений космического процесса в его целом, к совершенно аналогичному выводу приходит Н.И. Шишкин, обращаясь к третьему великому вопросу человеческой веры и человеческой философии: это вопрос о бессмертии души. Статья «О психофизических явлениях с точки зрения механической теории» и посвящена главным образом изложению критических взглядов на эту проблему. Н.И. Шишкин думает, что механическая теория не имеет возможности дать положительное решение вопроса о самостоятельности души и ее бессмертии¹⁷; но в то же время он настойчиво доказывает, что для нее существуют весьма серьезные основания сомневаться в его отрицательном решении. Свои критические замечания Н.И. Шишкин ставит в тесную зависимость

¹⁷ «Вопросы Фил. и Псих.», кн. I, стр. 140.

от общего вопроса о том, «может ли быть допущено в явлениях психофизических участие невесомой среды, как оно допускается в явлениях чисто физических». Этот вопрос и делается центральным пунктом всех его рассуждений.

Как должна пониматься невесомая, или эфирная, среда с точки зрения механической теории? Здесь прежде всего нужно устранить некоторые недоразумения. Есть люди, которые совсем отрицают реальность этой среды и, подобно Ог. Конту, полагают, что понятие о ней представляет остаток метафизики и что с таким же правом могли бы мы объяснять явления природы влиянием гениев или демонов. Однако ссылка на метафизику едва ли тут что уясняет. С тех пор как физика в своих теориях стала проникать в основы материи и энергии, отличие между метафизическим и физическим в этой области стало шатким, произвольным и относительным. «В самом деле, что признавать понятием метафизическим: понятие ли о невесомой материи или понятие о весе, которое служит таинственной загадкой для физиков, разгаданной однако настолько, что уже никто из них не считает вес таким же неотъемлемым качеством тел, как например, протяженность или непроницаемость. Самое слово „притяжение“ с большею определенностью заменяется нередко выражением: «фиктивное взаимодействие тел»».¹⁸

Что касается сближения эфирной гипотезы с вмешательством гениев и демонов, то оно было бы верно, если бы эта гипотеза на обширных группах явлений природы не доказала свою несомненную способность не только объяснять, но и *предсказывать* явления. Именно этого ни в каком случае нельзя ожидать от гипотезы гениев. Ведь гениям и демонам приписывается свободная воля, их для того только и предполагают, чтобы можно было сослаться на их произвол; о каких же можно говорить предсказаниях вперед их действий? С такой демонической гипотезой можно скорее сблизить попытки многих естествоиспытателей, например, Грове, объяснить все явления природы только из свойств весовой материи. Эти попытки принадлежали к числу тех неопределенных гипотез, которые ограничиваются самыми общими объяснениями, не давая в руки никакой руководящей нити пророческого характера.

Что же такое эфир? Для механической теории наши заурядные представления о веществе разрешаются в понятия о прочных и постоянных энергиях, которые, по образному выражению Фарадея, окутывают материю как бы атмосферой зерно. Последнее, что остается в нашем понимании от вещества, разоблаченного от всех этих энергий, — это способность сопротивляться внешним энергиям, т.е. опять-таки энергия, хотя и пассивная. На механическом языке она называется массой, и можно сказать, что закон сохранения материи при таком взгляде есть не что иное как закон сохранения массы. Механическая теория считает ту среду реальной, которая может передавать энергию другим средам и сопротивляется передаче энергии от других

¹⁸ Там же, стр. 140—141.

сред. Эфир или невесомая среда удовлетворяет ли этому определению? Едва ли против этого можно спорить. Мы привыкли говорить, что солнце производит на земле все замечаемые нами работы, вычислено даже, что каждую минуту земля получает от него энергию в 228 миллиардов лошадиных сил. — но при этом мы прежде всего не должны забывать, что эти работы непосредственно сообщаются мировой средой, ударяющей в тела земные, подобно морскому прибою: иначе мы их не можем представить себе механически. Есть ли у этой космической эфирной среды сопротивление? Заранее можно предугадать, что оно должно быть ничтожным. Ведь плотность материи и плотность энергии распределены в телах обратно пропорционально друг другу: мы наблюдаем сравнительно мало энергии в телах твердых, она больше в жидкостях и еще больше в газах. И все-таки во взаимодействии эфира с телами весомыми мы встречаемся с сопротивлениями, обнаруживающимися настолько ясно, что является возможность получить приблизительное численное выражение для его плотности. Против возражения, что сопротивление эфира не сказывается на движении небесных светил, можно указать теорию, объясняющую самое тяготение влиянием эфира: эта теория позволяет предположить, что сопротивление невесомой среды входит уже как простая составляющая в ту равнодействующую, которая направляет видимое движение небесных светил. Ввиду всех этих соображений, мы имеем полное основание смотреть на эфир как на среду реальную¹⁹.

Участвует ли эфирная среда в возникновении и развитии психических феноменов как определяющий фактор их особенного характера, или физический субстрат душевной жизни есть вещество весомое? Стремление внести в учение о душевных явлениях понятие о невесомой материи возникало не раз. Между своими предшественниками в этом отношении Н.И. Шишкин указывает Пирогова и с особенным вниманием останавливается на немецком физике Шпиллере, подвергая его взгляды строгой и обдуманной критике. Шпиллер видит в эфире источник всякой силы в природе и соответственно этому полагает в ней субстрат и психической жизни, признавая человека за самый совершенный эфирный организм. Главный довод в пользу своего воззрения Шпиллер находит в факте единства человеческой личности. В психическом мире каждого индивидуума, несмотря на перерывы во время сна и болезненного расстройств, что-то остается как неизменное и устойчивое данное; это остающееся составляет то, что мы называем нашим «я». «Я» не может принадлежать, как прямая и непосредственная функция, обыкновенному веществу, заключенному в нашем организме, потому что наше тело постоянно меняется в своем составе. Взрослый человек в течение суток теряет от трех до четырех фунтов и в период времени около семи лет получает совершенно новое тело. «Остающееся» в психической жизни не может быть связано с такой переходящей и переменчивой субстанцией, — по мнению Шпиллера, его носителем может быть только эфир.

¹⁹ Там же, стр. 141—143.

Никак нельзя отрицать огромной важности факта, выдвигаемого Шпиллером. И все-таки, чтобы признать за его неизбежное условие участие в психических явлениях, в этом факте, самом по себе взятом, еще нет достаточных данных. Можно доказывать, что «остающееся» в нас не связано с переменным составом нашего тела и пребывает где-то и как-то независимо от него, но в той ли именно среде, которая производит световые и электрические явления? Может быть, более правы чистые спиритуалисты, для которых носитель психической жизни не имеет в себе ничего материального?

Второе доказательство Шпиллера имеет еще менее цены. Он ссылается на разнообразие в устройстве человеческого мозга и нервных центров и видит в нем противоречие с тем фактом, что у всех людей душевные явления сходны. Чтобы примирить это противоречие, он предполагает, что явления душевной жизни происходят от эфира, в который нервные центры погружены подобно тому, как в среду мирового эфира погружены солнце и планеты. Но, во-первых, если б даже исходные соображения Шпиллера были верны, из них можно было бы вывести только существование какого-то общего агента неизвестного характера, который одинаково действует во всех нервных системах, но почему же утверждать, что это агент есть непременно эфир? Во-вторых, самые эти соображения едва ли можно считать бесспорными: общее устройство мозга у нормальных людей одинаково, и если частности его разнообразные, то едва ли более того, насколько различны их психические особенности.

Слишком ясно, — чтобы обосновать влияние эфирной среды на развитие коренных особенностей нашей психической жизни, нельзя прибегать к таким шатким и двусмысленным аргументам. Надо перенести проблему на более точную и научную почву. А для этого мы прежде всего должны ответить на принципиальный вопрос: по отношению к каким физическим явлениям встречаем мы необходимость принять участие невесомой среды?²⁰ Какие можно указать общие признаки такого участия?

В основу ответа на этот вопрос Н.И. Шишкин кладет различия между двумя типами потенциальной энергии. Он его уясняет следующими примерами. Существуют особенно устроенные ветряные мельницы, в которых сегодня работают вчерашним ветром. Для этого делают особое приспособление, которое по мере вращения крыльев наматывает на ось веревку, поднимающую привешенную к ней тяжесть. Когда тяжесть поднята на значительную высоту, ее закрепляют, а на другой день, когда ветра нет, закрепление уничтожается, тяжесть спускается, и крылья приходят в движение. Мы тогда говорим, что *кинетическая* энергия ветра была запасена в форме *потенциальной* энергии поднятого камня, которая потом перешла в кинетическую энергию при его падении. Точно ли однако потенциальная энергия в этом случае запасена в самом камне? Вообразим, что в тот момент, когда камень будет отцеплен, земля вдруг перестанет притягивать, — камень

²⁰ Там же, стр. 143–146.

очевидно останется на месте. Не значит ли это, что никакого запаса энергии в самом камне вовсе и не было? Тем не менее закон сохранения работы требует, чтобы где-нибудь она была запасена; и раз ее нет в самом камне, то остается предположить, что движение перешло в невесомую среду, которая, по наиболее вероятным предположениям, хотя пока еще и неизвестно каким образом, производит фиктивное взаимодействие тела, т.е. силу тяжести. Однако не всякая потенциальная энергия объясняется таким переходом движения в невесомую среду; иногда изменениями в положении тела действительно вызываются незаметные для нас внутренние натяжения в нем, которые породят движения, как скоро препятствие к тому минует. Примером подобного явления может служить натянутая упругая струна.

В чем состоит разница этих двух видов потенциальной энергии? Легко видеть, что она прежде всего заключается в различной прочности состояния потенциальной энергии в этих двух типических случаях. Камень, подвешенный или лежащий на крыше, уже не содержит в себе той энергии, которая его подняла; поэтому воздействия на него других энергий не произведут перемены в его потенциальном состоянии по отношению к будущему падению; они могут действовать разве только на препятствие в смысле отстранения его и, следовательно, освобождения движения. Тяжесть, накрученная крыльями мельницы, произведет свою работу даже и тогда, когда будет раздроблена на части или расплавлена, или сожжена, лишь бы эти части или продукты горения могли быть собраны в одном месте. Совсем другое дело при потенциальном состоянии натянутой упругой струны: во-первых, сама энергия, удерживающая струну в однажды принятом положении, не есть только препятствие, но действует постоянно, деформируя ее различные части; во-вторых, всякие другие энергии, перераспределяя внутренние частицы струны по-своему, каждый раз изменяют ее внутренние натяжения и ставят ее тем самым в новые условия. Оттого камень, сколько бы раз мы его ни поднимали на крышу, будет всякий раз при падении производить ту же самую работу. Наоборот, струна, выводимая из своего равновесия, будет деформироваться все более и более и может совсем потерять свою упругость²¹.

Этими примерами уже предопределяются очень важные выводы, предварительно подготовленные общими теоретическими соображениями²²: «если кинетическое и потенциальное состояние данной системы обуславливаются ею самою, то они будут прочны и устойчивы только тогда, когда на систему не действуют видоизменяющим образом никакие посторонние внешние силы; напротив, если кинетические и потенциальные ее состояния будут обусловлены переходом движения из системы в невесомую среду и из этой среды в систему, они могут обладать полною устойчивостью и прочностью при самых разнообразных внешних влияниях». В этом и следует усматривать критерий присутствия невесомого деятеля в явлениях природы. *«Прочность*

²¹ «Вопросы Фил. и Псих.», кн. 2, стр. 129—131.

²² Там же, стр. 131—133.

и устойчивость энергии, т.е. ее способность сохраняться и восстанавливаться, несмотря на постоянно действующие посторонние силы, служит указанием, что в данном физическом явлении мы должны признать участие невесомой среды»²³.

Установив такой общий критерий, Н.И. Шижкин доказывает далее его приложимость к различным группам явлений. Максвелл в своем трактате об электричестве показывает существование большой аналогии между явлениями тепловыми и электрическими, но он же полагает и предел этой аналогии в свойствах весьма существенных. Тело, нагретое до известной температуры, и тело, назлектризованное до известного потенциала, неодинаково сохраняют — одно свое тепловое, — другое свое электрическое напряжение. Чтобы удержать тепловое напряжение на одном и том же уровне, нужно постоянно поддерживать связь тела с источником тепла; напротив, электрическое напряжение, однажды возникнув, может сохраняться неопределенное время. Рядом с этим стоит другое различие: изменение температуры какого-нибудь тела всегда сопровождается изменением физического, а иногда и химического его состояния; слишком большое накопление тепла даже может разрушить тело. Не то с электричеством: если сосуд, стенки которого подвергаются постоянным электрическим зарядам и разрядам, наполнить какими-нибудь телами, то, несмотря на постоянное колебание потенциала в этих телах, они останутся без всякого заметного изменения. Фарадей доказал это весьма наглядным образом. Он устроил особую камеру, в которой поселился сам со всеми своими приборами; эту камеру он подвергал сильной электризации, так что стены ее давали большие искры и постоянные световые истечения, и тем не менее он не мог ни в себе, ни кругом себя уследить каких-либо изменений, производимых электрическим влиянием. Что вышло бы, если бы он, напротив, сидел в сильно разожженной камере?

В чем же источник этого различия между тепловыми и электрическими явлениями? Здесь вполне применяется установленный сейчас критерий. «Невозможность сохранения теплового напряжения в теле и его разрушительное действие на связи частиц между собою ясно указывают, что явления этого рода происходят в весоном веществе. Наоборот, устойчивость электрического напряжения и прочность вещества при его влиянии показывают, что в электрических явлениях надо предположить взаимодействие эфирной среды с весовыми частицами». Сопоставим сейчас приведенные примеры с ранее рассмотренными примерами подвешенного камня и натянутой струны, и мы получим, что упругость и теплота суть такого рода явления, которые удовлетворительно объясняются свойствами вещества весоного; напротив, тяготение и электричество становятся понятными лишь с помощью гипотезы об эфире. Именно к этим предположениям и склоняется физика.

²³ Там же, стр. 134.

Какова же собственная деятельность невесомой, эфирной среды, позволяющая ей выполнять ту роль, которая ей принадлежит в общей экономике природы? И в этом отношении мыслимы различные условия. Могут быть случаи, когда невесомая среда поглотит движения погруженных в нее тел без возврата, распространяя их в пространство по всем направлениям. Так бывает, например, при световых явлениях. Чтобы не последовало такого рассеяния, нужно, чтобы движения, сообщаемые эфирной среде от весоных частиц, сами составили некоторого рода систему индивидуализированную не менее, чем сочетание весоного вещества, с которым она как бы органически связана. Такая индивидуализация, например, резко выражается в явлениях электрических вообще и магнитных в особенности: в них она обуславливается существованием так называемого *электрического или магнитного поля*. В последнем случае можно думать, что эфирные движения представляют систему вихрей, как проникающих внутрь магнита, так и облекающих его далеко за его пределами.

К этому следует прибавить весьма важный результат, получаемый из наблюдений над теми явлениями, в которых неизбежно приходится признавать участие невесомой среды; деятельность этой среды вообще охраняет свою индивидуальность и не переходит из одной формы в другую. Ясный тому пример мы находим в свойствах силы тяготения, которая, с чисто механической точки зрения, также есть лишь один из видов эфирной энергии: тяготение не превратимо ни в какую другую энергию. Ведь самый закон сохранения вещества есть не что иное, как закон сохранения тяготения: так его и выражают, так он и проверяется на опыте, как отсутствие всякой потери в весе. Но тяготением дело, по-видимому, не ограничивается. Некоторые физики выдвигают принцип сохранения электричества, как обобщение не менее достоверное, как сохранение вещества. Сильванус Томпсон говорит: «Мы не можем создать или уничтожить электричество, хотя мы в состоянии изменить его распределение, можем заставить явиться более электричества в одном месте и меньше в другом, можем перевести его из состояния покоя в состояние движения или заставить электричество придти в движение наподобие водоворотов или вихрей, обладающих способностью притягивать или отталкивать другие подобные вихри. Согласно такому взгляду, все наши электрические машины и батареи представляют из себя только приборы, производящие изменение в распределении электричества».

Далее приходится отметить еще очень интересную особенность в деятельности эфирной среды, не имеющую себе никакой аналогии в явлениях среды весоной: движения, перешедшие в эфирную среду, могут накапливаться рядом, не смешиваясь между собою и не извращая даже самых тонких своих подробностей. Явления света представляют замечательный пример сохраняемости движения в этом отношении. Маленький луч, один из многих, по-видимому, совершенно с ним сходных, несет нам, часто из ужасающей дали, все тонкости и подробности того, что там совершается. Заметить их зависит только от тех средств, которые находятся у нас под рукою. «Луна, например, в мик-

роскопических лучах попадающего в наш глаз света шлет нам самые тонкие подробности устройства своей поверхности, и шлет их еще гораздо долее нас, — во все стороны, в бесконечность». Справедливо указывают на то, что все факты нашей земной истории всегда видны в различных уголках вселенной. «Если бы лучи, идущие от разных предметов, сталкиваясь и пронизывая друг друга, смешивались бы и складывали бы свои движения, — каким образом два наблюдателя, находясь близко один от другого и рассматривая два различных предмета: один, например, вид далекого города, другой — поверхность волнующегося моря, могли бы видеть то, что перед ними, а не что-нибудь механически среднее между обоими видами, т.е. какую-то фантастическую, совсем бессмысленную картину?» Орган зрения есть совершеннейший между органами чувства не только потому, что он очень восприимчив и чувствителен: но главным образом потому, что агент, доставляющий ему впечатления, отличается поразительной устойчивостью своих движений.

Сейчас указанные особенности невесомой среды позволяют понять, почему перешедшая в нее энергия так прочно сохраняется. Рядом с ними надо указать еще один важный факт, в значительной степени объясняющий самые эти особенности: невесомая среда всегда сохраняет свои первоначальные свойства, она не подвергается физической и химической деформации. Эфир есть среда физически и химически простая, — уже по одному этому не может быть никакой речи о нарушении его прочности²⁴.

Имея в виду эти общие свойства эфирной среды и установленный ранее критерий ее присутствия, мы уже гораздо определеннее можем ответить на вопрос: нужно ли и в явлениях *психофизических* признать участие невесомого деятеля? Под психофизическими явлениями Н.И. Шишкин понимает такие, которые совершаются на границе физического и душевного мира. Он предпочитает для них термин «психофизические», а не «психофизиологические», желая этим подчеркнуть свою общую точку зрения на них: как бы ни были сложны биологические и физиологические процессы, они должны быть все-таки физическими процессами, в основание которых положены элементарные законы энергии. Если бы смотреть иначе, вопрос, быть может, решался бы проще, но это было бы предвзятое решение. Механическая теория опирается на принцип единства сил природы и пытается все объяснить основными законами учения об энергии, которым одинаково подчиняются и химическая молекула, и органическая клеточка²⁵.

Что же называть психофизическими явлениями? Этим словом обозначается несомненно существующая связь между фактами душевной жизни и различными физическими движениями, их сопровождающими и обуславливающими их по их качественному содержанию. Как бы мы ни толковали эту связь, она бесспорным образом дана на всех ступенях лестницы известных нам психических феноменов. С наи-

²⁴ Там же, стр. 136—139.

²⁵ Там же, стр. 139—140.

большую рельефностью она обнаруживается на простейших психических явлениях в зависимости *ощущений от раздражений*. В чем заключается эта зависимость? В наиболее наглядной схеме ее можно выразить так: что-то исчезает из окружающей природы и что-то прибавляется к сознанию человека. Где и как происходит превращение одной работы в другую, с ней несоизмеримую, ввиду их качественной разнородности, мы не знаем; но в силу коренных требований механической теории, мы все же должны предполагать, что как бы ни относилось последнее из механических движений к ощущениям, оно должно быть с ним эквивалентно. «Это значит, что всякий раз, когда оно производится, — получается и соответствующее ощущение в определенном качестве и количестве. Наоборот, когда появится это ощущение, ему будет сопутствовать одно и то же механическое движение». Так мы рассуждаем об ощущениях; но то же самое мы вынуждены предположить и обо всех других видах психической деятельности, в которых ощущения или непосредственно переживаемые, или воспроизведенные всегда являются весьма существенною составною частью: все наши психические переживания сопровождаются и обуславливаются *эквивалентными* им механическими движениями. И вот всем предшествующим ставится вопрос: эти движения обыкновенно неопределенно относимые внутрь нервной системы, — по крайней мере те из них, которые прямо эквивалентны психическим факторам и, так сказать, представляются *последними* механическими движениями, непосредственно примыкающими к возникновению психического, — совершаются ли в веществе весомом или во всем их характере ясно обнаруживается участие среды невесомой?

