А. Введенский

Философские очерки

16.114.

Александръ Введенскій

ФИЛОСОФСКІЕ ОЧЕРКИ

ПРАГА

4255

Сн. карт. на 1-и отд.

16.111

АЛЕКСАНДРЪ ВВЕДЕНСКІЙ

Профессоръ С.-Петербургскаго Университета

16.114.
Львів. Бібліотека
АН. УРСР

ФИЛОСОФСКІЕ ОЧЕРКИ

Безплатный
Акт № 11- 1951 г.

ПРАГА — 1924

Издательство «Пламя»
въ Прагѣ
подъ общимъ руководствомъ
профессора Е. А. Ляцкаго.

Львівська державна
наукова бібліотека
№ 570

Печатано въ тип. «Легіографія»
Vršovice, Sámova 665.

Судьбы философіи въ Россіи

Судьбы философіи въ Россіи*).

Вотъ, Я посылаю къ вамъ пророковъ, и мудрыхъ, и книжниковъ, и вы иныхъ убьете и распнете, а иныхъ будете бить въ синагогахъ вашихъ и гнать изъ города въ городъ (Мтѳ., гл. 5).

Блаженны алчущіе и жаждущіе правды, ибо они насытятся (Мтѳ., гл 5).

I

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА.

Открывая первое въ Россіи Философское Общество, естественно задуматься, что ожидаетъ его? Каковы надежды на успѣшное развитіе его дѣятельности? Есть ли основанія думать, что и въ Россіи философія можетъ въ скоромъ времени настолько же процвѣтать и оказывать ей такія же услуги, какъ это было въ другихъ странахъ? Вѣдь постоянно приходится слышать, что у насъ все еще нѣтъ своей философіи, и что мы еще надолго осуждены ученически усваивать и повторять чужія воззрѣнія, нисколько не участвуя въ ихъ дальнѣйшей разработкѣ и даже не примѣняя ихъ къ развитію нашей культуры. Этого мало: правда, теперь уже не слишкомъ часто, и чѣмъ далѣе, тѣмъ рѣже, но въ 70-хъ годахъ сплошь да рядомъ приходилось встрѣчаться и съ такимъ мнѣніемъ, будто бы философія даже и не пристала намъ; будто бы русскій умъ не способенъ или, по крайней мѣрѣ, не расположенъ къ философскимъ мудрованіямъ; будто бы онъ отъ природы слишкомъ трезво и прямо смотритъ на вещи, чтобы пускаться въ философскія отвлеченности. Если же, прибавляли тогда, у насъ все-

*) Эта статья составляетъ рѣчь, произнесенную на первомъ публичномъ засѣданіи Философскаго Общества, состоящаго при Императорскомъ С.-Петербургскомъ университетѣ, 31-го января 1898 г.

таки существуетъ кое-какая философская литература, то это какъ бы тепличное растеніе. Это — результатъ искусственнаго воспитанія здраваго русскаго ума въ несвойственномъ духѣ, въ направленіи, противорѣчащемъ его природнымъ наклонностямъ.

Но оглянемся назадъ. Вспомнимъ, каковы были до сихъ поръ судьбы философіи въ Россіи. И мы убѣдимся, что философія у насъ существуетъ не вслѣдствіе искусственнаго насажденія, а вслѣдствіе глубокой потребности, удовлетворяемой вопреки всевозможнымъ препятствіямъ, и что если только позволительно судить о будущемъ на основаніи прошлаго, то, по всей вѣроятности, довольно скоро философія и у насъ непремѣнно достигнетъ такой же высоты развитія и такой же силы вліянія, какъ и въ наиболѣе культурныхъ странахъ, разумѣется, если не встрѣтятся какія-нибудь непреодолимыя препятствія чисто-внѣшняго характера.

Конечно, наша философія, какъ и вся наша образованность, заимствованная. Но такъ оно и должно быть: большее или меньшее заимствованіе и подчиненіе чужимъ вліяніямъ — это общій законъ развитія философіи любого европейскаго народа. Даже сама греческая философія, если и обошлась безъ прямыхъ заимствованій, о чемъ трудно судить, во всякомъ случаѣ была подготовлена и пробуждена перенесеніемъ съ Востока разнообразныхъ научныхъ свѣдѣній. Путемъ же усвоенія греческой философіи, возобновившагося въ эпоху Возрожденія, постепенно, лишь въ продолженіе двухъ столѣтій, выработалась самостоятельная новая философія. Подчиненіе же чужимъ вліяніямъ продолжалось и послѣ ея возникновенія и всегда давало наилучшіе результаты: Локкъ и Лейбницъ находились подъ вліяніемъ Декарта, Кантъ — подъ вліяніемъ Юма и Руссо и т. д. Чуткость къ чужимъ ученіямъ — наилучшій залогъ успѣшнаго развитія философіи. Безъ всякихъ заимствованій и вліяній извнѣ возможна только неподвижная, безплодная, замыкающаяся въ узкія рамки схоластика, какъ это и было въ средневѣковыхъ школахъ, когда имъ пришлось усваивать древнюю философію лишь въ самыхъ скудныхъ размѣрахъ. Чтобы правильно судить о будущемъ нашей философіи, надо обращать вниманіе не на то, что она заимствованная, а на то, какъ давно произошло это заимствованіе, при какихъ условіяхъ оно совершалось и распространялось и что именно успѣла сдѣлать у насъ философія при этихъ условіяхъ. Вспомнимъ же все это.

II

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ — ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЙ.

Западныя страны, прежде чѣмъ создать свою самобытную философію, были подготовлены къ этому возрожденіемъ знанія древней философіи и цѣлымъ рядомъ построенныхъ по образцу ея попытокъ самостоятельнаго мышленія. Намъ же приходилось начать прямо съ усвоенія уже готовой западно-европейской философіи. Поэтому вполнѣ естественно, что первый, продолжавшійся ровно 50 лѣтъ, періодъ существованія философіи въ Россіи прошелъ почти безслѣдно: онъ только возбудилъ интересъ къ философіи, расшевелилъ нашъ умъ и подготовилъ насъ къ ея дальнѣйшему, болѣе глубокому, усвоенію. Временемъ появленія философіи въ Россіи можно считать 1755 г., т.-е. годъ открытія Московскаго университета. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о томъ, что въ существовавшихъ до той поры духовныхъ академіяхъ Москвы и Кіева подъ именемъ философіи преподавалась лишь безжизненная схоластика, не надо забывать, что эти учрежденія *не были устроены по типу высшихъ учебныхъ заведеній* и оказывали самое ничтожное вліяніе на развитіе нашей образованности, такъ что они не могли дать Россіи даже и формально-логическую подготовку къ философскому мышленію, какую давала схоластика на Западѣ*). Какъ ничтожно было образовательное значеніе старинныхъ духовныхъ академій, лучше всего видно изъ отзывовъ комитета 1808 г., учрежденнаго для улучшенія духовнаго образованія. По его словамъ, академіи даже и того времени мало разнились отъ семинарій, вліянія же на семинаріи не имѣли никакого. Тѣмъ менѣе, могли онѣ имѣть вліянія внѣ семинарій, да еще до 1755 г. Поэтому странно было бы говорить о распространеніи философіи въ русскомъ обществѣ до открытія Московскаго университета.

Въ послѣднемъ же долгое время (даже еще Брянцевымъ, занимавшимъ каѳедру до 1821 г.) философія преподавалась по учебникамъ и въ духѣ вольфіанской школы. Явленіе вполнѣ естественное: первые профессора были приглашены изъ Германіи, а тамъ во всѣхъ университетахъ почти до самаго конца XVIII вѣка царствовала вольфіанская философія. Самое же преподаваніе велось не только иностранцами, но даже и первымъ рус-

*) Эти академіи представляли собой соединеніе школъ всѣхъ разрядовъ, начиная съ самаго низшаго; и ихъ низшія части не давали развиться высшимъ, такъ что на дѣлѣ онѣ были ни чѣмъ инымъ, какъ бурсами.

скимъ профессоромъ Аничковымъ, занимавшимъ каѳедру до 1788 г., на латинскомъ языкѣ. Уже по одному этому вольфіанская философія не могла успѣшно распространиться въ нашемъ обществѣ, хотя и нельзя сказать, чтобы она оставалась въ немъ совершенно неизвѣстной: подъ ея вліяніемъ появлялись коекакія книги, составленныя даже лицами, не принадлежащими къ университету. Напримѣръ, черезъ 13 лѣтъ послѣ основанія Московскаго университета одинъ изъ учителей артиллерійскаго корпуса Козельскій напечаталъ небольшую книжку «Философическія предложенія», гдѣ просто и ясно излагалась какъ теоретическая, такъ и практическая философія; и въ теоретической части авторъ, даже по его собственнымъ словамъ, слѣдовалъ вольфіанцу Баумейстеру, хотя въ практической уже и онъ опирался на Монтескье, Гельвеція и Руссо. Но вмѣстѣ съ этимъ гораздо успѣшнѣй шло подчиненіе вліянію французской философіи, которая при Екатеринѣ II широко распространилась какъ при дворѣ, такъ и во всемъ грамотномъ обществѣ, и сдѣлалась, наконецъ, единственнымъ господствующимъ въ немъ направленіемъ. О степени ея распространенія лучше всего свидѣтельствуетъ масса появившихся тогда переводовъ сочиненій французскихъ мыслителей, именно: Вольтера, Монтескье, Кондильяка, Бонне, Гельвеція, д'Аламбера, Руссо.

Конечно, французская философія встрѣчала и оппозицію, напримѣръ, со стороны духовныхъ писателей; но послѣдняя нисколько не помѣшала ея распространенію. Да и трудно было бороться съ ней. Не говоря уже о томъ, что далеко опередившая насъ Германія въ то время тоже довольно сильно подчинялась французскому вліянію, философія энциклопедистовъ и сама по себѣ, своимъ стремленіемъ къ освобожденію человѣчества отъ всѣхъ предразсудковъ и старыхъ традицій и своими поисками новыхъ началъ жизни, должна была привлекать наше общество, только что порвавшее связи со своей стариной. Но само собою разумѣется, что ему, какъ и всякому еще невѣжественному обществу, въ которомъ только что взяло верхъ стремленіе къ новизнѣ, пришлись по плечу и по вкусу чисто отрицательныя стороны французской философіи, именно то, что у нашихъ предковъ получило названіе «*вольтеріанства*», сущность чего, сообразно съ *ихъ собственнымъ* пониманіемъ этого термина, можетъ быть охарактеризована какъ матеріализмъ и этическій сенсуализмъ.

Но если невѣжество русскаго общества XVIII в. содѣйствовало распространенію среди него только отрицательныхъ сторонъ французской философіи, то оно же обусловило собой и то, что это распространеніе было чисто поверхностнымъ, не пусти-

ло никакихъ корней. Во времена Екатерины для огромнаго большинства сочиненія французскихъ философовъ были лишь занимательнымъ чтеніемъ, — глубокомысленнымъ или остроумнымъ; но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ оно принималось поверхностно, какъ бы анекдотически. По мѣткому выраженію А. Н. Пыпина, среди русскихъ читателей распространилось не столько пониманіе, сколько слава французскихъ писателей*.) При такихъ условіяхъ понятно, что вліяніе энциклопедической философіи на русскую мысль должно было довольно скоро ослабѣть и даже исчезнуть. Тѣмъ болѣе, что матеріализмъ и этическій сенсуализмъ, которые такъ привлекали къ французамъ наше общество, только что познакомившееся съ философіей, никогда не отличаются живучестью: они подкупаютъ умъ лишь на первыхъ порахъ своей кажущеюся простотою, которая въ дѣйствительности составляетъ не что иное, какъ односторонность. Недаромъ наряду съ философіей энциклопедистовъ у насъ распространялся и мистицизмъ.

Въ виду всего этого неудивительно, что господство французской философіи въ началѣ нашего вѣка у насъ исчезло, и какъ-будто бы безъ всякаго слѣда. Но, конечно, оно не могло не пробудить стремленій къ философскому мышленію: оно подготовило насъ къ болѣе глубокому усвоенію западной философіи. Вѣдь, какъ бы ни было поверхностно наше вольтеріанство, оно во всякомъ случаѣ будило мысль, освобождало умы нашихъ предковъ отъ рутиннаго склада воззрѣній, заставляло ихъ задумываться надъ тѣмъ, что прежде, въ силу своей привычности, казалось имъ само собой понятнымъ, не требующимъ никакихъ объясненій.

Такимъ образомъ, весь первый 50-лѣтній періодъ существованія философіи въ Россіи имѣетъ только подготовительное значеніе. Такой оцѣнкѣ его не противорѣчитъ даже и появленіе украинскаго мудреца Григорія Саввича Сковороды, умершаго за два года до Екатерины, такъ что его дѣятельность относится какъ разъ къ ея царствованію. Конечно, вполнѣ справедливо считать Сковороду первымъ русскимъ философомъ, справедливо и высоко цѣнить не только его оригинальность и глубину мысли, а также и услуги, оказанныя имъ для просвѣщенія слободской Украйны, подготовившія почву для возникновенія Харьковскаго университета; но для развитія русской философіи Сковорода прошелъ безъ слѣда. Онъ не напечаталъ ни одного изъ своихъ сочиненій, такъ что его вліяніе имѣло чисто-мѣстный характеръ и въ общемъ нисколько не нарушало господства

*) «Вѣстн. Евр.» 1895, 5, стр. 327.

философіи энциклопедистовъ. Послѣдняя же только пробуждала нашу мысль, въ родѣ того, какъ это дѣлала на Западѣ древняя философія въ эпоху Возрожденія, но съ тою разницею, что въ XV в., знакомясь съ древними системами и возбуждая ими свою собственную мысль, вмѣстѣ съ тѣмъ находили въ нихъ и готовые образцы для попытокъ выработать новыя самостоятельныя системы. Мы же, вслѣдствіе хотя бы и не понятой ясно, но уже почувствованной нами односторонности французской философіи, еще должны были узнать и усвоить образцы болѣе широкаго и систематическаго мышленія. А гдѣ въ началѣ XIX в. было найти ихъ, какъ не въ нѣмецкомъ идеализмѣ, тѣмъ болѣе, что по закону контраста, почувствовавъ себя неудовлетворенными матеріализмомъ и сенсуализмомъ, мы и вообще должны были склоняться въ обратную сторону, т.-е. къ идеализму?

Вотъ внутреннія и, слѣдовательно, самыя главныя причины, по которымъ поверхностное, хотя и широкое, увлеченіе французской философіей замѣнилось въ началѣ нашего вѣка едва ли не столь же широкимъ, а ужъ во всякомъ случаѣ болѣе глубокимъ вліяніемъ нѣмецкаго идеализма. Нельзя объяснять его однѣми лишь внѣшними причинами, однимъ лишь сосѣдствомъ съ Германіей. Вѣдь это сосѣдство не помѣшало ни знакомству съ англійской литературой, ни тому, что даже среди распространителей нѣмецкой философіи попадались люди, которые сперва находились подъ вліяніемъ англійской философіи, именно — профессоръ Московскаго университета Давыдовъ.

Такимъ образомъ, истинное, а не одно лишь поверхностное анекдотическое, усвоеніе западной философіи продолжается у насъ менѣе столѣтія, — срокъ значительно меньшій сравнительно съ тѣмъ, какой былъ истраченъ на Западѣ на попытки перейти отъ возрожденія древней философіи къ самостоятельной новой, возникшей впервые въ лицѣ Декарта и Бэкона. Развѣ одно это обстоятельство уже не было бы достаточной причиной для объясненія сравнительно невысокаго развитія современной русской философіи?

III

ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ — ГОСПОДСТВО ГЕРМАНСКАГО ИДЕАЛИЗМА.

Но вспомнимъ теперь, какъ и при какихъ условіяхъ происходило это основательное усвоеніе западной философіи. Начало царствованія Александра I обѣщало нашей философіи

широкое и спокойное развитіе. Наряду съ отмѣной реакціонныхъ распоряженій его предшественника былъ еще предпринятъ рядъ самыхъ энергичныхъ и въ то же время вполнѣ цѣлесообразныхъ мѣръ для подъема и распространенія какъ духовнаго, такъ и свѣтскаго образованія: учреждались новые университеты и гимназіи; устраивались духовныя академіи по типу школъ высшаго образованія и улучшались семинаріи. Преподаваніе же философіи было широко поставлено не только въ университетахъ и духовныхъ академіяхъ, но даже въ семинаріяхъ и гимназіяхъ. Въ гимназіяхъ было введено обязательное преподаваніе логики, психологіи, философіи права (подъ именемъ естественнаго права), эстетики и нравственной философіи, при чемъ не скупились на время и удѣлили на всѣ эти предметы 18 недѣльныхъ уроковъ. Въ семинаріяхъ преподавалась логика, метафизика и нравственная философія, а въ 1813 г. — и исторія философіи. Такимъ образомъ, кромѣ уже существовавшей свѣтской философіи, съ 1809 г., т.-е. съ открытія С.-Петербургской духовной академіи у насъ появилась еще и духовная философія*). Но о духовной философіи второго періода не будемъ много говорить — не потому, чтобъ она не нашла видныхъ представителей, и не потому, чтобы въ ея исторіи не было ничего поучительнаго; напротивъ, она развивалась при крайне неблагопріятныхъ условіяхъ, только иного характера, чѣмъ свѣтская философія, а тѣмъ не менѣе еще задолго до 1869 г., когда духовныя академіи были преобразованы по плану, во многомъ напоминающему университетскій уставъ 1863 г., что, конечно, высоко подняло ихъ, — даже и до этой, наиболѣе благопріятной поры, наша духовная философія пріобрѣла такихъ представителей, какъ Голубинскій и Кудрявцевъ. Но если не считать подготовки нѣкоторыхъ университетскихъ профессоровъ (Новицкаго, Гогоцкаго), силы которыхъ достигали своего расцвѣта уже въ университетской атмосферѣ, духовная философія во второй періодъ развивалась безъ всякаго вліянія на свѣтскую и даже почти не имѣла значенія для общаго хода нашего умственнаго развитія. Погодинъ, познакомившись съ Голубинскимъ, справедливо восклицалъ съ горечью: «о, если бы наше духовенство приладилось къ мірянамъ, научилось обращаться съ ними, то просвѣщеніе наше вдругъ уве-

*) Комитетъ 1808 г. рѣшилъ учредить сперва высшую богословскую школу въ Петербургѣ, а вслѣдъ за тѣмъ при помощи ея учениковъ преобразовать по ея типу старинныя академіи въ Москвѣ и въ Кіевѣ и послѣ того открыть еще новую академію въ Казани. Этотъ планъ и былъ исполненъ въ дѣйствительности, съ тою только перемѣной, что открытіе Казанской академіи замедлилось до 1842 года.

личилось бы втрое!» Поэтому мы наши воспоминанія о второмъ періодѣ сосредоточимъ, главнымъ образомъ, на свѣтской философіи, а относительно духовной ограничимся лишь слѣдующими замѣчаніями.

Сперва отмѣтимъ, что существованіе у насъ особой, самостоятельной разработки философіи въ духовныхъ академіяхъ наряду съ университетской оказалось очень важнымъ обстоятельствомъ и для судебъ послѣдней: когда въ 1850 г. произошелъ на 13 лѣтъ перерывъ въ преподаваніи философіи въ университетахъ, то при его возобновленіи мы могли обойтись и безъ помощи иностранцевъ. Конечно, нѣтъ нужды разъяснять, что въ философіи крайне важно и гораздо важнѣй, чѣмъ въ любой другой наукѣ, съ самаго начала вести преподаваніе на родномъ языкѣ. Въ началѣ же 60-хъ годовъ, при возстановленіи философіи въ университетахъ, духовныя академіи для Московскаго университета доставили такого преподавателя (Юркевича), который уже сразу, безъ всякой дальнѣйшей подготовки, могъ занять университетскую каѳедру, а для другихъ университетовъ онѣ выставили лицъ, уже настолько свѣдующихъ въ основныхъ частяхъ философіи, что имъ можно было поручить каѳедру послѣ двухъ-трехлѣтней заграничной командировки (таковы, напримѣръ, Троицкій и Владиславлевъ).

Далѣе: хотя преподаваніе философіи въ духовныхъ академіяхъ, со времени ихъ организаціи въ видѣ высшихъ учебныхъ заведеній, т.-е. съ 1809 г. ни разу не прерывалось, тѣмъ не менѣе, до 1869 г., оно происходило при крайне неблагопріятныхъ условіяхъ; и если духовная философія все-таки выработала за это время такихъ ученыхъ-мыслителей, какъ Голубинскій, Кудрявцевъ и др., то въ этомъ надо видѣть одно изъ нагляднѣйшихъ доказательствъ несомнѣнной способности и наклонности русскаго ума къ философіи. Условія, неблагопріятствовавшія развитію духовной философіи до 1869 г., коренились въ общей организаціи нашего духовенства и обусловленномъ ею строѣ жизни духовныхъ академій. Черное духовенство неограниченно главенствовало надъ бѣлымъ; всѣ высшія и вліятельныя должности какъ въ академіи (ректора, инспектора), такъ и за ея предѣлами обязательно занимали монахи, при чемъ фактически судьбой всѣхъ служащихъ въ академіи самовластно распоряжался ректоръ, такъ что академіи до 1869 г. отличаются на дѣлѣ ректорскимъ автократизмомъ. Далѣе, во всемъ отдавалось предпочтеніе лицамъ, согласнымъ принять монашество. Доходило до того, что признанный недостойнымъ магистерской степени тотчасъ же становился достойнымъ ея, какъ только принималъ монашество. Этотъ же фактъ открывалъ дорогу къ до-

стиженію и высшаго служебнаго положенія за предѣлами академіи, такъ что очень часто монашество принимали только ради карьеры. Академическое начальство иногда даже прямо соблазняло ею, увѣщевая кого-либо из студентовъ принять монашество. Богословскія науки должны были читаться не иначе, какъ монахами. Что же касается до преподавателей изъ числа мірянъ, то они были въ самомъ н завидномъ положеніи, а на священниковъ смотрѣли крайне неблагосклонно, мотивируя это тѣмъ, будто бы пресвитерскія обязанности должны мѣшать преподавательскимъ; въ дѣйствительности же это вызывалось ревнивымъ охраненіемъ со стороны чернаго духовенства своего господствующаго положенія; и принявшихъ священство зачастую удаляли изъ академической службы подъ какимъ-нибудь пустымъ предлогомъ. Не искать же священства, какъ источника прибавочныхъ доходовъ, было почти невозможно, въ виду крайне скуднаго содержанія. Ординарныхъ профессоровъ до 1869 г. было всего лишь третья часть всѣхъ преподавателей, такъ что очень не скоро можно было дослужиться до ординатуры. А получали они, напримѣръ, въ 40-хъ годахъ, по 715 руб. въ годъ; экстраординарные же и баккалавры — по 358 руб. въ годъ. Уже и эти условія, вмѣстѣ взятыя, вызывали очень частое бѣгство съ академической службы. Продолжительность службы академическихъ преподавателей Петербургской академіи за первое пятидесятилѣтіе ея существованія достигаетъ среднимъ числомъ не болѣе четырехъ лѣтъ на каждаго. Это бѣгство усиливалось еще и другими причинами: холостые преподаватели съ теченіемъ времени, взамѣнъ увеличенія содержанія, получили казенныя квартиры, но женатымъ, для избѣжанія соблазна, который могли бы внести въ академическую среду женщины ихъ семействъ, квартиръ не давали, а въ лучшемъ случаѣ, но не всегда, замѣняли ихъ ничтожнымъ денежнымъ вознагражденіемъ. Оттого женившіеся преподаватели продолжали свою службу въ академіи крайне рѣдко.

Но какъ же академическій строй отзывался на ея научной дѣятельности и особенно на философіи? Фактъ на лицо: отсутствіе до 1869 г. вліянія духовной философіи на развитіе свѣтской. Духовная философія разсматривалась начальствомъ, какъ служанка богословія. А послѣднее было обязательно въ рукахъ монаховъ, многіе изъ которыхъ, принимая монашество изъ-за мірскихъ соображеній, разсматривали свою преподавательскую дѣятельность, какъ всего лишь переходную ступень. Поэтому они далеко не всегда обладали хорошими свѣдѣніями даже и въ богословіи, а между тѣмъ имѣли огромное вліяніе на всю жизнь академіи. Какое же вліяніе они должны бы-

ли оказывать на служанку ихъ собственной науки? Прибавимъ сюда, что назначеніе на открывающіяся преподавательскія должности производилось чисто формальнымъ образомъ: изъ только что окончившихъ курсъ выбирался первый по своимъ общимъ успѣхамъ, безъ всякаго вниманія не только къ его наклонностямъ, но даже и къ пріобрѣтеннымъ имъ спеціальнымъ знаніямъ. А когда онъ привыкалъ нѣсколько къ своему предмету, то его очень часто переводили на другой, не имѣющій съ нимъ никакой связи (съ языковъ — на математику, физику и т. п.), въ виду различныхъ служебныхъ, а не учебныхъ соображеній. Оттого бывали даже и такіе случаи, какъ назначеніе (въ 1839 г. въ Пет. акад.) въ преподаватели нѣмецкаго языка такого лица, которое уже во время преподаванія должно еще было научиться этому языку, начиная съ алфавита. Или въ Казанской академіи назначили на каѳедру философіи Ильминскаго, человѣка, не расположеннаго къ отвлеченнымъ знаніямъ, но очень даровитаго и долго съ большимъ успѣхомъ подготовлявшагося къ преподаванію восточныхъ языковъ и литературы (которые преподавались въ Казанской академіи на ея миссіонерскомъ отдѣленіи); и въ результатѣ вышло то, что Ильминскій скоро совсѣмъ бросилъ академическую службу. Наконецъ, не забудемъ, что профессоръ, назначаемый и смѣняемый независимо отъ преподавательскаго совѣта, никогда не чувствовалъ себя огражденнымъ отъ произвола не только своего прямого начальства, но даже и своихъ разныхъ сослуживцевъ, принявшихъ монашество. А когда послѣднее принимали изъ-за служебныхъ расчетовъ, то оно, конечно, не ограждало отъ тщеславія, раздутаго самолюбія, зависти и т. п., а, напротивъ, еще усиливало ихъ. Поэтому талантливые профессора иногда подвергались преслѣдованіямъ именно за свой талантъ, за умѣнье пріобрѣсть вліяніе на студентовъ. Такъ было съ Фесслеромъ, первымъ насадителемъ нашей духовной философіи. Доходило до того, что одинъ профессоръ философіи боялся хорошо читать (хотя на дѣлѣ доказалъ свое умѣнье) и умышленно читалъ прямо по книгѣ, безъ всякихъ поясненій къ ней, монотоннымъ голосомъ, дѣлая перерывы даже на срединѣ слова, а не только фразы. Извѣстный Ф. Ф. Сидонскій, котораго впослѣдствіи въ 1864 г. С.-Петербургскій университетъ возвелъ въ почетные доктора философіи, былъ послѣ перевода съ каѳедры философіи на французскій языкъ совсѣмъ вытѣсненъ изъ академіи только потому, что онъ не считалъ образцовымъ слога Филарета Дроздова.

А какъ отзывались всѣ эти неблагопріятныя условія на учащихся въ духовныхъ академіяхъ? Трудно повѣрить, что ака-

демическіе студенты были доведены до того, что предпочитали профессоровъ, которые не ясно излагаютъ свой предметъ: «что это за наставникъ! — говорили они: — у него все такъ ясно, не на чемъ и головы поломать. То ли дѣло Карповъ (переводчикъ Платона): у него въ классѣ ничего не поймешь, да и потомъ думаешь, думаешь, и все-таки часто не поймешь. Вотъ это такъ профессоръ!» Естественное стремленіе молодежи къ умственной самодѣятельности приходилось удовлетворять исключительно путемъ разгадыванія туманныхъ выраженій профессора!

Только съ 1869 г. сильно измѣнилась жизнь духовныхъ академій. Профессорскій совѣтъ пріобрѣлъ значительную автономію. Стали принимать мѣры для спеціальной подготовки къ каѳедрамъ. Значительно улучшено матеріальное положеніе преподавателей. Гнетъ чернаго духовенства ослабѣлъ до такой степени, что даже должность ректора иной разъ занимали представители бѣлаго духовенства, а преподаваніе богословскихъ наукъ стало доступнымъ не только бѣлому духовенству, но и мірянамъ. И хотя академическій уставъ 1884 г. значительно ослабилъ духъ устава 1869 г., но далеко не вполнѣ уничтожилъ его: между академическими уставами 1869 г. и 1884 г. гораздо больше сходства, чѣмъ между университетскими уставами 1863 г. и 1884 г.*).

Вернемся теперь къ обзору судебъ свѣтской философіи въ Россіи. Просвѣтительныя мѣры Александра I, повидимому, обѣщали безпрепятственное развитіе. И сначала она было начала быстро распространяться у насъ и, какъ слѣдовало ожидать, въ видѣ германскаго идеализма. Если мы позволимъ себѣ ошибку на годъ, на два, то мы можемъ сказать, что одновременно, именно начиная съ 1805 г., началась пропаганда ученій Канта, Фихте и Шеллинга, такъ что этотъ годъ мы въ правѣ считать началомъ второго періода исторіи русской философіи, — періода, отличающагося подчиненіемъ нѣмецкому идеа-

*) Чтобы провѣрить указанную характеристику условій развитія нашей духовной философіи, стоитъ лишь просмотрѣть «Исторію Казанской Духовной Академіи» Знаменскаго и «Воспоминанія о С.-Петербургской Духовной Академіи» ея бывшаго студента и профессора Ростиславова. Исторія Знаменскаго оличается отъ всѣхъ другихъ исторій академій, написанныхъ сухо, въ офиціальномъ и даже панегиристическомъ духѣ: при крайне живомъ, литературномъ изложеніи она представляетъ собой безпристрастный строго научный трудъ, за который Московскій университетъ призналъ автора докторомъ русской исторіи, а Казанскій университетъ — своимъ почетнымъ членомъ. А каковы воспоминанія Ростиславова, объ этомъ свидѣтельствуетъ то, что они были напечатаны въ «Вѣстникѣ Европы» (за 1872 г. и 1883 г.).

16.114.
Львів. Бібліотека АН. УРСР
Львівська державна наукова бібліотека
570

лизму и продолжающагося тоже 50 лѣтъ, до вступленія на престолъ Александра II.

Изъ этихъ трехъ ученій наименьшимъ успѣхомъ ползовалась философія Фихте. Единственнымъ его пропагандистомъ былъ первый харьковскій профессоръ Шадъ. Кантомъ же заинтересовались у насъ нѣсколько больше, особенно же въ Казани, гдѣ изъ-за него велись споры даже въ видѣ актовыхъ рѣчей: въ одной изъ нихъ Лубкинъ нападалъ на Канта, а Срезневскій послѣ того защищалъ его. Канта и переводили больше чѣмъ Фихте, и не мало писали о немъ, правда больше опровергая его, чѣмъ соглашаясь съ нимъ. Главнымъ же образомъ распространилось у насъ ученіе Шеллинга; только въ концѣ 30-хъ годовъ онъ уступилъ свое мѣсто Гегелю. Фактъ — легко объяснимый. Я имѣю въ виду не мистицизмъ и увлеченіе романтической поэзіей, на что нерѣдко указывают, какъ на причины сильнаго распространенія вліянія Шеллинга. Эти два фактора могли до нѣкоторой степени лишь содѣйствовать предпочтенію Шеллинга предъ Кантомъ и Фихте, но не объясняютъ его сполна: вѣдь еще нужно доказать, что сами-то пропагандисты Шеллинга увлеклись его философіей ради ея сходства съ мистицизмомъ и поэзіей, а не потому, чтобы приписывали ей *научное* превосходство предъ Кантомъ и Фихте. Нѣтъ, здѣсь дѣйствовали еще и болѣе глубокія причины. Отреченіе отъ всякой метафизики, проповѣдуемое Кантомъ, не было выдержано и имъ самимъ. Для его же современниковъ оно и подавно было слишкомъ преждевременнымъ и непосильнымъ. А метафизическіе элементы, находящіеся у Канта, какъ извѣстно, почти съ логической необходимостью вели къ тому, что его философія прежде всего перерождалась въ ученіе Фихте, а черезъ его посредство въ системы Шеллинга и Гегеля. Если же ходомъ исторіи намъ было суждено заимствовать именно нѣмецкій идеализмъ и если въ предшествующій періодъ мы уже были хоть сколько-нибудь подготовлены къ его обдуманному, а не случайному, анекдотическому, усвоенію, то естественно, что онъ усваивался, главнымъ образомъ, въ такой формѣ, которая при метафизическомъ настроеніи того времени казалась наиболѣе высокой, т.-е. въ Шеллинговской и Гегелевской. Но Гегель самъ напечаталъ очень мало изъ своихъ сочиненій, и если успѣлъ уже при своей жизни пріобрѣсть горячихъ и многочисленныхъ послѣдователей, то достигъ этого своимъ преподаваніемъ, а не печатными трудами. Оттого въ Россіи онъ еще не могъ пріобрѣсть вліянія до 30-хъ годовъ, когда его ученики начали печатать полное собраніе его лекцій и сочиненій. По всему этому до конца 30-хъ годовъ у насъ,

главнымъ образомъ, должна была распространяться философія Шеллинга, а потомъ долженъ былъ господствовать Гегель. Но мы еще должны вспомнить, какъ и при какихъ условіяхъ шло это движеніе.

Первый, кто сталъ распространять у насъ натур-философію Шеллинга, былъ профессоръ анатоміи и физіологіи С.-Петербургской медико-хирургической академіи Велланскій. Ознакомившись съ ней изъ первыхъ рукъ во время своей заграничной командировки для подготовленія къ каѳедрѣ, онъ сталъ распространять ее и въ своихъ лекціяхъ, которыя началъ читать въ 1805 г., и въ своихъ сочиненіяхъ. Первыя изъ его сочиненій прошли незамѣченными. Зато его блестящія лекціи, по словамъ современника, «слушали съ такимъ вниманіемъ, что если бы онъ внезапно умолкъ, то въ тишинѣ стало бы слышно даже движеніе паутины». Иногда о Велланскомъ думаютъ, будто бы его слушатели мало понимали, а можетъ быть даже и совсѣмъ не понимали его философствованія, но, обязанные посѣщать его лекціи, увлекались лишь горячностью и формой его изложенія. Но какъ же тогда объяснить и успѣхъ его сочиненій «О животномъ магнетизмѣ» и «Біологическое изслѣдованіе», разошедшихся тотчасъ же послѣ ихъ появленія, и успѣхъ его публичныхъ лекцій, которыя онъ читалъ около 30 г.? А послѣднія пользовались такой популярностью, что московскіе любители философіи приглашали его пріѣхать на два мѣсяца въ Москву, чтобы прочесть тамъ 20 лекцій, предлагая ему въ вознагражденіе сумму, очень значительную, даже и для настоящаго времени — 20,000 р. асс., хотя въ это время были въ Москвѣ и свои талантливые профессора, тоже послѣдователи Шеллинга.

Кромѣ Велланскаго, въ Петербургѣ распространялъ шеллингизмъ еще Галичъ, профессоръ Педагогическаго института, преобразованнаго въ 1819 г. въ университетъ. Одновременно съ этимъ преобразованіемъ Галичъ напечаталъ свою «Исторію философскихъ системъ», въ которой сначала онъ не хотѣлъ излагать систему Шеллинга, находя, что для нея, какъ для настоящаго, еще не наступила исторія, но, по «*требованію многихъ читателей*», какъ говорится въ его предисловіи ко 2 тому, онъ присоединилъ ея очеркъ въ видѣ особаго приложенія. И такимъ путемъ, онъ далъ возможность множеству лицъ въ небольшомъ и ясномъ изложеніи узнать эту систему во всемъ ея объемѣ, а не только съ тѣхъ сторонъ, которыя были интересны для натуралиста. Кромѣ того, когда Галичъ былъ вынужденъ покинуть каѳедру въ 1821 г., онъ по просьбѣ кружка молодежи, желавшей изучить при его посредствѣ философію

Шеллинга, читалъ о ней частныя лекціи у себя на дому. И эти лекціи, которыя ему многіе совѣтывали, да онъ и самъ хотѣлъ сдѣлать публичными, но не получилъ на это разрѣшенія, и вытребованное читателями прибавленіе къ «Исторіи философскихъ системъ» — все это ясно показываетъ, насколько съ 1805 г. по 1821 г. успѣлъ уже распространиться въ Петербургѣ интересъ къ философіи Шеллинга.

Но не долго продолжалось у насъ безпрепятственное распространеніе новыхъ философскихъ идей. Извѣстно, какая перемѣна произошла послѣ наполеоновскихъ войнъ въ характерѣ Александра I, какъ имъ овладѣлъ піэтизмъ; извѣстно и то, какъ воспользовались этимъ русскіе воспитанники іезуитовъ, а вмѣстѣ съ ними и масса другихъ лицъ, большинство которыхъ служили своимъ личнымъ и чисто земнымъ интересамъ и лишь прикрывались маской благочестія и преданности престолу, который, конечно, своими дѣяніями они лишь расшатывали. Завладѣвъ Министерствомъ народнаго просвѣщенія и добившись его соединенія въ одномъ лицѣ съ Министерствомъ духовныхъ дѣлъ, они сильнѣй всего проявляли свой обскурантизмъ именно на философіи, постоянно выставляя ее крайне опасной и въ религіозномъ, и въ политическомъ отношеніи. По винѣ-то этихъ обскурантовъ прежнее обстоятельное преподаваніе философіи въ гимназіяхъ было ограничено въ 1819 г. лишь логикой въ самыхъ элементарныхъ размѣрахъ. Это, конечно, еще не слишкомъ большая бѣда. Но эти обскуранты не оставили въ покоѣ и университетовъ. Уже то обстоятельство, что послѣдніе были организованы по образцу германскихъ, должно было вооружить противъ нихъ нашихъ воспитанниковъ іезуитовъ. И обскуранты открыто стремились устроить наши учебныя заведенія, не исключая и университетовъ, по образцу католическихъ школъ Австріи и Франціи (какъ онѣ существовали въ послѣдней до революціи и были возстановлены при реставраціи). Обскуранты постоянно восхваляли клерикальный режимъ этихъ школъ, педантическое соблюденіе въ нихъ различныхъ ханжескихъ правилъ, въ родѣ того, напримѣръ, что студенты, входя попарно въ аудиторію, читаютъ псаломъ: «помилуй мя, Боже», а каждый профессоръ предъ началомъ лекціи, становясь на колѣни, призывалъ духа премудрости на себя и на аудиторію; прославляли не только затворничество студентовъ, но даже безбрачіе профессоровъ. Къ наукѣ же и ея преподаванію они вообще такъ относились, что предлагали даже совсѣмъ упразднить преподаваніе исторіи, дабы пресѣчь всякую возможность при ея изложеніи вредно вліять на слушателей, а взамѣнъ этого читать (въ родѣ того, какъ это дѣ-

лается въ монастыряхъ) во время студенческой трапезы сочиненія избранныхъ, наиболѣе благочестивыхъ, историковъ.

Не всего удалось достичь этимъ обскурантамъ; но философія подверглась съ ихъ стороны безпощадному гоненію и сильно пострадала. Первое нападеніе на нее было сдѣлано въ Харьковскомъ университетѣ. По доносу попечителя Карнѣева, фихтеанецъ Шадъ былъ признанъ въ министерствѣ виновнымъ въ томъ, что явно держится системы Шеллинга (sic!). Его дальнѣйшее пребываніе въ Россіи было признано невозможнымъ, и въ 1816 г. онъ былъ высланъ изъ Россіи. Одновременно съ этимъ въ Харьковѣ былъ лишенъ каѳедры и талантливый математикъ Осиповскій, который съ точки зрѣнія эмпиризма опровергалъ кантовскую теорію пространства и времени, а этимъ самымъ распространялъ знакомство съ Кантомъ. Съ удаленіемъ Шада прекратилась у насъ и пропаганда философіи Фихте. Впослѣдствіи, во второй періодъ, лишь Новицкій, первый профессоръ философіи Кіевскаго университета (учрежденнаго лишь въ 1834 г.), находился подъ вліяніемъ Фихте; но Новицкій — воспитанникъ Кіевской духовной академіи. Единственнымъ же плодомъ дѣятельности Шада въ русской печати было появленіе въ Харьковѣ въ 1813 г. перевода сочиненія Фихте: «Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи. Опытъ принудить читателей къ разумѣнію».