Достаточно отчетливо формулировать этот вопрос, чтобы понять, куда с неизбежностью склоняется его решение. В основе всей душевной жизни лежит общий *феномен воспроизведения* пережитых впечатлений, то, что в широком смысле слова можно назвать *памятью* или *воспоминанием*. Однажды полученные ощущения не исчезают из сознания бесследно, — при благоприятных обстоятельствах они возрождаются в форму явных или неявных воспоминаний (т.е. с сознанием их принадлежности к нашему прошлому опыту или без этого сознания). Есть большая вероятность в предположении, что способность возрождаться есть общее свойство ощущений и что каждое воспоминание всегда сохраняет. А ведь тогда приходится думать, что и движение, эквивалентное ощущению, сначала ослабев и скрывшись, затем опять может восстанавливаться в той же форме и нередко почти с тою же напряженностью, с какою оно сопровождало ощущение в момент его первого появления²⁶. Другими словами, если принцип параллелизма физического и психического правилен, все движения, соответствующие ощущениям и воспоминаниям, должны где-то и как-то сохраняться в своем первоначальном виде и в бесконечном разнообразии своего индивидуального содержания. Где же они сохраняются?

²⁶ Там же, кн. 3, стр. 149—140.

Что является материальным субстратом воспроизводительных процессов сознания?

Его нельзя искать в веществе весомом. Это с неизбежностью вытекает из всего, что установлено раньше. Психофизические явления принадлежат скорее к типу электрических, магнитных и световых, чем тепловых или явлений упругости. — против этого едва ли можно спорить. Свойствам весомой среды принципиально противоречат скопление в ней рядом и неограниченно долгое сохранение бесконечно разнообразных движений в их индивидуальных особенностях, — такое накопление с неизбежностью повело бы за собою ее физическую и химическую деформацию. Если бы носителем психофизических феноменов было только весомое вещество, тогда всякие новые раздражения производили бы новые физико-химические процессы, которые необходимо должны были бы извращать его прежние состояния, а это делало бы воспоминание, как мы его знаем, немислимым явлением²⁷.

Между тем следует очень считаться с тем фактом, что для воспроизводимости в нашем сознании пережитых впечатлений нельзя положить никаких границ. С первого взгляда дело представляется совсем иначе: можно было бы сказать, что ясно мы припоминаем разве миллионную часть нами испытанного. Действительно, так бывает при обычных условиях, когда мы хотим по своему произволу вызвать картины прошлого, — наши усилия в этом случае нередко встречаются с непобедимыми препятствиями. Но зато как часто даже в нашей обыденной жизни мы встречаемся и с доказательствами того, что события, казалось, безвозвратно исчезнувшие из нашей памяти, неожиданно воскресают перед нами. Какое-нибудь найденное письмо, посещение местности, в которой мы давно не бывали, встреча старого знакомого вдруг вызывают в нашем сознании целые рои забытых впечатлений, и почти исчезнувшая для нас эпоха нашей жизни вдруг делается такою близкою и знакомою во всех своих подробностях, как будто она только вчера окончилась. Такие воспоминания возникают сами собою и случайно: однако в настоящее время мы обладаем средством искусственно вызывать в сознании ту или другую эпоху из жизни человека со всеми характеризующими ее особенностями, притом в гораздо более интенсивном и детальном виде, чем это может сделать нормальное воспоминание. Такое средство есть гипнотизм. Из наблюдений над гипнотическими явлениями оказывается, что не только сознательные ощущения, образы и события могут в нас воскреснуть в их первоначальной ясности, но и состояния как бы промелькнувшие мимо сознания или такие, которые, если когда-нибудь и сознавались, уже не могут быть возобновлены в памяти в нашей обыкновенной жизни. Таковы душевные состояния во время крайней рассеянности, во время припадков падучей болезни, хлороформирования, сна. Оказывается, что все это хранится в нас, хотя мы ничего об этом не подозреваем и хотя наши старания их вызывать перед собою в нормальных условиях не дадут никаких результатов. К этому присоединяются

²⁷ Там же, кн. 3, стр. 140.

известные патологические случаи, когда по странной игре болезненных влияний самые незаметные и совершенно ничтожные впечатления далекого прошлого облекаются в форму яркого бреда, изумляющего своей несообразностью с обычным уровнем сознания больного. Нельзя, наконец, игнорировать факты внезапного воспоминания всей жизни, которые, по рассказам многих, переживаются иногда в момент крайней опасности, когда все образы прошлого, или по крайней мере необозримо огромные вереницы их, являются в сознании вдруг, с мельчайшими подробностями, как в зеркале, и притом так, что все они ощущаются и вместе, и каждый порознь. Всякие подобные факты не доказывают ли, что сила воспроизводимости пережитого в нас несравненно могущественнее, чем мы это привыкли предполагать?

А ведь здесь мы говорили только о воспоминаниях в тесном смысле слова, т.е. о таких представлениях, отношение которых к прошлому для нас ясно установлено. Но сколько в нас других представлений, которые хотя, конечно, внушены нам нашим прежним опытом, но о которых мы совсем не помним, как и когда они возникли. Именно подобного рода представления или даже элементы подобных представлений, нередко неуловимые по своей мимолетности и неясности, составляют обычный фон наших психических процессов и обычный материал нашего внутреннего творчества. Например, деятельность воображения, очевидно, предполагает разложение воспринятых нами образов на составляющие их элементарные ощущения и качества, и сложение новых, которым иногда совсем ничего не соответствует в объективном мире. Как бы ни был фантастичен образ, элементы, из которых он составил, непременно должны быть взяты из запаса действительно пережитых ощущений. Или, обращаясь к другой области, если мы получаем какое-нибудь новое ощущение, мы тогда только оценим его качество и количество, когда сопоставим его с однородными ощущениями, полученными ранее. Или когда слабые впечатления при повторении делаются заметными для сознания, это происходит потому, что ни одно из них не теряется для нас бесследно. Между тем все это ведет к одному неизбежному выводу: даже самые слабые и незаметные ощущения сохраняются²⁸.

Если хорошенько подумать над всеми этими фактами, нельзя считать невозможным, что закон сохранения ощущений может получить когда-нибудь такое же неоспоримое право на существование в науке, как законы сохранения вещества и энергии. «В самом деле, что побуждает нас видеть в этих законах строгие и точные обобщения данных опыта? Их несомненность для нас коренится исключительно в том, что найден способ подтверждать реальность явлений, им отвечающих, во всяком данном случае. Не предносится ли отчасти подобный же способ проверки закона сохраняемости ощущений в области явлений гипнотизма? По крайней мере изучение этих последних убеж-

²⁸ Там же, кн. 2, стр. 146—149.

дает каждого, что сохраняемость пережитых впечатлений в нас несравненно значительнее, чем это принято думать обыкновенно»²⁹.

Действительно, если и не пускаться в рискованные предположения об абсолютной сохраняемости всего пережитого нами, мы имеем слишком много оснований признать, что эта сохраняемость имеет очень широкие пределы. Между прочим некоторые психологи пытались установить эмпирические формулы, выражающие отношение фактов, удерживаемых памятью, к числу фактов забытых, и у них вышло, что это отношение обратно пропорционально логарифму времени. Эти формулы важны именно тем, что они формулы логарифмические: кто знаком с теорией логарифмов, знает, что перемены чисел между громадными пределами (например, 10 и 1 000 000) изменяют в десятичной системе логарифмы только между 1 и 6; а это значит, что общая сумма сохраняющихся в нашей памяти представлений должна изменяться очень медленно. Впрочем, как бы мы ни решали в частности эти вопросы, одно остается непоколебимым: из пережитого нашей душою в нас сохраняется гораздо больше, чем мы сами думаем.

V

Что же выдвигается для рассмотренных до сих пор фактов в качестве их физиологического объяснения? Физиологи, стремясь определить форму и характер явлений, которые могли бы составить механический коррелат памяти, пришли к одному из двух предположений. Если ощущение, рассматриваемое механически, есть некоторое движение частиц в нервных центрах, то сохранение его обуславливается или сохранением самого движения, или сохранением того равновесия, к которому оно привело нервные частицы, когда прекратилось. Из этой двойкой возможности толкования получаются две гипотезы: первую можно назвать *динамическою*, вторую *статическою*.

Как типический пример физиолога, защищающего динамическую гипотезу, Н.И. Шишкин приводит Люи³⁰ с его учением об органической фосфоресценции. Люи сопоставляет световые следы, оставляемые в глазу после долгого рассматривания ярко освещенных предметов и заставляющие наш глаз видеть изображение этих предметов и тогда, когда их уже нет перед нами, с явлениями фосфоресценции в некоторых веществах под влиянием света, и распространяет эту аналогию на все виды субъективных следов как в области зрения, так и в сфере других чувств, причем предполагает, что если эти следы и перестают быть явно ощутимыми, они все-таки сохраняются в сознании в форме воспоминания или даже только стремления к воспоминанию. Он полагает далее, что, подобно тому, как каждое ощущение реального предмета должно быть эквивалентно какому-нибудь движению нервного центра, так и ощущение следа, а также всякий акт воспоминания сопровождаются аналогичными движениями в центрах. Вся разница между этими движениями может заключаться только в раз-

²⁹ Там же, кн. 3, II отд., стр. 154.

³⁰ Луиз, *Le cerveau et ses fonctions*. 1876.

личной степени их напряженности. Исчезновению воспоминания, по выражению Люи, будет соответствовать род каталептического состояния двигавшихся частиц, которое всегда будет стремиться к разрешению в движение, а, стало быть, и к появлению воспоминания.

Физиологи, несогласные с динамическою гипотезою (например, Сержи), высказывают против нее очень серьезные возражения принципиального характера. Они указывают, что если нервные центры и могут на некоторое время задерживать в себе движения, происходящие от раздражений, то это время не может быть велико, — в противном случае деятельность нервов могла бы оказаться совсем подавленою: нового ощущения или вовсе не могло бы возникнуть, или оно было бы совершенно извращено. В результате продолжительной жизни мы получили бы мозг, настолько изменившийся, и с элементами, в такой мере утратившими свою деятельность, что их не мог бы поправить никакой избыток питания. Эти возражения для нас очень интересны, в них нетрудно заметить повторение тех самых соображений, которые были высказаны раньше по поводу сохраняемости движения в весоном веществе вообще, хотя ни Люи, ни те, кто ему возражал, о возможности сохранения движений в веществе невесоном вовсе не думали. В самом деле, сейчас изложенные возражения можно было бы облечь в более общую форму, и тогда они получают такой вид: если какой-нибудь системе точек, материальной в обычном смысле этого слова, сообщено слишком много работы, то часть ее пойдет на нарушение связей, существующих между частицами, и это может выразиться не только в неспособности данной системы к свойственной ей деятельности, но и в физическом или химическом ее изменении³¹.

Другая гипотеза — *статическая* — пользуется гораздо большою популярностью в современной физиологической психологии. По этой гипотезе, память обуславливается сохранением равновесия частиц, перераспределяемых внешними раздражениями. Перераспределение частиц в нервных центрах и существующих между ними связях составляет то, что называется *предрасположением* или *приспособлением* к повторению биологических явлений, к которым в отдельных случаях присоединяется сознание, — и тогда мы получаем феномен памяти. Положим, какой-нибудь предмет одновременно действует на различные органы наших чувств, вызывая в них раздражения, которые передаются нервным центрам и распространяются по различным сферам нервного вещества; частые повторения таких раздражений перераспределяют частицы в этих сферах и устанавливают между ними механическую связь, так что, когда впоследствии раздражение распространяется даже только одним путем и непосредственно задевает всего одну сферу, оно все-таки вызывает движение, хотя сравнительно слабое, и в других сферах. Эти отраженные возбуждения нервных сфер, поскольку они сопровождаются сознанием, и составляют акты воспоминания. Так, рисунок розы заставляет нас вспоминать ее запах, а изображение клубники — ее вкус.

³¹ Там же, I отд., стр. 152—155.

Нет никакого спора, — статическая гипотеза выдвигает вперед факт первостепенной важности. Перераспределение частиц есть огромный фактор в развитии нервной системы, потому что в нем заключается основа ее постоянного приспособления к более быстрому и более полному восприятию внешних раздражений. И все-таки, чтобы с помощью его одного объяснять все явления памяти, надо делать такие механические натяжки, которые придают статической гипотезе в ее современном виде не большее значение, чем какое имеют сравнения памяти с фотографией, фонографом и т.п. Странное дело! Как те самые физиологи, которые с такой пронизательностью раскрывают недостатки динамической гипотезы, не видят, что все то, что они говорят против нее, от слова до слова, можно сказать, и против их собственных предположений. Если мускулы руки или ноги приспособляются к автоматическому повторению определенных движений, то ведь это потому только, что всякие их новые движения не выходят из общего характера прежних и вместе с ними имеют одну общую цель — увеличить нашу подвижность. Точно так же нет ничего удивительного в том, что перераспределение частиц в нервах улучшает пути для движений, вызываемых раздражением: как бы ни были разнообразны такие раздражения, результатом улучшения пути все-таки остается быстрота их распространения, меньшая потеря энергии на посторонние работы и, следовательно, большее ее сохранение при передаче нервным центрам. Наконец, понятно, что перераспределение частиц внутри этих центров может содействовать развитию их общей чувствительности и восприимчивости к движениям.

Однако, когда речь идет о нашей памяти, этих общих предположений, очевидно, слишком недостаточно: в этом случае надо объяснить сохранение не каких-нибудь общих явлений, а частных или, еще точнее, индивидуальных во всей их своеобразности. Можно ли решить эту проблему ссылкой на перераспределение частиц в нашей нервной системе, когда мы знаем, что каждое мгновение приносит нам новые раздражения, которые ведут за собою все новые перераспределения нервного вещества? Не приходится ли, напротив, с неизбежностью предположить, что эти новые перераспределения должны настолько изменять прежние, что в результате может получиться лишь забвение прошлых ощущений и совершенное извращение новых? Почему думать, что определенное раздражение, вызвавшее прежде одновременные перемены в различных сферах нервной деятельности, потом вызовет их опять, хотя все связи между этими сферами, в промежутке между двумя впечатлениями, подвергались всякого рода видоизменениям бесчисленное множество раз? Не следует ли ожидать совсем обратного, — что при таких общих условиях изображение розы вызовет запах ландыша или даже какую-нибудь музыкальную мелодию, никакого отношения к розе не имеющую? «Чем бы отличалась тогда психическая жизнь от постоянного бреда или помешательства?»

Итак, механическая теория при объяснении явлений памяти никак не может признать удовлетворительною статическую гипотезу в ее современном виде, подобно тому, как она должна отбросить и дина-

мическую гипотезу. К этому ее вынуждает ранее установленное общее положение: никакая энергия не может долго и со всеми своими индивидуальными признаками сохраняться в потенциальном состоянии в том веществе, которое носит название весомого. «Поэтому, если пережитые психические явления в своем бесконечно разнообразном конкретном содержании в течение неопределенно долгого времени сохраняются в нас, — то исчезая из сознания, то опять воскресая перед ним, — в этом нужно видеть решительное доказательство того, что механическим субстратом этих явлений может быть только *среда невесомая*»³². «Свойства этой среды, знакомые нам по явлениям оптическим и электрическим, таковы, что вполне позволяют допустить в ней сохраняемость движений в их самых тонких индивидуальных особенностях»³³.

Какую же деятельность мы должны приписать невесомой среде, как носительнице явлений памяти, в ее отношении к человеческому организму? Как мы видели раньше, в невесомой среде наблюдаются процессы двоякого типа: она или поглощает движения погруженной в нее материальной системы без возврата, распространяя их в пространстве по всем направлениям, — как это бывает, например, в световых явлениях, — или, напротив, эти движения не рассеиваются, а задерживаются около данного тела, как бы организуются и сами слагаются в систему, индивидуализированную не менее чем то сочетание невесомого вещества, с которым она связана. По какому из этих двух типов приходится мыслить деятельность невесомой среды как субстрата феноменов памяти? В ответе на этот вопрос едва ли возможно какое-нибудь колебание: ведь если б все получаемые нами впечатления просто расплывались в окружающее нас пространство, то у нас, очевидным образом, не могло бы быть никакой памяти. Итак, процессы в невесомой среде в этом случае можно мыслить только по второму типу. Движения, отвечающие явлениям памяти, должны образовывать гармоническое и притом индивидуальное целое: можно думать, что они объединяются и сохраняются в некотором эфирном организме, прочном и устойчивом, неспособном рассеяться в пространстве. В каком виде тогда представляются для нас физические условия происхождения наших воспоминаний? Едва ли можно сомневаться в том, что как для первого возникновения наших ощущений, так и для их воспроизведения в нашем сознании необходима наличность физико-химических процессов в весомом веществе нашей нервной системы. Но с другой стороны, все предшествующее приводит нас к убеждению, что одними этими процессами природа памяти объяснена быть не может. Итак, не лежит ли ключ к решению проблемы в предположении *взаимодействия* между весомыми элементами нашей нервной системы и организованным невесомым субстратом наших душевных состояний? Коррелятом исчезновения и появления воспоминаний не окажется ли тогда обмен движений между эфирной средой и средой весомой, так

³² Там же, кн. 2, стр. 155-158.

³³ Там же, кн. 3, стр. 140.

что эфирный организм в своей психической функции будет вместилищем запаса бессознательных ощущений, которые делаются доступными для нашего обыденного сознания именно в силу такого обмена?³⁴

Н.И. Шишкин не ограничивается доказательствами участия невесомой среды в происхождении нашей памяти. Он старается дать своей эфирной гипотезе еще более широкую постановку. Между прочим он указывает, что вопрос о механическом коррелате памяти в психофизических исследованиях обыкновенно связывается с важным вопросом о наследственности и что какое бы воззрение ни высказывалось при решении первого, оно неизбежно распространяется и на второй. И вот он пытается показать, что явление наследственности, как и явление памяти, возможно свести к механической передаче движений лишь под условием допущения стойкой *невесомой* среды, в которой они сохраняются. Обоснованию этого вывода Н.И. Шишкин посвящает целый ряд страниц в своей статье «О психофизической энергии с точки зрения механической теории»³⁵, высказывает по этому поводу много очень оригинальных и остроумных соображений, но мы не будем за ним следовать в эту специальную область, которая далеко отвлекла бы нас. Мое изложение и без того слишком затянулось, и поэтому я остановлюсь только на тех выводах Н.И. Шишкина, которые имеют непосредственное отношение к гипотезе эфирного организма как физического носителя *душевных* процессов.

Из предшествующих глав мы уже знаем, как представлялось Н.И. Шишкину отношение механической эволюции природы к центрам психической силы. Ему казалось, что только силы психического, интеллектуального порядка могут обладать в природе действительно созидающей деятельностью, — не будь в ней подобных сил, ее жизнь давно бы остановилась. Эволюция всего мира, несмотря на огромное разнообразие и сложность ее форм, несмотря на видимость прогресса в ее отдельных образованиях, воплощает в себе постепенное рассеяние энергии, неуклонное движение к всеобщей смерти. В явлениях психо-физических мы наблюдаем черту прямо противоположную: душевная жизнь характеризуется постоянным накоплением энергии в форме ощущений, чувств, актов мысли и воли и эквивалентных с ними движений. Сущность духа заключается в непрерывном развитии и росте, в неуклонном расширении ее содержания. И вот лишь гипотеза эфирного организма позволяет рассматривать это непосредственно ясное для нас свойство души, как ее действительное свойство, а не как простую иллюзию. С точки зрения этой гипотезы, напротив, явление *регресса* в душевной жизни должно представляться только иллюзорным. «Если эфирный организм существует (а без него непонятны самые элементарные свойства психических состояний), всякое падение и ослабление в нас психической силы придется рассматривать как явление кажущееся, зависящее от несовершенства обмена движений между невесомою и весомою средою психических феноменов, т.е. в послед-

³⁴ Там же, стр. 140.