Но самому сильному погрому подверглись Казанскій и С.-Петербургскій университеты. Въ Казани подвизался знаменитый по своей темной памяти Магницкій, который ввелъ тамъ не только во внѣшнихъ порядкахъ, но даже и въ преподаваніи самое наглое ханжество, граничащее съ кощунствомъ. Конечно, крайне трудно судить о религіозномъ настроеніи кого бы то ни было, но Магницкій, публично выставлявшій себя столпомъ святыни, въ тѣсномъ кругу друзей не боялся показаться безбожникомъ и позволялъ себѣ самыя кощунственныя выходки.

Онъ началъ съ того, что нѣсколько лучшихъ профессоровъ Казанскаго университета были имъ удалены, а другіе разбѣжались сами. Въ числѣ удаленныхъ былъ профессоръ естественнаго права Солнцевъ, обвиненный Магницкимъ въ томъ, что его система носитъ явные слѣды философіи Канта, вслѣдствіе чего онъ, Солнцевъ, смѣшалъ божественное ученіе съ мнѣніями человѣческими, проистекающими изъ поврежденнаго разума, и проповѣдуетъ, будто бы разумъ, учитъ о правахъ и обязанностяхъ, между тѣмъ какъ разумъ пояснялъ Магницкій, не можетъ быть руководителемъ нашей жизни, но самъ обязанъ благо-

говѣйно внимать и со страхомъ повиноваться верховному законодателю. За такое преступленіе Солнцевъ былъ лишенъ права преподаванія даже въ частныхъ учебныхъ заведеніяхъ.

Преподаваніе философіи въ Казани было сведено при Магницкомъ лишь къ логикѣ и къ исторіи философіи, изложеніе которой должно было имѣть обязательно обличительный характеръ, доказывать полную несостоятельность философіи и неизбѣжность самыхъ пагубныхъ заблужденій разума, ксль скоро онъ пользуется свободой изслѣдованія. Профессорамъ же всѣхъ другихъ каѳедръ было вмѣнено въ обязанность постоянно указывать при изложеніи своего предмета на прявленіе въ немъ божественной премудрости и на безсиліе разума, а недостатки прежнихъ писателей объяснять тѣмъ, что они жили во время хищническаго владычества философіи. И до какого кощунственнаго ханжества былъ доведенъ Казанскій университетъ Магницкимъ, видно хотя бы изъ того, что при немъ университетскій совѣтъ свои важнѣйшія бумаги помѣчалъ двумя датами: отъ Рождества Христова и отъ *Обновленія университета*, подъ которымъ подразумѣвался *произведенный Магницкимъ разгромъ*. Дѣянія Магницкаго сопоставлялись съ появленіемъ Христа на землѣ! Дальше уже некуда было идти. А вотъ примѣръ, какъ велось преподаваніе въ духѣ обскурантовъ, именно преподаваніе математики, предмета, который, повидимому, не имѣетъ никакого отношенія ни къ религіознымъ, ни къ политическимъ разногласіямъ. Но это только такъ кажется: при *особой* преданности вѣрѣ и престолу даже и здѣсь можно найти и кое-что сомнительное, и кое-что такое, чѣмъ можно воспользоваться для развитія благочестія и благонамѣренности. По крайней мѣрѣ, профессоръ Никольскій на своихъ лекціяхъ безпрерывно пускался въ разсужденія о полнѣйшемъ *согласіи* (sic) математики съ христіанскимъ ученіемъ и оправдывалъ ее отъ подозрѣній, будто бы она своими строгими доказательствами пріучаетъ умъ къ недовѣрчивости и пытливости (sic), и постоянно указывалъ, что въ математикѣ мы на каждомъ шагу встрѣчаемъ превосходныя подобія божественныхъ истинъ. Напримѣръ: какъ число не можетъ быть безъ единицы, такъ ни вселенная, ни государство не могутъ быть безъ единаго владыки; или — гипотенуза, соединяя два катета, напоминаетъ намъ о Спасителѣ, соединившемъ горнее съ дольнимъ, земное съ небеснымъ и т. д. Съ разгромомъ Казанскаго университета прекратилось и распространеніе философіи Канта: послѣ 1820 г. не появилось ни одного сочиненія о ней.

Подобный же разгромъ постигъ въ 1821 г. и только что открытый (въ 1819 г.) С.-Петербургскій университетъ. Здѣсь

главнымъ виновникомъ былъ попечитель Руничъ. Онъ — другъ и протеже Магницкаго. Однимъ этимъ уже сказано много. По его винѣ, въ одинъ годъ университетъ лишился 12 профессоровъ. Большая часть ихъ была уволена, другіе же сами удалились. Въ числѣ уволенныхъ были и два философа, Куницынъ и Галичъ (оба любимые учителя Пушкина). Профессоръ естественнаго права Куницынъ былъ обвиненъ въ томъ, что его книга «О естественномъ правѣ» (которая раньше была одобрена Главнымъ правленіемъ училищъ) явно противорѣчитъ истинамъ христіанства и направлена къ ниспроверженію всѣхъ связей, семейныхъ и государственныхъ. Галичъ же былъ признанъ виновнымъ въ томъ, что въ своей «Исторіи философскихъ системъ» (за которую Галичу раньше была объявлена высочайшая благодарность) проводитъ начала, противныя вѣрѣ и властямъ, установленнымъ отъ Бога, и отдаетъ явное предпочтеніе философіи Шеллинга, излагаетъ противныя ученію вѣры понятія индійской философіи, а на-ряду съ философскими ученіями приводитъ ученія древнихъ евреевъ и христіанъ, обращая ихъ такимъ путемъ изъ божественнаго откровенія въ человѣческій вымыселъ. И Галичу около десяти лѣтъ не позволяли читать даже и частныя лекціи въ его собственной квартирѣ*).

Не спаслась философія отъ гоненій и въ старѣйшемъ русскомъ университетѣ, хотя реакція сказалась тамъ неизмѣримо легче, чѣмъ въ другихъ университетахъ. Вообще всякая реак-

*) Мы плохо знаемъ исторію своего просвѣщенія и нерѣдко готовы хвататься за такія воспитательныя и образовательныя мѣры, которыя уже были испытаны и брошены. Поэтому поучительно вспомнить, къ какимъ послѣдствіямъ привело насильственное внѣдреніе благочестія въ студентахъ, въ родѣ общихъ молитвъ и вмѣшательства во всю ихъ жизнь и т. п. Отвѣтомъ служатъ слова Шишкова, котораго уже никто не заподозритъ въ недостаткѣ ни благочестія, ни преданности престолу и который настолько сумѣлъ убѣдить Александра I, что былъ назначенъ въ 1824 г. управлять Министерствомъ народнаго просвѣщенія. «Нравственный развратъ, говоритъ Шишковъ, росъ и усиливался; ослѣпленіе, подъ священнѣйшими именами благочестія и человѣколюбія, умѣло вползать въ сердца и поражать ихъ ядомъ; подъ видомъ распространенія христіанства стремились поколебать православную вѣру». Это похоже на то, какъ въ Петербургской духовной академіи при гр. Протасовѣ хотѣли поднять нравственность студентовъ введеніемъ ежедневныхъ утреннихъ и вечернихъ общихъ молитвъ въ церкви (взамѣнъ прежнихъ отдѣльныхъ молитвъ въ какомъ угодно мѣстѣ) и отмѣтками въ вѣдомостяхъ объ усердіи къ молитвѣ. Ростиславовъ, который самъ былъ въ это время студентомъ, а впослѣдствіи и профессоромъ той же академіи, ясно описалъ и объяснилъ въ своихъ воспоминаніяхъ объ академіи (*Вѣстн. Евр., 1883 г.)*, что эта мѣра вызвала полный упадокъ религіознаго духа въ академическомъ студенчествѣ.

ція въ Москвѣ почему-то всегда обнаруживалась легче всего — не только въ университетѣ, но даже и въ духовномъ вѣдомствѣ. Такъ, когда въ 30-хъ годахъ петербургскія, да и вообще, всѣ духовныя училища стонали отъ, такъ называемаго среди духовенства, нашествія Протасова (оберъ-прокурора Св. Синода), то въ Москвѣ его почти не чувствовали*). Не будемъ разсуждать, отчего зависѣлъ этотъ фактъ наименьшаго страданія Москвы при всѣхъ реакціяхъ; но самъ по себѣ онъ очень важенъ въ исторіи русской философіи. Благодаря ему, Московскій университетъ игралъ наибольшую роль въ ходѣ нашего умственнаго развитія. Благодаря ему же, и духовная философія, хотя своимъ возникновеніемъ обязана С.-Петербургской духовной академіи, до 70-хъ годовъ процвѣтала только въ Москвѣ (Голубинскій и Кудрявцевъ). И если даже современная, развившаяся послѣ академической реформы 1869 г., духовная философія сильно гордится, и вполнѣ справедливо, однимъ изъ профессоровъ С.-Петербургской духовной академіи, то не надо забывать, что онъ тоже воспитанникъ Московской духовной академіи, такъ что въ его лицѣ послѣдняя, получивъ философію отъ первой, уплатила ей свой философскій долгъ**).

---

*) Протасовъ хотѣлъ было совсѣмъ изгнать философію изъ семинаріи, но, встрѣтивъ сильное сопротивленіе въ Синодѣ, все-таки добился ея сильнаго сокращенія, посвятивъ оставшіеся отъ нея часы на преподаваніе медицины и сельскаго хозяйства. Для будущихъ поповъ, большая часть которыхъ будетъ сельскими священниками, говорилъ онъ, это гораздо нужнѣй, чѣмъ философія.

**) Общая схема развитія духовной философіи до 1869 г. очень проста. Первымъ сѣятелемъ несхоластической философіи въ С.-Петербургской духовной академіи былъ Фесслеръ, приглашенный изъ Берлина для преподаванія еврейскаго языка, но назначенный на каѳедру философіи, какъ наиболѣе способный для этого дѣла профессоръ (взамѣнъ іеромонаха Евгенія Казанцева, которому было сначала поручили ее). Но Фесслеръ преподавалъ только одинъ годъ первому курсу. Онъ былъ удаленъ по настоянію архіепископа Ѳеофилакта за то, что училъ о врожденныхъ идеяхъ, а, главнымъ образомъ, за то, что своимъ вліяніемъ на студентовъ подрывалъ авторитетъ Ѳеофилакта, который и самъ былъ преподавателемъ словесности въ академіи. Это тотъ самый Ѳеофилактъ, однокашникъ и другъ Сперанскаго, котораго называли русскимъ Бріеномъ (епископъ, перешедшій на сторону третьяго сословія во французскомъ національномъ собраніи 1789 г.) и который утверждалъ, что «цѣль Кантовой философіи есть двоякая: ниспроверженіе христіанства и замѣна его не деизмомъ, а совершеннымъ безбожіемъ». Но первый курсъ былъ въ значительной части составленъ изъ преподавателей семинарій; и Фесселеръ уже въ одинъ годъ успѣлъ въ немъ пробудить любовь къ философіи. А замѣненъ онъ былъ человѣкомъ, знающимъ и уже опытнымъ въ университетскомъ преподаваніи, профессоромъ богословія въ Дерптскомъ университетѣ Горномъ, который продержался въ Петербургской академіи 4 года и сумѣлъ поддержать въ ней философское движеніе, на-

Но, какъ бы то ни было, философія-то, по крайней мѣрѣ, въ 20-хъ годахъ, подверглась преслѣдованію даже и въ Московскомъ университетѣ. Въ запискѣ, представленной Государю въ 1823 г., Магницкій, предлагавшій въ это время уже совсѣмъ упразднить въ университетахъ преподаваніе философіи, доносилъ, между прочимъ, что «Логика», напечатанная предъ этимъ московскимъ профессоромъ философіи Давыдовымъ, отъ начала до конца пропитана богопротивнымъ ученіемъ Шеллинга, основу котораго, пояснялъ Магницкій, составляютъ вольнодумство и развратъ. Правда, эта записка не имѣла никакихъ послѣдствій для изданнаго Давыдовымъ сочиненія; но самъ онъ еще предъ ея подачей Государю почему-то поторопился перейти на каѳедру римской словесности*). Мало того: когда, уже по воцареніи Николая Павловича, Давыдову (въ 1826 г.) было снова поручено читать философію, его лекціи были прекращены послѣ двухъ-трехъ; и, какъ сообщаетъ Гончаровъ, это — оттого, что флигель-адъютантъ, который почему-то посѣтилъ ихъ, донесъ Государю о вольнодумствѣ профессора. И послѣ того Давыдовъ преподавалъ все, что угодно — и русскую словесность, и римскую словесность, даже и математику, только не философію.

Такимъ образомъ, одновременно и повсюду подверглись преслѣдованію всѣ три распространившіяся у насъ системы новаго идеализма. Но не даромъ сказано:

Надъ вольной мыслью Богу неугодны
Насиліе и гнетъ:
Она, въ душѣ рожденная свободно,
Въ оковахъ не умретъ!

(Алексѣй Толстой.)

чатое Фесслеромъ. Ученикъ же Фесслера, Кутневичъ, перенесъ философію въ Московскую духовную академію, въ которой онъ былъ первымъ профессоромъ этого предмета. И извѣстный Голубинскій, вѣроятно, былъ еще его ученикомъ. Ученикъ же Горна Скворцовъ, магистръ второго, т.-е. ближайшаго къ Фесслеру, выпуска Петербургской академіи, перенесъ философію въ Кіевскую академію и насадилъ тамъ философскую школу, изъ которой вышли Новицкій (въ Кіевскій университетъ), Гогоцкій (туда же), Михневичъ (въ Одесскій Ришельевскій лицей), Авсеневъ (которому студенты Кіевской академіи послѣ Скворцова больше всѣхъ были обязаны своимъ философскимъ развитіемъ). Казанская же академія получила своихъ первыхъ профессоровъ философіи изъ Москвы — учениковъ Голубинскаго. Такимъ образомъ, русская духовная философія пошла изъ Петербурга, подобно тому какъ и философія Шеллинга впервые стала распространяться тоже изъ Петербурга.

*) Преподаваніе же философіи отстояли противъ происковъ Магницкаго членъ ученаго комитета гр. Лаваль и, главнымъ образомъ, рижскій попечитель кн. Ливенъ.

И не умерла у насъ, несмотря ни на какія преслѣдованія, идеалистическая философія. Она ускользнула изъ-подъ рукъ своихъ гонителей, и ускользнула такими путями, какіе они едва ли могли предвидѣть. Давыдовъ, который, конечно, такъ же, какъ и Галичъ, еще не можетъ быть названъ шеллингіанцемъ въ строгомъ смыслѣ, но который, по его словамъ, Шеллинга предпочиталъ всѣмъ другимъ, еще до поступленія на университетскую каѳедру, уже въ 1815 г. былъ назначенъ инспекторомъ Университетскаго пансіона; и онъ тотчасъ же воспользовался своимъ положеніемъ не только для того, чтобы вообще оживить умственную жизнь своихъ питомцевъ, но и для того, чтобы пропагандировать среди нихъ шеллингизмъ. Подъ его руководствомъ каждыя двѣ недѣли они устраивали собранія, на которыхъ читались рѣчи, разсужденія, разборы писателей и т. п. и происходили ученыя пренія. Кромѣ того, онъ постоянно снабжалъ ихъ книгами, толковалъ съ ними о новой системѣ и имѣлъ сильное вліяніе на все поколѣніе, прошедшее черезъ его руки въ этомъ учрежденіи, возбуждая въ немъ, а черезъ него и во всемъ московскомъ студенчествѣ, стремленіе и любовь къ философіи. Привыкнувъ же подъ вліяніемъ Давыдова къ обмѣну мыслей и къ общественному характеру занятій литературой и наукой, его питомцы впослѣдствіи въ 1823 г. образовали частное литературное общество, такъ называемое общество «Раича», часть членовъ котораго, недовольныхъ его чисто литературнымъ характеромъ, выдѣлилась изъ него и образовала философскій кружокъ и даже присвоила ему названіе «Общества любомудрія». Этотъ кружокъ, который выработалъ свой уставъ, велъ протоколы засѣданій и выбралъ себѣ предсѣдателя, довольно скоро, именно послѣ декабрьскихъ событій 1825 г. ради осторожности, прекратилъ свое существованіе (т. е. уничтожилъ свой уставъ, протоколы и отказался отъ своего названія). Но входящіе въ составъ его лица продолжали поддерживать между собой дружескія сношенія и совмѣстныя занятія философіей. Въ составъ Общества Любомудрія вошли, между прочимъ, и будущіе славянофилы: братья Кирѣевскіе, Кошелевъ и др.

Въ самомъ же университетѣ, гдѣ Давыдовъ сталъ читать философію съ 1817 г., онъ еще до доноса Магницкаго нашелъ неожиданную помощь въ лицѣ вернувшагося изъ-за границы въ 1820 г. Павлова, профессора минералогіи и сельскаго хозяйства, который впослѣдствіи читалъ еще и физику. Его лекціи, по отзывамъ всѣхъ его слушателей, отличались не только логичностью, послѣдовательностью, поражавшей даже первокурсниковъ, но ясностью и художественною цѣльностью. А въ

то же время, по словамъ Герцена, взамѣнъ физики и сельскаго хозяйства, Павловъ въ связи съ ними, на самомъ дѣлѣ, излагалъ, главнымъ образомъ, философію Шеллинга и Окена. И его лекціи такъ увлекали молодежь, что его аудиторію всегда переполняли студенты всѣхъ факультетовъ.

Участіе натуралистовъ въ распространеніи новой философіи врядъ ли было предусмотрѣно со стороны ея преслѣдователей. Во всякомъ случаѣ это было очень важное обстоятельство. Вѣдь наши обскуранты, Магницкій и др., совсѣмъ не знали философіи и на каждомъ шагу обнаруживали полнѣйшее непониманіе ея. Напримѣръ, фихтеанца Шада министерство обвинило въ томъ, что онъ слѣдуетъ Шеллингу. Про логику Давыдова, въ которой очень мало Шеллинговскаго (одно лишь предисловіе), а господствуютъ идеи Локка, Магницкій утверждалъ въ своемъ доносѣ, будто бы она *отъ начала до конца* пропитана ученіемъ Шеллинга. Да къ чему эти примѣры? Кто другой, а учредители-то Философскаго Общества и всѣ, кто сочувствуетъ ему, навѣрное безъ спора согласятся, что если бы наши обскуранты знали философію, то они не могли бы быть обскурантами. А извѣстно, что, если философія выступаетъ открыто, то судить о ней охотно берется всякій неучъ. Въ Россіи даже, чѣмъ невѣжественнѣе человѣкъ, тѣмъ съ большей увѣренностью судитъ онъ и о философіи вообще, и о любомъ философскомъ ученіи. На это сильно жаловался еще Герценъ, указавшій на то, что у насъ для сужденія о сапогахъ и сапожномъ товарѣ считаютъ нужнымъ пріобрѣсть спеціальныя знанія, но, чтобы судить о философіи, считаютъ излишнимъ учиться философіи. Иное дѣло, когда философія проводится въ видѣ естествознанія. Надо обладать довольно большими и въ то же время *спеціально философскими* знаніями, чтобы разобраться, гдѣ въ такомъ случаѣ кончается философія и выступаетъ дѣйствительное естествознаніе. И вотъ, въ то время, когда преслѣдовали профессоровъ философіи за пропаганду новой философіи, ее свободно распространяли натуралисты. Вѣдь, при разгромѣ Петербургскаго университета хотѣли-было напасть и на Велланскаго. Отъ его учениковъ отобрали тетради, чтобы уличить его въ распространеніи богопротивнаго ученія, но не сумѣли въ нихъ разобраться. И когда Галичу не позволяли читать даже и частныя лекціи, Велланскій замолчалъ только на время изъ осторожности, а потомъ снова принялся за свою пропаганду. Сходное же явленіе повторилось и въ Москвѣ. Въ 1826 г. Давыдову были запрещены лекціи философіи. Но въ томъ же самомъ году, наряду съ Павловымъ, началъ читать общій курсъ естественной исто-

ріи подпавшій подъ вліяніе Павлова, а черезъ него и Шеллинга, профессоръ ботаники Максимовичъ, извѣстный собиратель малороссійскихъ пѣсенъ, лекторъ, по достоинствамъ своимъ ни въ чемъ не уступавшій ни Давыдову, ни Павлову. А по его собственнымъ словамъ, «въ естествознаніи его неотлучной спутницей и вѣрной помощницей была философія». И Максимовичъ безпрепятственно велъ свою пропаганду въ Москвѣ и въ печати, и съ каѳедры до 1834 г., когда тоска по родинѣ потянула его въ Украйну, и онъ перевелся въ Кіевъ въ новооткрытый университетъ на каѳедру русской словесности. Павловъ же тоже безпрепятственно подвизался въ Москвѣ до самой своей смерти (въ 1840 г.); и начиная съ 1828 г., въ продолженіе трехъ лѣтъ, онъ еще издавалъ журналъ «Атеней», гдѣ помѣстилъ цѣлый рядъ своихъ статей.

Такимъ-то путемъ, неожиданнымъ для обскурантовъ, поддерживалось у насъ въ учащейся молодежи философское движеніе. Съ 1830 г., когда философію стали уже меньше преслѣдовать, въ Москвѣ выступилъ на каѳедрѣ теоріи изящныхъ искусствъ Надеждинъ, занимавшій эту каѳедру пять лѣтъ и примѣнявшій новые философскіе принципы къ эстетикѣ. А Надеждинъ, по словамъ Константина Аксакова, производилъ сильное впечатлѣніе своими лекціями. Станкевичъ даже говорилъ, что, если когда-нибудь онъ будетъ въ раю, то обязанъ въ этомъ Надеждину: такъ много пробудилъ онъ въ немъ*).

Но въ Москвѣ въ 30-хъ и 40-хъ годахъ идеалистическая философія распространялась еще другимъ путемъ, который обскуранты никакъ не могли предусмотрѣть, а уже во всякомъ случаѣ никоимъ образомъ не могли загородить его передъ ней. Это — посредствомъ литературныхъ кружковъ, возникшихъ въ Москвѣ подъ вліяніемъ оживленія университетской жизни, наступившаго въ 20-хъ годахъ вслѣдствіе появленія тамъ цѣлаго ряда талантливыхъ преподавателей. Слѣдить за происхожденіемъ и дальнѣйшими судьбами этихъ кружковъ, съ которыми связанъ цѣлый рядъ славныхъ и общеизвѣстныхъ именъ: Вл. Одоевскій, Веневитиновы, Кирѣевскіе, Аксаковы, Хомяковъ, Станкевичъ, Бѣлинскій, Герценъ и множество дру-

*) И здѣсь поучительно еще то обстоятельство, что когда обсуждалась диссертація Надеждина, представленная имъ pro venia legendi, то Ивашковскій и Снегиревъ подали о ней отдѣльное мнѣніе, въ которомъ говорили: «хотя самъ сочинитель не упоминаетъ, какому ученію предпочтительно слѣдовать, но весьма очевидно, что оно принадлежитъ Шеллингу, и потому желательно прежде всего знать, можетъ ли сіе ученіе быть допущено въ нашемъ университетѣ». А между тѣмъ «сіе ученіе» проповѣдывалось уже въ это самое время въ Московскомъ университетѣ и Павловымъ, и Максимовичемъ.

гихъ, было бы слишкомъ долго. Да въ этомъ и нѣтъ никакой нужды. Эти кружки всѣмъ памятны. Памятно также и то, что ихъ члены больше всего увлекались философіей и вырабатывали всѣ свои воззрѣнія подъ ея руководствомъ. Ихъ страсть къ философіи доходила до такой степени, что по цѣлымъ недѣлямъ они проводили всѣ вечера въ безконечныхъ спорахъ о какомъ-либо отвлеченнѣйшемъ философскомъ положеніи. И вмѣстѣ съ тѣмъ они съ такою силою возбуждали интересъ къ философіи во всѣхъ, кто только соприкасался съ ними, что даже Погодинъ, человѣкъ совершенно неспособный и нерасположенный къ философіи, всячески, хотя и безуспѣшно, старался одолѣть ее. Эти кружки, начавъ съ философіи Шеллинга, въ 30-хъ годахъ, постепенно перешли къ тому, что у нихъ наиболѣе господствующимъ направленіемъ сдѣлалось гегельянство въ той или въ другой, но всегда въ болѣе или менѣе своеобразной, окраскѣ*). И, какъ извѣстно, подъ вліяніемъ этого шеллинго-гегелевскаго движенія выработались два направленія, ясно опредѣлившіяся въ 40-хъ годахъ: славянофилы и западники. Если оставить въ сторонѣ вопросъ (совершенно неумѣстный въ торжественную минуту открытія Философскаго Общества) о преимуществахъ того или другого направленія, то никто не станетъ оспаривать, какъ много значили оба они, взятыя вмѣстѣ, для развитія нашей литературы и критики, для развитія русской исторіографіи и вообще русскаго самосознанія и даже для развитія формъ нашей государственной жизни: вѣдь, уже давно отмѣчено, что наибольшая часть дѣятелей освободительной эпохи Александра II были воспитанниками идеалистической философіи 40-хъ годовъ. Никѣмъ также не оспаривается и то, что славянофилы съ западниками не ограничились однимъ лишь пассивнымъ усвоеніемъ германской философіи, а внесли въ нее то, чего не было ни у Канта, ни у Фихте, ни у Шеллинга, ни у Гегеля. Это — философскій взглядъ на прошлое и будущее русскаго народа, на его роль въ семьѣ европейскихъ народовъ, философское освѣщеніе съ двухъ разныхъ точекъ зрѣнія всѣхъ сторонъ его жизни.

Такимъ образомъ, уже во второй періодъ своего существованія русская философія успѣла оказать неоспоримое и самое благотворное вліяніе на ходъ русской культуры. И въ то же время ея услуги за этотъ періодъ имѣютъ не только мѣстный характеръ: онѣ не ограничиваются одной лишь Россіей, но распространяются и на весь цивилизованный міръ. Можетъ

*) Въ Москвѣ же (въ «Москвитянинѣ» 1841 г.) появилась и первая въ русской литературѣ статья о Гегелѣ. Это — «Обозрѣніе гегелевской логики» Рѣдкина.

быть, эти слова покажутся странными и возбудятъ ожиданіе, что я сейчасъ пущусь въ какіе-нибудь умственные фокусы. Но мнѣ достаточно напомнить чисто русское имя одного всемірно-извѣстнаго человѣка, чтобы заставить всѣхъ согласиться со мной. Это — Николай Ивановичъ Лобачевскій. Это славное имя казанскаго математика освобождаетъ меня отъ обязанности пояснять, въ чемъ состоитъ его всемірное значеніе. Съ 1893 г., когда Казанскій университетъ при сочувственномъ отзывѣ всего цивилизованнаго міра праздновалъ столѣтнюю годовщину рожденія Лобачевскаго, уже и всѣ русскіе узнали то, что давно было извѣстно на Западѣ, именно, что работы Лобачевскаго имѣютъ значеніе не для одной лишь математики, но еще больше для наиважнѣйшаго отдѣла философіи — для теоріи познанія, и что на Западѣ онѣ возбудили сильное научное движеніе, въ которомъ принимали участіе такія силы, какъ Риманъ, Гельмгольцъ и др. А вѣдь понятно, да съ того времени это тоже стало извѣстнымъ и у насъ, что Лобачевскій могъ притти къ своимъ выводамъ только отъ того, что онъ философски пересматривалъ начала математики. Далѣе, стало понятнымъ также и то, что какъ ни велики въ математикѣ Декартъ и Лейбницъ, но съ своими философскими предпосылками они не могли бы притти ни къ вопросу, ни къ рѣшенію Лобачевскаго. И то, и другое возможно только въ томъ случаѣ, если держаться или принциповъ англійскаго эмпиризма, какіе и высказываетъ Лобачевскій, или Кантовскихъ воззрѣній. Да даже и англійскаго эмпиризма прошлаго столѣтія было еще недостаточно, чтобы обусловить работу Лобачевскаго. Онъ долженъ быть дополненъ еще — хотя и не въ высказанномъ, а въ подразумѣваемомъ видѣ — Кантовской теоріей синтетическихъ сужденій; ибо безъ этого дополненія взгляды Локка и Юма на математику, какъ извѣстно, ничѣмъ не отличаются отъ взглядовъ Декарта и Лейбница. А въ Казанскомъ университетѣ (гдѣ Лобачевскій выступилъ, какъ преподаватель, несмотря на свои 18 лѣтъ, уже въ 1811 г.) до его разгрома сильнѣе всего интересовались какъ разъ философіей Канта*). Поэтому невоз-

*) См. объ этомъ стр. 18 о Лубкинѣ, Срезневскомъ и Солнцевѣ. Надо замѣтить еще, что Лубкинъ едва ли не больше всѣхъ привлекъ вниманіе русскихъ къ Канту, напечатавъ въ «Сѣверномъ Вѣстникѣ» Мартынова въ 1805 г. «Письмо о критической философіи», гдѣ онъ первый у насъ изложилъ главныя основанія философіи Канта, присоединивъ къ нимъ свои возраженія противъ его ученія о пространствѣ и времени. До этого же времени обращали вниманіе не на теоретическую философію Канта; ибо до тѣхъ поръ появились только переводъ Рубана «Кантово основаніе для метафизики нравовъ» (въ Николаевѣ въ 1804 г.) и анонимный переводъ (въ Спб. 1804 г.) «Наблюденія объ ощущеніи пре-

можно, чтобы Лобачевскій не зналъ Канта, равно какъ нельзя допустить, чтобы онъ не былъ знакомъ со взглядами харьковскаго математика Осиповскаго, который нападалъ на Канта (въ томъ числѣ и на его теорію пространства и времени) съ точки зрѣнія англійскаго эмпиризма*). Если же Лобачевскій, философски анализируя начала геометріи, говоритъ очень кратко (такъ что для неспеціалистовъ въ философіи остается даже незамѣтной философская часть его работъ) и при этомъ ни разу не упоминаетъ имени ни Канта, ни вообще какого бы то ни было философа, то, очевидно, онъ такъ поступаетъ лишь страха ради іудейска, помня объ участи Осиповскаго и своего сослуживца Солнцева. Надо имѣть въ виду, что Лобачевскій отличался величайшей осторожностью и тактомъ. Во время разбойничества Магницкаго онъ не былъ въ числѣ его угодниковъ. Вотъ какъ отзывается о немъ ректоръ Казанскаго университета К. В. Ворошиловъ, говоря о времени университетскаго разгрома: «подавляющее большинство университетскихъ дѣятелей какъ-будто бы даже забыли о своемъ назначеніи и привели въ упадокъ и учебно-воспомогательныя учрежденія, и численность учащихся, и чуть не довели до страшнаго исхода— до закрытія университета. Н. И. Лобачевскій одинъ былъ въ ту пору неугасаемымъ свѣтильникомъ науки, честнымъ исполнителемъ монаршихъ предначертаній, носителемъ и апостоломъ высокихъ просвѣтительныхъ началъ... Да послужитъ же эта высокочестная жизнь вѣчнымъ образцомъ для подражанія и настоящаго и грядущихъ поколѣній университетскихъ дѣятелей!» Тѣмъ не менѣе, Лобачевскій не только уцѣлѣлъ во время разгрома, но еще сдѣлался деканомъ и своей неутомимою дѣятельностью (когда ему приходилось иной разъ одному чи-

---

краснаго и возвышеннаго»; а изо всѣхъ оригинальныхъ сочиненій подъ вліяніемъ Канта было только Ертова «Начертаніе естественныхъ законовъ происхожденія вселенной». Спб. 1798 г.

*) Въ своихъ статьяхъ, возникшихъ изъ актовыхъ рѣчей: «О пространствѣ и времени» 1807 г. и «Разсужденія о динамической системѣ Канта» 1813 г. А надо замѣтить, что ученіе о синтетичности принциповъ математики можетъ быть принято, какъ это и было сдѣлано Миллемъ, при англійскомъ эмпиризмѣ. Но при такомъ условіи эти принципы, разумѣется, перестаютъ быть a priori обязательными для міра явленій и могутъ быть допускаемы для него лишь постольку, поскольку они оправдываются опытомъ; если же развивать математику въ чистомъ видѣ, т.-е. независимо отъ пригодности ея примѣненія къ опыту, то эти принципы всѣ или отчасти могутъ быть безъ всякаго внутренняго противорѣчія въ нашей системѣ замѣнены и несовмѣстимыми съ ними (напримѣръ, предположеніемъ, что сумма внутреннихъ угловъ треугольника не равна 2d). Такимъ путемъ получается какъ разъ взглядъ, лежащій въ основѣ пангеометріи Лобачевскаго.

тать всѣ отдѣлы математики, физики и астрономіи) спасъ Казанскій университетъ.

Такъ вотъ, когда задумываются, можетъ ли у насъ философія имѣть такое же значеніе для развитія нашей культуры, какъ въ другихъ странахъ, то пусть вспомнятъ о славянофилахъ и западникахъ. Если же сомнѣваются, въ состояніи ли русская философія уплатить свой долгъ Западу и оказывать съ своей стороны вліяніе на развитіе его философіи, то пусть припомнятъ Лобачевскаго и взвѣсятъ, не началась ли уже эта расплата. Да пусть при этомъ еще хорошенько обдумаютъ, при какихъ условіяхъ распространялась у насъ философія — какъ результатъ искусственнаго, тепличнаго насажденія, или же какъ обнаруженіе глубокой общественной потребности, находившей свое удовлетвореніе вопреки самымъ тяжелымъ препятствіямъ?

Вѣдь для русской философіи во второй ея періодъ сравнительно легкіе дни наступили только къ концу 30-хъ годовъ. И то приходится назвать ихъ лишь *сравнительно* легкими, если вспомнить о тягостяхъ цензуры во все время царствованія Николая I, цензуры, преслѣдовавшей зачастую даже чисто-литературныя мнѣнія и не позволявшей судить, хотя бы даже и одобрительно, объ игрѣ актеровъ и актрисъ Императорскихъ театровъ, на основаніи того принципа, что это будетъ судъ о казенномъ добрѣ, о людяхъ, находящихся на казенной службѣ. А какъ отзывалась эта цензура на философіи, видно уже изъ того, что, при всемъ увлеченіи Гегелемъ, до 60-хъ годовъ не появилось ни одного перевода изъ его сочиненій, а раньше почти не было переводовъ Шеллинга, хотя несомнѣнно, что въ рукописяхъ ходило не мало переводовъ какъ его, такъ и Канта, и Фихте, и нѣкоторыхъ другихъ, даже менѣе важныхъ, нѣмецкихъ философовъ (Гербарта, Круга, Шада и т. д.)*). Тѣмъ

*) Вотъ два списка переводовъ философскихъ сочиненій, появившихся въ 24-лѣтнее царствованіе Алесандра I и въ 30-лѣтнее Николая I, при чемъ первый списокъ лишь приблизительно полонъ: они наглядно представляютъ вліяніе цензуры на научную жизнь. При *Александрѣ I* нѣсколько переводовъ сочиненій Вольтера; «Логика» Кондильяка въ двухъ переводахъ; два перевода Монтескье «О духѣ законовъ»; Бонне — «Философскія начала о первой причинѣ и дѣйствіи» и «Созерцаніе природы»; четыре сочиненія Руссо (изъ нихъ одно въ двухъ переводахъ); Баумейстера — «Метафизика»; Зульцера — «Новая теорія удовольствія» и «Упражненіе къ возбужденію вниманія и размышленія»; Песталоцци — «Книга для матерей» и одно анонимное сочиненіе объ его методѣ; два сочиненія Канта; Фихте — «Яснѣйшее изложеніе» и т. д., Гердера — «Мысли, относящіяся къ философской исторіи»; Окена — «О свѣтѣ и теплотѣ»; Клуге — «Животный магнетизмъ». Въ царствованіе же *Николая I* появились: Шеллинга — «Введеніе въ умозрительную физику»

не менѣе, лѣтъ 8 или 10 второго періода русской философіи все-таки могутъ быть названы сравнительно легкими для нея, потому что наряду съ мѣрами Уварова, вызвавшими нѣкоторое общее оживленіе университетовъ, въ концѣ 30-хъ годовъ было не только предоставлено профессорамъ философіи право слѣдовать любой системѣ, но даже изученіе философіи было сдѣлано обязательнымъ для студентовъ всѣхъ факультетовъ, кромѣ медицинскаго.

А если такъ, то почему же русская философія не дала еще бо́льшихъ результатовъ? По очень простой причинѣ: вслѣдъ за этими сравнительно легкими днями самымъ тяжелымъ образомъ закончился второй періодъ русской философіи; а послѣ него она была вынуждена начать свое развитіе *заново*, такъ что вступила въ періодъ своего вторичнаго развитія, который продолжается и до настоящаго времени. Предъ революціей 1848 г., а еще болѣе въ этомъ году, началась такая реакція, которой равной еще, кажется, никогда не было ни раньше, ни позже; по крайней мѣрѣ, она еще никогда не обращалась съ такой силой противъ философіи. И безъ того нестерпимо тяжелая цензура сдѣлалась какой-то чудовищной. Образовался восходящій рядъ цензуръ: не только каждое министерство, но и вообще масса учрежденій имѣли свои особыя цензуры: а надо всѣмъ этимъ стоялъ пресловутый негласный центральный комитетъ, цензуровавшій и книги, и цензуры, и даже едва ли не самихъ министровъ. Далѣе, всѣмъ служащимъ въ Министерствѣ народнаго просвѣщенія были запрещены не только командировки, но даже и отпуски за границу. Наконецъ, возникъ и даже серьезно обсуждался планъ преобразовать всѣ университеты въ высшія военно-учебныя заведенія. Планъ этотъ, къ счастью, не былъ исполненъ; зато былъ установленъ въ университетѣ комплектъ студентовъ въ 300 человѣкъ для всѣхъ факультетовъ и курсовъ, взятыхъ вмѣстѣ кромѣ медицинскаго факультета. А для болѣе скорого осуществленія его былъ временно прекращенъ пріемъ студентовъ. Университетскіе совѣты лишены права избирать ректора, и усилена власть попечителя. Преподаваніе связано неподвижными программами и т. д. Уваровъ, только что-было оживившій нѣсколько наши университеты, не выдержалъ такой ломки; онъ тяжело заболѣлъ и долженъ былъ покинуть службу. Его мѣсто занялъ кн. Ширинскій-Шихматовъ, который, не крас-

и «Первая лекція Шеллинга въ Берлинѣ»; Каруса — «Основаніе краніоскопіи»; пожалуй, прибавимъ сюда, «Логику», *выбранную* изъ Клейна (хотя такія выборки до 1825 г. не упомянуты, но онѣ появлялись въ гораздо большемъ числѣ), и тѣмъ дѣло кончается.