³⁵ Там же, стр. 142-156.

нем результате от слабости весомых центров сознания. Между тем, не эти весомые физико-химические центры — настоящие носители психических явлений; как мы видели, их окончательного источника нужно искать в эфирном организме. А для эфирного организма можно представить только постоянное накопление и удержание вызванных энергий; для каких-либо разрушительных процессов в нем нельзя указать никаких оснований»³⁶.

Таковы окончательные выводы, которые получаются с совершенной неизбежностью, если ясно сопоставим физически известные свойства весомого и невесомого вещества с показаниями внутреннего и внешнего опыта о явлениях памяти, да и обо всем ходе нашей психической жизни и вообще. Когда вдумаясь в принципиальное значение этих выводов, мы поймем, что при них очень многие проблемы, которые казались бесповоротно решенными в определенном смысле для механического взгляда на вещи, получают новую постановку и другое освещение, чем это принято думать. К числу таких проблем относится и вопрос о бессмертии души. Отрицательное решение этого вопроса представляется единственно правдоподобным, если всю душевную жизнь рассматривать как исключительную функцию или прямой продукт физико-химических элементов нашего мозга. Даже если признаем для нашей психики двойственный источник — в известных нам свойствах нашей нервной системы, с одной стороны, и в деятельности как-то объединившегося с нею абсолютно нематериального духа, с другой — проблема бессмертия, по крайней мере, в смысле сохранения нашей индивидуальной личности, получает вид неопределенный и шаткий. Весь наш земной индивидуальный опыт слишком очевидно связан с какими-то общими физическими условиями, с каким-то материальным органом духа, и если этот непосредственный орган души всецело заключается в нашей нервно-мозговой системе, нам чрезвычайно трудно представить себе, во что обратится наше я, когда умрет и разрушится этот орган со всем, что от него зависит и в нем хранилось в течение жизни. Пускай наш дух останется; но что же останется от жизни духа в данном организме?

Между тем допустим, что непосредственным органом души является то, что Н.И. Шишкин назвал «эфирным организмом», и сейчас приведенные возражения теряют значительную долю своей убедительности. Предположим даже, что никакой нематериальной души нет, а что душевная жизнь есть только продукт или функция этого невесомого организма, — какие основания думать, что он непременно разрушится, если умрет организм весомый? Напротив, в невесомой среде приходится прежде всего отметить неограниченную устойчивость форм энергии и детальную сохраняемость однажды возникших в ней состояний. Ведь не уничтожается луч света от того, что разбито стекло, через которое он прошел, не уничтожается электричество от того, что испортилась электрическая машина, не уничтожается тяжесть данного вещества от того, что оно сгорело или было раздроб-

³⁶ Там же, стр. 141–142.

лено на мелкие части? Почему же наш эфирный организм должен представлять в этом случае полное исключение и непременно погибать, когда изменились физико-химические процессы в составе нашего *всамого* тела?

Решается ли вопрос о бессмертии подобными соображениями? Конечно, нет. Ведь в нашу обычную веру в бессмертие входит представление о *вечности* нашей духовной личности. А какой механизм, — будь он невесомый или весомый, — может иметь притязание на абсолютно вечное бытие? В этом смысле гипотеза бессмертия неизбежно предполагает идею о субстанциальной природе нашего индивидуального духа. Эта идея далеко не была чужда общему мирозерцанию Н.И. Шишкина. Мы уже знаем, что для него душевная жизнь в своем внутреннем содержании стоит вне механической картины и что в своей окончательной концепции вселенной он именно в духовных центрах существования видел источник творческих сил, противостоящих тенденциям космического механизма к рассеянию энергии и всеобщей смерти. Тем не менее в излагаемых здесь рассуждениях он на этом не останавливается, и понятно почему. Он хотел решать не догматическую, а только критическую задачу. Он хотел показать, что даже с чисто механической точки зрения и помимо всяких спиритуалистических предпосылок нет основания непременно думать, что при смерти нашего видимого физико-химического организма немедленно должны разрушаться все его психофизические продукты: это было бы неизбежным только в том случае, если бы все содержание психофизических феноменов в нас было исключительной функцией весомых элементов нашей организации; раз этого нет, раз мы вынуждены, напротив, допустить, что ближайшим физическим фактором нашей душевной жизни является среда невесомая, возникает несомненная теоретическая вероятность для предположения, что не все погибает в нашей психике, когда умирает наше тело. Будет ли это бессмертие? Нельзя забывать, что в истории человеческих верований идея бессмертия имеет двоякое значение. В наших современных христианских воззрениях она бесспорно сливается с мыслью о вечном существовании нашего индивидуального я. В других религиозно-философских системах эти два представления далеко не всегда совпадают между собою и в них нередко допускается, что индивидуальная душа человека, пережив смерть тела, в своей дальнейшей судьбе может все-таки потерять свою личную жизнь, растворившись в бесконечном Божестве, в Nirване или, наоборот, подпав окончательной духовной смерти вследствие глубины своего нравственного падения. Бессмертие в этом последнем смысле означает просто переживание нашим духом смерти своего тела. Довольно ясно, что о таком бессмертии можно поднимать вопрос и не пускаясь в умозрительные соображения о метафизической природе нашей личности: это вопрос о фактическом составе нашего существа.

Итак, бессмертие при допущении эфирного организма как непосредственного физического субстрата наших душевных состояний получает известную вероятность. Эта вероятность заметно повышается,

если взглянем на другую сторону проблемы. Наши душевные состояния и процессы так бесконечно разнообразны и сложны, они так устойчиво сохраняются в памяти не только в своих качествах, но и в своей интенсивности, что сам собою напрашивается вывод об очень значительном запасе механической работы, которая должна происходить или потенциально сохраняться в нашем организме в соответствии с ними³⁷. В самом деле, пережитые нами психические состояния не только могут воскресать перед нашим сознанием в мельчайших подробностях своих качественных различий, они обладают не менее неоспоримо способностью воспроизводиться в нас с своею первоначальной силой. Правда, в обычном течении нашей душевной жизни воспоминания гораздо менее интенсивны и ярки, чем были реальные впечатления от событий, о которых мы вспоминаем. Но ведь это далеко не общий закон: рядом с этими ослабленными воспроизведениями прошлого приходится отметить целые ряды других, в которых прошлые впечатления восстанавливаются с прежнею, иногда даже с увеличенной интенсивностью. Сновидения, бред, галлюцинации, переживания прошлых событий под влиянием гипнотического внушения раскрывают перед нами неограниченную область психических воспроизведений, о которых едва ли есть основание утверждать, что они слабее своих первоначальных оригиналов. В особенности гипнотизм, как об этом уже было говорено раньше, представляет неоцененное экспериментальное орудие для оживления даже забытых впечатлений в их неотразимой яркости. Известен случай с солдатом, которому в гипнозе было внушено вновь пережить одну из битв франко-прусской войны: он с изумительной реальностью припомнил все, что с ним было, а когда дошел до того момента боя, в который его контузило ядром, то он, как громом пораженный, упал на пол и, очнувшись, видел себя уже в госпитале, куда его в самом деле перенесли после сражения³⁸. Подобные случаи, — а их можно было бы привести очень много и из области внушения, и из области самопроизвольных переживаний души в моменты сильного возбуждения, болезни и т.п., — показывают, что прошлые впечатления в колоссальном количестве спят в нас, потенциально сохраняя всю свою интенсивность, хотя очень многие из них никогда не дождутся благоприятных обстоятельств, при которых они могли бы пробудиться во всей своей силе. А это значит, что запас потенциальной энергии, накопленной соответственно этому неограниченному богатству наших возможных воспоминаний в нашем ли весоном или в эфирном организме, никак не может быть малым.

В дополнительных соображениях³⁹ к своей статье «О психофизических явлениях» Н.И. Шишкин делает попытку вычислить общую сумму механической работы, которая должна быть заключена в человеческом организме, если между физическими процессами в нем и психическими данными нашего внутреннего опыта действительно существ-

³⁷ Там же, кн. 3, стр. 156.

³⁸ Там же, кн. 3, отд. II, стр. 154.

³⁹ Там же, отд. I, стр. 147—156.

вуют параллелизм и соответствие. Я не буду подробно передавать хода его вычислений: он сам приписывал им очень приблизительное значение и видел в них скорее только схематическую иллюстрацию к своей мысли, чем достоверный и точный вывод науки. Я укажу лишь руководящие приемы, которым он в этом случае следовал: он старался определить общую сумму психофизической энергии при *наименьших допущениях*. Считая эквивалентным ощущению непосредственно ему предшествующее центральное движение в организме, он предполагает, что при пороге раздражения (т.е. при наименьшем из внешних раздражений, могущих вызывать ощущение) механическая работа переходит в ощущение без потери и без приобретения. Этим самым он преднамеренно устраняет более вероятное, но зато неопределенно повышающее цифру окончательного результата предположение, что раздражение действует на нервные центры только как возбудитель скрытой в них энергии и что, следовательно, движение в них, прямо отвечающее ощущению, может содержать значительно больше механической работы, чем раздражение. С другой стороны, он думает, что потери энергии раздражения на работы побочного характера при малых раздражениях столь незначительны, что их можно игнорировать. Далее при вычислении общей суммы психофизической энергии он имеет в виду только одни зрительные ощущения и их сохранение в памяти и совсем игнорирует ощущения других чувств, а также внутренние процессы мышления, воли, переживаемых нами разнообразных аффективных состояний, хотя и всем этим фактам внутренней жизни должна соответствовать определенная механическая работа. И вот, сделав все эти заведомо понижающие истинный результат ограничения, он приходит к выводу, что если бы вся психофизическая энергия в нас уходила только на порождение одних зрительных ощущений, но при этом вся произведенная ею работа сохранялась, то световые раздражения довели бы ее в течение сорока лет до колоссальной цифры шести миллионов килограммометров. Не считая однако возможным выдвигать принцип сохранения всех ощущений как нечто бесспорное, он на основании некоторых общих соображений уменьшает эту сумму до двух миллионов килограммометров. Цифра остается все-таки громадная⁴⁰.

Дело не в том, насколько верны эти числа; важен связанный с ними общий результат: в нашем организме, в соответствии с нашею активной и потенциальной психической жизнью должен быть заложен весьма значительный запас механической работы. И вот возникает простой вопрос: куда девается весь этот запас, когда мы умираем? Остается ли он где-нибудь в своем первоначальном виде? Но не было ли бы это бессмертием в смысле переживания нашею психикою нашего тела? Или в момент смерти он весь целиком теряет свой особый психофизический характер и переходит в другие формы механической энергии? Но превращение такой большой силы в новые формы не должно ли было бы выразиться в разрушительных действиях на окру-

⁴⁰ Там же, стр. 153 - 155.

жающую среду? Умиравший человек в таком случае не представлял ли бы из себя очень опасный взрывной снаряд?

Впрочем, мне кажется, я сделаю лучше, если изложу эти недоумения собственными словами Н.И. Шишкина, которыми он кончает свою статью «О психофизических явлениях с точки зрения механической теории». «Когда мы видим в обыкновенной жизни, что умирает человек, полный таланта, творческих сил, поражающий нас прежде своими познаниями и нравственными качествами, мы часто в смущении спрашиваем себя: куда же девалась эта духовная мощь, которая когда-то в нем воплощалась, а теперь без остатка покинула то, чему мы отдаем последние почести и чего по внутренним процессам уже ничем нельзя отличить от всяких других органических отбросов? И с чисто механической точки зрения можно сделать тот же вопрос, хотя в форме более грубой: куда уходит огромный запас механической работы, отвечающий неисчерпаемым богатствам духовной жизни человека при смерти нашего организма? Остается ли он весь внутри организма, переходя в чисто потенциальное состояние? Но мыслимо ли это при постигающем весь организм разложении, поражающем прежде всего те его части, в которых сосредоточена нервная деятельность? Или весь он превращается в работы иного порядка, переходя в кинетическую энергию? Тогда где, как и в какой форме проявляет он себя при своей несомненно большой величине? Ведь человеческий организм, заряженный всем запасом психических деятельностей, по-видимому, должен представлять собой такую силу, которая, если б она разом или в короткий срок обратилась из потенциального состояния в кинетическое, могла бы произвести весьма заметный взрыв: во всяком случае он едва ли остался бы совсем бесследным для окружающего мира. Или может быть запас психических энергий вовсе не так велик и рассеивается постепенно и понемногу? Но тогда неуследимое при одном умершем организме не должно ли все-таки обнаружиться при умирании очень большого числа их и произвести почти то же, что произошло бы при одном, если бы запас энергии был значителен и перешел бы в кинетическое состояние вдруг? Или наконец, тот невесомый деятель, который, по нашему глубокому убеждению, является носителем всех прочных накопленных потенциальной энергии, должен доставить ключ к разрешению и этой проблемы? Если в нем — подлинный механический субстрат психических энергий, которые накапливаются в нас при жизни, — не он ли сохраняет их в себе и тогда, когда порвется его прямая связь с нашим организмом? Какое из этих предположений вероятнее? Наука при современном состоянии знаний не может дать на поставленный вопрос окончательного и решительного ответа, но уже тот факт, что эти вопросы можно обсуждать, пользуясь механическими предположениями, показывает, насколько несправедлив взгляд, по которому между общими научными посылками механической теории и важнейшими верованиями спиритуализма существует коренное и непримиримое противоречие»⁴¹.

⁴¹ Там же, стр. 157—158

Таким образом, и в вопросе о бессмертии Н.И. Шишкин приходит к примирительному выводу: между научными посылками механической теории и верой в бессмертие нашей личности нет непримиримых противоречий. Как понять его гипотезу об эфирном организме? Можно ли просто сказать, что в ней эфирному организму приписывается та самая роль, которая раньше признавалась за нашей нервной системой и что поэтому в ней то, что нам более или менее знакомо, заменяется чем-то совсем неизвестным и гадательным? Такую оценку никак нельзя было бы считать справедливой. Н.И. Шишкин нервной системы вовсе не устранил и не подменял с чем-нибудь другим: фактически принадлежащие ей функции сохраняются за нею у него в полной мере. Наличная жизнь нашего сознания в его глазах есть результат постоянного взаимодействия невесомой среды с весовыми элементами нашего физико-химического организма. Он нисколько не сомневался, что для возникновения ощущений нужна передача раздражения во внутренние центральные части нашей нервной системы или что для пробуждения воспоминаний нужно деятельное состояние тех нервных клеток, которые раньше получили воспроизводимые впечатления. Он думал только, что в обоих случаях в положении психического эффекта должна участвовать невесомая среда и что во втором случае, — при пробуждении воспоминаний, — именно от нее зависит отдельность и точность в воспроизведении пережитых душевных состояний. При этом невесомую среду он полагал не где-нибудь в стороне от весовых частей нервной системы, а там же, где и они, как в них действующий и проникающий агент. Между тем невесомая среда все равно должна быть допущена как фактор жизни нервной системы со всяких точек зрения, хотя бы ввиду того простого соображения, что присутствие этой среды предполагается в большей части известных нам процессов природы: ведь в нервной системе происходят же процессы электрические, химические, в них обнаруживается действие тяжести, а для всего этого эфирная среда должна быть дана. Вопрос, стало быть, идет только о том, не в этой ли бесспорно существующей в нас среде надо искать условий для тех свойств психофизических явлений, которые находятся в явном разногласии с несомненными свойствами среды весовой. Признаваемая Н.И. Шишкиным особая организация эфирной среды ввиду ее психофизических функций, конечно, есть только гипотеза; но разве не гипотезы и притом противоречащие самой природе весовой материи представляют те недоговоренные и туманные предположения о нервном веществе, согласно которым оно, несмотря на свою изменчивость и постоянное возобновление всего своего состава, почему-то в течение долгих лет детально и отдельно хранит в себе бесконечно разнообразные запасы впечатлений прошлого? В эфирной гипотезе психофизических явлений по крайней мере нет противоречия с основными свойствами эфира.

В самом деле, при обсуждении всех подобных вопросов нельзя не считаться с важным обстоятельством: физика убеждает нас в присутствии невесомой среды почти на всех ступенях явлений природы. И ее участие в них служит верным мерилом их сложности, разнообразия и

устойчивости: только по отношению к самым элементарным, грубым и наименее устойчивым явлениям в окружающем нас веществе мы можем совсем игнорировать это участие. Почему же ради предвзятых философских симпатий и предрассудков будем мы отрицать участие невесомой среды в такой области явлений, которая представляет самое тонкое, совершенное, разнообразное и внутренне устойчивое из всего, что мы знаем, — в нашей собственной душевной жизни?

Все эти соображения заставляют думать, что психология будет вынуждена развиваться в том направлении, которое ей указывают не только физические, но и биологические науки (хотя бы в загадочном вопросе о наследственности), и рано или поздно признает эфирный организм или что-нибудь ему подобное, как ближайший физический коррелят нашего душевного строя. И если через это некоторые предюсылки совпадут с теряющимися в седой старине традициями о двойственности нашего тела, она не должна этого пугаться. Ведь старые и прочные традиции диктуются обыкновенно хотя и несовершенным, но реальным опытом.

VI

Приблизительно через год после появления статьи «О психофизических явлениях с точки зрения механической теории» Н.И. Шишкин напечатал в «Вопросах Философии и Психологии»⁴² свою вторую статью, которую озаглавил: «О детерминизме в связи с математической психологией». Уже из этого заглавия видно, какому вопросу она была посвящена. Помимо очень важных и любопытных замечаний по принципиальному вопросу о приложимости математического метода к психологическим изысканиям в первой половине статьи, ее главный интерес заключается в исследовании условий решения проблемы о свободе воли. Эта проблема была уже определенно намечена в статье «О психофизических явлениях»; как мы уже знаем, в ней Н.И. Шишкин старался показать математическую и механическую мыслимость свободы при известных обстоятельствах. В статье «О детерминизме» он делает весьма серьезный шаг далее: он пытается доказать, что *индетерминизм*, по крайней мере в известных пределах, есть *математически необходимое*, а следовательно, и *фактически наличное* свойство психической деятельности; свобода не только мыслима, она математически неизбежна при бесспорно данных фактических условиях душевной жизни. Этот вывод когда-то вызвал в Психологическом Обществе живое внимание к себе, он многократно и разнообразно обсуждался и нашел горячих защитников. Среди них в особенности придется упомянуть покойного Н.В. Бугаева, в трудах которого Н.И. Шишкин нашел математические посылки для своих психологических заключений. Н.В. Бугаев с убеждением и много раз настаивал

⁴² «Вопросы Философии и Психологии», кн. 8.

на совершенной правильности сделанного Н.И. Шишкиным психологического применения общих математических начал⁴³.