нѣя, твердилъ: «польза философіи не доказана, а вредъ отъ нея возможенъ». А передъ какой головой не доказана и насколько логично заключать отъ возможности къ дѣйствительности, объ этомъ онъ не заботился. И вотъ, въ 1850 г. философскій факультетъ былъ раздѣленъ на историко-филологическій и физико-математическій, каѳедра же философіи закрыта, преподаваніе ея ограничено логикой и психологіей и поручено не особому профессору, но обязательно законоучителю, причемъ это преподаваніе было поставлено еще подъ особый надзоръ назначаемыхъ св. синодомъ наблюдателей за преподаваніемъ Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Легко себѣ представить, каково было, если не считать случайныхъ, единичныхъ исключеній (въ родѣ Ив. Л. Янышева), преподаваніе логики и психологіи въ рукахъ лицъ, посвятившихъ себя другой спеціальности. По крайней мѣрѣ, даже св. синодъ находилъ нежелательнымъ такое соединеніе преподаванія Закона Божія съ логикой и психологіей и предлагалъ для послѣднихъ предметовъ назначать, хотя и изъ священниковъ, но все-таки особаго преподавателя. Да и самъ Ширинскій-Шихматовъ, очевидно, хорошо понималъ, къ чему онъ свелъ философію: «положенъ конецъ обольстительнымъ мудрованіямъ философіи», съ торжествомъ восклицалъ онъ во всеподданнѣйшемъ отчетѣ за 1850 г.

Впрочемъ, есть факты, наглядно показывающіе, какъ тогда относились къ уцѣлѣвшимъ въ университетѣ философскимъ дисциплинамъ и на сколько велика была потребность въ философіи еще задолго до ея мнимоискусственнаго насажденія, предпринятаго одновременно съ университетской реформой 1863 г. Студенты того времени смѣялись, что у нихъ преподается «божественная логика». И дѣйствительно, въ С.-Петербургскомъ университетѣ профессоромъ богословія былъ Райковскій, обладавшій, между прочимъ, необыкновенною способностью наводить сонъ на своихъ слушателей. Онъ свои лекціи логики издалъ подъ такимъ заглавіемъ, вполнѣ оправдывающемъ насмѣшку студентовъ: «Логика, описывающая механизмъ нашей мысли, ея формы и законы на основаніи здраваго и притомъ христіанствомъ руководимаго смысла». Даже въ формальной логикѣ, въ ученіи о силлогизмахъ, боялись разумъ предоставить самому себѣ, а поручали его постороннему руководству. Зато въ С.-Петербургскомъ же университетѣ встрѣчается, въ видѣ случайнаго исключенія, профессоръ богословія, хорошо подготовленный къ преподаванію логики и психологіи. Это — И. Л. Янышевъ, читавшій лекціи въ продолженіи двухъ лѣтъ, начиная съ 1856 г., когда уже былъ отмѣненъ ограничен-

ный комплектъ слушателей и молодежь толпами нахлынула въ университеты. О. Янышевъ предъ поступленіемъ на каѳедру пять лѣтъ находился на службѣ, какъ священникъ, при одной изъ дипломатическихъ миссій въ Германіи, и воспользовался своимъ положеніемъ и досугомъ, чтобы усовершенствовать всестороннимъ образомъ свои знанія. И что же? Онъ нѣсколько разъ долженъ былъ мѣнять одну аудиторію на другую большихъ размѣровъ и кончилъ тѣмъ, что читалъ въ актовомъ залѣ.

IV

ТРЕТІЙ ПЕРІОДЪ — ПЕРІОДЪ ВТОРИЧНАГО РАЗВИТІЯ.

Изгнаніе философіи изъ русскихъ университетовъ продолжалось тринадцать лѣтъ, вплоть до введенія устава 1863 г.; и, разумѣется, оно должно было вызвать у насъ столь сильный упадокъ философскаго мышленія, что послѣднее вынуждено было развиваться заново, такъ что со времени воцаренія Александра II русская философія вступаетъ въ третій періодъ, который можетъ быть названъ періодомъ ея вторичнаго развитія. Исторія этого періода совершается уже на нашихъ глазахъ. Тѣмъ не менѣе намъ полезно и ее припомнить, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, не называя, напримѣръ, никакихъ именъ и понынѣ здравствующихъ или такъ недавно скончавшихся дѣятелей. Въ исторіи этого періода много поучительнаго съ точки зрѣнія нашего вопроса; ибо развитіе философскаго мышленія въ Россіи въ этотъ періодъ идетъ аналогично съ двумя предшествующими, взятыми вмѣстѣ. Но, конечно, теперь весь этотъ процессъ совершается гораздо быстрѣе, чѣмъ прежде — въ столѣтній промежутокъ отъ 1755 г. до 1855 г. И разумѣется, послѣ переворота 1861 г., совершеннаго незабвеннымъ Освободителемъ, русская жизнь, въ томъ числѣ и научная, уже никогда не можетъ быть такъ стѣснена и тяжела, какъ это бывало прежде. Но въ остальныхъ отношеніяхъ много сходства между развитіемъ русской философіи въ третьемъ періодѣ и въ двухъ предшествующихъ.

Возобновленное по уставу 1863 г. преподаваніе философіи въ нашихъ университетахъ, прежде чѣмъ оказать замѣтное вліяніе на русское общество, еще должно было сперва организоваться и упрочиться. Поэтому естественно, что, начиная съ 1850 г., довольно долго, даже и послѣ 1863 г., пока новые профессора еще пріобрѣтали только вліяніе, философскія воззрѣнія возникали и распространялись въ нашемъ обществѣ какъ бы сами собой, почти независимо отъ воздѣйствія со стороны

университетскихъ представителей философіи, въ родѣ того, какъ это было и въ Екатерининскія времена. Естественно также, что прежде всего у насъ распространились такія воззрѣнія, которыя не только намъ были наиболѣе по плечу, наиболѣе доступны въ зависимости отъ упадка философскаго мышленія, но еще въ это же время распространились и тамъ, откуда мы до той поры заимствовали свою философію и всю свою науку. Въ Германіи же въ 50-хъ годахъ сильно распространился матеріализмъ, сначала среди врачей и натуралистовъ, а вслѣдъ за тѣмъ и въ значительной части нѣмецкаго общества. Нѣмецкіе историки философіи прекрасно объясняютъ этотъ фактъ тѣмъ, что, не удовлетворенные шеллинговской и гегелевской философіей и въ то же время едва успѣвая слѣдить за успѣхами быстро развивающагося естествознанія, врачи и натуралисты захотѣли совершенно обособить его отъ философіи, бросили всякія занятія ею и сосредоточили все свое вниманіе исключительно на внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ, такъ что философское мышленіе пришло среди нихъ въ полный упадокъ. Подъ вліяніемъ же присущей всѣмъ людямъ, а въ особенности нѣмцамъ, наклонности къ метафизикѣ, они все-таки строили себѣ свою собственную метафизику, но безсознательно, не давая себѣ отчета въ ней и даже принимая ее за данныя опыта или же за логически необходимый опытъ изъ этихъ данныхъ. Поэтому они и поддались соблазну судить о *всякой* дѣйствительности на основаніи одной лишь изученной ими ея части, вслѣдствіе чего приняли внѣшній міръ и его механическіе процессы не только за вполнѣ достовѣрную, но даже за единственную дѣйствительность, а свои вспомогательныя орудія, приноровленныя къ изученію законовъ внѣшнихъ явленій, т.-е. рабочія гипотезы, — за точную картину дѣйствительности. Такимъ образомъ, главною причиной возникновенія и распространенія матеріализма въ Германіи оказывается упадокъ философскаго мышленія въ кругахъ, заинтересованныхъ естествознаніемъ. А эта самая причина была на-лицо и у насъ, да еще она дѣйствовала съ неизмѣримо большею силой, чѣмъ въ Германіи. Поэтому и у насъ долженъ былъ распространиться матеріализмъ еще сильнѣе и шире. И какъ извѣстно, его исповѣдывали въ Россіи въ 50-хъ и 60-хъ годахъ съ необычайнымъ увлеченіемъ, чисто-догматически и чуть не съ фанатизмомъ, ни на минуту не задумываясь ни надъ какими возраженіями противъ него. Словомъ, произошло явленіе, вполнѣ аналогичное съ распространеніемъ вольтеріанства въ смыслѣ нашихъ предковъ. Конечно, какъ вольтеріанство въ Екатерининскія времена, такъ и матеріализмъ въ 60-хъ годахъ вызвалъ оппозицію; но, какъ и тогда, она тоже не имѣ-

ла никакого успѣха. На полемику, которую повели противъ него, кромѣ представителей духовной философіи, Самаринъ, Страховъ, Юркевичъ и др., наши матеріалисты или не обращали никакого вниманія, какъ бы на голоса людей, отсталыхъ отъ своего вѣка, или же отвѣчали на нее лишь грубыми насмѣшками, а иногда даже непристойными выходками, въ родѣ личныхъ инсинуацій, брани и т. п. И если матеріализмъ впослѣдствіи исчезъ, то это произошло, какъ и съ вольтеріанствомъ, не вслѣдствіе полемики противъ него, а какъ бы само собой: сочиненія Страхова, Юркевича и др. стали не только цѣнить, но даже и читать лишь гораздо позднѣе — уже къ концу 80-хъ годовъ.

Послѣ же матеріализма или даже одновременно съ нимъ легко было увлечься и позитивизмомъ, который въ своей первоначальной контовской формѣ, лишь съ трудомъ отличается отъ матеріализма. И это увлеченіе было для насъ тѣмъ естественнѣе, что послѣдователи матеріализма никакъ не подозрѣвали, что они исповѣдуютъ одну изъ метафизическихъ системъ. Напротивъ, они искренно и твердо были убѣждены, будто бы ихъ міровоззрѣніе представляетъ собой наидостовѣрнѣйшій выводъ, «послѣднее слово», какъ они любили выражаться, *точной* науки. Контъ же всю философію ограничиваетъ лишь систематизаціей общихъ выводовъ точныхъ наукъ. И вотъ, съ половины 60-хъ годовъ къ позитивизму, подъ вліяніе котораго въ третьемъ періодѣ подпалъ ранѣе всѣхъ, повидимому, П. А. Лавровъ*), стали присоединяться и нѣкоторые ярые матеріалисты, какъ, напримѣръ, Д. И. Писаревъ, который сначала выступалъ рѣшительнымъ матеріалистомъ, а съ 1865 г. явно перешелъ на сторону позитивизма. Начало же 70-хъ годовъ отличается у насъ главенствующимъ господствомъ контовскихъ идей.

Конечно, Контъ играетъ важную роль въ общемъ ходѣ умственнаго развитія XIX вѣка. Для насъ же, русскихъ, онъ еще особенно важенъ тѣмъ, что подъ его вліяніемъ у насъ укрѣпился интересъ къ соціологіи, въ которой русскіе ученые быстро заняли видное мѣсто, образовали даже особую самостоятельную школу, отличающуюся употребленіемъ, такъ называемаго, субъективнаго метода. Поэтому нельзя не относиться съ уваженіемъ къ Конту. Но при отрицаніи имъ самонаблюденія, при полномъ отсутствіи у него мало-мальски разработанной

*) Первымъ у насъ заговорилъ о контовскомъ позитивизмѣ и подчинился ему еще въ 1847 г., въ «Отечественныхъ Запискахъ», экономистъ В. Милютинъ. Но, разумѣется, рѣчь о немъ должна была въ концѣ 40-хъ годовъ замолкнуть.

теоріи познанія, при неизбѣжно вытекающемъ отсюда чисто догматическомъ отношеніи къ исторически установившимся принципамъ точныхъ наукъ и при его ограниченіи состава философіи одной лишь систематизаціей ихъ общихъ выводовъ, господство Конта неизбѣжно должно было содѣйствовать у насъ упадку не только философскаго мышленія, но даже и интереса къ философіи, тѣмъ болѣе, что представители другихъ направленій дискредитировали себя своей неудачной борьбой съ матеріализмомъ. И вотъ какъ въ 1872 г. пришлось Кавелину, хотя и самъ онъ былъ до извѣстной степени подъ вліяніемъ позитивизма, характеризовать положеніе современной ему философіи: «Что мы видимъ въ наше время? Философія въ полномъ упадкѣ. Ею пренебрегаютъ, надъ ней глумятся. Она рѣшительно никому не нужна... Всего хуже то, что мы теперь видимъ не борьбу противъ той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушіе къ самой философіи... Философія до сихъ поръ не опровергнута въ своихъ началахъ, а просто отброшена, какъ ненужная вещь. Упадокъ ея не есть научный выводъ, а признакъ глубокой перемѣны въ направленіи и строѣ мыслей. Въ такой же опалѣ, какъ философія, находится и единственное ея орудіе — умозрѣніе. Мы систематически пренебрегаемъ умозрѣніемъ, питаемъ къ нему полное недовѣріе. Умозрѣніе въ наши дни чуть-чуть не бранное слово. Чтобы лишить какой-нибудь выводъ всякаго довѣрія, возбудить противъ него всевозможныя предубѣжденія, стоитъ только назвать его умозрительнымъ, — и дѣло сдѣлано, цѣль достигнута»*).

Что же, въ виду такого упадка философскаго мышленія, были ли приняты въ нашихъ университетахъ какія-либо особыя мѣры относительно философіи, чтобы пробудить интересъ къ ней, поднять ея значеніе и вообще насадить ее у насъ? Напротивъ: хотя уже нельзя сказать, чтобы съ 1863 г. философія подвергалась у насъ когда-либо прямому гоненію, но къ ней правительство относилось съ такимъ равнодушіемъ, а иногда даже съ такимъ пренебреженіемъ, которое только-что не переходило въ гоненіе. Достаточно вспомнить, какія программы дѣйствовали въ нашихъ университетахъ въ продолженіе пяти лѣтъ вслѣдъ за введеніемъ устава 1884 г. По этимъ программамъ преподаванію философіи посвѣщалось во все время университетскаго курса всего лишь двѣ недѣльныхъ лекціи въ продолженіе одного лишь года, и ограничивалось оно *только* историко-философскими комментаріями при переводахъ отрывковъ изъ Платона и Аристотеля. Больше ничего: ни логи-

*) «Задачи психологіи». К. Кавелина. Спб. 1872, стр. 3.

ки, ни психологіи, ни исторіи философіи за предѣлами этихъ комментаріевъ. Правда, профессору предоставлялось право читать для желающихъ въ часы, свободные у нихъ отъ другихъ занятій, какіе угодно курсы, чѣмъ и отличалось это положеніе дѣлъ отъ прямого изгнанія философіи изъ университетовъ. Но свободнаго-то для философіи времени не могло быть у студентовъ: вѣдь, историко-филологическіе факультеты были обращены этими программами какъ бы въ спеціальныя школы древнихъ языковъ, и у каждаго студента было въ недѣлю не менѣе 14 обязательныхъ лекцій по древнимъ языкамъ, кроме столь же обязательнаго домашняго чтенія древнихъ авторовъ*).

Казалось бы, что жалобы Кавелина должны быть умѣстны и теперь настолько же, и даже еще больше, чѣмъ въ 1872 г. А что же мы видимъ теперь? Картину, во всѣхъ отношеніяхъ противоположную 60-мъ и 70-мъ годам. Въ самомъ дѣлѣ, матеріализмъ въ настоящее время окончательно исчезъ. Даже тѣ, кто еще склоняется къ нему, хотятъ видѣть въ немъ не систему міросозерцанія, не окончательный выводъ точной науки, а всего только методъ или рабочую гипотезу, которая можетъ даже имѣть, какъ и всѣ вспомогательныя орудія, только временное значеніе. Исчезъ и позитивизмъ въ своей первоначальной контовской формѣ, замѣнившись болѣе глубокими сродными съ нимъ направленіями — эволюціонной теоріей и такъ называемой научной философіей. Сильнѣе же всего, какъ и во второй періодъ, у насъ теперь распространены идеалистическія или спиритуалистическія воззрѣнія, съ той лишь разницей, что не какое-нибудь одно, а въ родѣ того какъ это было въ началѣ второго періода, довольно разнообразныя. А до какой степени они преобладаютъ надъ другими теченіями, лучше всего видно изъ того, что «Вопросы Философіи и Психологіи» безпристрастно открываютъ свои страницы одинаково всѣмъ направленіямъ, а между тѣмъ въ нихъ печатается подавляющее большинство статей спиритуалистическихъ направленій. Преобладаніе спиритуалистическихъ и идеалистическихъ теченій въ современномъ русскомъ обществѣ стала отмѣчать уже и беллетристика. Что же касается до распространенія сильнаго интереса къ философіи, то нужно ли напоминать о возникновеніи и огромномъ успѣхѣ Московскаго Психологическаго Общества, которое по своей программѣ и об-

*) Такимъ образомъ въ продолженіе пяти лѣтъ наши университеты выпускали педагоговъ, не ознакомленныхъ даже и съ столь необходимыми для нихъ логикой и психологіей, не только что съ исторіей философіи.

щему характеру своей дѣятельности должно бы и называться философскимъ, объ успѣхѣ издаваемаго имъ спеціально философскаго журнала, о сильномъ увеличеніи числа философскихъ статей въ общихъ и богословскихъ журналахъ, о наступающемъ, если уже не прямо наступившемъ, прекращеніи прежняго разрыва естествознанія съ философіей, наконецъ, объ участіи, — конечно, на первыхъ порахъ еще очень скромномъ, — женщинъ въ развитіи русской философской литературы*)? Да развѣ наряду съ успѣшнымъ развитіемъ Московскаго Психологическаго Общества, которое, повторяю, могло бы и должно бы называться прямо Философскимъ Обществомъ, объ огромном усиленіи интереса къ философіи не свидѣтельствуетъ еще и тотъ фактъ, что какъ только возникла мысль объ учрежденіи Философскаго Общества въ С.-Петербургѣ, такъ тотчасъ же съ величайшимъ сочувствіемъ отозвались на нее со всѣхъ сторонъ? Вѣдь, врядъ ли можно назвать хоть какой-нибудь родъ умственной дѣятельности, который не выставилъ бы своихъ представителей въ числѣ однихъ лишь учредителей этого общества, при чемъ ихъ общее число доходитъ до семидесяти**). Развѣ все это не дѣлаетъ наше время, начиная приблизительно съ половины 80-хъ годовъ, напримѣръ, съ возникновенія Московскаго Психологическаго Общества (вѣдь это явный симптомъ сильнаго оживленія интереса къ философіи), очень похожимъ на второй періодъ нашей философіи? Такая же, какъ бы сама собой происшедшая, замѣна сенсуализма и матеріализма направленіями противоположнаго характера и такое же сильное и широкое, охватывающее всѣ роды умственной дѣятельности, распространеніе интереса къ философіи.

Даже и въ тѣхъ путяхъ, которыми въ настоящее время развивается и распространяется философія, есть много сходствъ со вторымъ періодомъ. Обратимъ прежде всего вниманіе на далеко не случайное совпаденіе. Александр I сначала въ 1804 г. обновилъ университетскую жизнь, давъ ей новый уставъ

*) Вѣдь, переводъ Аристотеля съ греческаго подлинника и хорошихъ сочиненій по исторіи философіи и психологіи составляетъ немаловажный вкладъ и въ болѣе богатую литературу, чѣмъ русская.

**) Тамъ находились представители высшаго преподаванія философіи, богословія, математики, всѣхъ отдѣловъ естествознанія (физики, химіи, біологіи), исторіи, литературы, языкознанія, теоріи и исторіи искусствъ, военныхъ наукъ, врачи, журналисты и т. п. А теперь, черезъ четыре года послѣ открытія Общества, когда новые члены принимаются уже съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ формальностей, предписанныхъ уставомъ и требующихъ двухъ засѣданій, общее число членовъ перешло за 200.

и учредивъ еще два новыхъ университета, и вмѣстѣ съ тѣмъ ввелъ основательное преподаваніе философіи даже въ гимназіяхъ, а послѣ того долженъ былъ преобразовать и духовныя академіи, создавъ этимъ путемъ у насъ духовную философію. Подобно этому и Александръ II тоже сначала обновилъ дѣятельность университетовъ, введя уставъ 1863 г., вмѣстѣ съ которымъ возстановилъ въ нихъ и преподаваніе философіи, а вслѣдъ затѣмъ въ 1868 г. реформировалъ духовныя академіи по плану, во многомъ напоминающему университетскій уставъ 1863 г., вслѣдствіе чего духовная философія не только поднялась до небывалой высоты, но еще стала оказывать свое вліяніе даже и за предѣлами духовенства. Далѣе, что такое московскіе кружки поклонниковъ философіи, возникшіе, начиная съ 20-хъ годовъ, подъ вліяніемъ университетской жизни и постоянно поддерживавшіе свою связь съ ней, какъ не тѣ же устраиваемыя при университетахъ философскія общества, только неофиціальныя, неорганизованныя, поэтому малолюдныя и не имѣющія столь широкой сферы дѣйствія и вліянія, какой уже обладаетъ Московское Психологическое Общество и какая открывается теперь передъ С. Петербургскимъ Философскимъ Обществомъ? Къ тому же самый первый изъ подобныхъ кружковъ даже и назывался Обществомъ Любомудрія.

Словомъ, все убѣждаетъ насъ не только въ томъ, что въ третій періодъ развитіе русской философіи идетъ вполнѣ аналогично съ двумя первыми, но и въ томъ, что настоящая минута періода вторичнаго развитія русской философіи вполнѣ соотвѣтствуетъ приблизительно срединѣ ея второго періода, напримѣръ, началу 30-хъ годовъ. И если въ этотъ второй періодъ русская философія, развиваясь при самыхъ тяжелыхъ условіяхъ, среди прямыхъ гоненій на нее, все-таки могла дать такіе богатые результаты, какъ же не быть твердо увѣреннымъ, что довольно скоро, можетъ быть, уже въ томъ самомъ поколѣніи, которое готовится теперь выступать на смѣну намъ и которое многолюдной тѣсной толпой собралось привѣтствовать открытіе въ Петербургѣ Философскаго Общества, русская философія воспитаетъ дѣятелей, имѣющихъ для жизни Россіи значеніе не меньше, чѣмъ славянофилы съ западниками, а для философіи всего міра такое же, какъ и Лобачевскій?

О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева

О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева *).

I

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ ТЕОРІИ ПОЗНАНІЯ В. С. СОЛОВЬЕВА.

Если подъ философіей подразумѣвать особую научную дѣятельность или науку, занимающую съ полнымъ правомъ свое особое мѣсто среди другихъ наукъ, то наиважнѣйшимъ ея отдѣломъ, органически обосновывающимъ и объединяющимъ другіе, оказывается теорія познанія или, какъ ее иначе называютъ ради нѣкоторыхъ чисто словесныхъ удобствъ, гносеологія.

Правда, окончательная цѣль философіи въ томъ, чтобы критически исправить наше міросозерцаніе, сдѣлать его и шире, и глубже, и правильнѣй, словомъ — подвергнуть его всестороннему научному развитію и научной переработкѣ. Разумѣется, въ этомъ только и состоитъ конечный смыслъ философіи; изъ-за этого только и цѣнятъ ее. Но если бы той же самой окончательной цѣли можно было добиться безъ помощи теоріи познанія, если бы для достиженія этой цѣли достаточно было систематически соединить вмѣстѣ нѣкоторые выводы, установленные и провѣренные въ другихъ наукахъ, то философію нельзя было бы считать особой наукой: вѣдь, тогда ей нечѣмъ было бы отличаться отъ всѣхъ другихъ наукъ, такъ же какъ и ея вліянію на наше міровоззрѣніе, а черезъ него и на всю нашу жизнь, тоже нечѣмъ было бы отличаться отъ совокупнаго вліянія остальныхъ наукъ.

Только въ томъ случаѣ, если мы станемъ именемъ философіи называть не особую науку, завѣдомо, т.-е. по праву,

*) Рѣчь, произнесенная въ публичномъ засѣданіи С.-Петербургскаго Философскаго Общества, состоявшемся въ память Вл. С. Соловьева 3-го декабря 1900 г.

занимающее свое особое мѣсто среди другихъ, а всевозможнѣйшія разсужденія по поводу важныхъ, жгучихъ вопросовъ, въ родѣ нравственнаго долга, добра, зла, Бога, безсмертія, свободы воли, достоинства личности и т. п., только въ томъ случаѣ теорія познанія окажется дѣломъ празднаго, школьнаго любопытства. Но тогда зато и слово «философія» потеряетъ всякій опредѣленный смыслъ, сдѣлается по своему значенію вполнѣ произвольнымъ и расплывчатымъ. Ибо всякій размышляетъ и разсуждаетъ по поводу этихъ вопросовъ, такъ что всякій получитъ одинаковое право именоваться философомъ. И вся разница въ употребленіи этого слова тогда будетъ зависѣть только отъ того, привыкъ ли кто вслѣдствіе различныхъ случайныхъ обстоятельствъ пренебрегать той философіей, о которой идетъ рѣчь въ ея исторіи, или же уважать ее: въ первомъ случаѣ мы будемъ примѣнять слова «философъ» и «философія» ко всему, что намъ покажется въ разсужденіяхъ на общеинтересныя темы вздорнымъ и туманнымъ, а во второмъ — будемъ называть философами лишь такихъ выдающихся людей, какъ, напримѣръ, Толстой. Болѣе того: называя философіей всевозможныя разсужденія на общеинтересныя темы, каждый получитъ полное право утверждать, что раньше совсѣмъ не было философіи и что она начинается только съ него или съ одного изъ его любимыхъ писателей.

Словомъ: если философія составляетъ дѣйствительно особую науку, то таковой ее дѣлаетъ теорія познанія и ея своеобразное, отличающееся отъ всѣхъ остальныхъ наукъ, вліяніе на наше міровоззрѣніе. Иначе сказать: одна лишь теорія познанія придаетъ слову «философія» вполнѣ опредѣленное, а вслѣдствіе этого, общеобязательное значеніе. Поэтому изучая и оцѣнивая любого философа, въ истинномъ, т. е. общеобязательномъ смыслѣ этого слова, надо обращать прежде всего величайшее вниманіе на его теорію познанія.

А не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что Влад. Серг. Соловьевъ — философъ въ общеобязательномъ, а отнюдь не въ произвольномъ смыслѣ этого слова, такъ же какъ не подлежитъ сомнѣнію, что и самъ онъ считалъ теорію познанія необходимой частью своей системы, обосновывающей и опредѣляющей собой всѣ остальныя части. Ибо, съ одной стороны, онъ много трудился надъ теоріей познанія, а съ другой — по его же собственнымъ словамъ, отношенія любого философскаго направленія къ метафизикѣ сполна опредѣляется его ученіемъ о познаніи*). Этика же въ его системѣ приводитъ

*) См. «Кризисъ западной философіи», стр. 108.

или отсылаетъ насъ къ метафизикѣ. Такимъ образомъ, обсуждая значеніе его философіи со стороны его теоріи познанія, мы тѣмъ самымъ становимся на его же точку зрѣнія. А извѣстно, что нельзя оцѣнивать ни одного философа только съ чуждыхъ ему точекъ зрѣнія, а всегда надо присоединить также и его собственную.

Кромѣ того, теорія познанія Соловьева еще и потому заслуживаетъ особаго вниманія, что именно ею-то онъ и оказалъ наисильнѣйшее вліяніе на русскую философскую мысль. Я имѣю въ виду отнюдь не одну лишь его смѣлую и побѣдоносную борьбу съ позитивизмомъ, начатую имъ уже въ 1874 г. въ его «Кризисѣ западной философіи противъ позитивистовъ». Это обстоятельство настолько общеизвѣстно, что я даже не считаю нужнымъ пояснять его.

Но какова его теорія познанія? Даже при самомъ бѣгломъ обзорѣ сразу видно, что въ ней два главныхъ элемента: мистицизмъ и критицизмъ или, что то же, кантіанство, такъ что, если угодно, то можно было бы назвать ее критическимъ мистицизмомъ, хотя точнѣе будетъ не поступать такъ, потому что 1) кантіанскія воззрѣнія были усвоены имъ, особенно же до 97 года, далеко не въ полномъ видѣ; 2) наряду съ ними кое въ чемъ попадаются еще взгляды раціоналистовъ XVII и XVIII вѣковъ съ ихъ стремленіемъ разлагать данныя нашему сознанію связи на чисто логическія, а тѣ, которыя не поддаются такому разложенію, считать кажущимися, въ дѣйствительности несуществующими. Впрочемъ, я долженъ замѣтить, что я говорю не о метафизикѣ Соловьева, а только объ его теоріи познанія. Въ его метафизикѣ несомнѣнно находится множество другихъ элементовъ — Гегеля, Шеллинга, Платона, новоплатоновцевъ, гностиковъ и т. д. Но въ его теоріи познанія главенствующими (хотя не единственными) элементами оказываются мистицизмъ и критицизмъ.

II

ЧТО ТАКОЕ МИСТИЦИЗМЪ, МИСТИКЪ И МИСТИЦИСТЪ.

Называя гносеологію Соловьева мистицизмомъ, я, конечно, прежде всего обязанъ дать точный отчетъ, что именно я хочу сказать этимъ словомъ, которое очень часто употребляютъ, особенно, чтобы вѣжливымъ образомъ высказать самое сильное порицаніе, но почти никогда не заботятся при этомъ такъ опредѣлить его, чтобы сдѣлалось вполнѣ яснымъ, что же именно хотятъ сказать имъ.

Мистицизмомъ я условливаюсь называть увѣренность въ существованіи мистическаго воспріятія. А мистическимъ воспріятіемъ я условливаюсь называть непосредственное, т. е. пріобрѣтаемое безъ посредства какихъ бы то ни было разсужденій и выводовъ, знаніе того, что не составляетъ части внѣшняго міра, но что въ то же время — не мы сами и не наши душевныя состоянія, и при томъ знаніе внутреннее, т. е. возникающее безъ помощи внѣшнихъ чувствъ. Подобно тому, какъ мы безъ всякаго посредства со стороны какихъ бы то ни было разсужденій и выводовъ, но прямо, непосредственно, знаемъ любой ощущаемый нами цвѣтъ, звукъ или любую переживаемую нами мысль, воспоминанія, такъ точно, думаетъ мистицизмъ, можно настолько же прямо или непосредственно знать или воспринимать существованіе еще чего-то другого, чѣмъ воспринимающее лицо и чѣмъ его душевныя состоянія; но это что-то другое все-таки воспринимается внутреннимъ образомъ, а не съ помощью внѣшнихъ чувствъ, и не принадлежитъ къ внѣшнему или матеріальному міру.

И легко понять, что логическая необходимость вынуждаетъ всякаго мистика, т. е. всякаго человѣка, убѣжденнаго, что онъ обладаетъ мистическимъ воспріятіемъ, характеризовать то, что онъ считаетъ предметомъ этого воспріятія, какъ нематеріальный или не духовный. Вмѣстѣ съ тѣмъ легко убѣдиться, что для всякаго мистика естественнѣй или проще всего, хотя въ этомъ еще нѣтъ логической необходимости, снабдить этотъ нематеріальный предметъ такими признаками, что онъ подойдетъ подъ понятіе абсолютнаго начала всѣхъ вещей.

Дѣйствительно, коль скоро этотъ предметъ я воспринимаю не внѣшними чувствами, а изнутри самого себя, и если въ то же время онъ не составляетъ части внѣшняго или матеріальнаго міра, то я не имѣю ни малѣйшаго права считать его матеріальнымъ; напротивъ, я логически вынужденъ настолько же отличать его отъ всего матеріальнаго, насколько я отличаю отъ послѣдняго и всѣ свои душевныя состоянія. Далѣе, для меня проще всего допустить, что и другіе мистики, если не всѣ, то хоть нѣкоторые воспринимаютъ *тотъ же самый* духовный предметъ, какъ и я. Въ самомъ дѣлѣ, если бы предметъ *моего* мистическаго воспріятія не воспринималъ ровно никто, кромѣ меня, то у меня не было бы никакой гарантіи въ томъ, что предметъ моего мистическаго воспріятія не составляетъ какой-нибудь особенной части моего духа. Я не могъ бы быть увѣренъ, что я не переживаю какой-нибудь особой *внутренней* галлюцинаціи подъ видомъ объективнаго мисти-

ческаго воспріятія. Всѣ эти подозрѣнія исчезнутъ только въ томъ случаѣ, если я допущу, что и другіе люди, хотя бы нѣкоторые изъ нихъ, воспринимаютъ тотъ же самый духовный предметъ, какъ и я. Но тогда естественнѣй всего (не то, что логически необходимо, но проще всего) допустить, что этотъ духовный предметъ не подчиненъ пространственнымъ ограниченіямъ, что онъ вездѣсущъ; ибо, оставаясь *тѣмъ же самымъ*, онъ *сразу* дѣйствуетъ на души множества мистиковъ, находящихся въ отдаленныхъ другъ отъ друга мѣстахъ земного шара. Вмѣстѣ съ тѣмъ надо будетъ допустить, что онъ, подобно Богу, дѣйствуетъ на души мистиковъ безъ посредства внѣшнихъ средствъ или орудій, а прямо одной лишь силой своего существованія. Вотъ, такимъ-то путемъ въ понятіи мистически воспринимаемаго предмета въ концѣ-концовъ накопится сумма такихъ признаковъ, что ихъ всѣ сразу можно будетъ встрѣтить только въ понятіи нематеріальнаго абсолютнаго начала всѣхъ вещей. Поэтому мистики всегда увѣрены, что они внутри самихъ себя воспринимаютъ именно это самое начало, которое иначе можно назвать Богомъ; только душевно-больные мистики могутъ пропитаться увѣренностью, будто бы внутри себя они воспринимаютъ бѣса.

Для избѣжанія часто встрѣчающихся недоразумѣній, я долженъ сдѣлать такую оговорку: тотъ еще не будетъ мистикомъ, кто говоритъ про самого себя, что онъ твердо *вѣруетъ* въ существованіе Бога. Вѣра въ Бога, въ церковныя таинства еще не составляетъ мистическаго воспріятія, какъ бы ни была она сильна и горяча, хотя бы вѣрующій постоянно чувствовалъ себя въ присутствіи Бога, а къ таинствамъ приступалъ бы съ искреннѣйшимъ страхомъ и трепетомъ. Вѣра не есть знаніе. Мистикъ же считаетъ самого себя отнюдь не вѣрующимъ въ существованіе Бога, но *знающимъ* объ его существованіи, знающимъ съ такой же достовѣрностью и непосредственностью, съ какой онъ знаетъ о существованіи испытываемой имъ боли. Съ точки зрѣнія мистика не онъ самъ, а только другіе люди, т.-е. не мистики, могутъ быть вѣрующими или невѣрующими въ Бога, а онъ самъ можетъ быть только знающимъ.

Итакъ, мистицизмъ есть увѣренность въ существованіи мистическаго воспріятія. Такимъ образомъ, слово «мистицизмъ» я условливаюсь употреблять только въ его видовомъ (или узкомъ), а не въ родовомъ (или широкомъ) значеніи. Это оттого, что иначе возникаетъ большая сбивчивость понятій; ибо подъ именемъ мистицизма въ родовомъ или широкомъ смыслѣ сваливаютъ въ кучу совершенно разнородныя воззрѣнія. Подъ родовое значеніе слова «мистицизмъ» подводятъ и вѣру въ яс-

новидѣніе и медіумизмъ, и вѣру въ телепатію. Но ясновидѣніе и медіумическія и телепатическія явленія совершенно разнородны съ мистическимъ воспріятіемъ. *Телепатія* сводится къ необычайному появленію *внѣшнихъ* образовъ или наяву, или во снѣ, дающихъ знать о томъ, что дѣлается вдали, а мистическое воспріятіе въ видовомъ или узкомъ смыслѣ слова «мистическій» всегда бываетъ только внутреннимъ. *Медіумическія же явленія* бываютъ двоякими, но всегда рѣзко отличаются отъ мистическаго воспріятія. Одинъ родъ медіумическихъ явленій состоитъ въ такихъ внѣшнихъ явленіяхъ, которыя возникаютъ лишь въ присутствіи медіума и (повидимому или въ дѣйствительности — это для насъ безразлично) не могутъ быть объяснены естественнымъ путемъ (уменьшеніе вѣса тѣлъ, матеріализація и т. п.). Незачѣмъ говорить, что въ такихъ явленіяхъ нѣтъ ровно ничего сходнаго съ мистическимъ воспріятіемъ. Другой же родъ медіумическихъ явленій (которыя наблюдаются въ самихъ медіумахъ) прекрасно характеризуется, какъ проявленія *одержимости*. Одержимость состоитъ въ такихъ дѣйствіяхъ или рѣчахъ, что одержимый никоимъ образомъ не можетъ считать самого себя ихъ причиной и поэтому объясняетъ (или вмѣсто него другіе объясняютъ) ихъ, какъ проявленіе какой-то чуждой силы, овладѣвшей имъ (произнесеніе рѣчей на неизученномъ языкѣ и т. п.). Такимъ образомъ у одержимаго нѣтъ *непосредственнаго* знанія о томъ, что не онъ самъ; объ одержащей его чуждой силѣ онъ всего только заключаетъ (или даже всего только вѣритъ, какъ это часто случается у хлыстовъ, *чужимъ* заключеніямъ). И вотъ, отсутствіемъ *непосредственности* въ знаніи о томъ, что не мы сами, одержимость такъ рѣзко отличается отъ мистическаго воспріятія, что они, можно сказать, вполнѣ разнородны. Даже и *ясновидѣніе* рѣзко отличается отъ мистическаго воспріятія, хотя съ перваго взгляда они почти совпадаютъ: первое всегда относится не къ тому, что *внутри* насъ, а къ тому, что *внѣ* насъ. Ясновидѣніе состоитъ въ прямой или непосредственной и въ то же время безошибочной *увѣренности* относительно такихъ частей *внѣшняго міра*, которыя при возникновеніи этой увѣренности никоимъ образомъ не могутъ быть восприняты при помощи внѣшнихъ чувствъ; мистическое же воспріятіе состоитъ въ непосредственномъ знаніи о томъ, что *не принадлежитъ къ внѣшнему міру*.

Какъ видимъ, всѣ эти явленія очень разнородны, если ихъ сравнивать съ мистическимъ воспріятіемъ. Поэтому создаютъ большую сбивчивость въ понятіяхъ тѣмъ, что придаютъ словамъ «мистическій» и «мистицизмъ» не только узкое или

видовое, но еще и широкое или родовое значеніе, т.-е. тѣмъ, что всѣ эти явленія (медіумическія, телепатическія, мистическія, мистическія воспріятія и ясновидѣнія) одинаково называютъ мистическими, а увѣренность въ реальности каждаго изъ нихъ — мистицизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, во всѣхъ этихъ явленіяхъ только и есть общаго, что ихъ таинственность. И вотъ *только* поэтому слова «мистическій» и «мистицизмъ», можно примѣнять ко всѣмъ этимъ явленіямъ: ибо мистическій на греческомъ языкѣ означаетъ таинственный. Но, очевидно, если надо избѣгать всякой сбивчивости въ понятіяхъ и если поэтому надо придавать разнородности вещей больше цѣны, чѣмъ правильности перевода ихъ названій съ одного языка на другой, то слова «мистическій» и «мистицизмъ» надо употреблять только въ видовомъ или узкомъ значеніи, только въ примѣненіи къ мистическому воспріятію и къ увѣренности въ его существованіи. Взамѣнъ же родового или широкаго употребленія этихъ словъ надо создать другіе термины. Но я, конечно, не буду этого дѣлать, а просто *условлюсь* употреблять термины «мистическій» и «мистицизмъ» только въ узкомъ или видовомъ смыслѣ*).