В своей статье «О детерминизме в связи с математической психологией» Н.И. Шишкин, указав на значение математического метода при изучении психической жизни, останавливается на той оценке, которая обыкновенно ему делается. Многие думают, что наиболее естественный способ построения математической психологии заключается в постепенном сведении вопросов психологических к биологическим; биологические вопросы, как и всякие физические вопросы вообще, должны составлять лишь частный случай механики — науки математической, и поэтому, превратив психологию в биологию, мы тем самым подчиняем ее математике. Однако едва ли можно согласиться с такой постановкой дела: во-первых, в ней содержится предвзятое предположение, будто психические явления составляют только частный случай явлений биологических, что надо еще доказать; во-вторых, такая постановка неверна в методологическом отношении. Чтобы внести математический метод исследования, нет необходимости во что бы то ни стало сводить явление к определенному механическому процессу, что далеко не всегда возможно. Посмотрим на те способы, какими прилагается математика к различным отделам физики: механическая сторона многих физических явлений далеко не выяснена удовлетворительно, а между тем применение математики привело и для них к чрезвычайно плодотворным результатам. Явления нашей душевной жизни должны находиться в аналогичном положении. Экспериментальная психология сближается с математической тем, что доставляет весьма богатый числовой материал, из которого сами собой напрашиваются числовые законы и так называемые эмпирические формулы. При этом нет никакой нужды в предвзятых метафизических гипотезах; полученные формулы своим составом позволяют выбирать любой из способов исследования — психологический или психофизический — смотря по тому, интересует ли нас зависимость психических состояний между собою или мы обращаем внимание на связь между психическими явлениями и их физиологическими условиями. Правда, эмпирические числовые формулы в таких сложных явлениях, каковы душевные, требуют слишком многого, чтобы признать за ними действительную всеобщность; на них отражается не только индивидуальное различие наблюдателей, но в них оказываются колебания даже для одного и того же лица, зависящие от настроения данной минуты. Например, закон Вебера об отношении ощущений к раздражениям можно считать одним из самых разработанных и твердо установленных; а сколько трудов исключительно потрачено на одну его проверку, причем результаты получаются самые противоположные: то он подтверждается, то опровергается, то высказывается требование его существенных изменений. Однако, казалось бы, этому горю можно помочь. Во всяком случае было бы весьма целесообразно и плодотворно

⁴³ См. мою статью «Философское мировоззрение Н.В. Булгаева». «Вопросы Философии и Психологии», кн. 72.

творно, если бы исследователи по экспериментальной психологии принимали свои числовые законы, даже и не совсем проверенные, за гипотезы и потом, подвергая их различным математическим преобразованиям, добывали такие математические соотношения, реальность и всеобщность которых проверить было бы несравненно легче. Между тем, когда экспериментальная психология изберет такой путь, она в значительной своей части обратится в теоретическую математическую психологию, т.е. из науки индуктивной станет дедуктивной⁴⁴.

Из этого ясно, что математическая психология требует для своего построения очень немногих простых, но по возможности всеобщих эмпирических истин или гипотез, которые затем уже должны расширяться при помощи математического анализа и, предваряя опыт, могут руководить экспериментальными исследованиями.

Основатель математической психологии, Герbart прежде всего попытался указать такое элементарное и притом всеобщее психическое явление, которое могло бы лечь в основу всех дальнейших выводов. Он остановился на том всеми так или иначе признаваемом факте, что ощущения, представления и их более сложные комплексы — образы, сталкиваясь в сознании, как бы вступают между собою в борьбу, которую на современном языке можно, пожалуй, назвать «борьбою за существование». Результатом этой борьбы бывает ослабление одних представлений, усиление других, исчезновение третьих и новое проявление таких, которые казались до этой поры исчезнувшими. Герbart с помощью очень простых гипотез выразил взаимодействие представлений уравнениями и дал своим построениям настолько солидный вид, что знаменитый математик Якоби говорит о них так: «Я прочел психологию Гербарта и могу заявить, что если основоположения, из которых выходит Герbart, справедливы, то каждая страница его труда имеет такое же достоинство, как и страница из натурфилософии Ньютона»⁴⁵.

Однако последующая судьба математической психологии далеко не оправдала такой высокой оценки. Математическая психология с момента своего возникновения в течение нескольких десятилетий не сделала никакого шага вперед в своем развитии. Разочаровались в ней и сами герbartианцы: они прямо стали говорить, что простые логические рассуждения, основанные на воззрениях Гербарта, дают ничуть не менее того, что и выведенные им математические формулы. Отчего же получился такой печальный результат? «Нельзя не признать странным, что математическая психология, трактуя об ощущениях и представлениях, как о величинах, составляя между ними отношения и уравнения, для их измерения не дает никакого масштаба»⁴⁶. Ее защитники уверяют даже, что этого масштаба и быть не может. Если так, то, конечно, как бы ни были остроумно составлены формулы и уравнения, они будут бесплодны. Их тогда не только нельзя про-

⁴⁴ «Вопросы Философии и Психологии», кн. 8, стр. 110 - 112.

⁴⁵ Там же, стр. 112.

⁴⁶ Там же, стр. 113.

верить на опыте, многих из них и понять будет совершенно невозможно. Однако верно ли, что простейшие из психических явлений, как ощущения и представления, не имеют никакой меры? Думать так после исследований Фехнера уже нет оснований. Он первый указал на возможность измерения психических факторов по крайней мере в области ощущений. Подобно тому, как измерение времени, несмотря на отвлеченность его природы, стало возможным, когда установлена была его связь с реальными движениями, например, с движением небесного свода, с переливанием жидкости, с колебанием маятника и т.д., так и для измерения ощущений нужно найти зависимость их от каких-нибудь внешних, доступных прямому наблюдению и опыту явлений. Такими явлениями представляются раздражения, которыми ощущения вызваны, если мы знаем связь зрения и света, слуха и звука и т.д., мы можем напряжением света и звука измерять напряжение зрения и слуха. Отправляясь от этого взгляда, Фехнер полагает, что если указанная связь может быть выражена математически, весь вопрос будет состоять только в выборе единицы, которая могла бы вполне обеспечить готовый масштаб. «Но выходя из верных и точных наблюдений, Фехнер построил свою формулу, выражающую связь ощущений с раздражением, — способом, заключающим в себе противоречие по существу, и этим самым привел своих последователей ко многим недоразумениям»⁴⁷. Ввиду этого Н.И. Шишкин подвергает подробному рассмотрению вопрос о том, что есть верного в формуле Фехнера и в чем коренится ее несостоятельность.

Теория Фехнера основывается на признании существования абсолютного и относительного порога ощущений. Существуют ли в самом деле такие пороги? По глубокому убеждению Н.И. Шишкина, они представляют строго установленный и постоянный факт нашего внутреннего опыта. Абсолютным порогом называется та величина раздражения, при которой ощущение впервые начинает замечаться. Экспериментальные исследования показывают, что каждый ряд ощущений имеет определенный порог в этом смысле, численное значение которого если и колеблется между известными пределами, то никак не более того, как колеблется всякая цифра, добываемая из опыта; причины подобных колебаний абсолютного порога, зависящих от утомления, привычки, воображения и т.п., при многочисленных опытах взаимно покрывают друг друга. Мнение, будто этот порог может уменьшаться беспредельно, объясняется простым недоразумением: в таких случаях обыкновенно смешивают уменьшение абсолютного порога с улучшением способов наблюдения или с восприятием данных ощущений в разных сочетаниях с другими ощущениями. Когда, например, простым глазом мы не можем видеть длины менее одной десятой части линии, а в микроскоп, увеличивающий в сто раз, увидим одну тысячную ее часть, это совсем не будет значить, что величина абсолютного порога в нас уменьшилась; все дело заключается только в том, что ощущение тысячной части линии, помощью микроскопа,

⁴⁷ Там же, стр. 114.

стало тождественным с ощущением десятой ее части, видимой простым глазом. С другой стороны, более сложные явления, состоящие, например, в том, что цветная полоса воспринимается иначе, чем черная, или что белое пятно на черном фоне замечается при такой малой величине, при которой мы не увидели бы черного пятна на белом фоне, объясняется вовсе не тем, что абсолютный порог меняется и колеблется для одних и тех же ощущений, а тем, напротив, что для разных ощущений или для разных сочетаний ощущений пороги бывают разные, с постоянной однако величиной. Вообще, все исследования в этой области показывают, что с отстранением случайных внутренних настроений наблюдателя, с возможным уменьшением влияния сопутствующих посторонних ощущений численное значение абсолютного порога стремится к одной определенной цифре. И это относится не только к количественной (по степени их силы), но и к качественной стороне ощущений. Доказано, что самый низкий тон, нами замечаемый, соответствует 30—32 колебаниям в секунду: при меньшем количестве колебаний мы слышим только шум. По всем признакам существует подобная предельная цифра и в области цветового спектра; «длина спектра при разных световых источниках и у различных наблюдателей колеблется в определенных пределах, и можно сказать, что самая вероятная цифра для цветового абсолютного порога, соответствующего крайнему красному концу спектра, есть 458 биллионов колебаний в одну секунду»⁴⁸.

Совершенно аналогические соображения имеют место и для *относительного* порога ощущений. Относительный порог есть та величина раздражения, которая должна быть прибавлена к первоначальному раздражению, чтобы раньше вызванное им ощущение едва заметно изменилось. Постепенное увеличение раздражения схватывается нашим ощущением не сразу, а только тогда, когда приращение раздражения к прежнему раздражению имеет одно и то же определенное отношение. Если перед нами двести зажженных свечей и мы прибавим к ним еще одну свечу, мы не заметим никакого возрастания света; напротив, прибавление к ним двух зажженных свечей уже будет нами замечено. К пятистам горящих свечей, чтобы разница освещения стала заметною, надо прибавить пять свечей и т.д. Другими словами, только сотая часть уже существующего напряжения света, прибавленная к нему, даст заметить это прибавление. Для других ощущений относительный порог значительно больше: например, чтобы мы заметили изменение тяжести, положенной на нашу руку, нужно, чтобы она увеличилась на одну треть своего первоначального веса.

Если устранить источники недоразумений, указанные по поводу абсолютного порога, мы убедимся, что и относительный порог для всякого рода ощущений стремится к определенному числовому значению. Случайные влияния и здесь устраняются многочисленностью и разнообразием наблюдений; как и для абсолютного порога, усовершенствование способов наблюдения не ведет к изменчивости относи-

⁴⁸ Там же, стр. 114—116.

тельного порога, а только меняет условия восприятия ощущений. Приходится отметить лишь один факт, при исследовании над относительным порогом особенно важный. Этот факт — значение нашего внимания для отчетливости наших ощущений. Там, где внимание отсутствует или временно, как это бывает при утомлении, или постоянно, как у людей рассеянных или душевнобольных, там замечается увеличение относительного порога. Наоборот, изошрение внимания, привычка сосредоточивать его на известных ощущениях уменьшает этот порог. Например, человек, привыкший к глазомеру, почувствует разницу в величине отдаленных предметов там, где обыкновенный наблюдатель сочтет их равными. Вытекает ли однако из подобных фактов неустойчивость самого относительного порога? Едва ли они способны отнять у него значение постоянной *предельной меры* тонкости наших ощущений. Наконец, как и для абсолютного порога, можно утверждать существование относительного порога не только в количественных, но и в качественных ощущениях. Так при постоянном увеличении числа колебания звукового инструмента мы все-таки различаем лишь некоторые, для нас качественно обособленные тоны, находящиеся друг к другу в определенных отношениях. Вероятно, то же самое распространяется и на различие цветов: тот факт, что при переходе от крайнего красного цвета до крайнего фиолетового мы не можем проследить непрерывного превращения одного цвета в другой, показывает, что и здесь следует предположить присутствие постоянного относительного порога⁴⁹.

Признав существование абсолютного и относительного порога, Фехнер на основании свойств, ими выражаемых, строит свою математическую формулу. При этом он однако делает одно чрезвычайно важное допущение: конечные приращения раздражения и ощущения он заменяет *бесконечно малыми величинами*; через это и получается известный закон, ощущение в нас возрастает, как логарифм раздражения⁵⁰. Такую замену конечных величин бесконечно малыми можно ли считать удачной? Фехнер не замечает, что ею он собственными руками разрушает самые основы своей теории. В самом деле, по формуле Фехнера выходит, что *каждому* раздражению соответствует свое особое ощущение; но признать это не значит ли отказаться от самой идеи об относительном пороге? Далее, из этой формулы оказывается, что при величине раздражения, равной абсолютному порогу, ощущение равно нулю; между тем психологическое значение абсолютного порога только в том и заключается, что при нем ощущение уже возникает, а не отсутствует. Наконец, как верх всяких недоразумений, из нее вытекает, что при раздражениях ниже абсолютного порога ощущения становятся отрицательными, а при раздражении, равном нулю, ощущение делается отрицательною бесконечностью. Какие психологические явления подставить под эти удивительные следствия?

⁴⁹ Там же, стр. 116-119.

⁵⁰Его более простая формула: в то время как раздражения растут в геометрической прогрессии, ощущения возрастают в арифметической.

Фехнер упускает из виду тот несомненный факт, что самое существование абсолютного и относительного порога доказывает прежде всего, что ощущение есть величина, изменяющаяся прерывно, а не непрерывно, бесконечно малыми нарастаниями. «Скачками оно впервые проявляется и скачками возрастает». При этом нужно сделать важную оговорку: эту прерывность, конечно, не следует понимать так, будто при ней ощущение то возникает, то исчезает, образуя пустые промежутки в сознании, — она обозначает совсем другое. Под непрерывностью как свойством ощущений подразумевается только, что от одного скачка до другого, т.е. от одной воспринятой ощущением степени интенсивности или количественного (а также качественного) различия до ближайшей к ней ощущение должно оставаться одним и тем же, хотя бы раздражение при этом непрерывно изменялось между данными пределами, отвечающими относительному порогу. Лишь отсутствие привычки обращаться с прерывными величинами загавило Фехнера, как и многих других, внести искусственную непрерывность туда, где ее нет, и тем ограничить и исказить значение выведенной им формулы. Между тем признание прерывности ощущений сразу ставит задачу их количественного измерения на совершенно конкретную почву. В окружающей нас природе очень много величин, когорые представляют совокупность неделимых единиц, и измерение таких величин совершается по очень простому способу; для них не выбирают какого-нибудь условного масштаба, а просто считают те неделимые единицы, которые в них даны; так считают звезды в небе, жителей в городах, атомы в молекулах и т.д. Ясно, что и наши ощущения можно рассматривать, как совокупность неделимых элементарных ощущений, и счет им или, что одно и то же, счет тем скачкам, которыми одно из них переходит в другое, составит наиболее естественный способ их измерения. «Подобно тому, как мы сравниваем население двух городов, деля число жителей одного из них на число жителей другого, так мы должны сравнивать и ощущения, производимые, положим, двумя линиями или двумя тонами, разделяя одно число скачков на другое». Для счета скачков формулу Фехнера приходится заменить другой, которая имела бы в виду существование абсолютного и относительного порога. Эту формулу легко построить, потому что задача о счете скачков тождественна с определением числа членов геометрической прогрессии, первый член которой — абсолютный порог, последний — данное раздражение, а знаменатель прогрессии относительный порог; при этом надо помнить, что число членов может быть только целое. «Если абсолютный порог — a , относительный — b , раздражение — r , то ощущение — s будет измеряться:

$$s = E \frac{\log \frac{r}{a}}{\log \frac{b+r}{b}} ,$$

где E есть символ, показывающий, что s — непременно целое число»⁵¹.

Итак, ощущение имеет определенную количественную меру. Что сказать о наших представлениях? Имеют ли и они измеримую и определенную величину? Но ведь представление есть только второй фазис существования ощущения; о представлении обыкновенно говорят, что оно есть след ощущения; если так, оно должно слагаться приблизительно из тех же самых элементов. Поэтому мы вправе ожидать, что и представление, подобно ощущению, изменяется скачками. Наш внутренний опыт подтверждает это предположение. В самом деле, хотя в нашем уме и существуют названия для всех возможных величин длины, но мы не имеем непосредственного сознания разницы между представлением, положим, одной сажени и сажени с вершком. Наше стремление округлять числа коренится в этой субъективной равноценности для нас мало различающихся величин. Аналогичных фактов можно было бы привести весьма много. Между тем вообразим себе, что для тех величин, которые под именем ощущений и представлений входили в уравнения математической психологии, установлена точная мера, и эти темные символы сразу получают реальный смысл и значение, и для экспериментальной психологии откроется широкое поле новых исследований; формулы Гербарта, Дробиша и Витштейна представят богатый запас для экспериментов в психологических институтах и лабораториях. В виде поясняющего примера к своей мысли Н.И. Шишкин показывает выводимость, помощью подстановки конкретных величин, эмпирических формул Эббингауза и Вольфа об отношении числа фактов, удерживаемых памятью, к числу фактов, забытых из теоретических формул Дробиша. По Дробишу выходит, что отношение числа фактов, удержанных памятью, к числу забытых должно быть обратно пропорционально нарастающему *общему чувству* (слагающемуся из весьма малых, незаметных ощущений, постоянно приносимых по всем нервам в поле сознания). Между тем, как показывают психофизические опыты, постоянно нарастающее общее чувство есть мерило субъективного чувства времени, и, с другой стороны, эксперименты обнаруживают, что субъективно ощущимое время есть логарифм объективного. Из этого вытекает, что отношение числа фактов, удерживаемых памятью, к числу фактов забытых — обратно пропорционально логарифму времени; но именно это и утверждается в формулах Эббингауза и Вольфа. Не свидетельствует ли этот пример, что по крайней мере в некоторых случаях формулы математической психологии могут предугадывать выводы опыта?⁵²

Но всем этим не предпреляется ли весьма серьезный вопрос нравственного порядка? Если математическая психология возможна, если ее формулы и уравнения истинны, не получится ли отсюда, что психические явления обладают такою же неуклонною предопределенностью во всех своих деталях, какая, например, наблюдается в явлениях аст-

⁵¹ Там же, стр. 119—121.

⁵² Там же, стр. 121—123.

рономических? Не выйдет ли тогда, что во всяком частном случае при полноте данных мы должны иметь возможность предсказать с совершенной точностью и ход мысли, и малейшие движения фантазии, и весь ряд поступков любого человека, как мы предсказываем наступление затмения, путь кометы и т.д.? При детерминистических выводах физиологической или какой-нибудь другой психологии еще возможны принципиальные сомнения и споры, но математический вывод непреложен. Если душевные явления подчинены строгим математическим законам, какая может быть речь о свободе и самоопределении человеческой личности? Этот вопрос иногда очень угнетал математиков, веривших в господство математической закономерности над душевную жизнь, и они искали в самой математике чего-нибудь, что хотя бы в некоторых отдельных случаях допускало неопределенность решения, несмотря на полноту данных, и тем открывало место для индетерминистических предположений. А так как обыкновенно при этом они, подобно психофизиологам, питают скрытую надежду на сведение психических явлений к механическим, но они невольно видят спасение только в том, что Буссинеск назвал *бифуркацией* в механических вопросах.

Нужно ли однако отыскивать так далеко и такими обходными путями доказательства той истины, что математическая психология, какой бы точности и строгости она ни достигала, не в состоянии отрицать свободы в психической деятельности, и что вообще самое решительное подчинение душевной жизни математическим законам не уничтожает в ней свободы и самоопределения? Доказательство тому лежит в самом характере величин, к которым неизбежно обращается психология. Это величины *прерывные*, они изменяются скачками. А это обстоятельство при внимательном анализе дает всему вопросу о всеохватывающем детерминизме психических явлений совершенно новое освещение.

Как показал Н.В. Бугаев, с прерывными величинами находятся в связи другие величины, которые он назвал *междупредельными* или *произвольными*. «Если две величины изменяются непрерывно и притом в зависимости одна от другой, то каждому значению одной из них будет соответствовать одно определенное значение другой. В таком соотношении, например, находятся время и высота падающего тела. Поэтому мы всегда можем предсказать в любое время, на какой высоте будет падающее тело. Но представим себе, что из двух величин, связанных между собою, одна изменяется непрерывно, а другая скачками, так что, когда первая получает все возможные значения от 0 до 10, другая постоянно будет 0, и в то время, когда первая изменяется от 10 до 20, вторая будет 1 и т.д. Тогда в их взаимном определении будет наблюдаться существенная разница. Очевидно, что при всяком определенном значении первой величины будет получаться определенное значение второй. Если первая, например, равна 15, мы не колеблясь скажем, что вторая будет равна 1; но рассуждая наоборот, мы уже не будем иметь определенности, потому что каждому значению второй величины будет соответствовать целый ряд значений между известны-

ми пределами. Величине l будет соответствовать любая величина от 10 до 20. При зависимости величин такого рода не может быть и речи о точном предсказании одних величин по другим. Может случиться, наконец, что обе зависимые друг от друга величины изменяются скачками, и притом периоды скачков, если можно так выразиться, будут неодинаковы. Вопрос тогда будет очень сложен. Иногда то первая, то вторая величина должна получать произвольное значение; иногда пределы, между которыми эта произвольность имеет место, должны расширяться, или суживаться, или на время исчезать совсем, так что между величинами может тогда установиться совершенно определенное соотношение»⁵³.

Сказанное можно обобщить так: функции величин прерывных, или изменяющихся скачками, суть функции междупредельные. Что означает это для математических формул психологии? Как мы уже знаем, ощущения и представления суть величины прерывные; итак, в их соотношениях с величинами непрерывными, каковы внешние раздражения, и в их взаимных соотношениях между собою мы должны ожидать *междупредельности* или *произвольности* в сейчас указанном смысле. Остановимся сначала на связи ощущений с раздражениями: в то время как ощущения изменяются прерывно, раздражения меняются непрерывно. «И вот на основании вышеприведенных соображений легко видеть, что когда приходится определять ощущения по раздражениям, мы всегда получим несомненное решение; напротив, решение будет всегда междупредельное, если придется определять раздражения по ощущению». Но задача того, что в обыденной жизни и в науке называется наблюдением и опытом, состоит именно в определении раздражений или воспринимаемых нами внешних процессов по нашим ощущениям; систематическое распределение и объединение наблюдений и опытов приводит к умственному построению объективного мира; «следовательно, построение объективного мира по наблюдению и опыту всегда произвольно в известных пределах». Этот вывод оправдывается даже на самых основных истинах науки. Допустим, что наши весы достигли до идеального совершенства, и мы можем без всякой погрешности показать, что вес химически сложного тела равен весу тел, его составляющих, — было ли бы это равенство абсолютно доказано, как объективный факт? Очевидно, нет. Как бы ни были хороши наши весы, мы не можем изменить природы наших ощущений, а ведь они все-таки остаются окончательными свидетелями воспринятого нами. Помощью самых чувствительных весов мы все же могли бы констатировать лишь факт равенства наших ощущений, а из него, в силу прерывного характера нашей ощущающей деятельности, полное равенство их вызвавших раздражений никак не следует. А если так, то вместо закона, что материя всегда сохраняется, опыт и наблюдение дают в сущности другой закон, что материя или сохраняется, или увеличивается и уменьшается лишь в незаметных пределах. И это просто потому, что очень малых колебаний в весе наши ощущения все

⁵³ Там же, стр. 124–125.

равно не уловят, как бы ни были совершенны наши способы и орудия взвешивания. Подобным же образом тщетны останутся навсегда попытки дополнить теоретическую геометрию эмпирической, чтобы доказать, например, что сумма углов треугольника равна двум прямым; от природы присущая нашим чувственным восприятиям неточность будет представлять для этого непобедимое препятствие. И если степень научной доказательности закона сохранения вещества или теоремы об углах треугольника вполне достаточна для наших практических целей, то, напротив, сомнение в их безусловной объективной достоверности открывает нашей творческой мысли широкое поле для построения разнообразных, но тем не менее равноценных гипотез. «Мы не знаем, какой переворот в физических идеях произошел бы от нарушения закона сохранения материи в приписываемом ему абсолютном значении; на подобные гипотезы физики не наталкивались; но тот, кто знаком с высшей геометрией, знает, что сомнение в упомянутой теореме о равенстве суммы углов треугольника двум прямым ведет к сомнению в бесконечности пространства».

Перейдем теперь к еще более важному вопросу о внутренних процессах нашей психической деятельности. Как на них отражается свойственный нашим ощущениям и представлениям характер прерывности? Герbart и его ученики рассматривают внутреннюю жизнь души, как разнообразную смену представлений, входящих в различные сочетания и столкновения между собой. Представления, взаимно действуя друг на друга, приходят наконец в то состояние, которое Герbart называет равновесием. Ясно, что если в таком уравновешенном целом какие-нибудь представления испытуют внутренние изменения (например, сделаются ярче или тусклее, сольются или разделятся), то в зависимости от них изменятся и другие представления: одни из них выдвигнутся вперед, другие отступят в темную, бессознательную сферу души. Получится явление, которое вообще называется *воспроизведением* и которое, по Герbartу, составляет основу мышления и творчества. Допустим, что все это так; спрашивается: будет ли протекающая при этом в нашем сознании цепь представлений во всех своих звеньях с роковой необходимостью предопределена в предшествующих обстоятельствах?

В математической психологии Дробиша путь, который принимает воспроизведение представлений, весьма удобно изображается определенной кривой линией; иначе и быть не могло при непрерывности и однозначности, какие были приписаны элементам, входящим в формулу, выражающую этот путь. Но ведь именно в этом заключалось предвзятое и ошибочное предположение: наши представления не суть непрерывные, а междупредельные и прерывные величины. Если так, то, в силу общего правила о взаимной зависимости прерывных величин, мы должны признать, что воспроизведение может осуществиться по одному из *многих путей*, равно удовлетворяющих вопросу. Пути эти будут изображаться *любой кривой*, начерченной на определенном куске площади. Пределы, ограничивающие этот кусок и обуславливающие внутреннюю равноправность различных путей в развитии

представлений, могут быть более или менее широкими, смотря по тому, будут ли представления, начавшие воспроизводиться первыми, быстрее или медленнее изменяться сравнительно с другими, от них зависимыми. Как же все это понять? Говоря простыми словами, — это значит, что в нашем мышлении и творчестве неизбежно должен присутствовать момент произвольности и свободы; произвольность в смысле математической междупредельности необходимо ведет за собой *свободу* в психологическом смысле. Эта свобода должна сопровождать все акты нашего сознания, хотя и неодинаково широко выраженная. «Возьмем, например, отношение между образами и их названиями. Если перед нами какая-нибудь местность, то словесное описание ее будет более или менее предопределено заранее; но если нам дано лишь словесное описание этой местности, то воспроизведение ее в образах фантазии допускает бесконечный произвол»⁵⁴.

Получается чрезвычайно любопытный результат: с этой точки зрения, даже психология Гербарта, хотя она всегда служила образцом самого смелого объяснения всех активных процессов души из невольного механизма первоначальных психических элементов, должна приводить к решительному признанию свободы, если мы только правильно оценим те данные, с которыми она обращается. Герbart и его школа смотрят на психические явления высшего порядка — на чувства, страсти, аффекты, на эстетические и этические явления души, на решения воли и т. д. — не как на самостоятельные, но выводят их из видоизменения и осложнения представлений, так что для герbartианской психологии каждый сложный психический акт разлагается на представления, подобно тому, как химически сложное тело разлагается на простые элементы. Но при несомненно прерывной природе представлений не означает ли это, что соотношения произвольности и междупредельности, существующие между отдельными представлениями, тем самым должны распространяться и на высшие психические акты, как их неотделимый признак? И казалось бы, что если это неизбежно признать даже для такой механической гипотезы душевных процессов, то этот вывод о неотделимости свободы от психической деятельности тем более обязателен для всякой другой теории, для которой чувство и воля не только страдательные результаты слепого переталкивания представлений, а самобытные факты душевной жизни. Правда, для явлений чувства и воли, взятых самих по себе, мы не имеем пока прямых опытов, доказывающих их изменимость скачками, подобно ощущениям и представлениям, однако наше внутреннее самонаблюдение подтверждает это всеми своими данными⁵⁵.

За это прежде всего говорит качественное разнообразие наших эмоциональных и волевых переживаний; за это еще настойчивее говорит их несомненная и нерасторжимая связь с ощущениями и представлениями. Ведь каждое наше чувство испытывается нами по поводу чего-нибудь, что нами так или иначе ощущается или представляется;

⁵⁴ Там же, стр. 127.

⁵⁵ Там же, стр. 126—128.

наши желания всегда направляются какими-нибудь представляемыми целями; наша воля, образуя свои решения, избирает между представляемыми возможными действиями. Мыслимо ли, например, чтобы наша воля выражала себя в актах, однозначно и непрерывно предопределенных во всех своих подробностях предшествующими событиями, когда весь материал, с которым она обращается, состоит из величин прерывных, находящихся между собою в отношениях более или менее широкой междупредельности? При этих условиях, напротив, не очевидно ли, что если наша воля осуществляется в каком-нибудь внешнем действии, то по ее внутреннему содержанию совершенно так же нельзя с точностью предсказать ни нам самим, ни посторонним наблюдателям количественного состава этого внешнего физического действия, как нельзя по данному ощущению определить, какое именно раздражение, между известными пределами, его вызвало? Если только внешний акт действительно вызывается волею, а не какую-нибудь постороннюю физическую причину, она воплотится в одном из одинаково возможных действий между данными пределами, — безразлично в каком, — уже на том простом основании, что она не может оценить различия между ними, ибо судит о вызываемых ею действиях только по ощущениям и представлениям. Говоря иначе, наша воля в отношении к своим внешним проявлениям может быть только величиной прерывной, т.е. она не может не обладать присущей ей сферой произвольных действий. Уже это заставляет признать свободу нашей воли, хотя бы по отношению к подробностям ее физической реализации. Но очевидно этим одним дело не должно ограничиваться: ведь каждому решению нашей воли предшествуют сложные процессы размышления, воспоминания, воображения, сопоставления мотивов; между тем в любом из этих процессов элемент междупредельности неизбежно присутствует; итак, наша воля, постепенно пуская в ход все пружины этого механизма междупредельных отношений, силою вещей вынуждена выбирать между многими одинаково возможными путями внутреннего творчества, и, по-видимому, эта свобода одинакового выбора должна быть тем шире, чем менее мы поработочены каким-нибудь настроением, страстью или отдельными впечатлениями.⁵⁶

Из всего этого ясно, что математическая психология не только возможна, но что она способна дать много нового, чего нельзя получить ни с помощью экспериментального исследования психических явлений, ни через метафизическое размышление над ними. Но тем не менее она тесно связана и с экспериментальным, и с умозрительным методом. От экспериментальной психологии она должна брать свои основания и в ней искать проверки. С метафизическим пониманием ду-

⁵⁶ В статье Н.И. Шишкина этот ход мысли намечен только в самом общем и сжатом виде. Я решился его дополнить моими собственными толкованиями, тем более что приведенные здесь соображения, по крайней мере, как они были изложены в моей статье «Философское мировоззрение Н.В. Бутяева». Вопросы Фил. и Псих. кн. 72, стр. 190, 191, Н.И. Шишкин признал вполне отвечающими его взглядам.

ховной жизни она естественно сближается тем обстоятельством, что она может быть *только индетерминистической наукой*. «Она едва ли обойдется без понятия о некоторой особенной силе, производящей такие явления, которые никоим образом не могут быть предсказаны вперед». Эту силу, вместе с Буссинеском, можно назвать *ультрафизической*, потому что по коренным своим признакам она не допускает объяснения из причин механических; далее, ей приходится приписать характер *творческий*, потому что она по собственному почину вызывает действия как в области познания, так и в области фантазии и воли, которые не были предопределены в своем данном содержании предшествующим опытом. «Но, конечно, всестороннее рассмотрение природы этой силы уже выходит из сферы математических исследований»⁵⁷.

VII

Едва ли нужно настаивать, какую огромную важность представляют сейчас изложенные выводы не только для психологии, но и для целого ряда проблем общего философского мирозерцания. Указание на мыслимость свободы и творческих процессов в психической индивидуальности обыкновенно ставится в особую заслугу московской математической школы. И вот я не могу не отметить, что применение теории прерывных величин к психологическим вопросам и в частности к вопросу о свободе воли впервые было сделано Н.И. Шишкиным в его статье «О детерминизме в связи с математической психологией». Как я уже говорил раньше, у Н.В. Бугаева он нашел общее математическое обоснование своих заключений; Н.В. Бугаев всецело к ним примкнул, о чем заявил печатно⁵⁸, и потом неоднократно высказывался согласно с ними⁵⁹. Но все же первенство идеи несомненно принадлежит Н.И. Шишкину. Между тем в этой идее, если беспристрастно в нее вдуматься, содержатся огромные последствия: из нее вытекает, что свобода есть необходимое свойство души, если только душа вообще проявляет свою активность в чем бы то ни было. Если только наши мысли, чувства, желания, решения воли оказывают друг на друга действительное влияние и если они действительно отражаются в наших внешних поступках и направляют их, то в ходе нашей внутренней жизни и в нашем внешнем поведении не может не присутствовать момент междупредельности, произвольности и, стало быть, свободы. Мы не можем детально предсказывать течения душевной жизни ни своей, ни чужой, не можем в подробностях предвидеть человеческих действий, и это не только ввиду сложности задачи, но и в силу отсутствия для нее однозначного решения. Как мне неоднократно приходилось указывать, теория Бугаева–Шишкина тем и важна, что она обосновывает *математическую необходимость* свободы при известных условиях и этим разрушает весьма распространенный предрассудок,

⁵⁷ Там же, стр. 128

⁵⁸ «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 20, стр. 163, 164.

⁵⁹ Там же, кн. 45, стр. 721, 713.

будто подчинение каких-нибудь явлений строгим математическим законам всегда представляет синоним господства роковой необходимости и всецелой предопределенности над всем их течением в их мельчайших особенностях. Психическая активность должна быть свободною и творческою, именно в силу математических законов: она не может быть иною, раз она слагается из функциональных зависимостей прерывных величин.

Против этого иногда делают следующее возражение. Условными математическими построениями нельзя решать вопросов о фактической действительности. Всякий математический вывод достоверен лишь в пределах своих допущений, но он ничего не может предписать природе. С точки зрения реальной жизни, прерывные величины и разнообразная игра их функциональных зависимостей представляют лишь продукт искусственной математической абстракции, которым нельзя пользоваться для решения конкретных проблем. Математика в своей собственной области достигает высшей достоверности, но она безвластна над реальным ходом вещей.

Это возражение иногда формулируется очень красноречиво и остроумно, но все же нельзя не заметить его внутренней неясности. Ведь если бы математические познания не имели никакого отношения к действительности и ничему бы о ней не научали, зачем бы человеческий ум стал их искать? И разве, например, истины таблицы умножения или аксиомы геометрии не предрешают реального хода событий и в этом смысле не господствуют над нами? Разве присоединяя к двум яблокам еще два яблока, я не предвосхищаю того вполне реального события, что у меня окажется четыре яблока, и разве связь этих событий не представляется мне не только действительною, но и совершенно необходимою? Что же понимать под безвластием математики над природою? Просто ли тот факт, что в природе нет идеальных геометрических фигур, абсолютно равных единиц и мер, абсолютно правильных движений и что в этом смысле математические построения носят в себе известный искусственный схематизм? Против этого, конечно, никто не решится спорить. Но ведь это значит только, что предметы и явления реального опыта подчиняются математическим законам именно в той мере, в какой они приближаются по своим количественным свойствам к идеальным математическим схемам. Реальные круги в природе лишь настолько подчиняются в порядке относящихся к ним фактов теоремам о кругах, насколько они похожи на идеальные круги; выводы, вытекающие из равенства каких-нибудь величин, относятся к данным реальным величинам лишь настолько, насколько они действительно равны, и т.д. В этом смысле все математические истины прилагаются к реальному миру под известными условиями, но эти условия отличаются полною определенностью. Прерывные величины в этом случае не должны представлять никакого исключения: их законы и свойства отражаются на реальном ходе вещей и на их взаимных отношениях ровно настолько, насколько прерывные величины вообще присутствуют в действительной жизни. Если существуют реальности с прерывною природою в математическом смысле

этого понятия и если какие-нибудь явления или даже только часть или сторона явлений в своем возникновении зависят исключительно от них, то эта зависимость должна иметь междупредельный и, стало быть, свободный характер. Ведь не испытываем же мы никакого затруднения признать, что прерывная природа наших ощущений не позволяет нам составить абсолютно точную и однозначную картину их вызывающих раздражений; почему же нам кажется странным и нелепым предположить, что если некоторые наши движения или даже какая-нибудь особенность их (например, их направление) находятся в исключительной зависимости от нашей воли и мысли и не могли бы возникнуть без этих последних, то они при одних и тех же обстоятельствах могут получить, в известных пределах, разный вид, и поэтому их нельзя предсказать? В чем тут разница?

Как я понимаю, весь вопрос в данном случае только в том, суть ли наши психические состояния в самом деле прерывные величины и обладают ли они хотя бы какую-нибудь причинность по отношению к тем явлениям, которые протекают в нашем душевном мире и в нашем физическом организме, т.е. могут ли они на них оказывать хотя какое-нибудь прямое влияние? Наши психические состояния представляют ли действительно величины прерывные? После того, что было изложено в предшествующей главе, в этом едва ли может оставаться сомнение. В добавление укажу только на редко замечаемую своеобразность в отношении всяких наших психических явлений вообще к их предполагаемому физическому субстрату, в чем бы его ни искали, — в видимой нервной системе или в невидимом эфирном организме. Это отношение вообще не есть действительная параллельность душевных и физических состояний, как это принимают обыкновенно. Менее всего можно сказать, что для каждого даже мельчайшего изменения в наших нервных центрах существует свой объективный показатель в нашем сознании, непрерывно меняющийся вместе с малейшими колебаниями в нервных процессах, — а ведь тогда только могла бы быть настоящая речь о параллелизме психического и физического в нас. Между тем приходится утверждать как раз наоборот: никакие изменения в нашем физическом организме не отражаются в нашей психике сполна и в своем непрерывном развитии, — в ней отмечаются только резкие и значительные, — так сказать, суммарные, — перемены в наших мозговых и нервных клетках. Насколько мы можем догадываться, для того, чтобы возник самый элементарный психический акт или чтобы в нем произошло минимальное изменение, обыкновенно бывает нужно одновременное изменение целого ряда нервных центров. Если б было иначе, поле нашего сознания в каждый данный момент вмещало бы в себе бесконечно больше отдельных психических переживаний, чем оно вмещает в действительности, — ведь мозговая кора состоит из невообразимо колоссального количества клеток. А это значит, что не только ощущения в их отношении к внешним раздражениям, но и все душевные явления вообще в их отношении к физиологическим процессам нашего мозга, функцию которого они составляют, суть величины прерывные.

Наши психические состояния оказывают ли какое-нибудь прямое влияние друг на друга и на процессы и движения в нашем теле? Наши мысли, чувства, акты воли обладают ли какою-нибудь эффективностью по отношению хотя бы лишь к течению наших идей или движению наших рук и ног, или они только эпифеномен, только сопровождающее обстоятельство, только чисто субъективный мираж, никак не задевающий неуклонного, непрерывного и однозначного хода физических процессов? Я решительно настаиваю, что абсолютный детерминизм человеческих действий мыслим лишь при втором предположении. Между свободой воли и механическим фатализмом нет ничего среднего, — это я неоднократно старался доказать на основании общих философских соображений, и в моих глазах величайшая заслуга Н.И. Шишкина заключается в том, что он дал этому выводу строгое математическое оправдание. Или над всею нашею деятельностью, — и внешнею и внутреннею, — безраздельно господствует роковое сцепление механических движений в наших нервных центрах, нигде не прерываемое, которое одно стягивает наши идеи в определенную последовательность, заставляя возникать одни и исчезать другие, и одно воплощается в разнообразии всех наших поступков, — или, если только наша воля и мысль хотя в чем-нибудь выражают себя по своему внутреннему идейному содержанию, в нас бесспорным образом заключена сфера действительно свободных действий. Эта дилемма редко оценивается во всей глубине своего смысла. Слишком часто, например, приходится слышать такое возражение: пускай воля наша в своих внутренних психических моментах не предопределяет с неизбежностью тех действий, в которых она реализуется; но между нею и этими действиями лежит целый ряд физических звеньев, в форме предрасположений, больших или меньших удобств движения и т.д., которые в каждый данный момент заставляют возникнуть именно то единственное действие, которое произошло. Пускай мне все равно, каким пальцем двинуть, — я все-таки двину тем, каким двинуть легче. На это ответу просто: именно настолько, насколько мое действие будет предопределено в своем количественном и качественном составе, оно будет зависеть от физических звеньев, и если в нем *все* будет предопределено, оно будет зависеть *только от них*. Если же идейные мотивы вносятся в него что-нибудь свое, чего в нем без них не было бы, то это вносимое от воли и мысли не может не иметь междупредельного, свободного характера. Поэтому, если движение моего пальца в самом деле порождено моей волей и если я при этом не воспринимаю психически большей легкости двинуть одним пальцем, чем другим, то нельзя предсказать, каким пальцем я двину, хотя бы физически и было известно, какое из движений требует наименьшей затраты. Предопределения нет, если только психическая причинность существует действительно, и, наоборот, мы должны отказаться от всякой психической причинности, если вы уверены, что над нашими актами тяготеет всеохватывающий детерминизм⁶⁰.