Чтобы закончить разъясненіе терминовъ, которые мнѣ приходится употреблять, говоря о гносеологіи Соловьева, я долженъ установить на-ряду съ этимъ условіемъ еще другое. Очень полезно не смѣшивать между собой двухъ понятій «мистикъ» и «мистицизмъ», подобно тому, какъ мы не смѣшиваемъ медіума съ медіумистомъ, эмпирика съ эмпиристомъ. *Мистикъ* тотъ, кто увѣренъ, что онъ *самъ* обладаетъ даромъ мистическаго воспріятія; а *мистицистъ* тотъ, кто увѣренъ, что оно *вообще*

*) Избѣжать употребленія термина «мистическій» въ родовомъ или широкомъ смыслѣ очень легко: для этого стоитъ только условиться придавать русскому слову (таинственный) родовое значеніе, а соотвѣтствующему греческому видовое, подобно тому какъ слово «библія» обозначаетъ не всякія книги, а только нѣкоторыя изъ книгъ. Тогда и мистическое воспріятіе, и ясновидѣніе, и медіумическія, и телепатическія явленія будутъ всѣ одинаково называться таинственными; но три послѣднихъ рода явленій не должны называться мистическими. Гораздо труднѣе избѣжать употребленія слова «мистицизмъ» въ широкомъ или родовомъ смыслѣ; для этой цѣли надо подыскать *короткое* выраженіе, обозначающее «убѣжденіе въ существованіи какихъ бы то ни было таинственныхъ явленій». Повидимому, для этой цѣли будетъ пригодно слово «супранатурализмъ»; ибо слово «таинственный» въ примѣненіи ко всѣмъ этимъ явленіямъ означаетъ то же, что и «сверхъестественный». А въ то же время для современной философіи уже нѣтъ никакой надобности употреблять слово «супранатурализмъ» въ какомъ-либо спеціальномъ значеніи, такъ что имъ смѣло можно замѣнить терминъ «мистицизмъ», употребляемый въ широкомъ или родовомъ смыслѣ.

существуетъ, хотя бы и не у него самого, а у другихъ людей. Конечно, всякій мистикъ въ то же время и мистицистъ; но можно быть мистицистомъ, не будучи мистикомъ, подобно тому, какъ медіумистъ зачастую не бываетъ медіумомъ, и какъ эмпиристъ можетъ не быть эмпирикомъ. Аксаковъ, Бутлеровъ, Вагнеръ, Круксъ и др. — медіумисты, ибо вѣрятъ въ реальность медіумическихъ явленій; но они не медіумы. Милль — эмпиристъ, но не эмпирикъ.

III

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ МИСТИЦИЗМА В. С. СОЛОВЬЕВА.

Теперь ясно, что такое мистицизмъ. Разумѣется, онъ можетъ различнымъ образомъ видоизмѣняться. Такъ, за предѣлами той суммы признаковъ, вслѣдствіе которой мистически воспринимаемый предметъ подходитъ подъ понятіе абсолютнаго начала, этотъ же самый предметъ, а равно его отношенія къ міру вообще и къ мистикамъ въ отдѣльности можно характеризовать различнымъ образомъ, въ зависимости отъ того метафизическаго направленія, къ которому примыкаетъ этотъ или другой мистицистъ. Также точно увѣренность въ существованіи мистическаго знанія еще не исключаетъ возможности различно относиться къ прочимъ видамъ знанія. Напримѣръ: одни мистицисты могутъ считать всякое иное знаніе, кромѣ мистическаго, простымъ призракомъ, самообманомъ, который долженъ быть замѣненъ какимъ-то особымъ проникновеніемъ въ тайную суть любой вещи черезъ посредство мистически воспринимаемаго абсолютнаго начала всѣхъ вещей; другіе же, напротивъ, могутъ придавать относительную цѣну остальнымъ видамъ знанія, даже особенно цѣнить нѣкоторые изъ этихъ видовъ, какъ средство, устраняющее различные предразсудки, которые мѣшаютъ намъ подмѣтить то, что показываетъ намъ наше мистическое воспріятіе, и т. д.

И вотъ, утверждая, что въ составъ теоріи познанія Соловьева входитъ мистицизмъ, я этимъ хочу сказать слѣдующее: 1) Соловьевъ допускаетъ существованіе мистическаго воспріятія, которое онъ самъ называетъ иногда этимъ же именемъ, а иногда религіознымъ воспріятіемъ, кромѣ того еще, мистическимъ или религіознымъ знаніемъ; 2) въ основу всей своей философіи онъ кладетъ то, что считаетъ предметомъ мистическаго воспріятія.

А этотъ предметъ онъ называетъ различными именами: Богомъ, Божествомъ, абсолютнымъ духовнымъ началомъ, истин-

носущимъ, истиной, наконецъ — сущимъ всеединымъ. Изо всѣхъ этихъ названій для моей дальнѣйшей характеристики гносеологіи Соловьева нужно пояснить только послѣднее. Истинносущее или Божество — это такое единое, которое содержитъ въ себѣ всѣ вещи, но содержитъ ихъ въ себѣ не какъ сумма свои слагаемыя, а такъ, что содержа ихъ всѣ въ себѣ, въ то же время отличается отъ каждой изъ нихъ, а поэтому и отъ ихъ суммы, почему оно и называется всеединымъ*).

Но, исповѣдуя мистицизмъ, Соловьевъ относится отнюдь не отрицательно къ остальнымъ видамъ знанія, какъ это дѣлаетъ другой видъ мистицизма, который Соловьевъ за это называетъ отвлеченнымъ или одностороннимъ. Напротивъ, Соловьевъ требуетъ, чтобы мистическое знаніе вступило въ органическую связь со всѣми остальными видами знанія, и съ философіей, и съ положительными науками, при чемъ этотъ синтезъ мистическаго, иначе религіознаго, знанія съ философіей и положительными науками онъ называетъ то цѣльнымъ *знаніемъ*, то *свободной теософіей***).

IV

КРИТИЦИЗМЪ В. С. СОЛОВЬЕВА.

Поэтому и въ его теоріи познанія мистицизмъ вступаетъ въ самую тѣсную связь съ другими элементами, главнымъ же образомъ, даже почти исключительно, съ критицизмомъ, т.-е. съ гносеологическими воззрѣніями Канта. И легко доказать, что на-ряду съ мистицизмомъ въ его теоріи познанія преобладаютъ воззрѣнія Канта. Въ «Оправданіи добра» Соловьевъ самъ свидѣтельствуетъ, что во время составленія «Критики отвлеченныхъ началъ» онъ находился «въ вопросахъ чисто-философскихъ подъ преобладающимъ вліяніемъ Канта и отчасти Шопенгауэра»***). И нельзя относить этихъ словъ только къ вліяніямъ этики Канта; ибо въ другомъ мѣстѣ «Оправданія добра» онъ говоритъ, что именно въ этикѣ-то онъ прежде и подчинял-

*) «Критика отвлеченныхъ началъ», стр. 314 и слѣд.

**) Названіе «цѣльное знаніе» употребляется имъ, главнымъ образомъ, въ неоконченномъ сочиненіи «Философскія начала цѣльнаго знанія», напечатанномъ въ «Журн. М. Нар. Просв.» за 1877 г. №№ 3, 4, 6, 10 и 11, хотя уже и тамъ попадается выраженіе «свободная теософія». Въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Москва, 1880 г. употребляется только послѣднее.

***) Въ первомъ изданіи (1897 г.) стр. 647, а во 2-мъ (1899 г.) стр. 585. Въ первомъ изданіи сказано: «Канта и Шопенгауэра», а во второмъ: «Канта и *отчасти* Шопенгауэра».

ся вліянію Шопенгауэра, раздѣляя вмѣстѣ съ нимъ мнѣніе, будто бы жалость служитъ *единственной* основой всей нравственности, мнѣніе, которое, какъ извѣстно, противорѣчитъ этикѣ Канта и которое Соловьевъ впослѣдствіи призналъ ошибочнымъ*). Если же не про этику, то про что же другое можно сказать, что «Критика отвлеченныхъ началъ» составлена *отчасти* подъ вліяніемъ Шопенгауэра?

Впрочемъ, можно и другимъ путемъ убѣдиться, что слова Соловьева о *преобладающемъ* вліяніи Канта относятся не только къ этикѣ, а также и къ теоріи познанія: въ гносеологическихъ частяхъ его «Кризиса Западной философіи», «Философскихъ началъ цѣльнаго знанія» и «Критики отвлеченныхъ началъ» мы встрѣчаемъ большую часть взглядовъ Канта, въ томъ числѣ и тѣ, которые составляютъ *отличительную* особенность критицизма. Въ самомъ дѣлѣ, какъ и Кантъ, Соловьевъ считаетъ невозможнымъ построить метафизику въ видѣ науки, т.-е. въ видѣ доказаннаго знанія, какимъ бы путемъ мы ни строили ее; но, прибавляетъ онъ, отличаясь только въ этомъ отъ Канта въ своихъ взглядахъ на метафизику, такое доказанное знаніе становится вполнѣ возможнымъ, если мы пользуемся услугами мистическаго воспріятія**). Какъ и Кантъ, онъ считаетъ представленіями данныя нашему сознанію пространство и время***). Какъ и Кантъ, онъ считаетъ невозможнымъ построить науку о чемъ бы то ни было, хотя бы о самыхъ земныхъ вещахъ, при помощи однихъ лишь чувственныхъ воспріятій. Какъ и Кантъ, Соловьевъ доказываетъ, что для этой цѣли необходимо мышленіе, создающее апріорныя мысли****). Но какъ и Кантъ, онъ доказываетъ, что онѣ сами по себѣ дадутъ одну лишь пустую форму или одну лишь возможность знанія, а не знаніе. Для знанія же, какъ у Канта, по Соловьеву, необходимъ синтезъ апріорныхъ мыслей съ ощущеніями*****).

---

*) «Я тѣмъ болѣе, — говоритъ Соловьевъ, — долженъ указать на эту важную ошибку моднаго философа, что самъ подпалъ ей въ прежнее время, когда писалъ свою «Критику отвлеченныхъ началъ». См. «Оправ. Добра» 1-е изд., стр. 100, 2-е изд. — стр. 105.

**) Доказательству несостоятельности всякой метафизики, построенной безъ помощи услугъ мистическаго воспріятія, изъ какихъ бы началъ она ни исходила, посвящены гносеологическіе отдѣлы всѣхъ только что названныхъ сочиненій, а въ «Философскихъ начал. цѣльн. знанія» говорится слѣдующее: «мистическое знаніе необходимо для философіи, такъ какъ, помимо него, она въ послѣдовательномъ эпмиризмѣ и въ послѣдовательномъ раціонализмѣ одинаково приходитъ къ абсурду». См. «Журн. Мин. Нар. Просв.», т. 190, стр. 250.

***) «Журн. Мин. Н. Пр.», т. 191, стр. 217.

****) Критика Отвл. Нач., стр. 280 и слѣд., а также стр. 298.

****) Крит. Отвл. Нач. гл. XXXIX.

Даже и тотъ *основной* методъ, который Соловьевъ употребляетъ для построенія своей мистической метафизики, очевидно, сложился подъ вліяніемъ критицизма. Кантъ, какъ извѣстно, отрицая возможность метафизики въ видѣ знанія, отнюдь не отрицалъ ея необходимости для цѣльнаго міровоззрѣнія. Да и не могъ онъ такъ поступать: вѣдь, слишкомъ очевидно, что наше міровоззрѣніе не будетъ цѣльнымъ и поэтому не имѣетъ права называться *міро*-воззрѣніемъ, если у насъ совсѣмъ нѣтъ ровно никакихъ отвѣтовъ на вопросы: «существуетъ ли Богъ, безсмертіе и свобода?» Въ составъ цѣльнаго міровоззрѣнія непремѣнно долженъ войти либо утвердительный, либо отрицательный отвѣтъ на каждый изъ этихъ вопросовъ. А всякій отвѣтъ на нихъ, каковъ бы онъ ни былъ — утвердительный или отрицательный, составитъ метафизику. И Кантъ, какъ извѣстно, указалъ такой методъ для построенія метафизики: подыскивать то, что онъ называетъ постулатами практическаго разума, т.-е. такія метафизическія положенія, которыя удовлетворяли бы требованіямъ нравственнаго чувства, считающаго нравственный долгъ безусловно обязательнымъ. Изъ этихъ-то постулатовъ и составится метафизика въ видѣ вѣры, которую долженъ будетъ признать всякій, кто *вѣруетъ* въ безусловную обязательность нравственнаго долга. Такой же точно *основной* пріемъ употребляетъ и Соловьевъ для построенія своей метафизики, только въ расширенномъ видѣ. Именно: онъ выясняетъ, что удовлетворяетъ не однимъ лишь нравственнымъ, но также и эстетическимъ и интеллектуальнымъ требованіямъ, и вводитъ все это въ составъ своей метафизики. Напримѣръ, въ числѣ этихъ требованій находится, между прочимъ, требованіе единства истины съ добромъ и красотой; и Соловьевъ утверждаетъ, что въ истинносущемъ должна совпадать истина съ добромъ и красотой*). И, конечно, если бы онъ не исповѣдывалъ мистицизма, то и у него, какъ у Канта, такая метафизика, т.-е. построенная только путемъ выясненія всевозможныхъ постулатовъ, должна была бы остаться всего только вѣрой. Но мистицизмъ помогъ Соловьеву обратить нѣкоторые пункты его метафизики въ непосредственное, т.-е. самое несомнѣнное, знаніе. А ужъ послѣ того, какъ онъ этимъ путемъ получилъ въ метафизикѣ твердую точку опоры, которой не хватало Канту оттого, что послѣдній не допускалъ мистическаго воспріятія, Соловьевъ ко всему тому, что имъ уста-

*) «Знаніе истины есть лишь то, которое *соотвѣтствуетъ* волѣ блага и чувству красоты... Истиннымъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова, т.-е. такою истиной можетъ быть только то, что вмѣстѣ съ тѣмъ есть благо и красота». «Журн. Мин. Нар. Просв.», томъ 190, стр. 248.

новлено посредствомъ расширеннаго Кантовскаго пріема, съ одной стороны, и ссылки на показанія мистическаго воспріятія — съ другой, примѣняетъ новые пріемы, главнымъ образомъ, заимствованные у Гегеля, и такимъ путемъ строитъ всю свою метафизическую систему въ видѣ доказаннаго знанія, что въ концѣ-концовъ даетъ ему возможность осуществить предположенную имъ систему цѣльнаго знанія или свободной теософіи, т.-е. синтезъ богословія съ философіей и положительными науками. Но я не буду слѣдить за всѣми этими построеніями, ибо моя задача ограничивается лишь характеристикой его теоріи познанія и выясненіемъ заслугъ, оказанныхъ Соловьевымъ черезъ ея посредство.

Итакъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что теорія познанія Соловьева представляетъ собою главнѣе всего синтезъ критицизма, усвоеннаго имъ хотя бы и не въ полномъ видѣ, съ мистицизмомъ. Поэтому неудивительно, что по мѣрѣ того, какъ увеличивалась философская слава Соловьева, у насъ все больше и больше распространялось уваженіе къ критической философіи, что можно доказать самымъ наглядным образомъ — чисто внѣшними фактами — появленіемъ перевода всѣхъ трехъ критикъ Канта, — перевода, изданнаго не ученымъ обществомъ и не самимъ отдѣльнымъ ученымъ, безкорыстно добивающимся распространенія своихъ излюбленныхъ идей, а небольшимъ книгопродавцемъ, всегда преслѣдовавшимъ чисто коммерческія цѣли и издававшимъ эти переводы, несмотря даже на то, что двѣ изъ критикъ уже были переведены и раньше. Къ этому прибавлю, что переводъ Кантовскихъ «Пролегоменъ», сдѣланный самимъ Соловьевымъ, выдержалъ въ теченіе всего 10 лѣтъ два изданія, срокъ — въ Россіи необыкновенно короткій для такого сочиненія, какъ «Пролегомены».

Объяснить распространеніе критицизма подъ вліяніемъ Соловьева очень легко: въ большей или меньшей степени онъ подкупалъ всѣхъ и каждаго въ пользу своихъ философскихъ воззрѣній; но кто не усваивалъ его мистицизма, долженъ былъ усвоить другой важнѣйшій элементъ его философіи — критицизмъ. По крайней мѣрѣ, я наблюдалъ такой процессъ, когда онъ читалъ два года лекціи въ Петербургскомъ университетѣ, которыя удалось слушать и мнѣ: подъ вліяніемъ еще не исчезнувшаго тогда господства позитивизма, къ нему въ аудиторію нѣкоторые студенты приходили ярыми позитивистами, а выходили изъ нея кантіанцами.

Позднѣе же Соловьевъ, конечно, нашелъ себѣ помощниковъ въ дѣлѣ распространенія критицизма, изъ которыхъ

одни помогли ему умышленно, а другіе неумышленно. Но, вѣдь, это были только помощники; а главная роль, очевидно, принадлежала не имъ. Ибо одни изъ нихъ, именно помогавшіе ему умышленно, далеко отстояли отъ него по силѣ его таланта; а тотъ, кто помогалъ ему неумышленно, хотя и равенъ ему, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже значительно превосходитъ его, совершенно чуждъ теоріи познанія; онъ — философъ не въ научномъ или общеобязательномъ, а лишь въ житейскомъ, расплывчатомъ смыслѣ этого слова. Я имѣю въ виду Л. Толстого, который повсюду вызвалъ силой своего художественнаго слова и глубочайшимъ анализомъ движеній человѣческой души пересмотръ нравственныхъ и религіозныхъ основъ жизни и оказалъ этимъ философіи такую услугу, какой не можетъ исполнить и сотня ученыхъ трудовъ. Но Толстой могъ только косвеннымъ образомъ содѣйствовать распространенію у насъ философскаго критицизма. Онъ лишь возбуждаетъ философскую пытливость, направляетъ ее на моральные и религіозные вопросы и даже даетъ значительный матеріалъ для ихъ рѣшенія; но у него нѣтъ ни теоріи познанія, ни даже общей философской системы. Поэтому его наиусерднѣйшіе читатели должны были естественнѣй всего обращаться къ тому, кто съ величайшимъ талантомъ строилъ систему *цѣльнаго* знанія. Но послѣ вліянія Л. Толстого очень трудно усвоить мистицизмъ; поэтому, кто переходилъ отъ Толстого къ Соловьеву, долженъ былъ усваивать у послѣдняго лишь его критицизмъ. Этимъ путемъ, конечно, и Толстой могъ оказать косвенное содѣйствіе распространенію гносеологическаго критицизма, но косвенное, а не прямое. Кто же тогда первый и главный виновникъ распространенія у насъ критицизма за послѣдніе годы, если не Соловьевъ?

Итакъ, на-ряду съ побѣдоносной борьбой противъ позитивизма можно смѣло поставить за счетъ Соловьева еще и распространеніе у насъ критицизма. Третья же заслуга, оказанная теоріей познанія Соловьева, состоитъ въ томъ, что онъ пополнилъ изслѣдованія Канта, указавъ на способность къ мистическому воспріятію, какъ на одно изъ тѣхъ условій, при исполненіи которыхъ становится возможной и метафизика не въ смыслѣ вѣры, но въ смыслѣ достовѣрнаго знанія. Кантъ, не замѣчая въ себѣ такой способности, не упомянулъ объ этомъ условіи и ограничился лишь указаніемъ на обладаніе интуитивнымъ разсудкомъ, которое для насъ завѣдомо неосуществимо. Соловьевъ же, вполнѣ раздѣляя убѣжденія Канта въ невозможности построить метафизику въ видѣ науки при помощи какихъ бы то ни было другихъ гносоелогическихъ началъ и

даже всячески доказывая эту мысль, совершенно справедливо отмѣтилъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что метафизическое знаніе все-таки становится возможнымъ, если мы обладаемъ мистическимъ воспріятіемъ; ибо тогда у насъ получится прямое или непосредственное метафизическое знаніе того, что мы мистически воспринимаемъ, отправляясь отъ котораго, мы посредствомъ различныхъ выводовъ можемъ развивать это знаніе все дальше и дальше. Такимъ образомъ Соловьевъ предъ всѣми нашими метафизиками поставилъ ребромъ такой вопросъ: «если вы хотите, чтобы у васъ была метафизика не въ видѣ вѣры, а въ видѣ знанія, то вы должны допускать существованіе способности мистическаго воспріятія». А у насъ метафизиковъ неисчислимое количество; и, очевидно, крайне полезно заставить ихъ хорошенько задуматься, имѣемъ ли мы возможность рѣшить метафизическіе вопросы иначе, какъ въ видѣ вѣры (которая можетъ быть и согласна съ церковной и противорѣчить ей — это безразлично), коль скоро у насъ нѣтъ мистическихъ воспріятій.

V

МИСТИЦИЗМЪ В. С. СОЛОВЬЕВА ВЪ ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ ЕГО ФИЛОСОФІИ.

Но почему же, однако, распространивъ критицизмъ, Соловьевъ не распространилъ другого важнѣйшаго элемента своей теоріи познанія, мистицизма, о чемъ свидѣтельствуетъ и онъ самъ, говоря, что у него нѣтъ послѣдователей, — слова, которыя могутъ считаться справедливыми только относительно его мистицизма? И дѣйствительно, все значеніе Соловьева въ судьбахъ мистицизма ограничилось только тѣмъ, что: 1) онъ указалъ на мистическое воспріятіе, какъ на условіе, при осуществленіи котораго становится возможной метафизика въ видѣ знанія, и 2) еще тѣмъ, что онъ отучилъ насъ легкомысленно отрицать мистицизмъ, отрицать его только посредствомъ одного лишь прежняго издѣвательства надъ нимъ, т.-е. заставилъ насъ относиться къ нему научно, критически, а чрезъ это, конечно, многихъ предохранилъ и отъ легкомысленнаго увлеченія мистицизмомъ.

Конечно, уже и это вызванное Соловьевымъ научное отношеніе къ мистицизму тоже составляетъ важную, четвертую по счету, заслугу его теоріи познанія. Но почему же дѣло не пошло дальше этого? Почему Соловьеву не удалось основать у насъ мистической философской школы, даже несмотря на то,

что, по словамъ нѣкоторыхъ, у насъ сильно распространена наклонность къ мистицизму? Я не совсѣмъ согласенъ съ этимъ мнѣніемъ: оно вѣрно только въ томъ случаѣ, если подъ мистицизмомъ подразумѣвать все, что угодно, все то, для чего мы полѣнимся или не сумѣемъ подыскать болѣе подходящаго названія. Но при такихъ условіяхъ отпадаетъ и нашъ вопросъ о причинахъ неудачи Соловьева въ распространеніи мистицизма: когда понятію придается настолько неопредѣленное значеніе, что подъ нимъ подразумѣвается все, что угодно, то относительно него можно и доказать и опровергнуть все, что угодно. Впрочемъ, я не стану спорить, дѣйствительно ли наблюдается у насъ сильная наклонность къ мистицизму, или же нѣтъ, и если нѣтъ, то что именно принимаютъ за нее, говоря, что она у насъ часто встрѣчается. Мое объясненіе неудачи Соловьева въ распространеніи мистицизма нисколько не зависитъ ни отъ того, ни отъ другого предположенія.

Соловьеву оттого не удалось основать у насъ мистическую философскую школу, что вслѣдствіе его преждевременной смерти онъ еще не успѣлъ до конца разработать свой мистицизмъ, и послѣдній остался у него въ недосказанномъ видѣ и при томъ былъ недосказанъ въ самомъ важномъ пунктѣ. Я знаю, что почти всѣмъ такое объясненіе сначала покажется если и не парадоксальнымъ, то нѣсколько страннымъ и во всякомъ случаѣ неожиданнымъ; ибо всѣмъ извѣстно, что Соловьевъ, по его собственнымъ словамъ, вступилъ на поприще литературной дѣятельности уже съ готовыми мистическими воззрѣніями и, оставаясь всю жизнь убѣжденнымъ мистицистомъ, усердно занимался этой дѣятельностью въ теченіе цѣлыхъ 27 лѣтъ, при чемъ успѣлъ построить свою философскую систему почти въ полномъ видѣ, именно разработалъ всѣ ея части, кромѣ эстетики. Поэтому я вынужденъ довольно подробно доказывать свое объясненіе неудачи Соловьева въ распространеніи мистицизма.

Для нѣкотораго же сокращенія своего дѣла я заранѣе укажу, что въ его теоріи познанія, а вслѣдствіе этого и въ общемъ характерѣ его философіи, надо различать два періода: границей между ними служитъ 1897 годъ, т.-е. годъ появленія «Оправданія добра» и первой изъ трехъ гносеологическихъ статей, напечатанныхъ въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи». Доказательства же разницы этихъ двухъ періодовъ явятся сами собой, по мѣрѣ того, какъ я буду объяснять, почему философія Соловьева, несмотря на всю силу его философскаго и литературнаго таланта, еще не могла содѣйствовать распространенію мистицизма.

Уже и въ первомъ періодѣ мистицизмъ Соловьева остался недосказаннымъ, именно ему не хватаетъ самаго важнаго пункта мистической философіи — психологіи мистическаго воспріятія. Хотя изъ прежнихъ сочиненій, написанныхъ Соловьевымъ до 1897 г., ясно видно, что у каждаго человѣка должна быть допущена способность къ мистическимъ воспріятіямъ, тѣмъ не менѣе мы напрасно стали бы искать тамъ опредѣленныхъ указаній, какъ каждому изъ насъ при помощи самонаблюденія подмѣтить существованіе этой способности, т.-е. какъ надо поступать для того, чтобы на дѣлѣ пережить мистическое воспріятіе. Взамѣнъ такихъ указаній Соловьевъ лишь опровергаетъ тѣ доводы, при помощи которыхъ люди, лишенные философской сообразительности, нерѣдко пытаются доказывать *невозможность* существованія мистическихъ воспріятій*), и, разумѣется, опровергаютъ всѣ эти доводы въ высшей степени удачно: ибо заранѣе видно, что если я переживаю мистическое воспріятіе, то уже никакими доводами нельзя доказать его невозможность, совершенно такъ же, какъ если я дѣйствительно ощущаю боль, то никакими доводами нельзя доказать невозможность моего ощущенія. Кто хочетъ относиться къ мистицизму философски, въ научномъ или общеобязательномъ смыслѣ слова-философія, тотъ долженъ оставить всякіе споры противъ *возможности* мистическаго воспріятія и говорить лишь объ его *существованіи или несуществованіи*. Далѣе, Соловьевъ для оправданія своего мистицизма ссылается еще на тотъ историческій фактъ, что издавна у всѣхъ народовъ существовали мистики**). Но этотъ фактъ, взятый самъ по себѣ, безъ прибавленія психологіи мистическаго воспріятія, конечно, еще ровно никого не убѣждаетъ въ справедливости мистицизма; ибо пока у насъ нѣтъ критически обслѣдованной психологіи мистическаго воспріятія, всегда можно сомнѣваться, не страдали ли всѣ прежніе мистики невольнымъ самообманомъ, не принимали ли они своихъ чисто субъективныхъ состояній за воспріятіе чего-нибудь объективно существующаго. Вѣдь, если мы считаемъ самообманомъ, когда кто-нибудь станетъ насъ увѣрять, будто бы онъ внутреннимъ образомъ воспринимаетъ бѣса, которымъ онъ одержимъ, то съ какой же стати мы безъ всякой провѣрки согласимся съ тѣми мистиками, которые

*) «Филос. нач. цѣльн. знан.» «Журн. Мин. Нар. Пр.», т. 191, стр. 205.

**) Ibid., стр. 205; «Вопросы Филос. и Псих.», № 38, стр. 394. При этомъ надо замѣтить, что Соловьевъ не дѣлаетъ разницы между мистикомъ и мистицистомъ; но не подлежитъ сомнѣнію, что были на свѣтѣ и мистики, хотя ихъ окажется очень мало, если ихъ не смѣшивать съ мистицистами.

увѣряютъ, будто бы они внутреннимъ образомъ воспринимали Бога? Очевидно, хорошо понимая всю недостаточность однѣхъ лишь историческихъ ссылокъ, Соловьевъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» доказываетъ уже *необходимость* допускать существованіе способности къ мистическому воспріятію у каждаго изъ насъ и для этой цѣли приводитъ два доказательства.

Первое сводится къ такому разсужденію: сущее всеединое, или Богъ, содержитъ въ себѣ все, въ томъ числѣ и насъ самихъ, нашъ собственный духъ; поэтому сущее всеединое должно быть *дано* нашему сознанію внутри насъ самихъ, какъ наша собственная основа, непосредственно воспринимаемая нами, такъ что, прибавляетъ Соловьевъ, отрѣшившись отъ всякихъ ощущеній и мыслей, *можно* найти Бога внутри своего собственнаго духа*). Но какъ именно, т.-е. какими психологическими процессами, произвесть это отрѣшеніе, объ этомъ онъ нигдѣ не говоритъ. Такимъ образомъ, изъ этого доказательства пока ясно только одно: кто вмѣстѣ съ Соловьевымъ разсматриваетъ Бога, какъ сущее всеединое, какъ содержащее въ себѣ все, другими словами — кто согласенъ съ метафизикой Соловьева, тотъ обязанъ допустить во всѣхъ людяхъ способность къ мистическому воспріятію.

Другое же доказательство состоитъ изъ слѣдующихъ разсужденій: у каждаго изъ насъ есть увѣренность въ существованіи внѣшняго міра. И у каждаго изъ насъ внѣшнія ощущенія: цвѣта, запахи, звуки и т. д., объектируются, т.-е. невольно сознаются, какъ бы находящіяся внѣ насъ, какъ бы принадлежащія самимъ внѣшнимъ вещамъ; а въ дѣйствительности, какъ извѣстно, всѣ ощущенія — чисто субъективныя состоянія нашего сознанія. Поэтому, взятыя сами по себѣ, они еще не могутъ намъ ни дать никакой увѣренности въ существованіи внѣшняго міра, ни объектироваться. Какъ же объяснить и то и другое? Если бы не было мистическаго знанія, говоритъ Соловьевъ, то все это оставалось бы не только необъяснимымъ, но даже и неосуществимымъ: безъ мистическаго знанія у насъ были бы только два ряда чисто-субъективныхъ состояній сознанія, ощущенія и апріорныя мысли, при чемъ оба эти ряда не могли бы соединиться между собой въ одно цѣлое, вслѣдствіе своей полной разнородности. (Это пунктъ, въ которомъ Соловьевъ въ теоріи познанія примыкаетъ къ раціоналистамъ XVII и XVIII вв., отрицая, какъ и они, возможность существованія такихъ связей, которыя не разлагались бы на чисто-

*) «Крит. отвлеч. нач.»., стр. 326.

логическія). Поэтому, продолжаетъ онъ, безъ мистическаго воспріятія или знанія у насъ не было бы ни объектированной картины внѣшняго міра, ни самомалѣйшаго знанія, хотя бы о самыхъ земныхъ вещахъ, потому что для каждаго знанія нуженъ синтезъ ощущеній съ апріорными мыслями; а онъ безъ мистическаго знанія неосуществимъ.

Но все это легко объяснить, какъ только мы допустимъ мистическое воспріятіе. Именно: воспринимая самихъ себя въ Богѣ, мы тѣмъ самымъ воспринимаемъ до извѣстной степени и всѣ остальныя вещи, по крайней мѣрѣ мистически узнаемъ о фактѣ ихъ существованія. Вотъ это-то мистическое знаніе, составляющее неотдѣлимый элементъ мистическаго воспріятія Бога, Соловьевъ условливается называть именемъ *вѣры*. Конечно, эта вѣра, составляя одинъ изъ элементовъ мистическаго воспріятія, кромѣ своего чисто-условнаго названія, ни въ чемъ не совпадаетъ съ вѣрой, о которой мы говоримъ въ примѣненіи къ религіознымъ предметамъ, ибо послѣдняя еще не предполагаетъ мистицизма. И этой-то вѣрой, т.-е. мистическимъ знаніемъ о существованіи другихъ вещей, объясняется наша *увѣренность* въ существованіи вещей помимо насъ.

Объектированіе же ощущеній осуществляется черезъ синтезъ вѣры съ двумя другими актами: *воображеніемъ* и *творчествомъ*. Но это, какъ оговаривается и самъ Соловьевъ, не психологическое воображеніе и творчество, т.-е. не тѣ процессы, которые описываются въ психологіи подъ этимъ именемъ, но *метафизическіе* акты. Изъ нихъ воображеніе состоитъ въ томъ, что внѣшняя вещь, кромѣ ощущеній, порождаетъ въ насъ, посредствомъ своего отношенія къ намъ въ Богѣ, еще свой *образъ* или *идею*, не имѣющую никакого чувственнаго характера, не состоящую изъ ощущеній, идею, которая сама по себѣ (безъ примѣси ощущеній) остается безсознательной. Въ этомъ и состоитъ воображеніе (отъ слова образъ). Творчество же состоитъ въ томъ, что идея, порожденная въ насъ какою-нибудь вещью, вступаетъ въ синтезъ съ ощущеніями, которыя порождаются въ насъ тою же самою вещью и которыя, вслѣдствіе одинаковости причинъ, уже тяготѣютъ къ идеѣ или безсознательному образу той же самой вещи, такъ что этотъ образъ, не имѣющій самъ по себѣ ничего чувственнаго, *воплощается* въ этихъ ощущеніяхъ. А когда къ метафизическому воображенію и къ метафизическому творчеству присоединяется еще мистическая вѣра, т.-е. мистическое знаніе о существованіи внѣшней вещи, то идея, воплощенная въ ощущеніяхъ, подвергнется объектированію, ибо она будетъ невольно отнесена къ мистически познанной внѣшней вещи. Слѣдовательно, всякій, кто согла-

сится съ этими соображеніями и кто находитъ предъ собой объектированную картину внѣшняго міра, долженъ допустить, что обладаетъ мистическимъ воспріятіемъ сущаго всеединаго, а черезъ это, и мистическимъ знаніемъ о существованіи внѣшнихъ вещей*).

Таково прежнее ученіе Соловьева о мистическомъ воспріятіи. И вотъ, вглядываясь въ это ученіе, легко понять, что, вслѣдствіе его недосказанности или незаконченности, именно вслѣдствіе отсутствія въ немъ психологіи мистическаго воспріятія, оно никоимъ образомъ не могло содѣйствовать распространенію мистицизма. Въ самомъ дѣлѣ, существованіе мистическаго воспріятія у каждаго изъ насъ доказывается здѣсь не ссылками на самонаблюденіе, но *одними лишь чисто метафизическими* доводами: ссылкой на природу Божества, на то, что оно все въ себѣ содержитъ, и т. п. Но сама-то метафизика, по собственной же теоріи познанія Соловьева, становится доказаннымъ или достовѣрнымъ знаніемъ только въ томъ случаѣ, если она уже опирается на знаніе, пріобрѣтенное мистическимъ путемъ. Поэтому, по его же собственной теоріи познанія, всѣ доводы, при помощи которыхъ онъ доказываетъ существованіе мистическаго воспріятія, будутъ убѣдительны и обязательны только въ глазахъ тѣхъ, кто уже раньше переживалъ мистическія воспріятія, т.-е. кто уже былъ не только мистицистомъ, но даже и мистикомъ. Отсюда ясно, что прежнее ученіе Соловьева никоимъ образомъ не могло увеличить у насъ числа мистицистовъ. Иное дѣло, если бы Соловьевъ прибавилъ къ своимъ чисто метафизическимъ доказательствамъ еще психологію мистическаго воспріятія, т.-е. указанія на тѣ пути, слѣдуя которымъ, можно было бы дойти до дѣйствительнаго переживанія мистическаго воспріятія, осуществить нашу способность къ нему, пути, которые, по словамъ Соловьева, нѣкоторые изъ русскихъ писателей называли «умнымъ дѣланіемъ**). Но именно въ этомъ-то пунктѣ его прежній мистицизмъ и остался недоконченнымъ. Мало того: на основаніи его сочиненій перваго періода нельзя даже навѣрное узнать, переживалъ ли самъ-то Соловьевъ мистическое воспріятіе, на что у него какъ-будто бы есть намекъ въ статьѣ 95 г. «Понятіе о Богѣ», намекъ, высказанный въ видѣ такой неясной фразы: «я не стану ссылаться на свой личный опытъ»***). Но эта фраза слишкомъ неясна, чтобы, осно-

*) «Критика отвлеч. нач.», глава XLV, «Вѣра, воображеніе и творчество, какъ основные элеметы всякаго предметнаго знанія».

**) См. статья «Мистика» въ Словарѣ Ефрона.

***) «Понятіе о Богѣ» въ «Вопросахъ Филос. и Психологіи», № 38,

вываясь на ней, мы могли съ увѣренностью сказать, былъ ли самъ Соловьевъ мистикомъ или всего только мистицистомъ. Слѣдовательно, въ первый періодъ философіи Соловьева его читатели были лишены возможности убѣдиться въ существованіи мистическихъ воспріятій, хотя бы даже на основаніи одной лишь увѣренности, что, наблюдая надъ самимъ собою, Соловьевъ не поддался никакому самообману, не принялъ, напримѣръ, воспріятія своей *идеи* Бога, на которой онъ упорно сосредоточивалъ все свое вниманіе, за воспріятіе *самого* Бога.

VI

МИСТИЦИЗМЪ В. С. СОЛОВЬЕВА ВО ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ ЕГО ФИЛОСОФІИ.

Конечно, если бы Соловьевъ не умеръ преждевременно или если бы онъ на время не отвлекся въ сторону отъ своихъ философскихъ работъ, онъ, навѣрное, далъ бы намъ чудную психологію мистическаго воспріятія, составленную не легкомысленнымъ отрицателемъ *возможности* существованія мистическихъ воспріятій, но убѣжденнымъ мистицистомъ, обладающимъ огромной, поразительной эрудиціей и проникнутымъ въ то же время духомъ философскаго критицизма. Вѣрнѣе всего, эта психологія нашла бы себѣ мѣсто въ его эстетикѣ, ибо, по его мнѣнію, творчество, обнаруживаемое въ искусствѣ, находится въ тѣсной связи съ творчествомъ и мистической вѣрой, посредствомъ которыхъ осуществляется объектированіе нашихъ ощущеній*). Но, какъ всѣмъ извѣстно, въ 80-хъ и въ началѣ 90-хъ гг. Соловьевъ былъ отвлеченъ отъ занятій философіей дѣятельностью церковнаго и свѣтскаго публициста. А тѣмъ временемъ въ его философіи произошло нѣсколько крупныхъ перемѣнъ, въ томъ числѣ и въ его мистицизмѣ, что ясно обнаружилось въ 1897 г.

Онъ убѣдился, что строилъ всю свою прежнюю систему, исходя изъ такого гносеологическаго воззрѣнія, которое онъ впослѣдствіи, углубившись еще болѣе въ Канта и усвоивъ критицизмъ въ еще большей степени, чѣмъ прежде, призналъ ошибочнымъ, о чемъ съ величайшей философской искренностью самъ же и заявилъ въ печати въ 1897 году. Убѣдившись въ этомъ, Соловьевъ бросилъ въ неоконченномъ видѣ начатую было имъ эстетику и сталъ перерабатывать всю свою систему заново. Но преждевременная смерть застала его почти въ самомъ на-

*) «Крит. отвлеч. нач.», стр. 372 и 373.

чалѣ этой работы, такъ что онъ успѣлъ напечатать только свою новую этику, подъ заглавіемъ «Оправданіе добра» да первыя главы новой гносеологіи, помѣщенныя имъ въ видѣ трехъ статей въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи». Такимъ образомъ, съ 1897 г. вся его система принимаетъ новый видъ: вѣдь не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, даже на основаніи собственнаго свидѣтельства Соловьева, что этика, изложенная имъ въ «Оправданіи добра», сильно отличается отъ его прежней этики, находящейся въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ»*). Этика же и тамъ, и здѣсь приводитъ его къ метафизикѣ; поэтому, перестроивъ этику, онъ долженъ былъ перестроить и свою метафизику, что онъ и обѣщалъ исполнить въ своей «Теоретической философіи», которая должна была охватить и гносеологію, и метафизику**). Но я, конечно, долженъ ограничиться только указаніемъ важнѣйшихъ измѣненій, происшедшихъ въ это время въ его теоріи познанія.