⁶⁰ См. более подробно мои «Положительные задачи философии», ч. II, стр. 321-391.

Но существует ли психическая причинность? Мне так уже много приходилось писать об этом вопросе, что пускаться здесь в его обсуждение опять было бы едва ли уместно. Я знаю, что и теперь очень много философов, которые от души готовы верить, что если бы Шекспир даже совсем был лишен сопровождавшего физико-химические процессы его нервной системы психофизического эпифеномена, — т.е. совсем бы не сознал за всю свою долгую жизнь ни одной мысли, ни одного ощущения и ни одного желания, — то он все-таки написал бы все свои драмы просто в силу физико-химического строения своих мозговых клеток, и что все одушевленные твари в мире находятся в том же самом положении по отношению к совершенным ими действиям. Но эта утешительная вера, помимо ее других несообразностей, находится в явном разногласии с самыми элементарными требованиями теории эволюции. Если психика своим присутствием или отсутствием ничего не меняет в реальной жизни, зачем она тогда вообще возникла и почему так сложно развилась в бесчисленных созданиях на земле? Ведь в борьбе за существование одолевают лишь такие свойства, которые полезны; всякие другие атрофируются, или, во всяком случае, им нет никакого основания неограниченно развиваться.

Статья «О детерминизме в связи с математической психологией» представляет очень важное добавление к «Психофизическим явлениям с точки зрения механической теории». Столь нужное в общем представлении о мире, как оно сложилось в уме Н.И. Шишкина, понятие о свободно действующей психической силе, как источнике собирания разнообразных энергий в мировой машине, получило в ней конкретную и ясную постановку. Свободная, творческая причинность вышла из сферы отвлеченно мыслимых возможностей, для нее были отчетливо указаны условия ее живой реализации. И эти условия уже отыскивались не в искусственных и весьма проблематических схемах критических точек в направлении движущихся тел, — они полагались в собственных свойствах всякой психики независимо от того, с какими механическими системами она соприкасается. Нельзя не отметить и еще одной серьезной поправки, вносимой в рассматриваемой статье к прежним соображениям Н.И. Шишкина. В «Психофизических явлениях» он утверждает, как нечто само по себе понятное, совершенную эквивалентность ощущений с сопровождающими их механическими движениями. После статьи «О детерминизме» он уже не мог рассуждать так. Раз каждому ощущению одинаково отвечают целые ряды возможных движений между известными пределами, то говорить об его полной эквивалентности какому-нибудь одному движению, очевидно, нельзя: в таком случае между ощущениями и движениями приходится признать какое-то более общее отношение, а не прямую эквивалентность. Эта поправка, конечно, не ведет за собою никаких существенных изменений в оценке количественной и качественной природы механической работы, накопленной в соответствии с душевной деятельностью. Но ею окончательно устраняется всякий повод смешивать психическую энергию в нас с механическими движениями в физическом субстрате наших душевных переживаний. Не только на-

шу нервно-мозговую систему, но и наш эфирный организм нельзя отождествлять с душою.

Я не буду долго останавливаться на третьей статье Н.И. Шишкина «Пространство Лобачевского»⁶¹, которую он напечатал в 1894 г. Это была его последняя статья, и она исполнена глубокого интереса⁶². Но, ввиду ее специальной темы, она мало прибавляет к характеристике его общего мирозерцания. Для нас важны только общие выводы, к которым он приходит. Он доказывает, что пространство Эвклида, пространство Лобачевского и пространство Римана, несмотря на свои весьма различные свойства, представляют три равноценные гипотезы. Мы не можем решить, к какому из этих трех типов принадлежит наше действительное, физическое пространство, — для этого у нас нет ни умозрительных, ни экспериментальных данных. В умозрительном отношении они все три мыслимы одинаково; что касается опыта, то он плохой судья в подобных тонких вопросах, потому что своими чувствами мы только приблизительно воспринимаем объективные различия пространственных величин. Мы вправе лишь сказать, что в практическом отношении наше обычное представление о пространстве оказывается вполне достаточным и что поэтому в наших измерениях и вычислениях мы можем, не колеблясь, опираться на геометрию Эвклида. Но с теоретической точки зрения ни одному из указанных трех представлений о пространстве нельзя дать предпочтения. Ведь потому и возникла геометрия Лобачевского, а за нею Римана, что Эвклидов постулат о пересечении перпендикулярных и наклонных линий не мог быть доказан и что обнаружилась возможность на предположении, противоположном ему, основать стройную и законченную систему новых теорем, не содержащую в себе внутренних противоречий. Собственно тут нельзя даже говорить о трех разных *представлениях* о пространстве: «говоря о представлении пространства, мы употребляем слово *представление* едва ли точно и законно. Геометрическое пространство по какой бы то ни было системе, — пространство Лобачевского или Эвклида, это одинаково, — скорее только *мыслится* нами, нежели *представляется*, оно есть отвлеченное понятие, а не действительное, конкретное представление. Мы воображаем или представляем отдельные расстояния, фигуры, тела,

⁶¹ «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 21, стр. 115.

⁶² Кроме того, в черновых тетрадях Н.И. Шишкина за его последние годы находятся очень любопытные соображения об *обратимых* процессах. Обратимым процессом называется такой, который может быть повторен в обратном порядке таким образом, что его последнее звено делается первым, предпоследнее вторым и т.д. до первого, которое окажется последним. Примыкая к Пуанкаре, Н.И. Шишкин показывает, что всякий обратимый процесс допускает чисто механическое объяснение и что, с другой стороны, для необратимых процессов чисто механическое объяснение невозможно. Между тем процессы биологические, а тем более психофизиологические, необратимы; необратим и мировой процесс в его целом. Итак, жизнь природы не должна быть выводима из механических факторов. В этих же тетрадях встречаются интересные рассуждения о том, что закон сохранения вещества имеет только приблизительный характер и что то же самое приходится сказать о законе сохранения энергии, который при этом прилагается к явлениям действительности лишь под известными определенными условиями.

но не может быть речи о представлении пространства как абсолютно однородного, безграничного целого: для этого силы нашей фантазии оказываются слишком слабыми. Однако путем символов и аналогий мы можем все-таки приблизить отвлеченно мыслимое содержание геометрических истин к уровню того, что доступно и нашему воображению; наконец, в окружающей нас природе мы можем отыскать такие соотношения между явлениями, которые довольно наглядно изображают различные способы понимания пространства в его целом»⁶³.

Три равноправные типа понимания пространства, в связи с прерывным характером и, следовательно, неизбежной неточностью наших чувственных восприятий, вносят в мирозерцание Н.И. Шишкина момент *феноменализма*. Три типа пространства существенно различны по своим качествам, и мир окажется совсем разным, смотря по тому, в каком из них мы его себе представим. Достаточно сказать, что пространство Римана конечно, Эвклида — бесконечно, а пространство Лобачевского, соответственно современному словоупотреблению, могло бы быть названо *сверхбесконечным*. Раз мы не знаем, какое именно пространство существует в мире, реальность вещей как бы отодвигается от нас, получает проблематический и загадочный вид, теряет кажущийся облик своих непосредственно очевидных свойств. А между тем мы не можем даже остановиться на представлениях пространства, предполагающих только три измерения. Быть может, реальное пространство имеет четыре, пять и более измерений? Логически этого нельзя считать немислимым⁶⁴, а наш опыт не в состоянии предьявить против этого решительных возражений. Тем не менее мы даже отдаленно не можем вообразить себе, чем был бы мир, наполняющий такие многомерные пространства. Пред лицом всех этих возможностей вещи теряют свою грубую материальность, и наше физическое и математическое знание обращается лишь в ряды символов, относящихся к тому, что в своих настоящих качествах для нас непостижимо.

Теперь, когда мы подробно ознакомились с отдельными взглядами Н.И. Шишкина, что сказать о его общем мировоззрении? Мне кажется, у него никак нельзя отнять его позитивно-научного характера. Н.И. Шишкин тщательно избегает метафизических построений и априорных выводов. Не то чтобы он не верил в умозрение, — он хорошо знал философские учения прошлого и симпатизировал многим из них. Но он не считал себя призванным к умозрительному творчеству и знал соединенные с ним опасности. Его мысль постоянно обращается с фактами, законами и методами исследования физики, механики, математики, психологии. Только разнообразно комбинируя, сопоставляя и обдуманно проверяя эти данные, строит он все свои заключения. И тем не менее он приходит к чрезвычайно смелому и строго проведенному идеалистическому взгляду на вещи. В самом деле, посмотримся в главные положения, которые он защищает. Он убеди-

⁶³ Там же, стр. 116 - 117, 134 - 135

⁶⁴ Там же, стр. 126.

тельно показывает, что вселенная была бы физически невозможна и противоречила бы сама себе по всем своим свойствам, если бы она представляла из себя чистый механизм, в котором нет никакого места для осмысленных воздействий со стороны сил нематериального порядка. Он доказывает далее, что присутствие такой свободной, осмысленной и творческой силы составляет наличный факт в человеческом существовании и что в ней лежит источник всей нашей душевной жизни. Признавая глубокую и тесную связь наших душевных переживаний с процессами нашей физической организации, он ближайший орган духа видит не в физико-химических элементах нашей нервной системы, а в индивидуально обособленной невесомой среде, которая одна способна объяснить своими установленными наукой качествами раздельность и прочную устойчивость наших психических процессов. Допустив, что в человеке свободный дух имеет устойчивый физический субстрат в эфирном организме, он приходит к идее индивидуального бессмертия, приобретающего чрезвычайно живой и конкретный облик. Наконец, ограниченность нашей чувственной восприимчивости, обусловленная прерывною природою наших ощущений, и одинаковая мыслимость пространств самых разнообразных типов заставляет его признать непостижимость физического мира в его независимых от условий нашего наблюдения объективных качествах и совершенную проблематичность наших обычных реалистических представлений о нем.

Получается миросозерцание чрезвычайно оригинальное, стройное и в то же время многостороннее, в котором гармонически сливается скромное сознание слабости человеческих познавательных средств с глубокою верою в бесконечный духовный смысл жизни. В своих выводах Н.И. Шишкин не руководствовался никакими предвзятыми воззрениями, — притом он всегда оставался на почве теоретических вопросов. И все же те, кто близко знал покойного, должны ясно понимать, что его философские идеи представляли живое отражение его вдумчивой личности, его светлой и гуманной души, его непоколебимой веры в нравственные силы человека. Такие цельные, до конца продуманные и пережитые взгляды бывают уделом только очень серьезных, высоконастроенных, строгих к своей умственной работе и хороших людей.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ В.Я. ЦИНГЕРА¹

Мм. ГГ! Я хотел бы высказать несколько замечаний о той стороне деятельности покойного В.Я. Цингера, которая далеко выходила за пределы его обычных специальных занятий и которая тем не менее представляется мне чрезвычайно важною для характеристики его удивительно даровитой личности. В.Я. Цингер не только был замечательным математиком, вместе с этим он является одним из очень талантливых и оригинальных русских философов. Немногие статьи его, посвященные философским вопросам, всегда отличаются ясностью основных воззрений их автора и своеобразною глубиною его выводов. С его взглядами можно не соглашаться, но и самый суровый критик должен отдать справедливость серьезной продуманности и независимой твердости его философских убеждений. Однако, при оценке философских работ В.Я. Цингера нельзя ограничиться только внутренними достоинствами их содержания: по крайней мере, первая из них, озаглавленная «Точные науки и позитивизм» и напечатанная в Университетском Отчете 1874 года, была крупным общественным событием. В ней он подвергает беспощадному анализу теории корифеев позитивистического движения Огюста Канта и Джона Стюарта Милля и делает это в то время, когда их имена в глазах образованной публики были окружены ореолами непоколебимого философского авторитета. В наши дни значение этих классиков позитивизма заметно побледнело; имена Канта, Ницше, Когена, Маха, Авенариуса, Риккерта, конечно, ближе сердцу современного читателя. Но в семидесятых годах прошлого столетия Кант и Милль пользовались более широким и бесспорным признанием, чем любой из современных кумиров философской мысли. Теперь поклонники Когена не хотят считаться с выводами Маха и Авенариуса, а последователи эмпириокритицизма нисколько не признают для себя обязательными учения Канта, Когена или Виндельбанда; авторитеты в философии есть и в наше время, и ими даже очень увлекаются, но они, так сказать, раздробились. Напротив, тогда было гораздо больше единодушия: на почве позитивизма сходились почти все, кто интересовался общими вопросами философии и науки. И вот в самый разгар этой общей веры в позитивную философию В.Я. Цингер выступил с решительной критикой самых ее основ. Чтобы сделать такой шаг, надо было иметь немало нравственного мужества: открыто разрывая с общепринятыми оценками, В.Я. Цингер должен был себя чувствовать одиноким. Антипозитивистическое движение в России только зарождалось: Вл.С. Соловьев только начинал печатать свой «Кризис западной философии»;

¹ Читано в торжественном заседании Математического Общества, 4 апр. 1908 г., посвященном памяти В.Я. Цингера. Напечат. в «Вопр. Фил. и Психологии», кн. 93.

Б.Н. Чичерин еще всецело был погружен в свою «Историю политических учений». У В.Я. Цингера не было союзников, на которых он мог бы опереться.

И тем не менее он повел нападение со всею прямою своего искреннего ума, не скрывая своих мыслей и не смягчая красок. Уже на первой странице своей статьи «Точные науки и позитивизм» он называет позитивизм псевдофилософским учением. Переходя к Отгусту Конту, он про первые три тома его «Курсов положительной философии», посвященных точным наукам, говорит, что они наполнены «весьма плохим и неверным изложением фактов из области математики, физики, химии и физиологии»². Он ставит Конту в упрек его односторонность, самоуверенность, узость и предвзятость его взглядов. Он говорит между прочим³: «Обзор математики у Конта представляет явление в высшей степени странное: едва ли где-нибудь можно встретить такую шаткость познаний и несостоятельность рассуждений; с трудом верится, чтобы это могло быть написано человеком, получившим основательное математическое образование... Всякий внимательный читатель придет к убеждению, что этот обзор есть нечто фальшивое, недодуманное, но с самоуверенностью выдаваемое за результат глубокомысленных философских соображений». И эти обвинения не остаются голословными: В.Я. Цингер подтверждает свой приговор подробным и тонким разбором важнейших пунктов учения Конта о математике и механике⁴.

Гораздо выше Конта ставит В.Я. Цингер его знаменитого последователя Дж.Ст. Милля. «Джон Ст. Милль, — говорит он⁵, — принадлежит к числу самых талантливых и самых популярных писателей нашего времени; иногда его считают даже первым современным мыслителем. Во всех многочисленных сочинениях его вместе с обширным образованием и начитанностью обнаруживается блестящий полемический талант и резкое остроумие». Но он выдвигает и недостатки Милля: разбросанность, бессистемность и тенденциозность его мысли: «он по природе — софист, оупутьвающий читателя и самого себя блестящею смесью фактов, цитат и остроумных оборотов». В особенности несостоятельными кажутся В.Я. Цингеру воззрения Милля на природу математического познания и его эмпирическая теория происхождения математических истин из индуктивных обобщений фактов опыта. Страницы, посвященные критике этой теории, могут считаться лучшими в рассматриваемой статье по образцовой ясности изложения и принципиальной важности руководящих взглядов. Между прочим, В.Я. Цингер с особым вниманием вскрывает элементарные ошибки в толковании Милля доказательства пятой теоремы Эвклида⁶.

² Стр. 44.

³ Стр. 46—47.

⁴ Там же, стр. 47—59.

⁵ Там же, стр. 64—65.

⁶ Там же, стр. 79—82.

Я живо помню, какой потрясающий эффект произвела эта первая философская статья В.Я. Цингера на некоторых ее читателей, как много о ней спорили и как горячо обвиняли ее автора за резкость его мнений. Что же вдохновило В.Я. Цингера на отважную борьбу со столь признанными авторитетами? Несомненно, его побуждали к ней глубочайшие основы всего его мирозерцания. Наперекор широкому господству одностороннего эмпиризма и материализма в его время, он за всю свою долгую жизнь оставался убежденным защитником духовной сущности сознания. В своей речи на IX Съезде естествоиспытателей и врачей 1894 г., озаглавленной: «Недоразумения во взглядах на основания геометрии», В.Я. Цингер говорит: «Последователь эмпиризма уподобляется человеку, который стал бы отрицать всякий смысл написанного или напечатанного на бумаге на том бесспорном основании, что этого смысла нельзя открыть никакими микроскопическими исследованиями бумаги и чернил»⁷. Соответственно этому, он указывает два источника человеческого познания: 1) непосредственное сознание разума о том содержании, которое дано в нем самом, и 2) чувственные показания внешнего опыта. Теоретическая цена этих двух источников, по воззрению В.Я. Цингера, весьма различна. Чувственные восприятия с принудительною силою удостоверяют нас в существовании какого-то чуждого нам, загадочного и полного тайн материального мира, постижение которого составляет неисчерпаемую задачу и неотразимую привлекательность естествознания. Но эти данные чувственного опыта, именно вследствие их чуждого происхождения и неустранимого несовершенства доставляющих их орудий, никогда не могут иметь той безусловной достоверности и точности, какая свойственна идеальным показаниям разума, на которых зиждется, между прочим, и математическое познание. По глубокому убеждению В.Я. Цингера, только науки, имеющие характер умозрительный, как математика, способны обладать совершенною ясностью и непоколебимостью своих заключений, будучи по своему содержанию насквозь пронизаемы для нашего ума: в них мы имеем дело с нашими собственными идеальными построениями в их необходимо мыслимых отношениях между собою. Напротив, предметы опыта доступны точному исследованию лишь в меру своего предварительного упрощения, идеализации и обобщения, т.е. таких умственных операций, которые сближают эти предметы с объектами умозрительного знания. Однако в опыте всегда остается некоторый элемент, чуждый для нашего сознания: лучшим тому доказательством служит факт, что в научном языке нет понятия более неясного и неопределимого, чем то, которое выражается словом «вещество» или «материя». С другой стороны, даже такая точная наука, как механика, обладает совершенною и априористическою достоверностью только в том своем отделе, который изучает движение и носит название кинематики: это объясняется глубокою связью этой части механики с геометрией. «Кинематические представления так близки и сродны с геометрическими, что

⁷ «Недоразумения во взглядах», стр. 5.

очень часто для наглядности чисто геометрических исследований мы невольно прибегаем к представлениям перемещения, изменения формы и т.п.»⁸.

Совсем иначе обстоит дело с динамическими законами механики: «мы можем с одинаковою отчетливостью представить себе, что два движущихся тела при столкновении совершенно свободно проникают друг друга, как и то, что они при этом раздробляются или как угодно видоизменяются». Поэтому основные законы механики остаются в сущности не доказанными, а признанными произвольно. Так, закон инерции, очевидно, не может быть вполне доказан ни умозрительным, ни опытным путем. «Этот закон выводится из соображений, в которых действительные показания опыта рассматриваются в предельной, недостижимой форме». Никогда никакой опыт не мог решить, чтобы движение приближалось к равномерному беспрельдно. «Можно даже сказать, что для большего согласия с опытом следовало бы признать не закон инерции, а закон убывания скорости в некоторой, хотя бы и медленной, прогрессии». Вообще всякое опытное знание представляет очень сложное сплетение умозрительных и чисто опытных элементов; но только его умозрительные элементы доставляют его утверждения истинную необходимость и всеобщность. Поэтому умозрительным началом всегда должно принадлежать первенство в науке⁹.