Прежде, какъ говоритъ и самъ Соловьевъ, въ первой изъ только что названныхъ статей, онъ думалъ, будто бы въ сознаніи о нашемъ Я, намъ непосредственно данъ и субъектъ этого сознанія, т.-е. то самое, что обладаетъ этимъ сознаніемъ, его безусловное существо, или душа, или субстанція. Какъ бы мы ни называли этотъ субъектъ, суть дѣла въ томъ, что, по прежнему взгляду Соловьева, воспринимая свое Я, тѣмъ самымъ мы прямо или непосредственно воспринимаемъ и то, чье это Я. Теперь же Соловьевъ усвоилъ взглядъ Канта, который отрицалъ въ насъ воспріятіе своего внутренняго существа и объяснялъ то, что мы называемъ своимъ Я, какъ всего только мысль или мысленный образъ, который, можетъ быть, и не соотвѣтствуетъ никакой субстанціи. Болѣе того: Кантъ ясно отличилъ чистое Я отъ эмпирическаго Я и этимъ заранѣе, еще до открытія подходящихъ фактовъ, объяснилъ возможность такихъ явленій, какъ чередованіе личностей въ одномъ и томъ же организмѣ и гипнотическое внушеніе новой личности. Очевидно, подъ вліяніемъ этого различенія или, можетъ быть, подъ вліяніемъ какого-нибудь кантовскаго комментатора, указавшаго на это различіе, какъ на объясненіе возможности подобныхъ явленій, Соловьевъ побѣдоносно пользуется фактами гипнотическаго внушенія новой личности для опроверженія ошибочнаго мнѣнія, будто бы, воспринимая свое Я, мы тѣмъ самымъ воспринимаемъ и свое внутреннее существо или субстанцію.

*) Именно вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ онъ прежде думалъ, что жалость служитъ *единственной* основой *всей* нравственности. См. «Оправд. добра» 1-е изд., стр. 100, 2-е изд. стр. 105.

**) Но изъ нея напечатаны только первыя главы въ видѣ статей, помѣщенныхъ въ «Вопросахъ Филос. и Психол.», начиная съ 1897 г.

Подобно тому, говоритъ здѣсь Соловьевъ, какъ у меня нѣтъ никакихъ основаній думать, будто бы я непосредственно знаю существо внѣшняго міра, ибо воспринимаемый новый міръ ровно ничѣмъ не отличается отъ галлюцинаціи или сновидѣнія, такъ точно я не могу непосредственно знать и свое внутреннее существо или ту субстанцію, которой принадлежитъ мое Я. Вѣдь нѣтъ ничего немыслимаго въ томъ, что я, держащій въ рукѣ эту книгу, въ дѣйствительности вовсе не то, чѣмъ я сейчасъ *кажусь* себѣ; можетъ быть, я на самомъ-то дѣлѣ даже какая-нибудь мадагаскарская королева или танцовщица, которой гипнотически внушено грезить, *будто бы* она лицо, занимающее мое общественное положеніе и читающая въ настоящую минуту эту книгу*). Если я допущу относительно себя хоть одну минуту подобное сомнѣніе, то мое *непосредственное* сознаніе, т.-е. сознаніе, которое обходится безъ помощи какихъ бы то ни было умозаключеній и разсужденій, не откроетъ передо мной ни малѣйшаго выхода изъ этого сомнѣнія. Правда, у меня есть воспоминанія о томъ, что я былъ тою же самою личностью, какъ сегодня, и вчера, и третьяго дня и т. д. Но, прибавляетъ Соловьевъ чисто-кантовскую мысль, гдѣ же въ *непосредственномъ* сознаніи гарантія того, что эти воспоминанія не составляютъ всего лишь *иллюзіи* воспоминаній о вчерашнемъ днѣ, о третьемъ днѣ и т. д.?**). Такимъ образомъ, заключаетъ Соловьевъ, очевидно, что нашему сознанію, т.-е. *непосредственному* знанію, вовсе не дано внутреннее существо нашего Я. О немъ мы только *заключаемъ*, а не воспринимаемъ его прямо или непосредственнымъ образомъ***).

---

*) См. «Вопросы Филос. и Психол.», № 40, стр. 902.

**) Ibid., стр. 909.

***) Я назвалъ эти соображенія Соловьева побѣдоносными, потому что считаю ихъ вполнѣ пригодными для разрушенія догматической увѣренности, будто бы мы непосредственно *воспринимаемъ* или *сознаемъ* субстанцію своего духа. Но мнѣ будетъ очень досадно, если мнѣ припишутъ мысль (которая, замѣчу, чужда и Соловьеву), будто бы эти соображенія, а равно и разныя болѣзни самосознанія опровергаютъ самое *существованіе* (а не одну лишь воспринимаемость) этой субстанціи. Предположеніе, что въ основѣ душевныхъ явленій лежитъ духовная субстанція, неопровержимо никакими фактами, хотя, къ сожалѣнію, настолько же и недоказуемо. Охотно ссылаются, какъ на доводъ противъ субстанціальности духа, на *полную* смѣну личности, которая происходитъ иногда сама собой, подъ вліяніемъ болѣзненнаго потрясенія, а иногда вслѣдствіе гипнотическаго внушенія. Но это явленіе легко объясняется, какъ слѣдствіе потери всѣхъ прежнихъ воспоминаній, а съ ними и наиболѣе устойчивыхъ стремленій, наклонностей, чувствованій и другихъ отличій данной личности, и какъ возникновеніе новыхъ воспоминаній, при чемъ послѣднія могутъ быть даже чисто иллюзорными, какъ это и бываетъ при гипнотическомъ внушеніи новой личности. Поэтому *полная*

А теперь ясно, что Соловьевъ, признавъ такой выводъ, вынужденъ былъ измѣнить свой прежній мистицизмъ. Вѣдь всѣ его прежнія доказательства существованія у насъ способности къ мистическому воспріятію исходили изъ ошибочнаго предположенія, будто бы мы непосредственно знаемъ, т.-е. прямо воспринимаемъ свое безусловное существо, а не заключаемъ о немъ посредствомъ различныхъ разсужденій. Конечно, если мы *прямо* или *непосредственно* воспринимаемъ свое безусловное существо или душу (т.-е. субстанцію всей нашей душевной жизни, въ томъ числѣ и нашего Я), а послѣдняя находится въ Богѣ, то тѣмъ самымъ становится возможнымъ воспринимать въ глубинѣ своего духа также и Бога, а вмѣстѣ съ нимъ и содержащіяся въ немъ и другія вещи; а равно становится возможнымъ тогда и тотъ тройной синтезъ мистической вѣры съ метафизическимъ воображеніемъ и творчествомъ, посредствомъ котораго Соловьевъ объяснялъ прежде объектированіе нашихъ ощущеній. Если же мы считаемъ ошибочнымъ мнѣніе, будто бы мы прямо воспринимаемъ свое безусловное существо, то намъ предстоитъ одно изъ двухъ: или мы должны совсѣмъ отказаться отъ мистицизма, а съ нимъ отъ тройного синтеза вѣры, воображенія и творчества, или же объяснять фактъ объектированія ощущеній и существованія мистическихъ воспріятій нѣсколько иначе, чѣмъ это дѣлалъ Соловьевъ прежде. Но какъ сталъ бы объяснять онъ теперь мистическія воспріятія и объектированіе ощущеній, а равно увѣренность въ существованіи внѣшняго міра, это осталось намъ неизвѣстнымъ.

Зато намъ извѣстно, что мистицизмъ Соловьева, несомнѣнно, измѣнился подъ конецъ его жизни. Дѣйствительно, изъ его прежняго ученія ясно вытекало, что даромъ мистическаго воспріятія обладаютъ всѣ люди безъ исключенія, хотя не всѣ умѣютъ пользоваться имъ. Теперь же, по крайней мѣрѣ, во второмъ изданіи «Оправданія добра», вышедшемъ приблизительно черезъ годъ послѣ того, какъ Соловьевъ напечаталъ свою первую гносеологическую статью*), онъ не только ясно высказываетъ обратное убѣжденіе, но даже находитъ нѣкоторую особенную пользу въ томъ, что множество людей лишены дара мистическаго воспріятія. Именно: во второмъ изданіи «Оправданія добра» такъ же, какъ и въ первомъ, говорится, что Богъ

смѣна личности настолько же мало противорѣчитъ субстанціальности духа, какъ и всякая другая смѣна воспоминаній, стремленій, наклонностей, чувствованій и т. д.

*) Она была только что цитирована. Напечатана она въ 1897 г., «Вопросы Философ. и Психол.», ноябрь-декабрь, предисловіе же ко второму изданію «Оправд. добра» помѣчено 8-мъ декабря 1898 г.

прямо ощущается, что существованіе Бога не *выводъ* изъ ощущеній, а самое *содержаніе* этого ощущенія. Къ этому въ обоихъ изданіяхъ присоединены такія слова: «То обстоятельство, что я не всегда, а иные и вовсе его не испытываютъ, такъ же мало вредитъ дѣйствительности моего ощущенія и его предмета, какъ мало вредитъ солнцу и зрѣнію то, что я ночью не вижу дневного свѣта, а слѣпорожденные никогда не видали его и днемъ»*). Уже на основаніи однихъ лишь этихъ словъ можно было бы заключить, что теперь Соловьевъ допускаетъ способность къ мистическому воспріятію не у всѣхъ людей: нѣкоторые въ этомъ отношеніи приравниваются имъ къ слѣпорожденнымъ. Но это заключеніе становится прямо неизбѣжнымъ, когда мы обратимъ вниманіе, что во второмъ изданіи вслѣдъ за этими словами прибавлено еще такое соображеніе: «слѣпорожденные не только бываютъ совершенно здоровы въ другихъ отношеніяхъ, но еще имѣютъ передъ зрячими преимущество въ лучшемъ развитіи другихъ чувствъ — слуха, осязанія. Подобнымъ же образомъ люди, лишенные воспріимчивости къ свѣту божества, бываютъ въ другихъ практическихъ и теоретическихъ отношеніяхъ не только вполнѣ нормальны, но и оказываются, обыкновенно, болѣе другихъ способными къ разнымъ дѣламъ и наукамъ». «Поэтому, — продолжаетъ Соловьевъ, — если нужно историческое дѣленіе, если нужно реальное объединеніе человѣчества, если нужно, чтобы въ данную эпоху люди изобрѣтали и строили всякія машины, прорывали Суэцкій каналъ, открывали невѣдомыя земли и т. д., то для успѣшнаго исполненія этихъ задачъ нужно также и то, чтобы не всѣ люди были мистиками и даже не всѣ серьезно вѣрующими**)...»

Но кто же принадлежитъ къ избраннымъ, владѣющимъ даромъ мистическаго воспріятія? Прямо Соловьевъ этого нигдѣ не говоритъ, но зато, вникая въ оба изданія «Оправданія добра», съ большой вѣроятностью можно заключить, что такой даръ долженъ быть у тѣхъ, чье служеніе въ современномъ государствѣ и обществѣ Соловьевъ приравниваетъ къ служенію пророковъ въ древнемъ Израилѣ и которыхъ онъ называетъ поэтому пророками. Они описываются имъ, какъ «общественные дѣятели безусловно независимые, ничего внѣшняго не боящіеся и ничему внѣшнему не подчиняющіеся, какъ носители безусловной свободы... и служеніе пророка крѣпко *вѣрою* въ истинный образъ будущаго...» Отличіе же пророка отъ

*) Изд. 2-е (1894 г.), стр. 216 и 218; изд. 1-е (1897 г.) стр. 197 и 198.

**) «Оправд. добра», втор. изд. (1899 г.), стр. 217 и 218. Въ первомъ изданіи нѣтъ этого соображенія.

празднаго мечтателя въ томъ, что у пророка «цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволомъ общественныхъ потребностей и *таинственными* корнями *религіознаго* преданія*). Если мы обратимъ вниманіе, что вѣрой у Соловьева, по крайней мѣрѣ въ его первомъ періодѣ, назывался одинъ изъ элементовъ мистическаго воспріятія (именно — воспріятіе другихъ вещей, чѣмъ я самъ, получаемое мной вмѣстѣ съ внутреннимъ воспріятіемъ Бога, оттого что онъ содержитъ въ себѣ и ихъ и меня), что слово религіозный у него даже и во второмъ періодѣ служитъ синонимомъ мистическаго и что здѣсь говорится о *таинственныхъ* корняхъ «религіознаго» преданія, то съ большой вѣроятностью можно заключить, что пророки-то и составляютъ тѣхъ избранныхъ, которые владѣютъ даромъ мистическаго воспріятія. Это заключеніе становится еще вѣроятнѣе, когда мы обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что указаніе на отличіе пророковъ отъ праздныхъ мечтателей появляется только во второмъ изданіи «Оправданія добра», т.-е. одновременно съ явнымъ указаніемъ на то, что не всѣ обладаютъ способностью къ мистическому воспріятію и что это въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ полезно для цѣлей историческаго процесса.

Вотъ и все, что Соловьевъ успѣлъ высказать относительно мистицизма во второй періодъ своей философіи. Такъ же, какъ и въ первомъ періодѣ, онъ еще не успѣлъ изложить критически обслѣдованную психологію мистическаго воспріятія, такъ что люди, обладающіе способностью къ подобнымъ воспріятіямъ, лишены возможности провѣрить его мистицизмъ посредствомъ самонаблюденія; а тѣ, у кого нѣтъ этой способности, лишены возможности, сопоставляя другъ съ другомъ показанія различныхъ мистиковъ, провѣрить, въ какой степени надо допускать, что они не поддаются невольному самообману и не считаютъ своихъ чисто субъективныхъ состояній за воспріятіе чего-то объективно существующаго. Поэтому понятно, что и во второй періодъ Соловьевъ не могъ содѣйствовать увеличенію числа мистицистовъ, тѣмъ болѣе, что по-прежнему осталось неизвѣстнымъ (если ограничиваться одними лишь его печатными произведеніями), былъ ли самъ-то Соловьевъ мистикомъ или всего только мистицистомъ.

Замѣчу кстати, что ученіе Соловьева страдаетъ еще одной недосказанностью, которая должна тоже препятствовать распространенію его мистицизма. Послѣдній необходимъ ему для обоснованія метафизики; а вся его метафизика направлена

*) «Оправд. добра», 2-е изд., стр. 573 и 574.

къ оправданію евангельскаго ученія, при чемъ, какъ извѣстно, Соловьевъ принимаетъ евангеліе во всей его полнотѣ, а не ограничиваетъ его, какъ это дѣлаютъ Л. Толстой и толстовцы, одною лишь нагорною проповѣдью. Но Соловьевъ нигдѣ не разсмотрѣлъ вопроса, насколько мистицизмъ (въ узкомъ или видовомъ смыслѣ) примиримъ съ евангеліемъ; а между тѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ трижды повторяется одна и та же мысль, рѣзко противорѣчащая мистицизму, такъ что, повидимому, христіанство мирится только съ медіумизмомъ (можетъ быть, еще съ вѣрой въ ясновидѣніе и телепатію), но не съ мистицизмомъ въ узкомъ смыслѣ слова. Эти три мѣста слѣдующія: во-первыхъ, въ Еванг. Іоанна I, 18 «Бога не видалъ никто никогда; Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ», т.-е. только Христосъ видитъ Бога, а это оттого, что Онъ въ нѣдрѣ Отчемъ. Далѣе: первыя слова этого изреченія повторяются въ 1-мъ посл. Іоанна IV, 12. Наконецъ въ 1-мъ посл. къ Тимофею VI, 16, говорится, что Бога «никто изъ человѣковъ не видѣлъ и видѣть не можетъ». Параллельно этому въ Исходѣ XXXIII, 20 и 23 Богъ говоритъ Моисею: «лица Моего нельзя тебѣ увидѣть, потому что человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ... ты увидишь меня сзади, а лице Мое не будетъ видимо тебѣ». По основательному, единственно допустимому, если сопоставить различныя мѣста Св. Писанія, толкованію Григорія Богослова, это значитъ: Моисей увидитъ только то, что непрямымъ путемъ показываетъ намъ Бога, «подобно тому, какъ отображенія и изображенія солнца въ водахъ, показываетъ солнце взорамъ».

VII

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗАВѢЩАНІЕ В. С. СОЛОВЬЕВА.

Надѣюсь, теперь уже достаточно ясно, что мистицизмъ не могъ распространиться у насъ вслѣдствіе преждевременной смерти Соловьева, помѣшавшей ему закончить, высказать до конца свой мистицизмъ. Соловьевъ какъ бы завѣщалъ нашимъ болѣе молодымъ философамъ составить критически обслѣдованную психологію мистическаго воспріятія, при чемъ имъ будетъ неизмѣримо легче работать, чѣмъ ему: свою научно-литературную дѣятельность Соловьевъ началъ въ 1873 г. статьей «Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ». А вотъ какъ за годъ передъ тѣмъ характеризовалъ одинъ изъ очевидцевъ, извѣстный Кавелинъ, тогдашнее положеніе философіи: «Что мы видимъ въ наше время? Философія въ полномъ

упадкѣ. Ею пренебрегаютъ, надъ ней глумятся. Она рѣшительно никому не нужна... Всего хуже то, что мы теперь видимъ не борьбу противъ той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушіе къ самой философіи... Философія до сихъ поръ не опровергнута въ своихъ началахъ, а просто отброшена, какъ ненужная вещь»*). Поэтому въ началѣ своей дѣятельности Соловьеву приходилось работать почти въ полномъ одиночествѣ, нерѣдко встрѣчая, взамѣнъ сочувствія и дружескаго указанія допущенныхъ ошибокъ, или пренебрежительное молчаніе, или даже глумленіе. Чтобы заставить слушать себя при такихъ условіяхъ, нужна была не только необычайная сила таланта, но и особое философское мужество.

Теперь же совсѣмъ не то: повсюду ясно видно сильнѣйшее уваженіе къ философіи, искреннѣйшее желаніе относиться строго научно ко всѣмъ философскимъ вопросамъ; а для коллективнаго содѣйствія ихъ разработкѣ уже существуютъ два многочисленныхъ и дружественныхъ между собой философскихъ общества. Я говорю два, потому что хотя одно изъ нихъ называется по чисто внѣшнимъ причинамъ, Психологическимъ, но по своимъ задачамъ и характеру всей своей дѣятельности оно настолько же общефилософское, какъ и другое. И если бы я не былъ вынужденъ ограничиться однимъ лишь разсмотрѣніемъ теоріи познанія Соловьева, то мнѣ не трудно было бы показать, что и этой сильной разницей между современнымъ положеніемъ русской философіи и тѣмъ, въ какомъ она находилась 28 лѣтъ назадъ, мы въ значительной степени обязаны, между прочимъ, Соловьеву. Настолько же легко было бы показать, какъ много цѣннаго въ его дѣятельности и помимо его гносеологіи. Но уже одной своей теоріей познанія онъ оказалъ русской философской мысли такія услуги, которыхъ вполнѣ достаточно, чтобы сдѣлать для всѣхъ понятнымъ, почему Петербургское Философское Общество вмѣнило себѣ въ непреложную обязанность торжественно чествовать память своего члена учредителя Владиміра Сергѣевича Соловьева.

*) «Задачи психологіи» К. Кавелина, Спб. 1872, стр. 3.

Споръ о свободѣ воли передъ судомъ критической философіи

Споръ о свободѣ воли передъ судомъ критической философіи*).

I

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА: ПОНЯТІЕ СВОБОДЫ И СВОБОДЫ ВОЛИ; ИНДЕТЕРМИНИЗМЪ, ДЕТЕРМИНИЗМЪ И ФАТАЛИЗМЪ.

Съ выраженіемъ свободы воли надо обращаться крайне осмотрительно, потому что оно способно принимать самыя разнообразныя значенія и при малѣйшей небрежности можетъ безнадежнымъ образомъ запутать всѣ наши разсужденія. Дѣло въ томъ, что, хотя слово свобода съ грамматической точки зрѣнія не содержитъ никакихъ слѣдовъ отрицанія, но его основное значеніе чисто-отрицательное; ибо оно означаетъ видоизмѣненіе независимости или неподчиненности, понятія завѣдомо отрицательнаго. Свобода прежде всего есть независимость или неподчиненность; и нельзя мыслить свободу безъ мысли о независимости. Понятіе же независимости, какъ отрицательное, не можетъ быть самостоятельнымъ или безотносительнымъ: оно всегда предполагаетъ то, *относительно* чего существуетъ независимость, и мыслить можно только независимость *отъ чего-нибудь*. А потому и понятіе свободы оказывается тоже относительнымъ, т.-е. свобода можетъ быть мыслима не иначе, какъ свобода относительно чего-нибудь или какъ свобода отъ чего-нибудь. Оттого-то выраженіе свобода воли и можетъ по нашему произволу пріобрѣтать самыя разнообразныя значенія, глядя по тому, зависимость и независимость отъ чего именно будемъ мы имѣть въ виду, произнося это выраженіе. Напримѣръ: можно даже такъ описать волю, что

*) Публичная лекція, прочитанная въ актововомъ залѣ С.-Петерб. Высш. женскихъ курсовъ 25-го марта 1900 г. Естественно, что эта статья, пролежавъ полтора года въ моихъ бумагахъ подверглась значительнымъ дополненіямъ; но ея первоначальное назначеніе обусловило популярный характеръ ея изложенія.

каждое изъ ея рѣшеній окажется вполнѣ *необходимымъ*, и тѣмъ не менѣе безъ всякаго противорѣчія съ самимъ собой называть ее въ то же время и *свободной*, какъ это и дѣлаютъ множество писателей: стоитъ только подъ словомъ свобода подразумѣвать независимость не отъ всякаго рода причинъ, а лишь отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, напримѣръ, отъ дѣйствующихъ слѣпо, безумно, или отъ причинъ, дѣйствующихъ извнѣ и т. д. Поэтому, собираясь разсуждать о свободѣ воли, мы, очевидно, прежде всего должны условиться, независимость отъ чего именно имѣемъ мы въ виду, когда произносимъ слова «свобода воли», и выдерживать до конца установленное нами значеніе этого выраженія.

Условимся же подъ именемъ свободы воли подразумѣвать независимость отъ необходимости *всякаго* рода, не только отъ внѣшней, извнѣ принуждающей ее къ такимъ или другимъ рѣшеніямъ, но даже и отъ внутренней, независимость отъ дѣйствія на нее *какихъ бы то ни было причинъ*, словомъ способность воли къ тому, чтобы при точномъ и полномъ повтореніи однихъ и тѣхъ же обстоятельствъ ея рѣшеніе не было строго опредѣленнымъ, а потому и вполнѣ однаковымъ въ обоихъ случаяхъ, но чтобы они могли быть въ одномъ изъ этихъ случаевъ одними, а въ другомъ — другими. Вотъ только такую независимость воли я и условливаюсь называть ея свободою.

Если же меня спросятъ, почему изъ всѣхъ значеній, которыя можно придавать слову свобода, я предпочитаю лишь это, то вотъ мой отвѣтъ: при всякихъ другихъ значеніяхъ въ философіи получится непозволительная игра словъ. Ибо, когда люди спрашиваютъ философа, свободна ли воля, то они хотятъ узнать, свободна ли она въ смыслѣ независимости отъ необходимости *всякаго* рода; вѣдь имъ уже и такъ извѣстно, что она свободна отъ *нѣкоторыхъ* причинъ. Если же философъ отвѣтитъ на ихъ вопросъ: «да, свободна», но подразумѣвая независимость не отъ всякаго рода причинъ, а лишь отъ нѣкоторыхъ, то выйдетъ, что, отвѣчая на заданный ему вопросъ, онъ въ дѣйствительности будетъ говорить вовсе не о немъ, а о чемъ-нибудь другомъ; а чрезъ это, взамѣнъ разъясненія понятій, получится ихъ сугубая путаница. Оттого-то такъ трудны многія сочиненія, озаглавленныя о свободѣ воли, что уже въ самомъ ихъ заглавіи допускается какая-то игра въ научныя прятки: употребляя въ нихъ общечеловѣческій языкъ, надо было бы надписать на нихъ заглавіе — «О несвободѣ воли».

Говоря о свободѣ воли въ смыслѣ независимости отъ всякихъ причинъ, я долженъ съ самаго начала указать на то обстоятельство, что люди, допускающіе такую свободу воли,

никогда не утверждаютъ, будто бы она ничѣмъ не ограничена, будто бы она сполна исключаетъ всякое подчиненіе воли дѣйствующимъ на нее причинамъ. Напротивъ, самые горячіе защитники свободы воли безъ всякихъ споровъ соглашаются, что прямое вліяніе свободы можетъ сказываться только двоякимъ образомъ: 1) когда на волю дѣйствуютъ противоположныя причины равной силы, такъ что онѣ уравновѣшиваютъ другъ друга, то воля своею свободой можетъ направиться въ одну изъ сторонъ, въ которую ее уже и безъ того подтолкнула бы одна изъ этихъ причинъ, если бы ея не уравновѣшивала другая противоположная; 2) если на волю дѣйствуетъ мало отличающіяся другъ отъ друга причины, побуждающія ее къ противоположнымъ дѣйствіямъ, то свободная воля, становясь на сторону слабѣйшей изъ нихъ, можетъ совершить поступокъ, противоположный тому, къ которому побуждаетъ ее сильнѣйшая причина. Дальше этихъ границъ не идетъ ни одинъ защитникъ свободы воли. Всего же остального воля, по мнѣнію защитниковъ ея свободы, можетъ достичь лишь косвеннымъ образомъ, именно тѣмъ путемъ, чтобы, постоянно пользуясь этими двумя случаями, она этимъ путемъ вырабатывала въ своей несвободной сторонѣ привычки, соотвѣтствующія ея свободно избраннымъ цѣлямъ, и, такимъ образомъ, направляла свою несвободную сторону на осуществленіе этихъ свободныхъ цѣлей. Словомъ, воля должна поступать въ родѣ того, какъ поступаетъ искусный правитель съ сильно ограниченной властью, который можетъ производить лишь самое легкое давленіе на управляемыхъ имъ людей; но этимъ путемъ онъ такъ комбинируетъ ихъ собственныя личныя стремленія, что его подданные, стремясь къ достиженію своихъ собственныхъ интересовъ, независящихъ отъ его воли, уже однимъ этимъ осуществляютъ и намѣченныя имъ цѣли. И легко доказать, что защитники свободы вынуждены допускать ее только въ этихъ предѣлахъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы они допускали безграничную свободу воли, то они должны были бы, 1) утратить всякую надежду на то, чтобы предугадывать поступки людей, 2) бросить всякую заботу о самовоспитаніи и о воспитаніи другихъ людей, а также и о томъ, чтобы дѣйствовать на нихъ какими бы то ни было путями. Развѣ можно принудить волю принять тѣ или другія рѣшенія и пытаться предсказать ихъ, если они *нисколько* не зависятъ отъ тѣхъ условій, при которыхъ они возникаютъ? И къ чему было бы заботиться о выработкѣ хорошихъ привычекъ и наклонностей и объ искорененіи дурныхъ, если окончательное рѣшеніе воли *нисколько* не зависитъ отъ какихъ бы то ни было обстоятельствъ. Но нѣтъ ни одного защитника сво-

боды воли, который счелъ бы совершенно невозможнымъ дѣлать приблизительныя предсказанія, какъ поступитъ тотъ или другой человѣкъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ, и который счелъ бы совершенно излишнимъ и безсмысленнымъ заботиться о воспитаніи, какъ собственной, такъ и чужой воли. Напротивъ, о самовоспитаніи, объ упражненіи воли они всегда сильно заботятся. А все это ясно доказываетъ, что самые горячіе защитники свободы воли считаютъ эту свободу ограниченной только что указанными предѣлами, при чемъ, разумѣется, у однихъ людей она можетъ быть больше, а у другихъ меньше. И во всѣхъ своихъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ я буду имѣть въ виду лишь свободу, ограниченную только что описанными предѣлами: въ противномъ случаѣ я сталъ бы говорить о несуществующемъ, выдуманномъ спорѣ о свободѣ.

Очевидно, что на вопросъ, существуетъ ли свобода воли, хотя бы въ самомъ ограниченномъ видѣ, можетъ быть только два отвѣта: да или нѣтъ. Ученіе, отрицающее существованіе хотя бы самой ограниченной свободы, называется *детерминизмомъ*. Ученіе же, допускающее хотя бы и самую ограниченную свободу, лишь бы въ смыслѣ независимости отъ *всякихъ* причинъ, называется *индетерминизмемъ*. Я потому еще разъ подчеркиваю оговорку о смыслѣ слова свобода, что можно быть детерминистомъ, но въ то же время допускать и существованіе свободы воли: стоитъ только подъ словомъ свобода подразумѣвать независимость не отъ всякихъ причинъ, а лишь отъ нѣкоторыхъ. Такъ многіе и дѣлаютъ, но я уже условился со своими читателями не поступать такъ.

Слѣдовательно, предъ нами споръ детерминизма съ индетерминизмомъ. Но при немъ одна изъ спорящихъ сторонъ нерѣдко сразу запутываетъ все дѣло въ непроходимыя дебри. Именно: очень часто защитники свободы отожествляютъ детерминизмъ съ фатализмомъ и говорятъ о первомъ то, что умѣстно только о второмъ. Между тѣмъ фатализмъ совсѣмъ не затрогиваетъ вопроса о свободѣ воли, и потому его могутъ одинаково допускать или одинаково отрицать, какъ индетерминисты, такъ и детерминисты. Чаще же всего его исповѣдываютъ завзятые индетерминисты. Фатализмъ состоитъ въ томъ, что во всѣхъ или въ нѣкоторыхъ случаяхъ (наиболѣе важныхъ, напримѣръ, въ вопросахъ, касающихся жизни и смерти) ходъ будущихъ событій не зависитъ отъ нашей воли, такъ что если они должны совершиться, то какъ бы мы ихъ ни избѣгали, они все-таки совершатся; если же они не должны совершиться, то, что бы мы ни дѣлали для ихъ достиженія, они все-таки не

наступятъ. Напримѣръ, въ разсказѣ Лермонтова, озаглавленномъ «Фаталистъ», поручикъ Вуличъ стрѣляетъ себѣ въ лобъ изъ завѣдомо заряженнаго пистолета и тѣмъ не менѣе не умираетъ, потому что его смерть должна была наступить полчаса позднѣе. А черезъ полчаса, когда онъ ровно ничего не дѣлалъ, чтобы умереть, и спокойно шелъ домой, его неожиданнымъ образомъ зарубилъ пьяный казакъ. Этотъ Вуличъ типичный фаталистъ и стрѣлялъ въ себя именно въ увѣренности, что если ему еще не назначено умереть, то или пуля не пробьетъ его лба, или не будетъ выстрѣла и т. п.; но онъ вовсе не старался доказать этимъ, что его *рѣшеніе* выстрѣлить въ себя несвободно. Напротивъ, онъ ни слова не возражалъ тѣмъ, которые говорили: «если правъ фатализмъ, то зачѣмъ же намъ дана свободная воля?» *Фатализмъ учитъ вовсе не о зависимости воли отъ дѣйствующихъ на нее причинъ, но о независимости хода (важнѣйшихъ — по крайней мѣрѣ) событій отъ человѣческой воли.* Детерминизмъ же отнюдь не отрицаетъ зависимости *хода событій отъ нашей воли, но увѣренъ, что сами-то наши рѣшенія всегда сполна зависятъ отъ какихъ-нибудь причинъ.* Напримѣръ, детерминизмъ отнюдь не проповѣдуетъ, что если я хочу убить себя, то не достигну этой цѣли ранѣе строго опредѣленнаго и нисколько отъ меня независящаго момента; взамѣнъ того онъ утверждаетъ, что это *рѣшеніе* не возникнетъ во мнѣ иначе, какъ при наступленіи нѣкоторыхъ строго опредѣленныхъ условій; зато если они наступятъ, то непремѣнно возникаетъ и это рѣшеніе.

Поэтому отнюдь не слѣдуетъ думать, будто бы, опровергнувъ фатализмъ, мы этимъ самымъ уже докажемъ свободу воли. Но многіе защитники свободы, смѣшивая детерминизмъ съ фатализмомъ, стараются опровергнуть детерминизмъ посредствомъ слѣдующаго довода: они утверждаютъ, будто бы детерминизмъ, если увѣровать въ него, не на словахъ, а на дѣлѣ, т.-е. всѣмъ своимъ существомъ, долженъ привести къ усыпленію воли, къ недѣланію. Именно: если, говорятъ они, я увѣренъ, что надъ всѣми событіями міра царитъ строжайшая и непреодолимая необходимость, то я долженъ быть увѣренъ и въ томъ, что все совершается само собой. Къ чему же тогда я буду о чемъ-либо заботиться, хлопотать, стараться и т. д.? Но нѣтъ ни одного детерминиста, который погрузился бы въ буддійское спокойствіе и предался полному недѣланію, квіэтизму. А не опровергаютъ ли этимъ детерминисты сами себя? Вѣдь, очевидно, они проповѣдываютъ такое ученіе, которое ихъ же собственный умъ признаетъ только на словахъ, а не всѣмъ своимъ существомъ.

Это возраженіе цѣликомъ основано на смѣшеніи детерминизма съ фатализмомъ и поэтому совсѣмъ не попадаетъ въ детерминизмъ. Оно было бы умѣстно только въ томъ случаѣ, если бы детерминизмъ отрицалъ зависимость *событій* отъ нашей воли: тогда дѣйствительно не стоило бы ни о чемъ заботиться, ибо всякое событіе моей жизни совершалось бы само собой, *независимо* отъ моихъ желаній и намѣреній. Но детерминизмъ совсѣмъ не проповѣдуетъ этого. Значитъ, онъ еще не долженъ дѣйствовать усыпляющимъ образомъ на нашу волю.

Детерминизмъ, конечно, похожъ до нѣкоторой степени на фатализмъ, но вовсе не тѣмъ, будто бы онъ усыпляетъ волю, а тѣмъ, что онъ, какъ и фатализмъ, усыпляетъ *нѣкоторыя* изъ нашихъ чувствъ, именно всякое сожалѣніе о совершенномъ поступкѣ, какъ бы оно ни называлось — раскаяніемъ ли, недовольствомъ ли самимъ собой и т. п. Но даже и здѣсь детерминизмъ и фатализмъ все-таки отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что производятъ это усыпленіе различными путями. Именно: положимъ, мать вечеромъ легкомысленно ушла изъ дому, оставивъ дѣтей однихъ безъ всякаго надзора; а въ ея отсутствіе они опрокинули керосиновую лампу и сгорѣли. Тогда, если она фаталистка, то будетъ такъ разсуждать: «конечно, я *могла бы* остаться и дома, *ибо я свободна;* но что бы я ни дѣлала, дѣти все-таки сгорѣли бы въ тотъ же день и часъ: вѣдь чему быть, того не миновать; слѣдовательно, *смѣшно раскаиваться, что я ушла изъ дому*». Если же она детерминистка, то хотя она придетъ къ тому же выводу, но будетъ разсуждать иначе: «конечно, скажетъ она, если бы я осталась дома, то мои дѣти не сгорѣли бы; *но я не свободна;* слѣдовательно, я *не могла остаться дома;* слѣдовательно, *смѣшно раскаиваться, что я ушла изъ дому*».

Вотъ больше всего за эту-то одинаковость *нѣкоторыхъ окончательныхъ* выводовъ и смѣшиваютъ детерминизмъ съ фатализмомъ. Справедливо замѣтивъ, что каждый изъ нихъ усыпляетъ *нѣкоторыя* чувства, начинаютъ ошибочно думать, будто бы они оба должны усыплять *всякія* чувства. Между тѣмъ большинство-то чувствъ таково, что въ ихъ составъ совсѣмъ не входитъ мысль о свободѣ, такъ что они одинаково должны возбуждать нашу волю, считаемъ ли мы ее свободной или несвободной. Напримѣръ, мы и въ томъ и въ другомъ случаѣ одинаково нѣжны къ дѣтямъ, одинаково влечемся къ красотѣ, одинаково намъ нравится или не нравится вино, одинаково страдаемъ отъ голода и жажды и т. д. Вотъ, если бы кто-нибудь доказалъ, что всѣ эти чувства исчезнутъ, коль скоро мы перестанемъ считать себя свободными, то онъ дѣй-

ствительно доказалъ бы, что исповѣданіе детерминизма должно усыплять волю. А теперь такое мнѣніе составляетъ ошибку, основанную на смѣшеніи детерминизма съ фатализмомъ.

Итакъ, разсматривая споръ о свободѣ воли, подъ словомъ свобода мы должны подразумѣвать только ограниченную свободу, ибо иначе мы будемъ имѣть дѣло съ несуществующимъ, выдуманнымъ споромъ; отрицанія же свободы воли, или детерминизма, надо отнюдь не смѣшивать съ фатализмомъ — иначе тяжущіяся стороны запутаются въ непроходимыя дебри.

Разъяснивъ всестороннимъ образомъ сущность спора о свободѣ, перейдемъ теперь къ его обсужденію. А чтобы легче было слѣдить за мной, я заранѣе укажу планъ и основныя мысли дальнѣйшихъ моихъ разсужденій. Все это сводится вотъ къ чему: критическая философія доказала, что окончательный взглядъ на споръ о свободѣ воли можетъ быть выработанъ отнюдь не въ психологіи, гдѣ многіе хотятъ найти рѣшеніе этого спора и съ удивленіемъ замѣчаютъ, что очень часто въ ней даже совсѣмъ не упоминается о немъ. Болѣе того, окончательный взглядъ устанавливается даже и не въ теоріи познанія, которая всего только подготовляетъ его, а въ этикѣ. Когда же я все это выясню, то укажу тѣ пути, которые ведутъ въ этикѣ къ окончательному взгляду на свободу воли.

II

НЕРАЗРѢШИМОСТЬ ЧИСТО ПСИХОЛОГИЧЕСКИМИ ПРІЕМАМИ СПОРА О СВОБОДѢ.

Что касается психологіи, то, взятая сама по себѣ, безъ теоріи познанія, она совершенно не въ силахъ рѣшить вопроса о свободѣ. Легче всего убѣдиться въ этомъ посредствомъ критики чисто психологическихъ доводовъ, выставляемыхъ защитниками и противниками свободы воли, къ чему я и перехожу сейчасъ.

Многіе индетерминисты думаютъ, будто бы достаточно внимательно всматриваться въ свою душевную жизнь, чтобы убѣдиться въ существованіи свободы. Это, по ихъ мнѣнію, такъ легко, что они даже считаютъ совершенно нелѣпыми и излишними всякія сомнѣнія и разсужденія о свободѣ воли; ибо, думаютъ они, мы *сознаемъ себя свободными;* а нелѣпо сомнѣваться въ томъ, что сознается нами. Если я сознаю, что мнѣ больно, то уже нельзя сомнѣваться, больно ли мнѣ. Почему же, спрашивается, намъ не вѣрить сознанію, когда рѣчь идетъ

о свободѣ воли? Развѣ не ясно, что коль скоро я сознаю, что во мнѣ есть свобода, то, значитъ, она и есть во мнѣ?

Но, разсуждая такъ, индетерминисты забыли провѣрить, правильно ли они употребляютъ здѣсь слово сознаніе. Другими словами: принадлежитъ ли свобода воли къ числу такихъ вещей, которыя могутъ сознаваться нами? Что такое свобода воли? Въ чемъ состоитъ она? Въ независимости рѣшеній воли отъ дѣйствующихъ на нее причинъ. А что можетъ показывать намъ сознаніе? Только самыя душевныя явленія, но вовсе не ихъ зависимость или независимость отъ какихъ-либо причинъ. *О томъ и о другомъ я могу лишь заключать на основаніи сознаваемыхъ мною фактовъ, но не прямо сознавать.* Напримѣръ, испытывая зубную боль и замѣчая, что она усиливается при надавливаніи на нарывъ, находящійся на деснѣ, и остается безъ всякой перемѣны при движеніи рукой, я всего лишь заключаю на основаніи сознанія боли и сознанія своихъ движеній, что эта боль зависитъ отъ нарыва и не зависитъ отъ движеній руки. Но я отнюдь не сознаю прямымъ образомъ ни того, ни другого. Сказать же, будто я сознаю эту зависимость и независимость — это значитъ небрежно выражаться. Такъ точно и съ рѣшеніями воли. Я могу сознавать только то, что во мнѣ есть такое или другое рѣшеніе; могу сознавать и еще другія душевныя явленія, существующія во мнѣ одновременно съ этимъ рѣшеніемъ или раньше его. Но о зависимости этого рѣшенія или независимости этого рѣшенія отъ обстоятельствъ, которыя существуютъ одновременно съ нимъ, или были раньше его, я могу только заключать; а это заключеніе можетъ быть и ошибочнымъ. Во всякомъ случаѣ оно еще должно быть провѣрено.

Но не указываетъ ли самонаблюденіе на такіе факты душевной жизни, на основаніи которыхъ мы обязаны *заключить* о свободѣ воли? Повидимому, такіе факты существуютъ. Именно: мы никогда не въ состояніи указать *всѣ* причины, сдѣлавшія вполнѣ неизбѣжнымъ для нашей воли то или другое рѣшеніе. При попыткахъ сполна объяснить, почему нами было принято то или другое рѣшеніе, всегда получается какой-то остатокъ, необъяснимый этими причинами. Напримѣръ: какія бы причины я ни указалъ въ объясненіе того, почему именно я рѣшилъ пойти сегодня на лекцію, мнѣ все-таки невольно кажется, что несмотря на дѣйствіе всѣхъ тѣхъ причинъ, я еще не былъ неизбѣжно вынужденъ явиться въ аудиторію, но могъ бы принять и другое рѣшеніе — остаться дома или поступить еще какъ-нибудь иначе. Вотъ этотъ-то фактъ индетерминисты часто пытались выставить, какъ одно изъ неоспоримыхъ до-

казательствъ свободы воли. По ихъ словамъ, онъ неоспоримымъ образомъ свидѣтельствуетъ, что причины, дѣйствующія на волю, только *склоняютъ* ее въ сторону какого-нибудь рѣшенія, *но еще не вынуждаютъ къ нему;* слѣдовательно, заключаютъ они, окончательное движеніе или порывъ въ пользу того или другого рѣшенія наша воля производитъ сама изъ себя, то-есть независимо отъ какихъ бы то ни было причинъ.

Но индетерминизмъ при такомъ разсужденіи упускаетъ изъ виду очень важное обстоятельство: если я не могу указать сполна всѣ причины, дѣлающія неизбѣжнымъ какое-либо явленіе, означаетъ ли это навѣрняка, что не было такихъ причинъ? Другими словами, *можемъ ли мы* при объясненіи какого-нибудь рѣшенія воли перечислить и оцѣнить всѣ *безъ исключенія* обстоятельства, повліявшія на наше рѣшеніе? Разумѣется, нѣтъ: я уже не стану много говорить, что на волю нерѣдко дѣйствуютъ незамѣтныя для насъ тѣлесныя вліянія. Напримѣръ: при многихъ заболѣваніяхъ раньше, чѣмъ они будутъ почувствованы, воля становится какой-то капризной, необычайной. И больные, не подозрѣвая своего заболѣванія, объясняютъ свои желанія и стремленія всякимъ другимъ путемъ, но только не болѣзнью. Даже и въ чисто душевной области: во всѣхъ нашихъ мысляхъ, чувствованіяхъ, настроеніяхъ, мы не въ силахъ дать себѣ безукоризненно полный отчетъ. Каждое мгновеніе въ насъ возникаетъ такъ много мелкихъ побочныхъ мыслей и чувствованій, что мы никогда не знаемъ вполнѣ самихъ себя; въ каждое мгновеніе изъ всего того, что совершается въ нашемъ сознаніи, вполнѣ ясна для насъ лишь самая маленькая частица, образующая на общемъ полѣ сознанія какъ бы небольшое свѣтлое пятнышко, окруженное со всѣхъ сторонъ такими частями, которыя становятся все темнѣй и темнѣй по мѣрѣ того, какъ мы удаляемся отъ центра этого пятна. А вѣдь на волю должны дѣйствавоть не только самыя свѣтлыя части поля сознанія, но и всѣ его темныя части. И вотъ, если мы, принявъ извѣстное рѣшеніе, начнемъ разсматривать причины, вызвавшія въ насъ его, то по законамъ памяти въ состояніи будемъ припомнить только свѣтлыя части сознанія; ибо по законамъ памяти мы вспоминаемъ только то, что болѣе или менѣе ясно сознавалось нами, или же почему-нибудь привлекло къ себѣ наше вниманіе. А вниманіе никогда не можетъ охватить сразу множество вещей; каждое мгновеніе оно сосредоточивается лишь на самой незначительной части сознанія. Поэтому-то мы никогда не бываемъ въ состояніи сполна, безъ остатка, объяснить, почему нами было принято такое, а не другое рѣшеніе воли. Такимъ образомъ, когда въ пользу свс-

боды ссылаются на то, что при всякой попыткѣ объяснить данное рѣшеніе, мы можемъ указать только такія причины, которыя всего лишь склоняютъ, но еще не окончательно принуждаютъ ее къ этому рѣшенію, то разсуждаютъ точь въ точь, какъ описанный Ал. Толстымъ Грозный, который самоувѣренно провозглашалъ: «чего не знаю я, того и нѣтъ».

Итакъ, доказать свободу воли психологическимъ путемъ невозможно. Но слѣдуетъ ли изъ одного этого, что уже доказано ея отсутствіе? Разумѣется, нѣтъ; а пока слѣдуетъ только то, что намъ еще неизвѣстно, свободна воля или нѣтъ. Поэтому мы должны еще разсмотрѣть, какъ психологически доказываетъ себя детерминизмъ.

Его доказательство сводится къ слѣдующему разсужденію. Испытываемъ ли мы отъ какой-нибудь вещи удовольствіе или неудовольствіе, это зависитъ отъ строго опредѣленныхъ законовъ природы, какъ общей, такъ и соціальной. Напримѣръ: отъ законовъ природы зависитъ, что запахъ резеды доставляетъ намъ удовольствіе, а всякіе міазмы вызываютъ неудовольствіе. Или отъ строго опредѣленнаго соціальнаго закона зависитъ, что каждому народу на извѣстной, довольно высокой, ступени его развитія становятся омерзительными всѣ грубыя и жестокія мѣры въ родѣ тѣлесныхъ наказаній, пытокъ, смертной казни и т. д. Далѣе: присматриваясь къ своей душевной жизни, мы замѣчаемъ, что рѣшенію нашей воли всегда предшествуетъ борьба, такъ называемыхъ, мотивовъ, которые влекутъ ее въ разныя стороны, такъ что, какой изъ нихъ сильнѣе, тотъ и возьметъ верхъ надъ остальными. А этими мотивами служатъ представленія или образы результата обдумываемыхъ рѣшеній, именно, приведутъ ли эти рѣшенія насъ къ удовольствію или неудовольствію. И отъ силы удовольствій или неудовольствій, которыя должны наступить вслѣдствіе нашихъ рѣшеній, зависитъ и сила мотива, т.-е. степень его дѣйствія на нашу волю: чѣмъ сильнѣе ожидаемое удовольствіе или чѣмъ сильнѣе то неудовольствіе, котораго мы избѣгнемъ, благодаря принятому нами рѣшенію, тѣмъ сильнѣе соотвѣтственные мотивы. А такъ какъ удовольствіе или неудовольствіе, которыя мы испытываемъ отъ тѣхъ или другихъ вещей, зависятъ отъ строго опредѣленныхъ законовъ общей и соціальной природы, то, значитъ, отъ нихъ же зависитъ и сила мотивовъ. Въ то, же время ходъ нашихъ представленій или образовъ, а вмѣстѣ съ ними и предвидимые результаты, которые должны наступить вслѣдствіе того или другого рѣшенія воли, все это не случайно, а подчинено строго опредѣленнымъ психологическимъ и логическимъ законамъ. Поэто-

му, всякое рѣшеніе воли зависитъ съ одной стороны отъ строго опредѣленныхъ законовъ общей и соціальной природы, а съ другой — отъ психологическихъ и логическихъ законовъ; слѣдовательно, оно всегда должно быть строго опредѣленнымъ и при точномъ повтореніи однихъ и тѣхъ же обстоятельствъ вполнѣ однаковымъ, т.-е. несвободнымъ. Таковъ чисто психологическій доводъ детерминистовъ*).

Но защитники свободы справедливо указываютъ, что этотъ выводъ основывается на произвольныхъ предположеніяхъ; а изъ нихъ нѣкоторыя уже заранѣе подразумѣваютъ въ себѣ отрицаніе свободы. Для поясненія ихъ мысли достаточно указать только одно изъ этихъ предположеній.

Въ разсматриваемомъ доказательствѣ заранѣе предполагается, будто бы наша воля всегда дѣйствуетъ *только* подъ вліяніемъ соображеній объ удовольствіи и неудовольствіи. Но, продолжаютъ защитники свободы, бываютъ же иногда и чисто нравственныя рѣшенія воли, которыя потому и называются *чисто* нравственными, что принимаются *независимо* отъ всякихъ расчетовъ на удовольствіе или на уменьшеніе неудовольствія. Къ нимъ разсужденіе детерминистовъ совсѣмъ непримѣнимо. Оно умѣстно только въ томъ случаѣ, если наша воля *уже заранѣе рѣшила* гнаться за небольшимъ удовольствіемъ или, по крайней мѣрѣ, за уменьшеніемъ неудовольствія. Тогда дѣйствительно ей уже больше нечего дѣлать, какъ только взвѣшивать или вычислять при помощи имѣющихся у насъ представленій или образовъ, какимъ путемъ она вѣрнѣе всего добьется своей заранѣе избранной цѣли; и тогда дѣйствительно окончательный выборъ одного изъ многихъ путей открытыхъ передъ ней, будетъ *сполна* опредѣленъ съ одной стороны законами общей и соціальной природы, а съ другой логическими и психологическими. Но такая *полная* опредѣленность со стороны всѣхъ этихъ законовъ остается еще недоказанной для тѣхъ случаевъ, когда воля принимаетъ какое-либо рѣшеніе, независимо отъ всякихъ расчетовъ относительно удовольствій и неудовольствій. Почему же мы не въ правѣ считать ее *въ этомъ случаѣ* свободной?

Двоякимъ образомъ отвѣчаютъ детерминисты на этотъ вопросъ. Сперва они просто-на-просто отрицаютъ, чтобы люди когда-нибудь дѣйствовали независимо отъ всякаго расчета на

*) Я согласенъ, что противопоставленіе психологическихъ и логическихъ законовъ общей и соціальной природы вполнѣ произвольно; но ни у меня, ни у детерминистовъ дальнѣйшія разсужденія нисколько не опираются на предположеніе противоположности тѣхъ и другихъ законовъ.

удовольствіе, хотя бы и самое утонченное; а поэтому всѣ нравственные подвиги, даже мученичество, истолковываютъ, какъ проявленія самаго утонченнаго эгоизма. Но имъ защитники свободы отвѣчаютъ: «какъ можно навѣрное знать тончайшія движенія чужой души? Намъ, говорятъ защитники свободы, запретили думать, будто мы въ силахъ сполна выслѣдить все то, что дѣлается въ нашемъ *собственномъ* сознаніи; а тутъ хотятъ увѣрить насъ въ томъ, что наитончайшимъ образомъ происходитъ въ *чужой* душѣ; а вѣдь это неизмѣримо труднѣе, чѣмъ дать полный отчетъ въ своей собственной. И если одной изъ тяжущихся сторонъ запрещено дѣлать какое-нибудь предположеніе, то пусть его не позволяютъ и другой». Тогда детерминисты начинаютъ разсуждать такъ: «хорошо, допустимъ, что бываютъ у какихъ-нибудь чудаковъ рѣшенія воли, вполнѣ независимыя отъ расчета на удовольствіе и на уменьшеніе неудовольствія; но значитъ ли это, что такія рѣшенія возникаютъ безъ всякихъ причинъ? Вѣдь ничто не возникаетъ безъ причины; слѣдовательно, и для такого рѣшенія тоже должна быть своя причина, хотя бы мы были и не въ силахъ указать ее».

Но этой ссылкой на всеобщность закона причинности, на то, что ему подчинено возникновеніе чего бы то ни было, детерминисты переносятъ нашъ споръ изъ психологіи въ теорію познанія; ибо предѣлы значенія закона причинности и его истинный смыслъ составляютъ одинъ изъ наиважнѣйшихъ предметовъ теоріи познанія. Послѣдуемъ же и мы за детерминизмомъ, запомнивъ только хорошенько, что въ психологіи самой по себѣ вопросъ о свободѣ воли неразрѣшимъ до тѣхъ поръ, пока мы не сдѣлаемъ ссылки на *всеобщее* значеніе закона причинности.

III

ВЫВОДЫ ТЕОРІИ ПОЗНАНІЯ О ЗАКОНѢ ПРИЧИННОСТИ ДО КАНТА.

При помощи ссылки на законъ причинности нашъ споръ, повидимому, рѣшается очень легко въ пользу детерминизма. Если нѣтъ ни одного явленія безъ причины, то всякое рѣшеніе воли должно сполна зависѣть отъ обстоятельствъ, которыя ему предшествуютъ и сопутствуютъ.

Но законъ причинности — такая простая и общедоступная истина, что странно думать, будто бы она до сихъ поръ неизвѣстна защитникамъ свободы. Почему же они въ виду такого довода не прекратили своего 2000-лѣтняго спора? А онъ

тянется болѣе 2000 лѣтъ: Сократъ высказывался, какъ истый детерминистъ; Платонъ проколебался всю жизнь туда и сюда; Аристотель же выступилъ рѣшительнымъ индетерминистомъ; а тамъ пошелъ споръ вплоть до сегодня. Какъ же объяснить, что защитники свободы не умолкли до сихъ поръ? Очень просто: детерминисты не имѣютъ права ограничиваться простой ссылкой на всеобщее значеніе закона причинности, на то, что ему подчинены всѣ явленія. Вѣдь объ этомъ-то самомъ и спорятъ съ ними защитники свободы: ихъ ученіе въ томъ-то и состоитъ, что хотя закону причинности подчинены всѣ явленія, до извѣстной степени даже и воля, но для нея есть изъ этого закона небольшое исключеніе; она не вполнѣ подчинена ему. Поэтому *при спорѣ о свободѣ воли надо доказывать всеобщее значеніе закона причинности, а не просто ссылаться на него, какъ на общепризнанную истину*. Въ противномъ случаѣ мы своими ссылками на всеобщее значеніе закона причинности отнюдь не опровергнемъ защитниковъ свободы, а всего лишь перекричимъ ихъ. Вѣдь наше положеніе здѣсь точь въ точь такое, какъ если намъ говорятъ, что есть жидкіе и газообразные металлы; а мы несогласны съ этой мыслью и ограничиваемся лишь упорнымъ повтореніемъ, что *всѣ* металлы твердыя тѣла. Очевидно, мы обязаны не просто сослаться на то, что твердость образуетъ общее свойство металловъ, а доказывать это положеніе. Такъ точно и въ спорѣ о свободѣ мы должны не просто ссылаться на всеобщее значеніе закона причинности, а доказывать его.

Детерминисты чаще всего стараются уклониться отъ этого требованія, говоря, будто бы здравый смыслъ запрещаетъ предъявлять его къ нимъ; ибо, говорятъ они, всеобщее значеніе закона причинности, отсутствіе въ немъ какихъ бы то ни было исключеній есть истина сама собой очевидная. Но не будемъ смущаться, что эти слова ясно намекаютъ на отсутствіе здраваго смысла у всѣхъ, кто требуетъ доказательства всеобщаго значенія закона причинности. Конечно, никто не согласится *заслужить* такой упрекъ; но вмѣстѣ съ нами онъ попадаетъ и въ Аристотеля, и въ Декарта, и въ Канта; ибо они защищаютъ свободу воли, т. е. ея неполное подчиненіе закону причинности. Неужели у нихъ тоже не было здраваго смысла? Очевидно, одно изъ двухъ: или здравый смыслъ не запрещаетъ требовать доказательства для всеобщаго значенія закона причинности, или же это такое произвольное и безсодержательное понятіе, что всякій человѣкъ называетъ здравымъ смысломъ только смыслъ свой собственный да своихъ единомышленниковъ.

Кто хочетъ уклониться отъ всякихъ разсужденій относительно границъ, въ которыхъ позволительны простыя ссылки на законъ причинности, тотъ, очевидно, и не подозрѣваетъ, что эти границы составляютъ предметъ изученія теоріи познанія, науки, постепенно, хотя и медленно, накопляющей точные и строгіе выводы, науки, безъ помощи которой философія не имѣетъ никакого научнаго характера и сводится къ произвольному фантастическому резонерству по поводу общеинтересныхъ темъ. Какъ же учитъ она о законѣ причинности?

Первый, кто поставилъ вопросъ о доказанности всеобщаго значенія закона причинности, былъ англійскій философъ Юмъ, который за это справедливо считается предтечей критической теоріи познанія. Его выводы по поводу этого вопроса крайне неблагопріятны для детерминизма, хотя самъ-то Юмъ не имѣлъ въ виду опровергать детерминизмъ, а просто изучалъ истину ради нея самой. Его выводы таковы: судить о законѣ причинности и о томъ, гдѣ и въ какой степени царствуетъ онъ, надо, думаетъ Юмъ, не иначе, какъ по указанію самихъ вещей; ибо между причиной и дѣйствіемъ нѣтъ логической связи. Напримѣръ: въ нагрѣваніи отнюдь не подразумѣвается логически, чтобы оно производило расширеніе нагрѣваемаго предмета; вѣдь иногда случается и обратное. Такъ, вода между 0° и 4° С., вслѣдствіе нагрѣванія, не увеличивается, но уменьшается въ объемѣ. А это было бы невозможно, если бы между нагрѣваніемъ и расширеніемъ была логическая связь въ родѣ той, какъ существуетъ между понятіями квадрата и равенствомъ его угловъ. Вѣдь всюду, гдѣ осуществляется понятіе квадрата, непремѣнно осуществится и то, что находится въ логической связи съ нимъ, т.-е. равенство угловъ. Такъ, судить о причинной связи, думаетъ Юмъ, надо не иначе, какъ по указанію самихъ вещей, а не путемъ логическаго анализа ихъ понятій; напримѣръ, не тѣмъ путемъ, чтобы разсматривать, подразумѣвается ли въ нагрѣваніи расширеніе или сокращеніе объема, и не тѣмъ путемъ, чтобы разсматривать, сполна ли подразумѣвается то или другое рѣшеніе воли въ обстоятельствахъ, при которыхъ оно возникло. Если же судить о законѣ причинности только по указанію самихъ вещей, то пока мы не узнали всѣхъ вещей и всего происходящаго въ нихъ во всѣхъ мелочахъ и деталяхъ (а вслѣдствіе безконечности вещей и событій это невозможно), у насъ нѣтъ никакой возможности доказать всеобщее значеніе закона причинности. Въ самомъ дѣлѣ, если намъ даже и удастся подсмотрѣть, что этому закону под-

чинены всѣ вещи *извѣстнаго рода*, то слѣдуетъ ли изъ одного этого, что ему подчинены и *всѣ остальныя* вещи? Возможно и это, а возможно и обратное. Болѣе того, если мы даже и убѣдимся, что *до нѣкоторой степени* ему подчинена и воля, то слѣдуетъ ли изъ одного этого, что она подчинена ему *сполна* во всѣхъ своихъ рѣшеніяхъ? Разумѣется, остается одинаково возможнымъ, что и сполна и не сполна. А какое изъ этихъ двухъ предположеній справедливо, можно было бы узнать не иначе, какъ по указаніямъ самой воли, т.-е. разсмотрѣвъ во всѣхъ мелочахъ ея дѣйствія, при чемъ надо сдѣлать это безъ всякой предварительной ссылки на всеобщее значеніе закона причинности; ибо для провѣрки-то его значенія и нужно теперь такое разсмотрѣніе. А все это значитъ, что надо было бы рѣшить вопросъ о свободѣ воли посредствомъ чисто психологическихъ доводовъ. Но какъ мы уже видѣли, это невозможно: всякія попытки подобнаго рѣшенія уже предполагаютъ какой-нибудь опредѣленный взглядъ на законъ причинности. Слѣдовательно, одно изъ двухъ: или при рѣшеніи спора о свободѣ воли мы совсѣмъ не въ правѣ ссылаться на всеобщее значеніе закона причинности, т.-е. должны считать вопросъ о свободѣ навсегда открытымъ, или же мы должны сперва изучить этотъ законъ еще съ какой-нибудь особой точки зрѣнія, которой еще не имѣлъ въ виду Юмъ.

Такое изученіе было предпринято только, такъ называемой, критической теоріей познанія, которую за то прозвали критической, что она ровно ни предъ чѣмъ не останавливается съ слѣпымъ, догматическимъ благоговѣніемъ и довѣріемъ, какъ это дѣлали раньше Канта всѣ философы. Отъ этого слова «критическій» и «Кантовскій» стали синонимами.

IV

ВЫВОДЫ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРІИ ПОЗНАНІЯ О ЗАКОНѢ ПРИЧИННОСТИ И О СВОБОДѢ ВОЛИ.

Юмъ изучалъ законъ причинности и доказуемость его всеобщаго значенія, какъ если бы мы знали вещи лицомъ къ лицу, т.-е. какъ если бы мы знали ихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. Но мы знаемъ вещи не иначе, какъ чрезъ посредство представленій или образовъ, порождаемыхъ нашимъ сознаніемъ. Вѣдь всякое понятіе о вещахъ слагается не иначе, какъ съ предварительною помощью этихъ образовъ. Болѣе того, все прошлое мы знаемъ отнюдь не лицомъ къ лицу,

а лишь въ той степени, въ какой мы можемъ его представлять или воображать; также и будущее мы знаемъ лишь не болѣе, чѣмъ умѣемъ представить его себѣ. Настоящее же составляетъ мгновенно исчезающую границу между еще несуществующимъ будущимъ и уже несуществующимъ прошлымъ. Да и само-то настоящее, насколько оно переживается нами, еще не показываетъ намъ вещей въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. Насколько мы успѣваемъ поймать это настоящее, оно наполнено столь же субъективными продуктами нашего сознанія, какъ представленія или образы, именно ощущеніями. Про ощущенія, т.-е. про всѣ цвѣта, звуки, вкусы, тепло и холодъ, въ философіи уже давно, со времени Сократа и Платона, извѣстно, что они порождаются самимъ нашимъ сознаніемъ, но невольно и незамѣтно для насъ, вслѣдствіе организаціи сознанія, объектируются нами, т.-е. вкладываются имъ въ вещи и заставляютъ ихъ казаться намъ и окрашенными и звучащими и тому подобными, словомъ, заставляютъ вещи являться намъ не въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. Теперь же всякій гимназистъ уже на урокахъ физики постигаетъ до нѣкоторой степени эту важную истину. И вотъ возникъ вопросъ: а что же сами-то представленія или образы, единственно чрезъ посредство которыхъ мы узнаемъ всѣ событія и прошлаго и будущаго, въ томъ числѣ и обстоятельства, при которыхъ состоялись рѣшенія воли, не оказываютъ ли какого-нибудь вліянія на тотъ видъ, въ которомъ *является* намъ весь изучаемый нами міръ и внутренній и внѣшній?

Этимъ вопросомъ занялась критическая теорія познанія посредствомъ самаго тщательнаго изученія всѣхъ дѣйствій нашей познавательной способности. Я, конечно, не имѣю возможности изложить здѣсь весь ходъ ея разсужденій; поэтому я ограничусь лишь указаніемъ ея окончательнаго вывода, приведя его въ самую популярную форму, избѣгая искусственныхъ терминовъ, введенныхъ основателемъ, но, конечно, не завершителемъ этого направленія въ теоріи познанія, Кантомъ.

Окончательный же ея выводъ о законѣ причинности таковъ: *можно* доказать значеніе закона причинности для *всего* міра, взятаго *въ томъ видѣ*, какъ онъ *является*, оттого что мы можемъ знать его не иначе, какъ чрезъ посредство порождаемыхъ самимъ же нашимъ сознаніемъ представленій и ощущеній; и *такое доказательство вполнѣ гарантируетъ намъ право пользоваться закономъ причинности во всѣхъ областяхъ естествознанія и психологіи;* ибо и тамъ и здѣсь мы всегда будемъ имѣть дѣло только съ міромъ, взятымъ въ томъ видѣ, какъ онъ является намъ чрезъ посредство нашихъ представленій или

образовъ. Поэтому, хотя мы и не въ силахъ выслѣдить всѣ обстоятельства, отъ которыхъ зависятъ рѣшенія воли (т.-е. хотя мы не въ силахъ доказать психологически, что воля насквозь подчинена закону причинности), тѣмъ не менѣе, *если* мы разсматриваемъ и тѣ и другія (обстоятельства и рѣшенія) въ томъ видѣ, въ какомъ они *являются* намъ чрезъ посредство нашихъ представленій, мы можемъ быть твердо увѣренными (въ силу упомянутаго сейчасъ доказательства), что взятыя въ *этомъ* видѣ рѣшенія воли *насквозь* подчинены закону причинности. Но зато вещи (въ томъ числѣ и воля каждаго изъ насъ), взятыя въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ существуютъ сами по себѣ, независимо отъ того, какъ онѣ *являются* намъ чрезъ посредство нашихъ представленій и ощущеній, совершенно недоступны нашему знанію, такъ что *относительно нихъ никоимъ образомъ нельзя доказать, въ какой степени онѣ подчинены закону причинности;* ибо устройство нашего сознанія *непреодолимымъ образомъ* принуждаетъ насъ при всѣхъ подобныхъ попыткахъ имѣть дѣло *только* съ вещами, взятыми въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ *являются* намъ чрезъ посредство нашихъ представленій и ощущеній. Поэтому въ вещахъ, взятыхъ въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ (независимо отъ того, какъ онѣ являются намъ чрезъ посредство представленій и ощущеній), можно съ одинаковымъ правомъ и допускать, и отрицать исключенія изъ закона причинности; но и то и другое можно допускать лишь въ видѣ неопровержимой вѣры, а не доказаннаго знанія. Вслѣдствіе всего этого, рѣшить вопросъ, окажется ли наша воля свободной или нѣтъ, если мы станемъ разсматривать людей не въ томъ видѣ, какъ они *являются* другъ другу и самимъ себѣ чрезъ посредство своихъ представленій и ощущеній, но какъ они существуютъ *сами по себѣ, независимо отъ этого*, рѣшить подобный вопросъ могъ бы только такой умъ, который зналъ бы всѣ вещи безъ посредства представленій о нихъ, который, напримѣръ, зналъ бы и прошлое, и будущее лицомъ къ лицу, такъ что для него прошлое не было бы *уже прошедшимъ*, извѣстнымъ ему только чрезъ посредство его воспоминаній или представленій, и будущее не было бы *еще не наступившимъ* грядущимъ, о которомъ онъ лишь догадывается при помощи своихъ представленій. Нашъ же *человѣческій* умъ до тѣхъ поръ, пока онъ лишенъ подобной способности, т.-е. пока онъ вынужденъ всегда имѣть дѣло лишь съ міромъ, взятымъ въ томъ видѣ, какъ онъ является намъ чрезъ посредство представленій, невольно будетъ подталкивать насъ думать, будто вовсе нѣтъ свободы, хотя никогда не достигнетъ ни малѣйшей возможности доказать ни ея существованіе, ни

ея несуществованіе, такъ что и въ этомъ и въ другомъ случаѣ у насъ получится не доказанное знаніе, а всего лишь вѣра. Нашъ человѣческій умъ, оттого что знаетъ вещи не иначе, какъ только чрезъ посредство представленій и ощущеній, принужденъ поступать въ видѣ такого счетчика, который безпрерывно стремится записать всѣ рѣшенія воли, какъ бы насквозь необходимыми, но къ сожалѣнію дѣлаетъ это заднимъ числомъ, уже послѣ того, какъ они возникли. А если мы, подозрѣвая его правдивость, хотимъ провѣрить его, то онъ заставляетъ насъ провѣрять его показанія не иначе, какъ его же собственными словами.

Разъясню все это нѣсколько подробнѣй. Суть дѣла въ томъ, что, по ученію критической теоріи познанія, то время, единственно которое мы знаемъ, извѣстно намъ лишь въ видѣ *представленія* времени. Для нашего вопроса особенно важно это обстоятельство относительно прошедшаго*).

И слишкомъ очевидно, что мы знаемъ его не лицомъ къ лицу, а лишь въ той степени, въ какой оно вспоминается, т.-е. *представляется* нами. Очевидно, что и самую зависимость событій другъ отъ друга въ прошедшемъ времени мы знаемъ опять-таки лишь въ той степени, въ какой *представляемъ* ее себѣ, *какъ* бывшую прежде. Поэтому нѣтъ ничего немыслимаго, что эта *представляемая* нами зависимость событій въ *представляемомъ* нами прошедшемъ времени кое въ чемъ не вполнѣ совпадаетъ съ *дѣйствительно* бывшей связью событій, совершившихся въ *дѣйствительномъ* прошедшемъ времени. Именно: нѣтъ ничего немыслимаго въ томъ, что во времени, *представляемомъ* нами, т.-е. въ единственно намъ извѣстномъ, всѣ событія располагаются (вѣрнѣе, *невольнымъ* образомъ представляются) такъ, что они *насквозь* подчинены закону причинности, между тѣмъ какъ въ томъ времени, которое существуетъ само по себѣ (помимо того, какъ оно представляется нами) событія не сполна подчинены (или даже вовсе не подчинены) закону причинности. Я говорю, что въ этомъ нѣтъ ничего немыслимаго (хотя и нѣтъ никакой необходимости); ибо изъ того, какъ вещи и событія невольнымъ образомъ представляются нами, еще не слѣдуетъ, чтобы онѣ и сами по себѣ (т.-е. помимо нашихъ представленій) существовали въ томъ же самомъ видѣ, въ какомъ онѣ невольно представляются нами. Если я невольнымъ обра-

*) Читатели, хорошо знакомые съ ученіемъ самого Канта о свободѣ воли, конечно, и сами сразу замѣтятъ нѣкоторую разницу между его собственнымъ изложеніемъ этого ученія и моимъ. Дальше, какъ можно популярнѣй, будетъ объяснено, въ чемъ именно состоитъ она, и почему я позволяю себѣ и даже считаю необходимымъ это измѣненіе.

зомъ представляю себѣ душу въ видѣ маленькаго человѣчка (какъ это нерѣдко изображается на иконахъ Успенія Богоматери), то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы она была таковой и на дѣлѣ. Поэтому, если нашъ умъ невольнымъ образомъ представляетъ себѣ все прошедшее *насквозь* подчиненнымъ закону причинности (а нашъ умъ, несомнѣнно, такъ и поступаетъ), то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы оно и на дѣлѣ было таковымъ; слѣдовательно, остается вполнѣ мыслимымъ, т.-е. возможнымъ, хотя еще и не доказаннымъ, что рѣшенія воли не сполна подчиняются закону причинности, но всякій разъ, какъ мы станемъ ихъ разсматривать чрезъ посредство нашихъ представленій, т.-е. воспоминаній о нихъ, они *невольнымъ* образомъ *представляются* или воспоминаются нами, т.-е. являются намъ, *какъ бы насквозь* подчиненныя этому закону. Такимъ образомъ, критическая теорія познанія, хотя еще не доказываетъ существованія свободы воли, даетъ возможность съ одинаковымъ правомъ и допускать, и отрицать ее, лишь оговариваясь, что и то, и другое предположеніе составитъ отнюдь не доказанное *знаніе*, а всего только *неопровержимую* при помощи знанія, но въ то же время и недоказуемую, *вѣру**).

Догматическіе умы слѣпо увѣрены, будто бы вещи непремѣнно должны существовать въ томъ самомъ видѣ, какъ онѣ невольно представляются нами. Догматическіе умы часто бываютъ настолько наивными, что исповѣдуютъ даже, такъ называемый, *наивный реализмъ*, т.-е. остаются въ увѣренности, будто бы цвѣта, звуки, вкусы, запахи и т. п. существуютъ въ самихъ вещахъ, а не служатъ лишь качествами состояній нашего сознанія, которыя объектируются или невольно переносятся нами на вещи. И для догматическаго ума, разумѣется, крайне трудно, почти невозможно, понять, что мы не имѣемъ никакого прямого дѣла ни съ временемъ, какъ оно существуетъ само по себѣ, ни съ связью событій въ этомъ времени, и что поэтому заключать, будто бы въ этомъ времени, навѣрное, господствуетъ точь въ точь такой же (т.-е. *насквозь* подчиненный закону причинности) порядокъ событій, какъ и въ томъ времени, единственно которое мы знаемъ чрезъ посред-

---

*) Можетъ быть, на это возразятъ, что такимъ путемъ, чего добраго, можно допускать и чудеса, конечно — не въ видѣ доказаннаго знанія, а въ видѣ неопровержимой, хотя и недоказуемой, вѣры: то, что было чудомъ въ моментъ своего возникновенія, позднѣй *является какъ бы* естественное явленіе. Но если и такъ, то что же тутъ страшнаго? Критицизмъ тѣмъ и отличается отъ догматизма, что онъ заранѣе ничего не отрицаетъ и не допускаетъ и готовъ все допустить, даже и вѣру въ чудеса, *если* только найдутся достаточныя основанія въ пользу этой вѣры. Вопросъ только: найдутся ли они?

ство нашихъ невольныхъ представленій о событіяхъ, — настолько же наивно, какъ и утверждать, будто бы цвѣта, звуки и т. д. навѣрное, существуютъ и сами по себѣ, помимо сознанія, которое воспринимало бы ихъ. Поэтому въ большинствѣ случаевъ догматическіе умы, справедливо подмѣтивъ, что всѣ событія, разсматриваемыя въ томъ видѣ, какъ они невольнымъ образомъ являются намъ чрезъ посредство нашихъ представленій, насквозь подчинены закону причинности, пропитываются увѣренностью, будто бы навѣрное нѣтъ свободы воли. Критическій же мыслитель, понявъ, что мы еще далеко не въ правѣ безъ всякой провѣрки переносить на самыя вещи то, что подмѣчено нами въ нашихъ невольныхъ представленіяхъ о вещахъ, ясно видитъ, что мы настолько же не въ правѣ считать достовѣрнымъ ни существованія, ни отсутствія свободы воли. Взамѣнъ того, чтобы вмѣстѣ со множествомъ догматическихъ умовъ говорить, будто бы навѣрное нѣтъ свободы воли, критическій мыслитель, строго держась фактической почвы, говоритъ только слѣдующее: чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ всѣ вещи *являются* намъ такъ, какъ если бы не было свободы воли, т.-е. какъ если бы ни въ чемъ не было ни малѣйшаго уклоненія отъ закона причинности; но, прибавляетъ онъ, такъ какъ я еще не въ правѣ заключать отсюда что-нибудь относительно самихъ вещей, то, допускаю ли я существованіе свободы воли или отрицаю ее, и въ томъ и другомъ случаѣ я высказываю мнѣніе, которое останется недоказаннымъ до тѣхъ поръ, пока мой умъ вынужденъ судить о вещахъ чрезъ посредство своихъ невольныхъ представленій о нихъ. Для доказательства того или другого мнѣнія я долженъ сравнить невольно представляемую зависимость событій другъ отъ друга въ представляемомъ мною времени съ тѣмъ, каковы были событія сами по себѣ въ дѣйствительномъ времени, существующемъ помимо моихъ представленій; а для этого я долженъ имѣть умъ, который зналъ бы прошедшее не чрезъ посредство своихъ невольныхъ представленій или воспоминаній о немъ, а лицомъ къ лицу, т.-е. для котораго прошедшее не было бы *уже* прошедшимъ, также какъ будущее (которое мы тоже знаемъ не лицомъ къ лицу, а чрезъ посредство представленій) не было бы *еще не* наступившимъ. Но такого ума у насъ нѣтъ; и свои невольныя представленія о прошломъ и будущемъ мы вынуждены сравнивать лишь съ представленіями же о прошломъ и будущемъ, такъ что если мы усомнимся, не служитъ ли нашъ умъ счетчикомъ, невполнѣ точно записывающимъ бывшія событія, то мы вынуждены провѣрять этого счетчика исключительно при помощи его же собственныхъ словъ.

Но догматическіе умы не успокаиваются даже и въ томъ случаѣ, когда поймутъ кое-какъ все сказанное. Они до такой степени сжились съ мыслью, будто бы они обладаютъ знаніемъ о вещахъ, взятыхъ въ томъ самомъ видѣ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, независимо отъ нашихъ невольныхъ представленій о нихъ, что эта мысль незамѣтнымъ для нихъ образомъ снова безпрерывно протискивается во всѣ ихъ разсужденія. И вотъ, догматическіе умы упорно толкуютъ, что если нашъ умъ *невольнымъ* образомъ представляетъ себѣ вещи не иначе, какъ *насквозь* подчиненными закону причинности, если онъ *не можетъ* относиться къ нимъ иначе, то, значитъ, именно такъ дѣло стоитъ и въ дѣйствительности, помимо нашего ума и его представленій. Но это еще ничего не значитъ: если я *невольнымъ* образомъ представляю подъ землей какую-нибдь подпорку, поддерживающую въ пространствѣ земной шаръ, если мой умъ *не можетъ* относиться къ землѣ и пространству иначе, то это еще не значитъ, чтобы земля и въ дѣйствительности поддерживалась какой-то подпоркой. Приведу другой, болѣе важный, хотя и болѣе трудный, примѣръ: ровно никто, *ни прежде ни теперь*, *не въ силахъ* представить себѣ *двѣ* неопредѣленно продолжающіяся прямыя линіи, которыя пересѣкались бы между собой, но нигдѣ не пересѣкались бы съ третьей прямой, лежащей въ той же плоскости, какъ и эти двѣ линіи. Но со времени Лобачевскаго не найдется ни философа, ни даже математика, который на основаніи одного этого считалъ бы позволительнымъ заключать, что и въ пространствѣ, взятомъ само по себѣ, независимо отъ нашихъ невольныхъ представленій, невозможны двѣ подобныя линіи (т.-е. взаимно пересѣкающіяся, но нигдѣ не встрѣчающіяся съ третьей прямой, лежащей въ той же плоскости). Одно дѣло наши невольныя представленія о пространствѣ, и другое дѣло пространство само по себѣ, помимо нашихъ представленій о немъ. Поэтому, хотя нашъ умъ невольнымъ образомъ вспоминаетъ или представляетъ вещи, какъ бы *насквозь* подчиненныя закону причинности, и вообще не можетъ представить себѣ ихъ иначе, все-таки мыслимо, хотя еще не доказано, что въ нихъ есть кое-какія уклоненія отъ этого закона. Чтобы съ полнымъ правомъ отрицать эти уклоненія, надо, какъ уже было сказано, неоспоримымъ образомъ доказать, что законъ причинности имѣетъ для самихъ вещей безусловно всеобщее значеніе. Но, какъ мы уже упоминали, Юмъ, ошибочно допуская, будто бы мы имѣемъ дѣло съ вещами самими по себѣ, взятыми помимо того, какъ онѣ *являются* намъ чрезъ посредство нашихъ представленій, выяснилъ логическую невозможность подобнаго до-

казательства. Кантъ же показалъ, что мы даже не имѣемъ *никакого* прямого дѣла съ вещами самими по себѣ, взятыми помимо того, какъ онѣ являются намъ чрезъ посредство нашихъ представленій, такъ что и все наше достовѣрное познаніе неизбѣжно относится *только* къ тому, какъ *являются* намъ вещи чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ. Мало того, онъ даже объяснилъ, почему нашъ умъ долженъ невольнымъ образомъ *представлять* себѣ всѣ вещи *насквозь* подчиненными закону причинности. Изложеніе этихъ объясненій завело бы насъ слишкомъ далеко отъ нашей темы; поэтому я ограничусь только упоминаніемъ, что причина этого факта оказывается чисто субъективной, лежащей въ основныхъ законахъ нашего *сознанія*, а вовсе не въ вещахъ самихъ по себѣ.