Ввиду такого общего взгляда, понятно отрицательное отношение В.Я. Цингера ко всем попыткам обосновать эмпирическое происхождение математических аксиом. Не менее энергично восстает он против мнения, будто новые математические исследования в области геометрической науки — Гаусса, Лобачевского, Римана, Гельмгольца и др. — совершенно подрывают достоверность общепринятой Эвклидовой геометрии. Он никак не отрицает глубокой пользы подобных изысканий: «ими, с одной стороны, вызывается разработка новых аналитических приемов; с другой стороны, полученные результаты находят применение в разных отделах математики и в свою очередь являются усовершенствованными орудиями исследования»¹⁰. Но все же эти новые математические изыскания не только не изменили, но и не могли изменить прежних оснований геометрии. Достоверность этих оснований опирается на такой критерий, отвергнув который, мы уничтожим всякую достоверность чего бы то ни было. Основания геометрии вытекают из очевидности, — из той очевидности, которая есть *само пространство*, — не как отвлеченное понятие, но как живое, деятельное представление в нашем уме. В этом представлении мы имеем дело с простейшим умственным актом, не допускающим ни сомнений, ни доказательств. В нем выражается наша коренная способность воображения или созерцания (*Anschauung*), которую вернее всего было бы назвать *умозрением*, если бы это слово не употреблялось в ином

⁸ «Точные науки и позитивизм», стр. 89.

⁹ «Недоразумения во взглядах», стр. 5, 6 и т.д.

¹⁰ Там же, стр. 4.

значении. Эта способность не подчиняется никаким физическим законам, — она вполне самобытна, — можно только говорить об ее подчинении законам математическим, но и это лишь потому, что математические законы составляют ее существенную принадлежность и основное свойство. Мы можем мысленно устранить все материальные предметы, но «тогда перед нашим умственным взором предстанет образ безграничной, бесконечной, непрерывной, повсюду и по всем направлениям однообразной пустоты, — того абсолютного простора, который оказывается необходимою средою и вместилищем всех внешних явлений и всех наших представлений и который носит название пространства. Это есть чистое, никаким внешним чувствам недоступное и от них совершенно независимое представление, с совершенною полнотою и ясностью открытое для нашего ума. Все, что мы вполне отчетливо усматриваем в пространстве, имеет для нас непосредственную достоверность и очевидность. Только благодаря представлению пространства, мы имеем ясные понятия о раздельности и непрерывности, о числе и величине, о том, что есть целое и что часть, что больше и что меньше и т.д. Как аксиомы геометрии, так и первые положения арифметики и анализа получают характер бесспорных истин только чрез представление пространства»¹¹. Но если таким образом в основе всякой математической очевидности лежит очевидность наших пространственных созерцаний, то никакой абстрактный анализ не может изменить их или подвергнуть сомнению их показания: ведь в последней инстанции он всегда сам опирается на эти созерцания.

Таковы взгляды, которые В.Я. Цингер постоянно проповедовал устно и в печати и которые делают его одним из чрезвычайно оригинальных русских последователей философии Канта, мало похожим на других неокантианистов современного типа. Для него интуиция пространства есть первоначальная функция разума, лежащая в основе всех других его функций: без представления о пространстве не может возникнуть ни одно содержательное умственное действие и ни одно из тех общих понятий, с которыми постоянно обращается наша мысль. Поэтому роль пространственной интуиции В.Я. Цингер понимает несколько шире, чем Кант: в ее оценке он скорее сближается с Фихте. У Канта пространство есть специфическая форма чувственно-го восприятия явлений внешнего опыта; в глазах В.Я. Цингера интуиция пространства коренится в самосозерцании разума вообще и поэтому есть условие всякого умозрения.

С этим тесно связана другая существенная особенность идей В.Я. Цингера сравнительно со взглядами обыкновенных кантианцев: в его мировоззрении как бы совсем отпадает свойственный кантовой философии *иллюзионизм* и *феноменизм*. С точки зрения Канта, пространство и время существуют только для человека, и пространственный и временной порядок явлений реализуются только в человеческом чувственном восприятии; действительность вещей сама по себе совершенно им чужда. Напротив, В.Я. Цингер видел в пространстве

¹¹ Там же, стр. 9.

истинный корень разумности и необходимой законообразности во всяком бытии вообще: лишь пространством вносятся непоколебимые разумные нормы в жизни мира. В этом отношении В.Я. Цингер, в противоположность субъективному идеализму Канта, является сторонником объективного идеализма в духе Шеллинга и Гегеля. Поэтому, с другой стороны, наша способность умозрительного знания пространственных отношений служит для него величайшим свидетельством не односторонне чувственной, а, наоборот, высшей, духовной природы человека. Только потому, что в нас живет частица всемирного разума, нам насквозь пронизуемо ближайшее осуществление разума в мире.

Тем самым в борьбу В.Я. Цингера с крайностями эмпирического взгляда вносится моральный и даже религиозный мотив: В.Я. Цингер настаивает, что эмпиризм унижает достоинство человека, что он делает его рабом материи. Против выводов эмпиризма возмущается нравственное чувство, так как отрицанием духовного бытия уничтожается единственная прочная опора этики. Наука и знание не должны быть рабами опыта. Верно, что наука должна руководиться не материальными, а идеальными стремлениями; но еще вернее то, что она основывается не на материальных, а на идеальных началах. Светоч науки — идеал истины. «Но наука есть только одна из сторон духовного бытия и жизни человека; тот же идеал истины является с других сторон, то как идеал красоты и гармонии, то как идеал добра и чести, правды и человеколюбия; это один и тот же идеал, тот идеал, перед которым мы все, без различия возрастов и положений, без различия взглядов и убеждений, без различия заслуг и талантов, благоговейно преклоняемся, как перед идеалами божественной мудрости и любви»¹².

Этими прочувствованными словами, в которых выдвинулись самые задушевные верования покойного В.Я. Цингера, оканчивает он свою блестящую речь о «Недоразумениях во взглядах на основания геометрии».

¹² Там же, стр. 11.

ЛИЧНОСТЬ И МИРОСОЗЕРЦАНИЕ С.С. КОРСАКОВА¹

Почти полтора года прошло со дня кончины С.С. Корсакова. Острое горе лиц, к нему близких, успело стихнуть и притупиться, но тем более чувствительна образовавшаяся после него общественная пустота, — тем неотвязнее мысль о незаменимости ушедшего от нас человека. Чем больше думаешь, тем тверже укрепляется сознание, что такие люди рождаются редко, что великое счастье для общества, в котором они родятся, и великое горе и ущерб для него, когда они сойдут со сцены. И когда об этом размышляешь, все неотступнее становится вопрос: в чем разгадка природы таких людей, что их делает столь мало похожими на других? Отчего они идут таким смелым, оригинальным и в то же время таким верным и никогда их не сбивающим путем? Отчего влияние их так сплошь благотворно, а действия так неуклонно безошибочны?

О С.С. Корсакове много было писано и много было сказано. И во всех этих отзывах о нем, от кого бы они ни исходили, от людей, знавших его близко, или от лиц, только издали следивших за его деятельностью, — во всех них сквозит одна общая черта: удивление пред колоссальностью поднятого им на себя жизненного труда. Того, что он сделал один в свою досадно короткую жизнь, могло бы хватить с избытком, чтобы наполнить существование многих хороших и талантливых людей. Одно проведение начала нестеснения и сердечного гуманного обращения в наши так еще недавно варварские сумасшедшие дома разве не составляет такой общественной заслуги, которая должна была бы увековечить его имя в потомстве? А ведь это очень малая доля им сделанного. Его деятельность вообще не вмещается в одну формулу, — в одну краткую характеристику, — для этого она была слишком разнообразна и многостороння. С.С. Корсаков — это ученый с признанной европейской репутацией, это замечательный профессор, это идеальный директор клиники, это самоотверженный общественный деятель, обнаруживший во всех сферах общественного служения, на которые его толкала судьба, поразительный дар организатора, — это врач-бессребренник и благодетель своих пациентов, — это бескорыстный и серьезный друг молодежи, наконец, это твердый, непоколебимый гражданин, горячо любивший Россию и высоко державший знамя русской науки и русского народного достоинства.

Но, как мне уже пришлось говорить однажды, не в этом разнообразии талантов и дел состоит главная своеобразность личности С.С. Корсакова. Самое любопытное и даже загадочное в нем — совершенно исключительный строй его нравственного характера. Гениальностью мы называем необычайно сильное развитие положитель-

¹ Речь, произнесенная в соединенном заседании Общества Психологического и невропатологов и психиатров 1 октября 1901 г. Напечат. в «Вопр. Фил. и Психологии», кн. 60.

ных творческих способностей человеческого духа в каком-нибудь определенном направлении. Гениальность может быть качеством ума, и тогда мы имеем великих мыслителей или знаменитых ученых, отмечающих своими именами новые эпохи в истории человеческой мысли. Гениальность, далее, может быть свойством творческой художественной фантазии, и тогда мы получаем великие произведения искусства. Наконец, гениальность может быть признаком моральных способностей человека, и тогда являются святые, праведные люди, с необыкновенно ясным сознанием долга, с необыкновенно тонким и отзывчивым нравственным чувством, с непоколебимо твердою нравственною волею и непобедимым господством голоса совести над всеми низменными побуждениями и над всеми обычными слабостями человеческой природы. Гениальность, в какой бы то ни было области, вещь очень редкая в жизни. Но я все-таки решаюсь утверждать, что покойный С.С. Корсаков стоял на рубеже *моральной гениальности*, и в этом был самый корень его личности и самое дорогое и незаменимое ее качество.

Обыкновенная человеческая жизнь представляет из себя капризную ломаную линию, прихотливо меняющую самые разнообразные направления и быстро переходящую от одних крайних противоположностей к другим; она как бы соткана из нравственных подъемов и глубоких нравственных падений. Сегодняшний восторженный идеалист, готовый положить душу за ближних своих, завтра превращается в цинического скептика, равнодушного ко всему на свете, кроме самого себя. Кто когда-то возбуждал радужные надежды своими блестящими дарованиями и возвышенными мечтами переделать людей и общество, потом нередко в течение всей жизни готов тянуть жилы из всякого встречного, если только это выгодно, или даже просто если это льстит мелким побуждениям его тщеславия и грубого властолюбия. Какую огромную роль играет в этих нравственных превращениях возраст, перемена обстановки, новое общественное положение! В натуре заурядного человека заключены неисчислимые и самые жуткие возможности, в этом источник глубокого трагизма человеческой судьбы. Оттого вопрос о воспитании и о той общественной среде, в которой живет человек, получает первостепенное и роковое значение: ведь все зависит от того, что скорее в нем прорвется, — человек или зверь, и поглотит в нем зверь человека или нет?

У таких людей, каким был покойный С.С. Корсаков, поражает совсем другая черта: полная неизменность их нравственного склада во все продолжение их жизни, как бы длинна она ни была. Их нравственная высота не есть результат благоприятной случайности или независящего от них стечения обстоятельств: она составляет одно с ними, она присуща им, как некоторый прирожденный дар или талант. Это не значит, что добро владеет ими, как некоторая внешняя, слепая сила, в которой они неповинны и неответственны и которая их принудительно влечет, а они ей пассивно подчиняются. Напротив, как все истинные таланты, такие люди страшно работают над собою; но они не могут не работать в известном направлении, подобно тому,

как прирожденный скульптор не может не лепить. Оттого вопрос о воспитании для таких прирожденно благородных и возвышенных натур не имеет того значения, как обыкновенно. Судьба может убить их, искалечить, но она не имеет силы их переделать, а тем более превратить в их собственную противоположность. Невольно чувствуется, что такой человек, как покойный Корсаков, мог бы родиться когда угодно и где угодно и был бы таким же, как бы ни переменялось его одеяние или поприще его деятельности. Родись он в древнем мире, он был бы благодушным и человеколюбивым мудрецом-философом, высоким образцом настоящей гражданской доблести; родись он среди первых христиан, он мог бы явиться героем-мучеником за веру, раздавшим все имяние нищим и до мелочей устроившим свою жизнь совершенно светлому евангельскому идеалу; родись он в средние века, он мог бы оказаться кротким аскетом, беззаветно самоотверженным слугою несчастных и обездоленных, горячим, хотя в то же самое время исполненным глубокого сострадания обличителем общественных грехов и неправд. Это только разные жизненные роли, но человек, в них действующий, один и тот же. Все это легко можно вообразить себе, но одного никак нельзя вообразить: человека с натурой Корсакова, продавшим душу за соблазны мира, растоптавшим свою совесть ради чувственных наслаждений, потерявшим жалость к чужому страданию ради тщеславия или жажды власти, превратившимся в поборника зла и неправды ради корысти и наживы. Этого фантазия не вмещает, потому что это действительно противоречило бы всему естеству его.

В самом деле, основные черты характера, — необыкновенная совесть и строгость к себе, поразительная гуманность и чуткость к чужой душевной жизни, безграничная доброта и ничем невозмутимая кротость, странно сочетавшаяся с огромною силою воли и твердостью принципов и взглядов, развились в Корсакове удивительно рано. Он сразу явился на жизненной сцене вполне определенной, литою фигурою, к которой дальнейшему духовному росту, казалось, нечего было прибавить. «Если бы я был Диогеном, то, встретив Корсакова, потушил бы фонарь свой», — сказал один его товарищ еще в эпоху его студенчества. Но личность Корсакова в своих наиболее драгоценных свойствах сложилась еще гораздо раньше студенческого времени. От него сохранилась одна рукопись, которую он написал, еще будучи одиннадцатилетним мальчиком, очень коротенькая, но в высшей степени важная и поучительная по своему содержанию. Она озаглавлена: «правила жизни». Вдумчивый мальчик пытается в ней формулировать те принципы, соответственно которым он хочет устроить свою жизнь. Приведу наиболее интересные места этой рукописи.

«Если случится повод что-нибудь доброе сделать, старайся следовать этому поводу, а от всякого зла уходи или усовещивай его прекратить; обличай делающих беззаконие для того, чтобы они раскаялись, но не насмехайся над недостатками ближнего твоего; слушайся повелевающих тебе добро, но злу всякому препятствуй; давай добрые советы даже сопернику твоему, ибо Господь так повелед, отсоветовай всякое зло; помогай всегда товарищам в добром (по очереди); не на-

води брата твоего в грех; всякое зло прекращай, а добру вспомоществуй. Аминь». В другом месте: «Будь ко всем справедлив. Если что получишь, делись и не оставляй себе более половины; что дадут тебе в подарок, иногда бери». Еще: «будь терпелив и снослив, прощай всем и все; не будь ленивым». «Будь миротворцем, а не разлучителем. Люби всех».

Кто решится сказать, что это только фразы, только прописные общие места, которые малолетний моралист в припадке холодного резонерства занес на бумагу? Напротив, какая хорошая и твердая душа сквозит в этих предписаниях, сколько в них наивной искренности, как трогательно звучит в них суровая сосредоточенность страшно чуткой совести. Уже тогда в этом маленьком гимназисте жило это неразрывное соединение природной доброты и постоянной готовности забыть себя с огромной нравственной работой и напряженным наблюдением за собою. Как ярко сказывается в этих заповедях самому себе индивидуальность их автора! Как характерно это «иногда» в предписании: «что дадут тебе в подарок, *иногда* прими». Разве не виден уже в этих словах будущий знаменитый московский бессребренник, с удивительно изворотливостью ума придумывавший самые разнообразные и неожиданные поводы, чтобы не брать гонорара за свою врачебную помощь, который он принимал именно только *иногда*?

Через несколько лет после написания этих «правил жизни» покойный Корсаков опять пересмотрел их и пишет о них так: «Пусть эта рукопись служит мне ясным напоминанием прошлого. В ней хотя и немного написано, но в этих наивных словах проявляется и высокая преданность Богу, почти бесконечная любовь к Нему и желание бескорыстно служить ближним. Вообще, прочитав эту тетрадь, может быть, лет пять спустя после того, как я запечатал ее, я был удивлен и удивлен приятно тем, что нашел в ней: она для меня останется вечным памятником того, как я был когда-то добр и хорош». Перестал ли он однако быть добрым и хорошим? Можно ли сказать, что он когда-нибудь изменил правилам, которые составил еще ребенком? В той же позднейшей оценке этих «правил жизни», из которой я сейчас сделал выписку, он говорит про себя, что в эпоху их написания он «был почти до сумасшествия религиозен». Впоследствии эта религиозная окраска его взглядов на жизнь потеряла свою болезненную напряженность. Он во многом переменялся умственно; изучение науки и философии заставило его выработать иные взгляды и иные убеждения. Но совсем ли он разорвал с прочувствованным мировоззрением своего детства? Я уже не говорю, что практически в деятельной жизни трудно быть христианином лучше, чем был им покойный. Но мне кажется, что и в своих основных душевных верованиях он не изменился, хотя и не любил говорить об этом. За день до смерти он сказал своей сестре: «передай маме, что я умираю верующим». А ведь такие люди, как С.С. Корсаков, не лгут никогда!

При необыкновенно цельной натуре покойного у него не могло быть разлада между делом и мыслью. Поэтому вопрос об общем философском мирозерцании С.С. Корсакова получает огромное значе-

ние для характеристики его личности. К сожалению, детально изложить это мирозерцание едва ли возможно. Он очень интересовался философскими вопросами, чрезвычайно много размышлял, но был очень сдержан в выражении своих принципиальных философских мнений. Чтобы воспроизвести их хотя бы в самом бледном виде, приходится сопоставлять отдельные места его сочинений, обыкновенно посвященных совсем другим вопросам, и отрывочные замечания в устных беседах. С одной стороны, С.С. Корсаков в своих научных воззрениях был строгим реалистом. Реалистом он являлся и в своем объяснении фактов душевной жизни. Вводные главы к изданиям его «Курса психиатрии» представляют необыкновенно последовательное, оригинальное и законченное приложение физиологического принципа объяснений ко всем психическим процессам во всей их совокупности. Психическая деятельность человека тесно связана с физиологическими процессами и составляет проявление органической жизни, вот убеждение, которое лежит непоколебимой основой всех психологических теорий Корсакова. С этой стороны на выводы Корсакова мог бы сослаться самый решительный материалист. И тем не менее, редко у поборников физиологической психологии встречается такое ясное сознание невозможности физиологически объяснить внутреннюю суть и первое возникновение духовной жизни, какое было у покойного. В этом отношении можно привести одну в высшей степени любопытную страницу из нового издания его курса психиатрии². Признав, что механизм психической деятельности может считаться объясненным в предшествующем изложении, он продолжает дальше: «но спрашивается, что же пускает в ход этот сложный механизм, где ключ, который его заводит? На этот вопрос отвечают различно. Есть наблюдения, которые показывают, что если человеку прекращен доступ всех ощущений, то сознательная жизнь прекращается, он засыпает. Из этого выводят, что толчок к деятельности психического механизма дают ощущения, т.е. внешние стимулы. Но на это можно возразить следующее: уже для того, чтобы было ощущение, нужна способность восприятия этого ощущения; нужно, чтобы это ощущение захватывалось, иначе внешний стимул действовал бы столько же, сколько он действует на камень или дерево. Способность же схватывать ощущения указывает на то, что существует стремление к этому, известная степень активности. А отсюда вывод тот, что только при существовании активности, т.е. воли, в широком смысле слова, и возможна психическая жизнь. — Но если первичный толчок для приведения в действие психического механизма дает воля, понимаемая в широком смысле слова, то естественным является вопрос — откуда она сама, откуда ее энергия? Есть ли она только видоизменение механической энергии, или это энергия совсем другого порядка? Вопрос в высшей степени важный и глубокий, к сожалению решаемый многими крайне поверхностно под воздействием тех или других случайных влияний, одностороннего направления внимания или приобретающего непреодолимую си-

²Стр. 97, 98.

лу привычки навязанного мирозозерцания. Для решения его недостаточно современного положительного знания, и нельзя пренебрегать, как совершенно ненужным хламом, тем, что говорят так называемые метафизики. Зная, какую важную роль в нашей жизни играет творческая работа бессознательной идеации и как нередко путем интуиции открываются истины, которые расуодок осмысляет лишь впоследствии, мы не можем с невежественной насмешкой относиться к тому, что говорят многие высокоталантливые люди, считающие себя представителями метафизики только потому, что эта область умственных исследований носит такое дразнящее название».