Таковы выводы критической теоріи познанія о свободѣ воли. И кто знакомъ съ ея, введенными Кантомъ, техническими терминами, тотъ знаетъ, что все сказанное мной укладывается въ ней въ такую формулу: поскольку мы разсматриваемъ міръ, какъ явленіе, или феноменъ, въ немъ все необходимо, но это не препятствуетъ существованію свободы въ вещахъ въ себѣ или ноуменахъ, хотя и не доказываетъ ея. А для того, чтобы знать вещи въ себѣ, нуженъ не человѣческій умъ, а какой-то особый, который Кантъ окрестилъ именемъ интуитивнаго разсудка или интеллектуальной интуиціи. Слова другія, а мысль все та же.

V

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ВИДЪ УЧЕНІЯ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРІИ ПОЗНАНІЯ О СВОБОДѢ ВОЛИ.

Отмѣчу здѣсь кстати нѣкоторую разницу между только-что изложеннымъ ученіемъ критической теоріи познанія о свободѣ воли и первоначальнымъ ученіемъ о ней, изложеннымъ самимъ основателемъ критицизма — Кантомъ. Какъ извѣстно, Кантъ, доказавъ, что то пространство и время, которыя мы воспринимаемъ, составляютъ наши представленія, невольно порождаемыя нашимъ сознаніемъ изъ самого себя, ошибочно заключилъ отсюда, будто бы пространство и время сами по себѣ, помимо нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ, вовсе не существуютъ и что вещи сами по себѣ, помимо того, какъ онѣ являются намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о нихъ, находятся внѣ пространства и времени. Конечно, онъ въ правѣ былъ бы сдѣлать на основаніи своихъ доказательствъ всего-только проблематическое заключеніе,

именно: *можетъ быть* (хотя и не навѣрное) вещи, взятыя сами по себѣ, помимо того, какъ онѣ являются намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій, находятся и внѣ пространства и времени, да мы-то не въ силахъ замѣтить это; ибо законы нашего сознанія (невольно порождающаго представленія пространства и времени) принуждаютъ всѣ вещи представляться намъ не иначе, какъ въ пространствѣ и времени.

Не замѣтивъ своей ошибки, Кантъ и въ ученіи о свободѣ воли разсуждалъ такъ, какъ если бы вещи, взятыя сами по себѣ (помимо того, какъ онѣ являются намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій), навѣрное, находились внѣ времени, вслѣдствіе чего его изложеніе этого ученія получило слѣдующій видъ: если мы разсматриваемъ міръ въ томъ видѣ, какъ онъ намъ *является* чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ, то въ немъ все безъ исключенія *насквозь* подчинено закону причинности, и поэтому въ немъ нѣтъ ни малѣйшей свободы воли. Но это еще нисколько не препятствуетъ, чтобы она *могла* быть въ насъ, если насъ разсматривать самихъ по себѣ, помимо того, какъ каждый изъ насъ является и самому себѣ и другимъ людямъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ; ибо въ вещахъ самихъ по себѣ нѣтъ времени, такъ что въ нихъ нѣтъ и причинной зависимости однихъ *событій* отъ другихъ, такъ какъ *возникновеніе* однихъ событій (напримѣръ — рѣшеній воли) въ причинной зависимости отъ другихъ возможно только во времени. Но если вещи, взятыя сами по себѣ, въ томъ числѣ и мы сами по себѣ, существуютъ внѣ времени, а каждое рѣшеніе воли есть одно изъ событій, возникновеніе котораго требуетъ времени, то въ чемъ же будетъ состоять свобода воли? Повидимому, взамѣнъ препятствія со стороны закона причинности, свобода воли встрѣчаетъ новое непреодолимое препятствіе — въ отсутствіи времени, которое существовало бы помимо нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ. На это затрудненіе Кантъ отвѣчаетъ остроумнымъ предположеніемъ, которое онъ, конечно, выставляетъ не какъ доказанное знаніе, а какъ одно изъ неопровержимыхъ, хотя и недоказуемыхъ, вѣрованій. — Если вещи сами по себѣ существуютъ внѣ времени, то въ нихъ уже нѣтъ ни отдѣльныхъ поступковъ, ни отдѣльныхъ рѣшеній; ибо разрозненность или отдѣльность тѣхъ и другихъ возможна только во времени. Слѣдовательно, то самое, что въ мірѣ, разсматриваемомъ въ томъ видѣ, какъ онъ является намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ, кажется намъ отдѣльными, слѣдующими одинъ *послѣ* другого поступками и рѣшеніями воли, въ вещахъ самихъ по

себѣ состоитъ *одинъ* недѣлимый и цѣльный актъ, происходящій внѣ времени и поэтому не разбивающійся на отдѣльные поступки и рѣшенія воли. (Въ мірѣ же, разсматриваемомъ въ томъ видѣ, какъ онъ является намъ чрезъ посредство нашихъ представленій о вещахъ, этотъ единый внѣвременный актъ оттого является или кажется разбитымъ на множество отдѣльныхъ слѣдующихъ одинъ *послѣ* другого поступковъ и рѣшеній воли, что въ числѣ невольныхъ представленій, чрезъ посредство которыхъ являются намъ вещи, находится и представленіе времени). А отсюда становится позволительной (конечно, въ видѣ вѣры, а не доказаннаго знанія) такая точка зрѣнія на свободу воли: въ мірѣ, разсматриваемомъ въ томъ видѣ, какъ онъ является намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ (въ томъ числѣ и чрезъ посредство представленія времени), всякій мой *отдѣльно взятый* поступокъ насквозь подчиненъ закону причинности и зависитъ отъ всѣхъ прежнихъ обстоятельствъ; но зато *весь* рядъ поступковъ, совершаемыхъ мной въ теченіе жизни, взятый какъ *цѣлое*, можетъ (хотя еще не долженъ) считаться свободнымъ. Вѣдь этотъ рядъ въ своемъ цѣломъ долженъ служить обнаруженіемъ единаго внѣвременнаго акта, который присущъ мнѣ, если разсматривать меня, какъ вещь, взятую саму по себѣ (независимо отъ того вида, въ которомъ она является и самой себѣ и другимъ людямъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ); доказать же повсюдное и неуклонное дѣйствіе закона причинности можно, какъ уже было упомянуто, только для міра, разсматриваемаго лишь въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ предотавленій о вещахъ, а не для этого внѣвременнаго акта.

Таково изложеніе критическаго ученія о свободѣ воли у самого Канта. И увѣренный, будто бы вещи, взятыя сами по себѣ — помимо нашихъ невольныхъ представленій о нихъ, навѣрное, находятся внѣ времени, Кантъ не счелъ нужнымъ разсмотрѣть, въ какомъ видѣ будетъ возможна свобода воли, если допустить, что сверхъ времени, которое кажется намъ существующимъ благодаря нашему невольному способу представлять себѣ все не иначе, какъ во времени, существуетъ еще и время само по себѣ, въ которомъ находятся вещи, взятыя сами по себѣ — помимо нашихъ невольныхъ представленій о нихъ. Разница же моего изложенія съ изложеніемъ самого Канта въ томъ именно и состоитъ, что я исхожу изъ этого упущеннаго имъ предположенія, которое настолько же позволительно, какъ и Кантовское. Двоякое основаніе побуждаетъ меня къ этому пополненію изслѣдованій Канта: во-

первыхъ, человѣческій умъ лишь съ величайшимъ трудомъ отвыкаетъ отъ допущенія существованія времени самого по себѣ, такъ что при построеніи цѣльнаго міровоззрѣнія, назамѣтно для самого себя почти всегда все-таки исходитъ изъ этого предположенія; слѣдовательно, не безполезно разсмотрѣть вопросъ о свободѣ воли, исходя и изъ этого предположенія. Во-вторыхъ, извѣстно, что предположеніе, допущенное самимъ Кантомъ, вовлекло его въ противорѣчіе съ самимъ собой, при дальнѣйшемъ построеніи критической системы цѣльнаго міровоззрѣнія: *по тѣмъ же самымъ основаніямъ*, по которымъ онъ допускалъ (конечно, не въ видѣ доказаннаго знанія, а лишь въ видѣ неопровержимой, хотя и недоказуемой вѣры) свободу воли, онъ *вынужденъ* былъ допустить (опять-таки не въ видѣ доказаннаго знанія, а лишь въ видѣ неопровержимой, хотя и недоказуемой вѣры) также и безсмертіе души, то-есть *продолженіе* ея существованія *послѣ* смерти тѣла. А такое посмертное *продолженіе* существованія души немыслимо, если не допускать, что она находится во времени, которое существуетъ и само по себѣ — помимо нашего невольнаго способа представлять себѣ вещи не иначе, какъ во времени. Это противорѣчіе Канта съ самимъ собой доказываетъ, что тотъ, кто вѣруетъ въ свободу воли (если только онъ вѣруетъ въ нее по такимъ же основаніямъ, по какимъ вѣровалъ въ нее Кантъ), обязанъ при критическомъ построеніи цѣльнаго міровоззрѣнія допускать (конечно, лишь въ видѣ неопровержимой и недоказуемой вѣры, а не въ видѣ доказаннаго знанія) и существованіе времени самого по себѣ — помимо нашихъ невольныхъ представленій о вещахъ.

VI

НОВАЯ, ВОЗБУЖДЕННАЯ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІЕЙ ЗАДАЧА ВЪ ВОПРОСѢ О СВОБОДѢ И ДВА ОСНОВНЫХЪ ВЗГЛЯДА НА НРАВСТВЕННОСТЬ.

Итакъ, по приговору критической теоріи познанія, можно и допускать и отрицать свободу воли; но и въ томъ и въ другомъ случаѣ у насъ будетъ не доказанное знаніе, а всего только вѣра. И всякія попытки обратить ее въ знаніе, то-есть доказать тотъ или другой взглядъ на свободу воли, взятой въ томъ видѣ, въ какомъ воля существуетъ сама по себѣ (помимо того, какъ она *является* намъ чрезъ посредство нашихъ невольныхъ представленій), будутъ всегда настолько же неудачны, насколько неудачны должны быть, по приговору математики, попытки

рѣшить задачу, называемую квадратурой круга. Если же такъ, то вмѣсто того, чтобы продолжать 2000-лѣтнія безплодныя попытки доказать либо существованіе либо несуществованіе свободы воли, критическая философія должна заняться другою болѣе плодотворною задачей. Именно: критическая философія должна освѣтить намъ строй міровоззрѣнія и тѣхъ, кто вѣруетъ въ свободу воли, и тѣхъ, кто вѣруетъ въ ея отсутствіе, и прежде всего, разумѣется, ей слѣдуетъ дать отчетъ, что именно въ силу логической необходимости должно приводить къ той или другой вѣрѣ. Послѣдняя задача вполнѣ доступна человѣческому уму. Такъ точно и математикъ, доказавъ неразрѣшимость квадратуры круга, могъ бы смѣло приняться, если бы стоило это дѣлать, за разсмотрѣніе вопроса, что именно заставило автора того или другого рѣшенія квадратуры повѣрить въ мнимую доказанность своего рѣшенія.

Главнѣйшая причина, *логически* побуждающая насъ вѣровать либо въ свободу, либо въ ея отсутствіе, коренится въ нашихъ воззрѣніяхъ на нравственный долгъ. Какъ бы сильно ни отличались они другъ отъ друга, они всегда сводятся только къ двумъ основнымъ взглядамъ: одинъ изъ нихъ утверждаетъ, что существуетъ *безусловно* обязательный нравственный долгъ, т.-е. долгъ, требующій отъ меня, чтобы я совершалъ одни поступки и не совершалъ другихъ, *независимо* отъ всякихъ соображеній объ условіяхъ моихъ удовольствій и неудовольствій, или, что то же, объ условіяхъ моей пользы и вреда. (Вѣдь польза сводится къ увеличенію удовольствій и уменьшенію неудовольствій; поэтому взамѣнъ пользы и вреда мы можемъ прямо говорить объ удовольствіи и неудовольствіи.) Сообразно съ разъясняемымъ взглядомъ, нравственный долгъ предписываетъ намъ свои повелѣнія въ безусловной формѣ. Потому-то онъ и называется безусловно обязательнымъ нравственнымъ долгомъ или *категорическимъ императивомъ*, *т.-е. безусловнымъ повельніемъ;* ибо онъ не говоритъ: «*если* ты хочешь въ общемъ итогѣ твоей жизни увеличить сумму твоихъ удовольствій и уменьшить сумму неудовольствій, то поступай такъ-то». Напримѣръ, онъ не говоритъ: «помогай другимъ, *если* ты хочешь застраховать себѣ самому помощь на случай нужды». Напротивъ, онъ прямо требуетъ: «помогай всякому, *независимо* отъ расчетовъ на помощь съ его стороны, или со стороны другихъ лицъ». Болѣе того: онъ требуетъ помочь нуждающемуся даже и въ томъ случаѣ, если мы навѣрное знаемъ, что наша помощь ему будетъ осмѣяна всѣми, кто узнаетъ про нее, или — тотъ, кто воспользуется ею теперь, отплатитъ намъ за нее зломъ. Безусловно обязательный нравственный

долгъ требуетъ оказывать помощь нуждающемуся *независимо* отъ того *условія*, пріятно-ли это намъ или нѣтъ, любимъ ли мы его или ненавидимъ, даже независимо отъ всякихъ расчетовъ на награды и наказанія въ будущей жизни. Расчеты на загробныя награды и наказанія, съ точки зрѣнія безусловно обязательнаго нравственнаго долга, по существу дѣла ничѣмъ не отличаются отъ расчетовъ на удовольствія земной жизни; вся разница только въ томъ, что, расчитывая на награды въ будущей жизни, мы предпочитаемъ съ процентами получить то, что теряемъ въ земной жизни.

Таковъ одинъ изъ основныхъ взглядовъ на нравственность. Другой же, который условимся называть ученіемъ объ относительной нравственности, состоитъ въ отрицаніи категорическаго императива, т.-е. въ отрицаніи безусловной обязательности нравственнаго долга. Это ученіе говоритъ, что мы ровно ни къ чему не обязаны безусловнымъ образомъ, и что нѣтъ ничего безусловно непозволительнаго. Сообразно съ этимъ взглядомъ, нравственный долгъ состоитъ въ совокупности тѣхъ условій, при правильномъ пониманіи и исполненіи которыхъ каждый изъ насъ, въ зависимости отъ законовъ общей и соціальной природы, въ общемъ итогѣ своей жизни увеличиваетъ сумму *своихъ* удовольствій или, по меньшей мѣрѣ, уменьшаетъ сумму неудовольствій. При этомъ, подъ удовольствіемъ и неудовольствіемъ надо подразумѣвать не одни лишь грубыя наслажденія, но всѣ тѣ, которыя можетъ переживать человѣкъ подъ вліяніемъ законовъ общей и соціальной природы, такъ что сюда относятся и наслажденія научныя, эстетическія, наслажденія дружбой, семьей, добрымъ именемъ, славой, популярностью, общественной и государственной дѣятельностью, безкорыстіемъ, преданностью и т. д. Такимъ образомъ, сообразно съ этимъ взглядомъ, обязательность или необязательность нравственныхъ правилъ всегда зависитъ только отъ тѣхъ *условій, при которыхъ мы находимся, главнымъ образомъ — отъ соціальныхъ условій*. Напримѣръ: въ то время какъ съ точки зрѣнія безусловно обязательнаго нравственнаго долга никогда не позволяется разсматривать человѣческую личность, какъ только средство, а надо всегда, кромѣ средства, видѣть въ ней *также и цѣль, цѣнную саму по себѣ*, ученіе объ относительныхъ обязанностяхъ говоритъ совсѣмъ иное. По его словамъ, никакая личность *сама по себѣ* не имѣетъ и не можетъ имѣть никакой цѣны въ чужихъ глазахъ. И если намъ кажется обратное, то только оттого, что мы живемъ сейчасъ при такихъ условіяхъ, при которыхъ интересы каждаго отдѣльнаго лица требуютъ такого отношенія къ другимъ людямъ. Но пере-

мѣнятся эти условія — и получатся другіе результаты. Такъ, представимъ себѣ, что двое людей, изъ которыхъ одинъ значительно сильнѣе другого, перенесены на необитаемый островъ, и имъ навѣрное извѣстно, что больше они никогда не встрѣтятъ другихъ людей. Тогда, сообразно съ ученіемъ объ относительныхъ обязанностяхъ, каждый изъ нихъ получаетъ полное право относиться къ другому, какъ только къ средству, какъ къ бездушной вещи: это право доходитъ до того. что каждому изъ нихъ вполнѣ позволительно убить, изжарить и съѣсть слабѣйшаго. И если этого не слѣдуетъ дѣлать, то только потому, что находится множество путей устроиться еще выгоднѣе для каждаго изъ нихъ. Напримѣръ, для каждаго изъ нихъ будетъ выгоднѣй, если тотъ, который во всѣхъ отношеніяхъ сильнѣй другого, обратитъ слабѣйшаго въ своего раба. А когда между ними окончательно установятся и сдѣлаются привычными такія отношенія, то они тоже будутъ казаться имъ безусловно обязательными, такъ же какъ теперь, при существующихъ общественныхъ условіяхъ, рабство кажется безусловно непозволительнымъ, нарушающимъ самыя священныя права личности.

Таковъ второй основной взглядъ на нравственный долгъ. Само собой разумѣется, что онъ можетъ сильно видоизмѣняться и разнообразиться; ибо онъ ставитъ всю нравственность въ зависимость отъ удовольствій и неудовольствій. Но и тѣ и другія въ значительной степени зависятъ отъ личныхъ вкусовъ и наклонностей. Поэтому одни изъ авторовъ ученія объ относительной нравственности могутъ выставлять на первое мѣсто одни изъ удовольствій, какъ болѣе важныя въ общемъ итогѣ жизни, напримѣръ, научныя, эстетическія, а другіе авторы — другія удовольствія, хотя бы, напримѣръ, альтруистическія удовольствія, при чемъ и въ этихъ удовольствіяхъ можно отдать первое мѣсто либо тѣмъ, либо другимъ. Такъ, одни могутъ считать наиболѣе важными въ общемъ итогѣ жизни удовольствія альтруистическія, проявляющіяся въ видѣ семейнаго чувства, а другіе въ видѣ альтруизма сословнаго, классового, государственнаго, національнаго. Наконецъ, возможны, и даже часто встрѣчаются, такія ученія объ относительной нравственности, которыя ставятъ ее въ зависимость, главнымъ образомъ, отъ удовольствій и неудовольствій загробной жизни. Дѣло въ томъ, что хотя и нѣтъ логической необходимости допускать безсмертіе и Бога, коль скоро мы признаемъ одну лишь относительную нравственность, но и нѣтъ никакого логическаго препятствія къ этому. Поэтому, если намъ нравится, или если это требуется другими нашими взглядами, мы можемъ, въ

своемъ ученіи объ относительной нравственности поставить ее въ главную зависимость отъ удовольствій и неудовольствій загробной жизни, можемъ даже сдѣлать самого Бога всего только охранителемъ семейныхъ, сословныхъ, классовыхъ, государственныхъ и національныхъ удовольствій. И не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что учителя относительной нравственности нерѣдко такъ и поступаютъ: нерѣдко у нихъ роль Бога ограничивается ролью ревностнаго городового. Но какъ бы ни видоизмѣнялись ученія объ относительной нравственности, ихъ общая сущность состоитъ въ отрицаніи категорическаго императива, въ отрицаніи безусловныхъ обязанностей и въ проповѣди однѣхъ лишь условныхъ, зависящихъ отъ расчета на удовольствія и неудовольствія.

VII

УСЛОВІЯ, ПРИНУЖДАЮЩІЯ И ПРЕПЯТСТВУЮЩІЯ ДОПУСКАТЬ СВОБОДУ ВОЛИ.

Очевидно, что можно только или признавать или отрицать безусловно обязательный нравственный долгъ. А каждый изъ этихъ взглядовъ приводитъ къ своему особому взгляду на свободу воли.

Именно: кто исповѣдуетъ категорическій императивъ, тотъ долженъ вѣровать и въ свободу воли. Въ самомъ дѣлѣ, если воля лишена хотя бы самой малѣйшей свободы, то она будетъ дѣйствовать только такъ, какъ ее влекутъ законы природы; а они принуждаютъ ее всегда стремиться къ удовольствіямъ и отвращаться отъ неудовольствій. Слѣдовательно, если воля несвободна, то она уже не можетъ принять ни одного рѣшенія вполнѣ независимо отъ всякихъ соображеній объ удовольствіи и неудовольствіи; т.-е. если она несвободна, то она никогда не можетъ исполнить то, что отъ нея требуетъ безусловно обязательный нравственный долгъ. Но развѣ кто-нибудь можетъ считать безусловно обязательнымъ то, что завѣдомо не можетъ быть никѣмъ исполнено? Напримѣръ, никто не можетъ считать безусловно обязательнымъ для кого бы то ни было требованіе быть сразу въ двухъ мѣстахъ. Поэтому, кто вѣритъ въ безусловную обязательность нравственнаго долга, тому приходится вѣрить и въ свободу воли; иначе, онъ будетъ вѣрить въ обязательность завѣдомо неисполнимыхъ предписаній. Къ этому и сводится смыслъ знаменитаго изрѣченія: «ты можешь, потому что ты обязанъ».

Если же кто отрицаетъ *безусловную* обязательность нрав-

ственнаго долга, то множество мотивовъ вооружаютъ его противъ свободы. Прежде всего, она ему не нужна; если мы разсматриваемъ нравственный долгъ, какъ только совокупность правильно понятыхъ условій, при исполненіи которыхъ мы въ общемъ итогѣ своей жизни увеличиваемъ сумму удовольствій и уменьшаемъ сумму неудовольствій, то къ чему послужитъ намъ свобода воли? Вѣдь нашей волѣ приходится только выбирать подъ вліяніемъ своихъ неизбѣжныхъ влеченій вѣрнѣйшіе пути, ведущіе ее къ увеличенію удовольствій и къ уменьшенію неудовольствій. А для этого нужна отнюдь не свобода въ смыслѣ независимости рѣшеній отъ причинъ всякаго рода, а только знаніе. Мало того, при ученіи объ относительной нравственности свобода воли не только безполезна, но даже въ высшей степени нежелательна, вредна. Вѣдь при точномъ вычисленіи или взвѣшиваніи условій, отъ исполненія которыхъ зависитъ увеличеніе суммы удовольствій и уменьшеніе суммы неудовольствій, надо принимать во вниманіе поведеніе окружающихъ людей, такъ какъ оно составляетъ одно изъ подобныхъ (и очень важныхъ) условій; а развѣ можно его сполна взвѣсить и предвидѣть, если оно хоть сколько-нибудь обусловлено свободой? Слѣдовательно, при свободѣ воли правильное пониманіе тѣхъ условій, къ исполненію которыхъ сводится относительная нравственность, оказывается совершенно невозможнымъ. А это значитъ, что завѣдомо неисполнимо то, что мы считаемъ своимъ нравственнымъ долгомъ. Но вѣдь никто не можетъ считать обязательнымъ завѣдомо неисполнимыя требованія. Не ясно ли уже изъ одного этого, что кто отрицаетъ безусловный нравственный долгъ, тому приходится отрицать и свободу воли.

Конечно, если бы, отрицая безусловный нравственный долгъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ отрицали и *всякую* нравственную обязанность, какъ безусловную такъ и относительную, то хотя насъ ничто не вынуждало бы допускать свободу воли, да зато ничто не принуждало бы и отрицать ее. Мы могли бы оставаться вполнѣ равнодушными къ ней. Но исповѣдники относительной нравственности поступаютъ не такъ. Они всегда твердо убѣждены, что существуютъ несомнѣнныя нравственныя обязанности, или нравственный долгъ, а только, какъ верховную нравственную обязанность, они указываютъ мнѣ обязанность въ точности знать и исполнять всѣ условія, отъ которыхъ зависитъ увеличеніе моихъ удовольствій и уменьшеніе неудовольствій. Поэтому они никоимъ образомъ не могутъ примириться со свободой воли, такъ какъ она служитъ препятствіемъ къ точному выясненію и исполненію этихъ условій; ибо въ чис-

лѣ этихъ условій находится и поведеніе окружающихъ людей, котораго нельзя въ точности предвидѣть, коль скоро оно свободно. Можетъ быть, мнѣ скажутъ, что проповѣдники относительной нравственности непослѣдовательны, что, отрицая безусловную нравственность, надо считать всѣ нравственныя обязанности простымъ самообманомъ, а не выставлять въ видѣ нравственнаго долга то самое, стремиться къ чему каждое живое существо уже и безъ того принуждено самой природой. Я съ этимъ вполнѣ согласенъ. Но что же мнѣ дѣлать, если послѣдовательность въ мышленіи встрѣчается такъ рѣдко, что, отрицая безусловную нравственность, тѣмъ не менѣе всегда продолжаютъ признавать существованіе нравственныхъ обязанностей? Къ тому же, если и попадаются люди, настолько послѣдовательные, чтобы не вѣрить ни въ какія нравственныя обязанности, коль скоро они отрицаютъ безусловную нравственность, то они должны бы оставаться вполнѣ равнодушными къ вопросу о характерѣ обязательности нравственнаго долга, а поэтому имѣютъ логическое право быть вполнѣ равнодушными и къ вопросу о свободѣ воли. Нѣтъ общихъ для нихъ для всѣхъ причинъ, которыя принуждали бы рѣшать его.

Но нѣкоторыхъ, хотя не всѣхъ, отрицающихъ безусловныя обязанности побуждаютъ еще особыя причины къ отрицанію свободы воли. Это — погоня за простотой міровоззрѣнія. Простота всегда болѣе или менѣе подкупаетъ людей; ибо большинство склонно къ тому, чтобы считать ее признакомъ истины. (Конечно, это невѣрный взглядъ; ибо простота чаще всего зависитъ только отъ привычности. Всѣ привычныя мысли кажутся намъ простыми, сами собой разумѣющимися; а все новое, неожиданное — сложнымъ и труднымъ). У нѣкоторыхъ же отрицателей безусловной нравственности легко можетъ даже оказаться еще особая причина гнаться за простотой міровоззрѣнія. Такъ, простота легко можетъ показаться имъ какъ бы одной изъ нравственныхъ обязанностей: ибо при ученіи объ относительной нравственности, вся жизнь, въ этомъ числѣ и жизнь интеллекта, т.-е. міровоззрѣніе, какъ бы назначено только къ тому, чтобы быть какъ можно легче и изящнѣй, а слѣдовательно и проще. А не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что міросозерцаніе будетъ гораздо проще, если мы отринемъ вѣру въ свободу. Вѣдь, если мы вѣруемъ въ свободу, то приходится допустить и душу, какъ самостоятельное начало; психологическій матеріализмъ, очевидно, несовмѣстимъ со свободой. Самостоятельность души приводитъ къ безсмертію, а отсюда одинъ шагъ до Бога. Да еще придется разбирать, какому Богу поклоняться намъ. Вѣдь Богъ, которому гого-

левскій городничій обѣщалъ пудовую свѣчку, если онъ поможетъ ему обмануть ревизора, и Богъ, говорящій, что поклоняться ему надо не на горѣ и не въ храмѣ, въ которомъ ставятъ свѣчи, — въ духѣ истины, а два разныхъ Бога, хотя и называются однимъ именемъ. Такъ точно и Богъ, которому молится о помощи человѣкъ, замыслившій убійство, и Богъ, заповѣдующій класть душу свою за своихъ ближнихъ, — тоже разные Боги. Или Богъ, ревниво охраняющій сословные, классовые и даже національные интересы, и Богъ, въ глазахъ котораго нѣтъ ни эллина, ни іудея, ни раба, ни свободнаго, — опять-таки два разныхъ Бога. И вотъ, если мы допускаемъ свободу воли, намъ приходится поднять рядъ вопросовъ, сильно осложняющихъ наше міровоззрѣніе: какъ мыслить безсмертіе, какъ мыслить Бога, въ какомъ отношеніи поставить ихъ къ нравственному долгу? Если же мы отринемъ свободу, то всѣ эти вопросы могутъ отпасть, и мы смѣло можемъ сдѣлаться психологическими матеріалистами. А что можетъ быть проще психологическаго матеріализма? Его простота доходитъ чуть не до изящества. Но если даже отрицатели безусловно нравственнаго долга почему-либо не соблазнятся простотой міровоззрѣнія, все-таки они должны придти къ отрицанію свободы воли ради заботъ о правильной оцѣнкѣ тѣхъ условій, исключительно къ исполненію которыхъ сводится относительная нравственность.

VIII

ОБА ОСНОВНЫХЪ ВЗГЛЯДА НА НРАВСТВЕННОСТЬ СОСТАВЛЯЮТЪ НЕ ЗНАНІЕ, А ВѢРУ. ВТОРОЕ ОТЛИЧІЕ ОТЪ ИЗЛОЖЕНІЯ КАНТА.

Но, скажутъ мнѣ, почему же я теперь говорю только о вѣрѣ, да о вѣрѣ? Развѣ нельзя вѣру въ свободу воли или вѣру въ ея отсутствіе обратить въ знаніе, доказавъ тотъ или иной взглядъ на нравственный долгъ? Нѣтъ, нельзя, потому что никоимъ образомъ нельзя доказать ни необходимости признать, ни необходимости отрицать *безусловную* обязательность нравственнаго долга; *каждый* изъ этихъ взглядовъ на нравственность составляетъ отнюдь не знаніе, но всего только вѣру, хотя и неопровержимую, да недоказуемую.

Въ самомъ дѣлѣ, какимъ путемъ могли бы мы доказать необходимость признавать или отрицать *безусловную* обязательность нравственнаго долга? Очевидно, выведя либо тотъ, либо другой взглядъ, какъ слѣдствіе изъ нашего знанія. Но знаніе

всегда говоритъ только о томъ, что было или есть сейчасъ, или будетъ, или наконецъ, какъ это говорится въ законахъ природы, — о томъ, что бываетъ всегда и вездѣпри извѣстныхъ обстоятельствахъ. А изъ одного того, что есть, было, будетъ, бываетъ, никоимъ образомъ не вытекаетъ логически ни то, чему безусловно слѣдуетъ быть, ни отсутствіе безусловныхъ обязанностей. Напримѣръ, если даже всѣ люди обманываютъ и насильничаютъ, то можно ли изъ этого вывести, что есть безусловная нравственная обязанность обманывать и насильничать? Наоборотъ, если никто не относится къ человѣческой личности, какъ къ цѣнной самой по себѣ цѣли, то можно ли изъ одного этого вывести, что нѣтъ подобной безусловной нравственной обязанности? Она можетъ и быть, да ея не понимаютъ и не исполняютъ. Слѣдовательно, изъ знанія нельзя вывести ни необходимости признавать, ни необходимости отрицать безусловную обязательность нравственнаго долга.

Скажу еще иначе: по законамъ логики, въ составъ *правильныхъ* выводовъ (и хоть сколько-нибудь *расширяющихъ* наше знаніе) всегда входятъ тѣ же самыя понятія, которыя уже были и въ посылкахъ, только въ иныхъ комбинаціяхъ, чѣмъ посылкахъ. И это одинаково соблюдается какъ въ дедуктивныхъ, такъ и въ индуктивныхъ выводахъ. Напримѣръ— посылки таковы: «*ртуть* жидкость; а всѣ жидкости *упруги*». *Правильный* выводъ, вытекающій отсюда: «ртуть упруга», состоитъ изъ *тѣхъ же* понятій, которыя уже были въ посылкахъ. Но изъ этихъ посылокъ нельзя сдѣлать выводъ: «душа смертна или безсмертна»; ибо онъ состоитъ изъ понятій, какихъ еще не было въ посылкахъ. По той же причинѣ нельзя вывести изъ *этихъ* посылокъ, что ртуть металлъ; ибо въ немъ есть понятіе (металлъ), котораго еще не было въ посылкахъ. Другой примѣръ и при томъ — индуктивнаго умозаключенія: изъ посылокъ — «и ртуть, и желѣзо, и серебро, и золото, и свинецъ, и мѣдь суть *хорошіе проводники электричества;* но всѣ они въ то же время *металлы*» — вытекаетъ выводъ: «всѣ *металлы* суть *хорошіе проводники электричества*», состоящій изъ понятій, которыя уже попадались въ посылкахъ. Но изъ этихъ посылокъ никакъ нельзя вывесть, что ртуть упруга или не упруга. А если наши посылки, составляя *знаніе*, взятое безъ всякой примѣси вѣры, говорятъ только о томъ, что есть, было, будетъ и всегда бываетъ, другими словами — если въ нихъ еще нѣтъ понятія *безусловной* обязательности нравственнаго долга ни въ утвердительной, ни въ отрицательной связи съ другими понятіями, то какъ же оно проникнетъ въ нашъ *правильный* выводъ, въ какой бы то ни было связи? Очевидно, это можетъ

быть сдѣлано только путемъ логической ошибки, только путемъ скрытаго круга въ доказательствѣ, именно — тѣмъ путемъ, чтобы въ доказывающія посылки мы исподтишка подсунули ничѣмъ не мотивированный взглядъ, который мы еще хотимъ доказать этими посылками.

Ко всему сказанному не мѣшаетъ прибавить еще три поясненія:

1) Я вовсе не утверждаю, будто бы изъ знанія нельзя вывесть *содержанія* того, что отрицатели безусловно-обязательнаго долга выставляютъ, какъ правила относительной нравственности. Напротивъ, если устранить споръ о томъ, какія изъ удовольствій отличаются наибольшей цѣнностью*) и если признать неоспоримой одну изъ множества разнообразныхъ оцѣнокъ удовольствій при ихъ сравненіи другъ съ другомъ, то, конечно, можно вывесть изъ знанія содержаніе любого правила относительной нравственности. Напримѣръ, если знаніе докажетъ, что любовь къ ближнему есть *потребность* всякаго человѣка, то, разумѣется, любовь къ ближнему должна войти въ составъ правилъ относительной нравственности. (Ибо тѣмъ самымъ будетъ доказано, что любовь къ ближнему образуетъ одно изъ условій достиженія *мной* наибольшаго удовольствія: вѣдь неудовлетвореніе потребностей причиняетъ страданіе). Но я утверждаю только, что изъ знанія нельзя вывести необходимость допускать или отрицать такія правила, которыя обладали бы *безусловной* обязательностью.

2) Допустимъ, что мы какъ-нибудь уладили споръ о сравнительной цѣнности различныхъ удовольствій и вывели изъ знанія содержаніе *всѣхъ* правилъ относительной нравственности. Опровергнемъ ли мы однимъ лишь этимъ существованіе безусловно обязательнаго нравственнаго долга? Разумѣется,

---

*) Споръ, замѣчу кстати, логически непозволительный: если признано, что для *каждаго* человѣка нравственность состоитъ въ заботахъ объ увеличеніи въ общемъ итогѣ жизни *своихъ* удовольствій, то логически необходимо, чтобы каждый былъ самъ судьей цѣнности *своихъ* удовольствій; ибо у каждаго есть свой *особый* вкусъ къ удовольствіямъ. О сравнительной расцѣнкѣ удовольствій, *обязательной* для всѣхъ людей, логически позволительно говорить только при исполненіи одного изъ слѣдующихъ условій: 1) или сверхъ относительной нравственности мы должны допустить нормы, имѣющія для *каждаго* человѣка обязательное значеніе, *независимо* отъ его *собственныхъ* расчетовъ на удовольствія; но это значитъ отказаться отъ вѣры въ относительную нравственность. 2) Или же мы должны доказать, что съ теченіемъ времени навѣрное *исчезнутъ* всякія индивидуальныя *различія во вкусахъ къ удовольствіямъ*. У нѣкоторыхъ, именно у тѣхъ, кто считаетъ осуществимымъ на землѣ всеобщее довольство, отсутствіе страданій и вражды, втихомолку допускается такое предположеніе. Но какъ это доказать?

нѣтъ; ибо тогда-то намъ и предстоитъ рѣшить вопросъ, соглашаться ли намъ съ совокупностью правилъ *относительной* нравственности или же съ правилами *безусловной*. Если же меня спросятъ: «что именно будетъ служить содержаніемъ правилъ безусловной нравственности», то *въ общихъ чертахъ* отвѣтъ очень простъ. Въ составъ безусловно обязательнаго нравственнаго долга войдутъ двоякія правила: во-первыхъ, такія, какихъ нѣтъ въ допущенной нами сейчасъ системѣ относительной нравственности, но касающіяся или того, что съ ея точки зрѣнія безразлично, т.-е. не затрагиваетъ ни удовольствій, ни неудовольствій, или же противорѣчитъ *нѣкоторымъ* изъ ея правилъ; во-вторыхъ, сюда войдутъ и множество правилъ относительной нравственности. Вѣдь безусловная нравственность вовсе не требуетъ, чтобы мы поступали непремѣнно *наперекоръ* расчетамъ относительно удовольствій и неудовольствій, а только *независимо* отъ этихъ расчетовъ. Слѣдовательно, лишь по временамъ, а не всегда, требованія безусловной нравственности будутъ въ противорѣчіи съ относительной. Во множествѣ же случаевъ они будутъ совпадать другъ съ другомъ, хотя надо замѣтить, что нерѣдко при этихъ совпаденіяхъ они будутъ выступать въ разныхъ формахъ, а иногда здѣсь будетъ совпаденіе лишь въ словахъ, а не на дѣлѣ. Такъ, обѣ системы, и безусловная и относительная, будутъ предписывать заботу о поддержаніи своей жизни; но безусловный долгъ предписываетъ ее въ безусловной формѣ, т.-е. всегда запрещаетъ самоубійство, а относительная нравственность иногда дозволяетъ*). А вотъ примѣръ совпаденія ихъ требованій лишь на словахъ: любовь къ ближнимъ, требуемая безусловнымъ нравственнымъ долгомъ, сводится къ требованію относиться съ уваженіемъ и заботливостью къ ближнему, т.-е. не разсматривать его, какъ только средство. Любовь же къ ближнему, составляющая несомнѣнную и неискоренимую потребность *всякаго* человѣка и поэтому *несомнѣнно* входящая въ составъ правилъ относительной нравственности, *можетъ* допускать, чтобы мы относились къ ближнему всего только какъ къ средству для своихъ наслажденій, т.-е. безъ уваженія; ибо здѣсь подъ любовью подразумѣвается потребность въ *общеніи* съ людьми. А бываютъ люди, питающіе *такую* любовь, т.-е. потребность въ общеніи, въ величайшей степени, но не чувствующіе ни малѣйшей любви въ смыслѣ уваженія. Такъ, многіе страстно влюблюнные (и мужчины и женщины) относятся

*) Если есть *безусловно* обязательный нравственный долгъ, то моя жизнь есть средство, которое я обязанъ посвящать его исполненію, и не прекращать ея, какъ бы она мнѣ ни опостылѣла; ибо я долженъ исполнять свой долгъ, *независимо* отъ расчетовъ на сладость *моей* жизни.

къ предмету своей любви только какъ къ средству. Наконецъ, для характеристики разницы содержанія правилъ безусловной и относительной нравственности укажу еще, что относительная нравственность иногда вынуждена предписывать какъ долгъ то, что съ точки зрѣнія безусловной будетъ всего лишь *позволяться*, т.-е. будетъ нравственно-безразличнымъ. Такъ, относительная нравственность *должна* разсматривать, какъ нѣкоторый долгъ (хотя не очень важный), чтобы я посѣщалъ оперу или концерты и т. п., коль скоро люблю музыку. Безусловная же нравственность только *позволяетъ* мнѣ это, когда это нисколько не препятствуетъ исполненію какого-нибудь долга; а если она и предписываетъ подобныя посѣщенія, то не какъ средство, ведущее къ увеличенію *моихъ* наслажденій, но какъ воспитательный пріемъ, вырабатывающій изъ *меня же самого* средство для служенія безусловному нравственному долгу.