Эти сдержанные слова одного из авторитетнейших представителей физиологической психологии в России являются чрезвычайно важными: они до некоторой степени позволяют заглянуть в самую глубину его интимного взгляда на вещи. Искренний реалист в исследовании и толковании изучаемых явлений, Корсаков был убежденным идеалистом в своем общем понимании мира.

В этом отношении сама собой возникает мысль сопоставить Корсакова с другим современным психологом, в своих тонких и оригинальных описаниях душевных процессов нередко возвышающимся до истинной гениальности: я разумею В. Джемса. Джемс также убежден, что психология должна двигаться в материалистическом направлении, хотя бы ей пришлось вернуться вспять, не достигнув цели. И он так же, как и Корсаков, далеко не материалист в своем жизненном миропонимании. Между ними можно указать и многие совпадения в отдельных взглядах, хотя я не знаю, изучал ли когда-нибудь покойный С.С. Корсаков сочинения Джемса внимательно. Так, они оба полагают внутреннюю сущность эффектов и эмоций в чисто физических ощущениях³; они оба горячо настаивают на неделимости психического процесса в его целом и на неизбежном участии всей личности в каждом душевном акте⁴. В связи с этим Корсаков приписывает огромную роль личному самочувствию в душевной жизни и строит в высшей степени остроумную и своеобразную теорию узнавания прошлого по воспроизведению в нас прежних оттенков самочувствия⁵.

Как я уже сказал, по задушевному своим убеждениям Корсаков был глубокий идеалист. Физиологическая точка зрения на психическую жизнь была для него только научным методом исследования, а не раскрытием полной и окончательной истины о существе души: эту истину он чувл в иной области. Он верил в присутствие независимого духовного начала во вселенной и в его направляющее господство над ее стихийным механизмом. А эта вера влекла за собою другую: в непреходящее торжество в мире добра и нравственной правды. Немногие верят крепче его в очищение зла и страданий благою силою высшего света. Человек должен быть носителем этой очищающей и спасающей мощи. «Спасение, — говорит Корсаков в частном письме из Байрей-

³Стр. 70.

⁴Стр. 67.

⁵Там же.

та, написанном по поводу представления Вагнеровского Персифаля, — спасение лежит в душевной чистоте, простоте и в чутком восприятии всякого страдания и энергии в достижении цели избавления людей от страдания». Накануне смерти, 30 апреля 1900 г., С.С. Корсаков набросал стихотворение. В этом стихотворении изображается, как бурное море в нетерпеливом порыве стремится смыть горе с мрачных серых скал и не может достать до их вершин. Но вот восток засиял ярким светом: подымается солнце и шлет морю горячие лучи. Согретые капли вод возносятся к небу, собираются в благодатные тучи и, пролившись дождем, уносят горе с самых отдаленных высот. Мысль этого стихотворения проста: самые недостижимые вершины страдания и мрака должны быть омыты теплыми слезами, которые вызовет лучезарная сила вечной любви.

Что же это? Случайная светлая мечта? Но умирающие праздным мечтаниям не предаются. Когда С.С. Корсаков слабеющею рукою писал это предсмертное стихотворение, ему оставалось жить только несколько часов, и он знал об этом. Скорее следует думать, что в этих бесхитростных, трогательных строках вылилась самая суть его понимания смысла жизни. Когда прочитаешь эти горячо прочувствованные стихи и подумаешь, как и когда они были написаны, невольно приходится сказать: он жил, как верил, и верил, как жил!

Вместо послесловия (Приглашение к разговору)

Когда темно кругом и темно впереди, чтобы не упасть духом, не растеряться, не прийти в отчаяние, а бодро делать свое дело, надо очень крепко верить, что нет такого мрака, которого не рассеют лучи Вечного света!

Л.М.Лопатин

11 декабря 1911 года в Московском университете состоялось торжественное заседание Московского психологического общества, посвященное тридцатилетию научной и педагогической деятельности философа и психолога Льва Михайловича Лопатина. Юбилей ученого стал заметным событием в культурной жизни России: оказалось, что труды юбиляра не утратили актуальности и проблемы, обозначенные им в далеком 1886 году, остались столь же злободневными и в 1911-м. Выяснилось также, что голос Л.М.Лопатина был услышан новым поколением русских философов, которое продолжило диалог, начатый им еще в прошлом веке.

В том же 1911 году вышла вторым изданием первая часть основного труда ученого – «Положительные задачи философии» (1-ое изд.: М., 1886). При переиздании автор не только сохранил текст книги без изменений, но и предварил его своей замечательной «Вступительной речью на магистерском диспуте, произнесенной 29 мая 1886 года».

«Я обращаюсь к старому спору, – говорил Л.М.Лопатин, – который уже столько раз провозглашался разрешенным окончательно. Я выступаю защитником умозрительной философии – того, что принято называть метафизикой, – я стараюсь показать, что на чистом разуме основанное учение о существующем *возможно и необходимо*»¹.

Молодой философ уже тогда «пришел к глубокому убеждению, что отрицание умозрения есть гибель знания».

«Я убедился, – говорил он, – что эмпиризм (т.е. исключительное признание опыта), как бы он ни назывался – софистикой, скептицизмом, или позитивизмом и положительным научным мирозерцанием, очищенным от всяких метафизических дополнений, – неизбежно и неудержимо влечет к одному: к отрицанию важнейших истин разума, к отрицанию всех его истин, которые раскрывают действительную природу вещей и доподлинно всеобщие отношения между ними.

Тогда я понял и другое: я понял, что метафизика далеко еще не пережита человечеством, что ее нельзя сдавать в архив, нельзя относиться к ней с презрительным высокомерием, что, напротив, без нее невозможно обойтись, – без нее жить нельзя тому, кто мыслит и в то же время не хочет сам себя обманывать призраками, – кому нет охоты вносить ту же метафизику, только замаскированную, туда, где ей совсем нет никакого места. Я увидал, что надо пересмотреть суд, над нею произнесенный, и я уверился, что это был суд поспешный и несправедливый в самом корне»².

¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1911. Ч.1: Обладать умозрительных вопросов. 2-ое изд. С. XXI.

² Там же. С. XII.

Особый интерес представляет полемика Л.М.Лопатина с Вл.С.Соловьевым. Позднее он вспоминал: «Покойный Вл.С.Соловьев был мне одним из самых близких людей на свете, с которым у меня рано установились почти братские отношения. Я подружился с ним, когда мне было семь лет, а ему девять; отрочество и юность мы прожили вместе. И наша дружба не прерывалась до самой его смерти. Нечего и говорить о том, как я страшно много ему обязан и нравственно, и умственно. Мне даже трудно вообразить себе, чем бы я был, если бы никогда не встречал Соловьева»³. Заметим, что сам Вл.С.Соловьев считал Л.М.Лопатина «одним из лучших философских писателей в России»⁴. Поэтому спор философов должно рассматривать как чисто научный, полностью свободный от драматургии академических межличностных отношений.

«Теософию и умозрительную антологию, – настаивал Л.М.Лопатин, – никак не должно смешивать между собою. Я не отрицаю теософии, хотя все попытки придать ей систематическую форму, так думаю, до сих пор шли по ложному пути. Тем не менее я убежден, что задача теософии очень мало напоминает то, что составляет предмет чистой метафизики. Метафизика имеет своим содержанием необходимые истины разума и только их. Теософия стремится раскрыть всю полноту идеального смысла Божественной и мировой жизни во всех ее конкретных перипетиях. При такой задаче очень мало надежды, чтобы теософия когда-нибудь возвысилась над суждениями только приблизительными и вероятными. Безусловной, логической достоверности ее выводы иметь не могут. Если она составит когда-нибудь отдел философской науки, то лишь в качестве прикладной ее части. Еще целесообразнее было бы назвать ее *умозрительным богословием*. Этим названием лучше обозначается ее положение среди других отраслей философии: она отправляется от истин веры, она предполагает их уже данными. Но именно поэтому она не принадлежит к сфере чистого разума, ее содержание не ограничивается началами, в своей необходимости выводимыми отвлеченной мыслью.

Это заставляет различать ее от умозрительной метафизики. Если знание, именно в качестве знания, должно быть достоверным и прочным целым, оно должно опираться на истины, очевидные для всякого ума. Я глубоко уверен, что рано или поздно система таких истин получит общее и непоколебимое признание»⁵.

Спустя почти тридцать лет на юбилейном заседании в Московском университете Л.М.Лопатин так определял свою философскую позицию: «С незапамятных времен в человеческих умах живет два противоположных созерцания: по одному, истинно сущее – настоящая реальность вещей – для нас закрыто, непостижимо и если находит в чем себе отдаленное изображение, то только в схемах и механических отношениях нашего внешнего опыта. Больше мы о действительности ничего знать не можем. Наш внутренний душевный мир, наше я, наше сознание и воля только феномены, только мимолетное марево, поднявшееся над этой темной, неизвестной, далекой от нашего самочувствия и непонятной основой. По другому мироповиманию, напротив, только в своей душе, только в непосредственных переживаниях нашего внутреннего я нам дана настоящая действительность и лишь через нее мы постигаем и всякую

³ Попов П.[С.] Л.М.Лопатин (+21/8 марта 1920 г.) // Голос минувшего. М., 1920/1921. С. 160.

⁴ Там же.

⁵ Лопатин Л.М. Указ. соч. С. XXXV-XXVI. Ср.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 560.

другую реальность. В нашем психическом мире мы встречаем нечто реальное безо всяких прикрытий, как оно есть, и потому только в нем можно искать опоры для содержательного познания об истинном бытии.

Из этих двух возможных пониманий мира я всецело примкнул ко второму. Первое мирозерцание несет в себе такие несообразности, которые не позволяют ни его прочного признания, ни его последовательного проведения. Ведь если наш дух никак не выражает в себе внутренней реальности остального мира, как мы можем что-нибудь об этом мире знать или даже вообще что-нибудь о нем утверждать? С другой стороны, если наш дух и объективная действительность так абсолютно противоположны и так не связаны между собою, как они могут выйти элементами в одно мировое целое? Не попадаем ли мы в безвыходные дебри самого непримиримого дуализма? Итак, остается единственный путь для действительного философского *понимания* мира: бытие нужно пожать по духовным аналогиям и в духовных категориях. То, что есть основного в нашем духе, то, без чего не мыслимо ни одно его проявление, должно лежать в основе и всех других вещей, если только мир представляет внутреннее единство, а не распадается весь в бессвязные, чуждые друг другу ключья. Внутренняя духовность всего действительного и его живая внутренняя связь – в этом коренной тезис спиритуалистического мировоззрения.

Что же открывает нам непредвзятый внутренний опыт о духе, как самое основное в нем? Он открывает его единство, его самоопределение, и, стало быть, свободу, творческий характер всех его процессов, целесообразное направление всей его самодеятельности. Это такие признаки, которые присутствуют на всех ступенях духовного и которые если отбросить, от самой духовной жизни ничего не останется. Итак, если мир духовен в своей внутренней сущности, то в его бытии должна изливаться единая, свободная, творческая сила, ведущая все ею созданное и вызванное к своим высшим целям. В этих целях осуществляется объективный идеал творения, и этот объективный идеал есть в то же время наш человеческий нравственный идеал. Ведь одна и та же сила движет миром и составляет глубочайший корень нашей индивидуальной духовности. Смысл жизни человека в том, что в нем вечное свободно ищет вечного. Таково в самых сжатых чертах мое философское *credo*⁶.

Эти слова были произнесены Л.М.Лопатиным после выступления П.И.Новгородцева, зачитавшего приветствие юбиляру от авторов «Философского сборника», посвященного тридцатилетию научно-педагогической деятельности ученого.

П.И.Новгородцев, в частности, сказал: «В тяжелые дни для философии вышли Вы на поприще философского служения. Слышались вокруг голоса, что дни философии сочтены, что она утратила свой кредит. Самое имя ее потеряло свое прежнее значение и стало употребляться в новом, не слыханном ранее смысле. Блестящие успехи опытных знаний затмили славу умозрительных систем, и, казалось, им суждено было замолкнуть навсегда, как об этом шумно возвещалось с разных сторон.

Но за этим шумом временных голосов Вами слышался и другой призыв. Он из глубины истории, из главного прошлого философской мысли, и отзываясь на него, Вы стали на защиту старого дела, «над которым трудились величайшие умы древности и нового времени, которому посвящали лучшие свои силы Платон и Аристотель, Декарт и Лейбниц,

⁶ Лопатин Л.М. Ответная речь // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111. С. 185-187.

Спиноза и Гегель». Вы прониклись убеждением, что это старое дело философии есть также и ее вечное дело, и под знаменем великих вождей прошлого Вы решились идти «против течения».

Но как и куда идти? Перед Вами открывались две дороги, которые у нас в России с какой-то властной силой увлекают философствующие умы. Немецкий идеализм и славянофильская философия веры – вот два направления, которые и Вам встретились при начале Ваших занятий. Славные имена, великие традиции и Вас влекли за собою. Но Вы и здесь не пошли за общим течением, а избрали свой собственный путь. Вы не хотели признать немецкой философии последним пределом умозрительного развития, как и не считали возможным примкнуть к славянофилам. У Вас созрел смелый замысел заново пересмотреть «положительные задачи философии», заново определить границы положительных построений. Соединяя редкий критический дар с тонкой проницательностью взгляда, поразительную ясность мысли с глубиной воззрений, Вы явили в Вашей философии превосходный пример самостоятельного творчества»⁷.

Одним из юбилейных изданий стал и сборник статей самого Л.М. Лопатина «Философские характеристики и речи», выпущенный известным московским издательством «Путь». В статьях и очерках сборника критика и полемика присутствуют минимально, основное – это не только проникновенное изложение чужих (точнее – иных) взглядов, но и знакомство читателей с тем кругом авторов, которые стали частью жизни самого философа. Это относится и к книгам Декарта, Лейбница, Канта, Шопенгауэра, и к сочинениям современников Л.М. Лопатина, *среди которых и вместе с которыми он вырос*. «... Вот духовная семья и духовная родина Льва Михайловича»⁸, – справедливо писал позднее в некрологе ученого П.С. Попов. Это была какая-то забытая ныне традиция сердечного расположения и «памяти сердца», чудный дар *слышания и сочувствия*.

Л.М. Лопатин родился в Москве 1 июля 1855 года в семье юриста и литератора Михаила Николаевича Лопатина и Екатерины Львовны, сестры знаменитого математика К.Л. Чебышева. После окончания Поливановской гимназии он поступил в Московский университет, где уже не застал К.Д. Юркевича, однако с М.М. Троицким, его сменившим, у Л.М. Лопатина «»отношения не сложились»».

В 1883 году молодой ученый сдал магистерский экзамен и приступил к чтению лекций в Московском университете. Через три года Л.М. Лопатин защитил магистерскую диссертацию, а в 1886 году – докторскую.

Многие годы состоял ординарным профессором в университете (начиная с 1897 года), председателем Московского психологического общества (с 1900 года) и редактором единственного в дореволюционной России специального философского журнала «Вопросы философии и психологии».

Дом Лопатиных – знаменитый «особняк с потайной дверью» был известен не только в XIX, но и в XX веке⁹. Сюда тянулась московская интеллигенция, выяснилось, что профессор – идеалист видит и понимает жизнь как-то светло и правильно. «Будучи в силу своей исключительно

⁷ *Новгородцев П.И.* Приветствие от авторов статей «Философского сборника» // Там же. С. 183-185.

⁸ *Попов П.[С.]* Указ. соч. С. 159

⁹ *Басманов А.[Е.]* Особняк с потайной дверью. М., 1981; *Ельцова К.М.* Сны нездешние (к двадцатипятилетию кончины В.С. Соловьева) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 112-155.

мягкой, деликатной и человеческой природы, гуманистом в лучшем смысле слова и сторонником просвещенного и либерального строя жизни, – писал о нем его первый биограф, – Лев Михайлович Лопатин пророчески осуждал стремление нашей интеллигенции легкомысленно и преступно колебать устои русской государственности и национальной культуры»¹⁰.

Уже после революционных свершений Л.М.Лопатин выступил с «Тезисами о создании Всемирного Союза Возрождения Христианства», по поводу которых в 1923 году о. Павел Флоренский писал: «Исключительно тонкий ум этого философа, общее христианское направление его мысли, высокое уважение, которым пользовался он при жизни в наиболее преданных духовным интересам кругах московского общества, наконец, его долготелное пристальное размышление над вопросами христианской веры и обширный педагогический опыт заставляют отнести к этим тезисам с полным вниманием и сделать попытку положить их в основу Всемирного Союза Возрождения Христианства»¹¹.

Когда Лев Михайлович умер, в Москве было учреждено Философское общество имени Л.М.Лопатина. На одном из его заседаний с докладом «Учение Аристотеля о трагическом мифе» выступил молодой А.Ф.Лосев¹², завершивший в конце XX столетия славную историю русского идеализма.

... Как завещание читаются строки одного из последних писем Л.М.Лопатина. «Я убежден, – писал он П.С.Попову, – что все происходящее нужно, что оно представляет болезненный и мучительный процесс возрождения человечества (да, человечества, а не одной России) от задавившей его всяческой неправды и что приведет он к хорошему, светлому и совсем новому. Конечно, тут много трагического, но вольно же было современным нам хмурым, серым и жизнелюбивым людям так основательно забыть, что жизнь человечества в ее целом да и жизнь каждого человека, являет собой великую трагедию. И вот на этих хмурых жизнелюбцев обрушилось такое море трагедий, которое не вообразить и двадцати Шекспирам и которым и сам Шекспир далеко не всегда мог бы придать приемлемую форму. Мне кажется, и это было нужно, нужно, чтобы поняли люди серьезность смысла жизни и строгую высоту ее задач»¹³.

Таковыми заметками и выписками, в основном из трудов самого Льва Михайловича мы и завершаем первое предсмертное издание его работы. Нам не хотелось в чем-либо возражать ему на страницах именно этой его, очень личной книги. Но было уместным именно здесь обозначить некоторые темы, близкие и значимые для современного читателя, пригласить его к разговору, насильственно прерванному семьдесят лет тому назад.

В истории человечества тема смысла жизни – ключевая, ее нельзя ни отменить, ни подменить, она ждет своего осмысления и поступка от каждого человека, и от нас с вами, читателей и наследников великого русского идеалиста.

«Старинный, – значит хороший труд», – говорил покойный»¹⁴.

¹⁰ Огнев А.И. Лев Михайлович. Пг., 1922. С. 14.

¹¹ Флоренский П.А., свящ. Записки о христианстве / Публ. и предисл. игумена Андроника (Трубачева) // Европейский альманах: История. Традиция. Культура. М., 1994. С. 37.

¹² Тахо-Годи А.А. Дело жизни // Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1994. С. 6.

¹³ Попов П.[С.] Указ. соч. С. 164.

¹⁴ Там же. С. 159.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В.В. Зельковский. О научном наследии Л.М. Лопатина</i>	5
Декарт как основатель нового философского и научного миросозерцания	17
Лейбниц	39
Учение Канта о познании	57
Нравственное учение Шопенгауэра	68
Настоящее и будущее философии.....	81
Философское миросозерцание В.С. Соловьева.....	107
Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание	136
Личность и взгляды Л.И. Поливанова	199
Николай Яковлевич Грот	206
С.А. Юрьев как мыслитель.....	213
Философское мировоззрение Н.В. Бугаева	226
Физик-идеалист.....	241
Философские взгляды В.Я. Цингера	310
Личность и миросозерцание С.С. Корсакова.....	316
Вместо послесловия.....	323
Содержание	328

Набор, верстка *Дукорская Т.А.*

Корректор *Шеповалова Т.И.*

Лицензия ЛР № 071190 от 11 июля 1995 г.

Подписано в печать 12.10.95. Формат 60×90/16. Печать офсетная.
Бумага газетная. Гарнитура «Таймс». Усл. печ. л. 20,5. Уч.-изд. л. 21,0.
Тираж 5000 экз. Заказ 390.

Издательский центр «Академия», 129336, Москва, ул. Норильская, д. 36.

Отпечатано с готовых оригинал-макетов в ИПП «Уральский рабочий».
620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.