3) Конечно, при помощи знанія часто можно доказать, что въ составъ безусловно-обязательнаго нравственнаго долга не можетъ войти *такое или другое* правило, обладающее строго *опредѣленнымъ* содержаніемъ, именно — доказавъ посредствомъ знанія, что данное правило завѣдомо неисполнимо для всѣхъ людей. Но на основаніи этого не слѣдуетъ думать, будто бы можно доказать, что *вообще* нѣтъ безусловно-обязательнаго нравственнаго долга: одно изъ другого не вытекаетъ. Изъ нашего доказательства будетъ слѣдовать только то, что *данное* правило ошибочно разсматривать, какъ безусловно обязательный нравственный долгъ. Но нельзя ли доказать, что и всѣ требованія безусловно-обязательнаго нравственнаго долга завѣдомо неисполнимы? Тогда будетъ опровергнуто и его существованіе вообще. Конечно, это возможно, если мы исподтишка допустимъ, какъ бы доказанную истину, что нѣтъ свободы воли: безъ нея безусловно обязательный нравственный долгъ окажется неисполнимымъ; вѣдь уже было сказано, что онъ требуетъ отъ насъ поступковъ, совершаемыхъ *независимо* отъ расчетовъ на удовольствія и неудовольствія, къ которымъ мы *неизбѣжно* влечемся въ силу дѣйствія законовъ природы. Оттого-то догматическіе умы, слѣпо вѣрящіе въ невозможность какихъ бы то ни было исключеній изъ закона причинности, заранѣе осуждаютъ себя на необходимость допускать только относительную нравственность. А если не дѣлать этой логической ошибки, то какъ мы докажемъ, напримѣръ, завѣдомую неисполнимость требованія никогда не относиться къ другимъ людямъ только какъ къ средству, но на ряду съ этимъ въ каждомъ изъ нихъ видѣть также и цѣль, цѣнную саму по себѣ?

Впрочемъ, нельзя перечислить всѣ недоумѣнія, которыя въ догматически настроенныхъ умахъ могутъ возникнуть по поводу недоказуемости и неопровержимости существованія безусловно обязательнаго нравственнаго долга. Поэтому я рекомендую своимъ читателямъ обратить особенное вниманіе на то, изъ какихъ понятій долженъ состоять правильный выводъ. Отсюда въ самомъ общемъ видѣ и прямымъ путемъ, а не чрезъ опроверженіе разнообразнѣйшихъ обратныхъ предположеній, доказывается, что и признаніе и отрицаніе безусловно обязательнаго нравственнаго долга должны составлять всего лишь неопровержимую, но и недоказуемую вѣру.

Итакъ, допускаемъ ли мы или отрицаемъ безусловную обязательность нравственнаго долга, ни того, ни другого взгляда нельзя доказать, а слѣдовательно, нельзя и опровергнуть. Есть только одинъ случай, когда знаніе могло бы опровергнуть, именно сдѣлать безсмысленнымъ одинъ изъ основныхъ взглядовъ на нравственность, заставить насъ отвратиться отъ него: это если бы оно доказало справедливость психологическаго матеріализма. При психологическомъ матеріализмѣ свобода воли немыслима; а безъ свободы, какъ мы уже видѣли, нельзя признавать безусловную нравственность. Но критическая теорія познанія уже давно выяснила, что самъ-то матеріализмъ, хотя и неопровержимъ, да недоказуемъ; онъ точно также составляетъ вѣру, какъ и вѣра въ существованіе души. Оттого-то современная психологія совершенно уклоняется отъ всякихъ попытокъ рѣшить споръ о существованіи души, въ ту или другую сторону, и усердно занимается болѣе плодотворной работой, изучая связь и составъ душевныхъ явленій и ихъ *параллелизмъ* съ тѣлесными.

Это только прежніе, догматическіе, философы воображали, будто бы знанію доступно рѣшеніе вопросовъ о существованіи Бога, души и свободы, будто бы наше міровоззрѣніе *можетъ* сложиться изъ одного лишь знанія, и поэтому безплодно растрачивали свои силы на рѣшеніе этихъ вопросовъ въ ту или другую сторону. Но критическая теорія познанія доказала, что *всякій* отвѣтъ на вопросъ о существованіи Бога, свободы и безсмертія, какъ утвердительный такъ и отрицательный, навсегда осужденъ оставаться вѣрою, а не знаніемъ. А этимъ самымъ она доказала, что въ составъ цѣльнаго міровоззрѣнія *неизбѣжно* входитъ, кромѣ знанія, еще вѣра и что философія должна изучать не то, существуетъ ли Богъ, свобода безсмертіе, а то, какъ въ нашемъ міровоззрѣніи сцѣпляются между собой различныя вѣры по поводу этихъ вещей и чѣмъ обусловливаются онѣ. А всѣ эти вѣры, ихъ характеръ, зависятъ отъ основ-

наго взгляда на нравственный долгъ, который въ свою очередь долженъ оставаться только вѣрой; ибо каковъ бы ни былъ этотъ взглядъ, нельзя вывести его, какъ логически необходимое слѣдствіе изъ знанія.

Замѣчу здѣсь кстати еще второе отличіе моего изложенія приговора критической философіи надъ споромъ о свободѣ воли отъ изложенія, приданнаго этому приговору самимъ Кантомъ. Онъ былъ убѣжденъ, что всѣ люди вѣруютъ въ категорическій императивъ (т.-е., въ безусловную обязательность нравственнаго долга), хотя рѣдко кто умѣетъ формулировать его содержаніе (т.-е., сказать, въ чемъ именно состоитъ основное правило безусловной нравственности). Конечно, Кантъ ошибался. Не говоря уже о душевно-больныхъ, несомнѣнно существуютъ два разряда людей, отрицающихъ безусловную обязательность нравственнаго долга. Это — во-первыхъ, тѣ, кто настолько пропитался догматизмомъ, что уже не въ силахъ отдѣлаться отъ него, и по старой привычкѣ думаетъ, будто бы доказано отсутствіе безусловно обязательнаго нравственнаго долга. (Эти люди ошибочно принимаютъ невозможность доказать существованіе безусловной обязательности нравственнаго долга за доказательство ея отсутствія, т.-е. незнаніе о существованіи считаютъ за знаніе о несуществованіи.) Во-вторыхъ, кромѣ душевно-больныхъ, есть еще цѣлая масса, такъ называемыхъ, «*пограничныхъ*» натуръ, т.-е. людей, не принадлежащихъ къ числу душевно-больныхъ, но или по характеру своего душевнаго заболѣванія стоящихъ на границѣ между душевно здоровыми и душевно-больными (истерички, неврастеники и т. д.), или же сильно предрасположенныхъ къ душевнымъ заболѣваніямъ, да находящихся въ столь благопріятныхъ условіяхъ, что ихъ предрасположеніе подолгу, иногда даже всю жизнь, не развивается въ видѣ явной болѣзни. А большая часть душевныхъ болѣзней отличается притупленіемъ нравственнаго чувства. Подобное притупленіе нерѣдко даже служитъ симптомомъ приближающагося душевнаго заболѣванія. Поэтому значительная часть, если не большинство, лицъ пограничной категоріи будутъ или вообще отрицать всякія нравственныя обязанности какъ безусловныя, такъ и условныя, или же разсматривать ихъ, какъ слѣдствіе чисто эгоистическихъ расчетовъ. Я вовсе не хочу этимъ сказать, что всѣ исповѣдники относительной нравственности тѣмъ самымъ доказываютъ свою близость къ душевно-больнымъ. Я говорю только то, что среди лицъ, стоящихъ на границѣ душевныхъ заболѣваній, должно быть множество исповѣдниковъ относительной нравственности: если эта пограничность можетъ доводить до отрицанія *всякой*

нравственности, то еще естественнѣй, чтобы она доводила до отрицанія безусловной, т.-е. до пониманія нравственности, какъ слѣдствія чисто-эгоистическихъ расчетовъ (не исключая отсюда и расчетовъ *самаго утонченнаго* эгоизма).

Но во времена Канта душевныя болѣзни и сходныя съ ними явленія еще не были извѣстны въ такой степени, какъ теперь. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Кантъ (очевидно, судя о другихъ по самому себѣ) приписывалъ людямъ гораздо больше способности къ критическому мышленію, чѣмъ слѣдуетъ: онъ совершенно упустилъ изъ виду неспособность множества людей избавиться отъ вкоренившагося рутиннаго склада мыслей. По всему этому Кантъ былъ увѣренъ, что на дѣлѣ всѣ исповѣдуютъ категорическій императивъ и что вся разница во взглядахъ на нравственность зависитъ только отъ большаго или меньшаго искусства формулировать содержаніе этого императива. Подъ вліяніемъ такого убѣжденія, Кантъ счелъ совсѣмъ излишнимъ разсматривать, что именно должно насъ довести до отрицанія свободы воли и при какихъ условіяхъ мы можемъ относиться безразлично къ ея существованію; онъ ограничился только разъясненіемъ условія, принуждающаго насъ вѣрить въ свободу. *Въ этомъ и состоитъ второе отличіе моего изложенія приговора критической философіи надъ споромъ о свободѣ воли отъ Кантовскаго:* по мѣрѣ силъ, я стараюсь такъ пополнить изслѣдованіе Канта, чтобы при помощи критической теоріи познанія освѣтить самыя разнообразныя міровоззрѣнія.

IX

ВЪ ЧЕМЪ МОЖЕТЪ ПРОЯВЛЯТЬСЯ СВОБОДА ВОЛИ? КАКЪ ВѢРУЮЩІЕ И НЕВѢРУЮЩІЕ ВЪ СВОБОДУ ДОЛЖНЫ ОБЪЯСНЯТЬ СЕБѢ ВЗГЛЯДЪ СВОИХЪ ПРОТИВНИКОВЪ?

Если критическая философія должна освѣтить міровоззрѣніе и вѣрующихъ и невѣрующихъ въ свободу, то наше разсужденіе еще не можетъ быть окончено. Дѣйствительно: кто вѣритъ въ свободу, тотъ долженъ указать самому себѣ, въ чемъ именно проявляется она, по его мнѣнію. Вѣдь безъ такого указанія его вѣра въ свободу будетъ настолько безсодержательной, что ее можно исповѣдывать только на словахъ, а не всѣмъ своимъ существомъ, т.-е. нельзя переживать ее, какъ реальное душевное настроеніе, которое обусловливало бы нашу дѣятельность. Такъ въ чемъ же долженъ видѣть проявленіе своей свободы тотъ, кто приведенъ къ вѣрѣ въ нее вѣрой въ безу-

словную нравственность? Я думаю, что здѣсь не можетъ быть никакого затрудненія. Знаніе никоимъ образомъ не принуждаетъ ни къ признанію, ни къ отрицанію безусловной нравственности; оно предоставляетъ намъ полную *свободу* выбора между тѣмъ и другимъ. Поэтому, *тотъ, кто вѣритъ въ безусловный долгъ, а черезъ это и въ свободу, увидитъ ея проявленіе именно въ томъ, что онъ признаетъ безусловную обязательность нравственнаго долга и при томъ признаетъ не на словахъ, а всѣмъ своимъ существомъ.*

А оттого, что его признаніе безусловной обязательности нравственнаго долга дѣйствительно не вынуждено и не можетъ быть вынуждено никакими доводами и доказательствами, ему непремѣнно должно казаться, будто бы онъ прямо сознаетъ свою свободу, хотя при ближайшемъ разсмотрѣніи это оказывается невозможнымъ. Такъ точно и тѣмъ, кто признаетъ одну лишь относительную нравственность, тоже должно казаться, будто бы однимъ лишь самонаблюденіемъ, т.-е. чисто психологическимъ путемъ, можно убѣдиться въ отсутствіи свободы. Вѣдь они уже отреклись отъ того, въ чемъ единственно можно было бы усматривать ея проявленіе; поэтому они уже заранѣе рѣшили вступить на путь полнѣйшаго подчиненія воли однимъ лишь естественнымъ, неизбѣжно возникающимъ въ ней, стремленіямъ къ увеличенію удовольствій и къ уменьшенію неудовольствій. Поэтому они вполнѣ правы, когда они самихъ себя называютъ рабами законовъ общей и соціальной природы; ибо они воистину стали ея рабами и останутся рабами до тѣхъ поръ, пока не повѣрятъ въ безусловную обязательность нравственнаго долга. И если они въ чемъ ошибаются, то только въ томъ, что они съ величайшей самоувѣренностью и всѣхъ другихъ рядятъ въ рабовъ, какъ будто бы кто-нибудь можетъ навѣрное знать, что дѣлается въ душахъ другихъ людей.

Очевидно, что кто вѣритъ въ свободу воли вслѣдствіе вѣры въ категорическій императивъ, этимъ путемъ и долженъ объяснять себѣ, почему бываютъ люди, отрицающіе ея существованіе: въ глазахъ первыхъ свободѣ не въ чемъ больше проявляться, какъ только въ искреннѣйшемъ, охватывающемъ все наше существо, признаніи безусловной обязательности нравственнаго долга. Поэтому съ точки зрѣнія такихъ людей тотъ, кто вѣритъ лишь въ относительную нравственность, хотя и вполнѣ свободно отрекается отъ признанія безусловной обязательности нравственнаго долга, послѣ того попадаетъ въ такое положеніе, что его свободѣ уже не въ чѣмъ больше проявляться, пока онъ остается вѣренъ отрицанію безусловной нравственности: во все это время, сообразно съ его свободно

избраннымъ признаніемъ одной лишь относительной нравственности, его волѣ не остается ничего другого, какъ быть только рабскимъ орудіемъ логическихъ, психологическихъ, физіологическихъ и соціальныхъ законовъ, отъ которыхъ зависятъ въ каждомъ данномъ случаѣ результаты взвѣшиваемыхъ имъ удовольствій и неудовольствій, ожидающихъ его вслѣдствіе совершенія даннаго поступка. Словомъ, люди, вѣрующіе въ свободу воли, вслѣдствіе вѣры въ безусловную обязательность нравственнаго долга, обязаны вѣрить, что отрицатели свободы, хотя и обладаютъ свободной волей, но свободнымъ образомъ предпочли рабство свободѣ, свыклись съ нимъ и поэтому искреннѣйшимъ образомъ говорятъ, что не замѣчаютъ въ себѣ никакой свободы: имъ дѣйствительно не въ чѣмъ замѣтить ее, пока они вѣрны своему отрицанію безусловной обязательности нравственнаго долга.

Но какъ, въ свою очередь, должны объяснять себѣ невѣрующіе въ свободу воли то обстоятельство, что встрѣчаются люди, вѣрующіе въ безусловную обязательность нравственнаго долга, а вслѣдствіе этого и въ свободу воли? Очевидно, отрицатели свободы не могутъ въ этомъ признаніи безусловной обязательности нравственнаго долга видѣть проявленіе свободы. Въ то же время они прекрасно понимаютъ, что нельзя вывести изъ знанія логическую необходимость признавать эту безусловную обязательность: иначе, они не отрицали бы ея и не проповѣдывали бы относительной нравственности. Слѣдовательно, отрицатели свободы должны предположить какую-нибудь причину, роковымъ образомъ, но *не логически*, *принуждающую* нѣкоторыхъ людей ошибочно вѣровать въ безусловную обязательность нравственнаго долга. Такое предположеніе давно уже и построено отрицателями свободы. По ихъ мнѣнію, все дѣло объясняется очень просто: существуютъ только относительныя или условныя обязанности; но психологическіе законы, особенно же привычка безпрерывно исполнять эти обязанности, возникающая въ насъ вслѣдствіе сообразительности, съ одной стороны, и естественнаго стремленія къ увеличенію удовольствій и уменьшенію неудовольствій, съ другой, — заставляютъ *казаться* эти обязанности безусловными, порождаютъ *иллюзію* ихъ безусловнаго характера. Другими словами: по мнѣнію отрицателей свободы воли, въ складѣ душевной жизни нѣкоторыхъ людей существуютъ такія особенности, что они по психологическимъ законамъ *необходимымъ* образомъ, а не вслѣдствіе свободно избраннаго рѣшенія, признаютъ безусловную обязательность нравственнаго долга; ибо они необходимымъ образомъ дѣлаютъ ошибку, состоящую въ томъ, что считаютъ

условное, зависящее отъ расчетовъ на увеличеніе удовольствій и уменьшеніе неудовольствій, за безусловное, независящее отъ этихъ расчетовъ. Конечно, такое объясненіе ставитъ отрицателей свободы воли въ очень странное положеніе. Напримѣръ, между людьми, вѣрующими въ безусловную обязательность нравственнаго долга находятся такіе могучіе умы, какъ Кантъ, который такъ мало поддавался привычному складу мыслей и такъ критически относился ко всѣмъ самымъ привычнымъ воззрѣніямъ, что даже отучилъ себя отъ убѣжденія въ существованіи пространства и времени самихъ по себѣ. А что можетъ быть привычнѣе этого убѣжденія? И вотъ, отрицателямъ свободы воли приходится обвинять его въ томъ, что подъ вліяніемъ привычки исполнять предписанія относительной нравственности онъ ошибочно принялъ ихъ за безусловно обязательныя. Но какъ ни странно такое положеніе, тѣмъ не менѣе, отрицатели свободы воли логически обязаны допускать подобныя объясненія: иначе, имъ всегда можно возразить, что если знаніе нисколько не обязываетъ признавать безусловную обязательность нравственнаго долга, а она тѣмъ не менѣе признается нѣкоторыми людьми, то, значитъ, въ этомъ фактѣ проявляется свобода воли.

X

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Теперь подведемъ окончательный итогъ всему сказанному. Существуетъ ли свобода воли, этого мы не знаемъ и не можемъ знать до тѣхъ поръ, по крайней мѣрѣ, пока мы не въ силахъ знать прошлое и будущее лицомъ къ лицу безъ посредства нашихъ представленій о томъ и другомъ. Но зато, благодаря практической философіи, мы вотъ что знаемъ:

1. До тѣхъ же самыхъ поръ и всякое доказательство существованія или отсутствія свободы воли составляетъ такое же мнимое, облыжное знаніе, какъ и рѣшеніе квадратуры круга при помощи линейки и циркуля.

2. Если существуетъ свобода воли (я говорю *если*), то ей не въ чѣмъ состоять, какъ только въ искреннемъ (не на словахъ, а всѣмъ существомъ) признаніи безусловно обязательнаго нравственнаго долга.

3. Люди, вѣрующіе въ свободу воли вслѣдствіе вѣры въ безусловную обязательность нравственнаго долга, должны довѣрять словамъ отрицателей свободы воли, что послѣдніе ни въ чемъ не замѣчаютъ у себя ея проявленій. Люди же, отрица-

ющіе свободу воли, должны обвинять тѣхъ, кто вѣритъ въ нее вслѣдствіе вѣры въ безусловную обязательность нравственнаго долга, въ томъ, что они ошибочно принимаютъ свои относительныя нравственныя обязанности за безусловныя.

Свою программу я ограничилъ указаніемъ отправного пункта и путей, ведущихъ къ окончательному взгляду на свободу воли. Я это и сдѣлалъ. Отправной пунктъ во взглядахъ на нравственность, а путей только два. Говорить же о томъ, какой изъ нихъ лучше и на какой изъ нихъ слѣдуетъ вступить, это значитъ, спрашивать себя: «во-первыхъ, согласны ли мы отрицать существованіе нравственныхъ обязанностей *вообще* — и безусловныхъ и условныхъ, и, во-вторыхъ, не выйдетъ ли у насъ непозволительная игра словъ, если мы отрицаемъ безусловную обязательность нравственнаго долга, а все-таки продолжаемъ употреблять выраженіе *нравственная* обязанность? Чѣмъ же именно отличается она отъ обязанностей, подчиняться которымъ *принуждаютъ* насъ, даже безъ нашего одобренія, различные кружки, партіи, сословія, общество и государство?» Но этотъ вопросъ требуетъ особаго изслѣдованія, далеко выходящаго за предѣлы вопроса о свободѣ воли.

Условіе
позволительности вѣры
въ смыслъ жизни

Условіе позволительности вѣры въ смыслъ жизни.*)

I

Нерѣдко приходится слышать толки о смыслѣ жизни, о томъ, въ чемъ долженъ онъ состоять и какъ мы должны расположить свою жизнь, чтобы она не была безсмысленной. Это одна изъ самыхъ излюбленныхъ темъ. Но, говоря о смыслѣ жизни, въ большинствѣ случаевъ упускаютъ изъ виду спросить себя: при какихъ условіяхъ позволительно допускать смыслъ жизни, *употребляя слово «смыслъ» не въ произвольномъ расплывчатомъ значеніи*, при которомъ съ нимъ связываютъ то одно, то другое понятіе, *но всегда употребляя его въ томъ общепринятомъ значеніи, въ которомъ мы говоримъ о смыслѣ любой вещи*. Указанію этихъ условій, вѣрнѣе — важнѣйшаго изъ нихъ, и посвящается это разсужденіе. Вотъ почему я и озаглавилъ его «*Условіе* позволительности вѣры въ смыслъ жизни». Такимъ образомъ, я отнюдь не намѣреваюсь подробно говорить о томъ, каковъ смыслъ жизни, въ чемъ именно онъ состоитъ. Болѣе того, я даже вовсе не стану доказывать, дѣйствительно ли въ жизни человѣка есть какой-нибудь смыслъ, или же она составляетъ вполнѣ безсмысленное явленіе; я возьму мнѣніе о существованіи смысла въ жизни просто, какъ фактъ, какъ болѣе или менѣе распространенное убѣжденіе, или какъ вѣру, и буду говорить только о томъ, при какихъ условіяхъ *логически позволительна* эта вѣра.

Ясное дѣло, что сообразно съ этой задачей прежде всего надо выяснить *общеобязательное* значеніе термина «смыслъ жизни»; а для этого, въ свою очередь, надо выяснить *общепринятое* значеніе слова «смыслъ». Когда мы дадимъ себѣ отчетъ, что значитъ слово «смыслъ», если мы говоримъ о смыслѣ *любой* вещи, то легко будетъ узнать, что *слѣдуетъ* подразумѣвать

---

*) Публичная лекція, прочитанная 7-го апрѣля 1896 г. въ актовомъ залѣ С.-Петербургскихъ Женскихъ Курсовъ.

подъ словами «смыслъ *жизни*»; а выяснивъ это, можно будетъ выяснить и то, при какихъ условіяхъ позволительно вѣрить въ существованіе смысла жизни.

Итакъ, прежде всего: что мы называемъ смысломъ любой вещи? Въ чемъ состоитъ *общепринятое* значеніе этого термина? Приблизительный отвѣтъ очень простъ: смысломъ вещи называется ея истинное назначеніе, то-есть ея дѣйствительная, но не кажущаяся, пригодность служить средствомъ для той цѣли, для достиженія которой назначена эта вещь. Другими словами: мы приписываемъ данной вещи смыслъ *только* въ томъ случаѣ, и то еще не всегда (но пока оставимъ это въ сторонѣ), если она назначена для достиженія какой-нибудь цѣли и если она дѣйствительно пригодна для этой цѣли. Если же эта вещь не имѣетъ никакого назначенія или же, если даже она и назначена для достиженія какой-нибудь цѣли, но въ дѣйствительности непригодна для этой цѣли, то мы считаемъ ее безсмысленною.

Такъ, напримѣръ, разсмотримъ самые первичные случаи употребленія слова «смыслъ». Прежде всего, оно употребляется въ примѣненіи къ рѣчи, то-есть къ словамъ, будутъ ли они взяты порознь или въ связи другъ съ другомъ — это безразлично.*) Если отдѣльно взятое слово выражаетъ какое-нибудь понятіе, то-есть, если оно назначено и въ то же время оказывается дѣйствительно пригоднымъ для выраженія мысли, для передачи ея другому лицу, то оно имѣетъ смыслъ. Если же данное слово не назначено для этой цѣли, или если бы оно почему-нибудь оказалось непригоднымъ для достиженія этой цѣли, то оно считается нами безсмысленнымъ. Точно также всякое сочетаніе словъ имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если при помощи этого сочетанія мы можемъ высказать какую-нибудь мысль, то-есть, если оно не только назначается, но и дѣйствительно пригодно для ея выраженія. Если же слова произносимой мною рѣчи такъ сочетаются и подбираются другъ къ другу, что ихъ сочетаніе оказывается непригоднымъ для выраженія той мысли, для передачи которой назначена моя рѣчь, то она называется безсмысленной. Безсмысленной она называется и въ томъ случаѣ, если ея составъ не обнаруживаетъ въ ней ровно никакого назначенія. Подобнымъ же обра-

*) Вѣдь «имѣть смыслъ», прежде всего, означаетъ «сопровождаться мыслью» или «быть съ мыслью», какъ это показываетъ этимологическій составъ слова «смыслъ». А сопровожденіе мыслью, очевидно, прежде всего кидается въ глаза въ рѣчи. А уже потомъ слово «смыслъ» примѣняется не только къ рѣчи, но и къ другимъ вещамъ.

зомъ и всѣ другіе знаки: не только рѣчь, но и жесты, и ярлыки (напримѣръ, библіотечные ярлыки на книгахъ), и различныя помѣтки (напримѣръ, помѣтки, выставляемыя на одинаковыхъ вещахъ для обозначенія тѣхъ мѣстъ, на которыя должны быть помѣщены эти вещи) и т. д., имѣютъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если эти знаки назначены и дѣйствительно пригодны для достиженія какой-нибудь цѣли. Помѣтки же, не имѣющія никакого назначенія, будутъ безсмысленными. Безсмысленны также и тѣ знаки, которые не пригодны для достиженія назначенной цѣли. Напримѣръ, вполнѣ безсмысленны помѣтки, обозначающія порядокъ вещей, если при помощи этихъ помѣтокъ нельзя распредѣлять данныя вещи въ надлежащемъ порядкѣ. Безсмысленно употребленіе шифрованнаго письма, если оно можетъ быть дешифрировано любымъ лицомъ. Точно также каждое мѣропріятіе, каждая часть машины, дома, да и каждая машина, постройка и т. д. имѣютъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если они, во-первыхъ, назначены и, во-вторыхъ, дѣйствительно пригодны для достиженія какой-нибудь цѣли. Отсутствіе же одного изъ этихъ условій дѣлаетъ данную вещь безсмысленной.

Итакъ, смыслъ *любой* вещи состоитъ въ ея истинномъ назначеніи, то-есть, *чтобы она была назначена и дѣйствительно пригодна для достиженія какой-нибудь цѣли*. Таковъ первоначальный отвѣтъ на вопросъ: въ чемъ состоитъ общепринятое значеніе термина «смыслъ любой вещи». Но, хотя этотъ отвѣтъ подкрѣпляется множествомъ примѣровъ, тѣмъ не менѣе на немъ еще нельзя остановиться: онъ только близокъ къ истинѣ, но еще не вполнѣ совпадаетъ съ ней. Если же его не трудно было подтвердить разнообразными и многочисленными примѣрами, то это зависитъ отъ того, что при этомъ отвѣтѣ мы подразумѣваемъ еще кое-что невысказанное, что и помогаетъ намъ подобрать правильные примѣры. А чтобы дальше не было никихъ недоразумѣній, мы должны высказать все, что подразумѣвается въ понятіи «смысла».

Дѣло въ томъ, что самыя-то цѣли могутъ быть различными; и не всякая цѣль считается нами способною придать смыслъ той вещи, которая будетъ служить средствомъ, приводящимъ къ этой цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, если цѣль, о которой сейчасъ идетъ рѣчь, будетъ таковой, что за ней не стоитъ гнаться, то-есть, если ее можно преслѣдовать только вслѣдствіе ошибочной оцѣнки ея значенія, то изъ одного того, что данная вещь служитъ средствомъ для достиженія подобной цѣли, эта вещь еще не пріобрѣтаетъ ровно никакого смысла. Такъ, всѣ наши умышленные поступки всегда имѣютъ въ виду какую-нибудь

цѣль. И допустимъ, что они никогда не остаются безплодными; а пусть, напротивъ, каждый приводитъ къ своей цѣли. Мы все-таки сплошь да рядомъ эти поступки будемъ считать только цѣлесообразными, но еще далеко не всѣмъ имъ припишемъ смыслъ. Чтобы та цѣль, для достиженія которой назначена и пригодна, или даже дѣйствительно служитъ данная вещь, была бы способна осмыслить эту вещь, для этого надо, чтобы сама-то эта цѣль была болѣе или менѣе цѣнной въ нашихъ глазахъ, чтобы за ней *слѣдовало* гнаться. И чѣмъ цѣннѣе эта цѣль, то-есть чѣмъ обязательнѣй гнаться за ней, тѣмъ больше смысла въ назначенной и пригодной для ея достиженія вещи. Напримѣръ, каждый анекдотъ разсказывается на лекціяхъ всегда съ какой-нибудь цѣлью; и почти всегда этотъ разсказъ оказывается вполнѣ пригоднымъ для достиженія намѣченной цѣли. Но въ сообщеніи анекдота, въ его внесеніи въ составъ лекціи, будетъ больше или меньше смысла, или даже въ немъ не будетъ ровно никакого смысла, глядя по тому, съ какой цѣлью лекторъ разсказываетъ свой анекдотъ. Въ этомъ разсказѣ будетъ неоспоримый и наибольшій смыслъ въ томъ случаѣ, если данный анекдотъ служитъ наилучшимъ средствомъ для разъясненія научнаго содержанія лекціи. Въ немъ будетъ меньше смысла, но все-таки онъ будетъ, если лекторъ замѣтилъ, что аудиторія утомилась слѣдить за его изложеніемъ, и желаетъ дать ей возможность освѣжить свои силы при помощи анекдота. И этотъ разсказъ будетъ вполнѣ безсмысленнымъ, если лекторъ хотѣлъ имъ всего только посмѣшить аудиторію или вообще угодить ея дурному вкусу; ибо, въ этомъ случаѣ, цѣль, преслѣдуемая лекторомъ, считается нами ничтожною, не заслуживающею того, чтобы гнаться за ней.

Слѣдовательно, окончательное опредѣленіе понятія «смысла вещи», будетъ слѣдующимъ: *подъ смысломъ данной вещи всегда подразумѣвается назначеніе и дѣйствительная пригодность данной вещи для достиженія такой цѣли, за которой почему-либо надо или слѣдуетъ гнаться.* Таково *общеупотребительное* значеніе термина «смыслъ», когда мы говоримъ о смыслѣ *любой вещи*. Узнавъ же это, легко сполна выяснить, что *слѣдуетъ* или что мы логически обязаны имѣть въ виду, когда мы говоримъ о смыслѣ жизни — вѣдь, понятіе «смыслъ жизни» составляетъ лишь частный случай понятія «смыслъ любой вещи». Поэтому, если смыслъ любой вещи состоитъ въ назначеніи и въ дѣйствительной пригодности данной вещи для достиженія цѣнной цѣли, то и смыслъ жизни долженъ быть понимаемъ, какъ назначеніе и дѣйствительная пригодность жизни для достиже-

нія цѣнной цѣли, то-есть такой цѣли, за которой надо или слѣдуетъ гнаться*).

Такимъ образомъ, вопросъ о смыслѣ жизни совпадаетъ съ вопросомъ о цѣли жизни. Спрашивать — въ чемъ состоитъ смыслъ жизни, то же самое, что спрашивать — какова цѣнная цѣль жизни. А въ то же время легко убѣдиться, что вопросъ о смыслѣ жизни позволителенъ только въ томъ случаѣ, если мы имѣемъ въ виду такую цѣль, которая была бы абсолютна цѣнной. Вѣдь мы сейчасъ видѣли, что смыслъ вещи зависитъ не отъ всякой цѣли, а только отъ такой, которую надо преслѣдовать. Но всякую цѣль мы считаемъ обязательною или ради нея самой (и тогда она будетъ въ нашихъ глазахъ абсолютно цѣнною), или же, какъ средство для подобной абсолютно цѣнной цѣли, такъ что ея цѣнность будетъ относительной. Относительно цѣнныя цѣли цѣнны не сами по себѣ, а лишь въ зависимости отъ цѣнности той верховной цѣли, для которой онѣ служатъ средствомъ, такъ что, если вовсе нѣтъ абсолютно цѣнной цѣли, то не можетъ быть и относительно цѣнныхъ цѣлей. Такимъ образомъ, смыслъ жизни въ концѣ концовъ (въ послѣдней инстанціи) можетъ зависѣть только отъ абсолютно цѣнной цѣли. Поэтому, когда мы спрашиваемъ о смыслѣ или цѣли жизни, то одно изъ двухъ: или мы употребляемъ эти слова только по недосмотру, не давая себѣ отчета въ ихъ значеніи, или же мы своимъ вопросомъ уже на половину предрѣшаемъ отвѣтъ. Мы уже заранѣе говоримъ, что окончательная цѣль жизни должна быть абсолютно цѣнною, а хотимъ только знать о ней еще что-нибудь, напримѣръ, въ чемъ именно она состоитъ, осуществляется ли она на дѣлѣ и т. п. А отсюда получается такое опредѣленіе понятія смысла жизни: *онъ состоитъ въ томъ, чтобы наша жизнь была назначена и служила дѣйствительнымъ средствомъ для достиженія абсолютно цѣнной цѣли, то-есть такой цѣли, преслѣдованіе которой было бы обязательно не ради другихъ цѣлей, для которыхъ она служила бы средствомъ, а ради нея самой.*

*) Мнѣ возражали на это, будто бы выраженіе «вещь имѣетъ смыслъ» употребляется еще въ другомъ значеніи; именно: мы приписываемъ вещи смыслъ, если она имѣетъ разумную причину. Вполнѣ справедливо, что эти два выраженія: «имѣть смыслъ» и «имѣть разумную причину», употребляются одно вмѣсто другого. Но это дѣлается именно потому, что мы приписываемъ разумную причину *только* той вещи, которая обнаруживаетъ назначеніе и дѣйствительную пригодность для какой-нибудь цѣнной цѣли. Такимъ образомъ, здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ другимъ значеніемъ словъ «имѣть смыслъ», а лишь съ другимъ названіемъ того же значенія, которое сейчасъ описано нами, лишь съ синонимомъ этого выраженія.

II

ПРИ КАКОМЪ УСЛОВІИ ЛОГИЧЕСКИ ПОЗВОЛИТЕЛЬНО ВѢРИТЬ ВЪ СМЫСЛЪ ЖИЗНИ?

Итакъ, смыслъ жизни сводится къ назначенію жизни для достиженія абсолютно цѣнной цѣли — къ тому, чтобы жизнь служила дѣйствительнымъ средствомъ для осуществленія подобной цѣли. Но для жизни, такъ же какъ и для всякой вещи, должно быть соблюдаемо общее логически необходимое условіе: *цѣль, осмысливающая данную вещь, находится не въ ней самой, а внѣ нея.* Напримѣръ, цѣль, осмысливающая всякое научное изслѣдованіе, находится не въ немъ самомъ, не въ изслѣдованіи ради изслѣдованія, а въ тѣхъ истинахъ, которыя открываются этимъ изслѣдованіемъ. Цѣль, осмысливающая преподаваніе, находится не въ немъ самомъ, а внѣ него, въ его результатахъ. Цѣль, осмысливающая любую работу, находится не въ ней самой, а внѣ нея, въ ея результатахъ. Они могутъ состоять или въ какихъ-либо преобразованіяхъ, производимыхъ нами въ вещахъ, или же просто въ устраненіи скуки посредствомъ этой работы; но какъ въ томъ, такъ и другомъ случаѣ, цѣль, осмысливающая нашу работу, находится не въ ней самой, а внѣ нея. Точно также, если у любой части нашего организма — у глаза, уха и т. д. — есть смыслъ существованія, то онъ зависитъ отъ такой цѣли, которая находится не въ нихъ, а внѣ нихъ. Смыслъ существованія глаза состоитъ въ томъ, чтобы мы могли видѣть, то-есть въ осуществленіи такой цѣли, которая находится внѣ глаза. Совершенно такъ же каждая постройка, каждая часть машины и т. д. осмысливаются чрезъ осуществленіе такой цѣли, которая лежитъ внѣ данной постройки или внѣ данной части машины. Можно было бы привести сотни подобныхъ примѣровъ. Да незачѣмъ это дѣлать: вѣдь та мысль, которая подтверждается ими, уже ясна и сама собой. Стоитъ только вникнуть въ значеніе слова «средство». *Средство есть то, что приводитъ къ чему-нибудь другому, чѣмъ оно само; и это другое относительно него и называется цѣлью.* Поэтому, если какая-нибудь вещь, въ томъ числѣ и жизнь, служитъ или должна служить средствомъ для какой-либо цѣли, то-есть если она имѣетъ смыслъ, то эта цѣль находится не въ ней самой, а внѣ нея, должна быть чѣмъ-то другимъ, чѣмъ эта вещь.

Итакъ, одно изъ двухъ: или у человѣческой жизни нѣтъ ровно никакого смысла, или же ея смыслъ состоитъ въ ея назначеніи и дѣйствительной пригодности для осуществленія такой цѣли, которая лежитъ за предѣлами человѣческой жиз-

ни. Уйти отъ этого вывода, то-есть опровергнуть его, можно только тѣмъ путемъ, чтобы не выдерживать значенія употребляемыхъ нами терминовъ, именно термина «смыслъ», то-есть, или произвольно употреблять его, говоря о смыслѣ жизни, не въ томъ значеніи, какое придается ему во всѣхъ остальныхъ случаяхъ, или же, приписавъ жизни смыслъ, не приписывать ей того, что логически связано съ этимъ понятіемъ. Но вѣдь такими способами можно опровергнуть все, что угодно — любую теорему математики. Если же не дѣлать подобныхъ логическихъ ошибокъ, то мы должны согласиться съ такимъ положеніемъ: *если только у жизни есть какой-нибудь смыслъ, то онъ состоитъ въ назначеніи и въ дѣйствительной пригодности жизни для осуществленія такой цѣли, которая лежитъ внѣ жизни какого бы то ни было человѣка.* Я говорю: *внѣ жизни какого бы то ни было человѣка*, ибо во всѣхъ предшествующихъ разсужденіяхъ имѣлась въ виду не жизнь того или другого лица, а вообще человѣческая жизнь. Поэтому и полученный выводъ относится не къ жизни отдѣльнаго лица, а къ жизни всѣхъ людей безъ исключенія. Да и смѣшно было бы думать, что смыслъ жизни однихъ лицъ состоитъ въ томъ, чтобы служить средствомъ для жизни другихъ. Вѣдь нѣтъ никакой причины, которая могла бы придать столь сильную разницу людямъ, чтобы жизнь однихъ изъ нихъ обращалась въ абсолютно цѣнную цѣль, а жизнь другихъ лишь въ средство для достиженія этой цѣли. Поэтому одно изъ двухъ: или въ человѣческой жизни вообще нѣтъ никакого смысла, или же онъ зависитъ отъ такой цѣли, которая осуществляется внѣ жизни всего человѣческаго рода — прошлаго, настоящаго и будущаго. Такимъ образомъ, однимъ изъ условій, именно логическимъ условіемъ, позволительности вѣры въ смыслъ жизни служитъ вѣра въ существованіе такой абсолютно цѣнной цѣли, которая осуществляется за предѣлами человѣческой жизни. *Вѣрить въ смыслъ жизни логически позволительно только въ томъ случаѣ, если мы вѣримъ, что наша жизнь есть путь, ведущій насъ къ абсолютно цѣнной цѣли, лежащей внѣ нашей жизни и осуществляющейся чрезъ посредство жизни.* Если же кто не хочетъ признать существованіе подобной цѣли внѣ человѣческой жизни, тотъ долженъ отказаться и отъ вѣры въ смыслъ своей жизни, ибо одно составляетъ логическое слѣдствіе другого: первая вѣра логически подразумѣвается во второй.

Этотъ выводъ очень простъ, и не стоило бы долго распространяться о немъ и тщательно обосновывать его, если бы только онъ не принадлежалъ къ числу истинъ, которыя вслѣдствіе недавно бывшаго у насъ пренебреженія къ философіи такъ

основательно забыты, что многимъ кажутся не только новыми, но даже и странными. А отъ того, что онъ кажется неожиданнымъ, несмотря на всю его простоту и очевидность, многіе готовы всячески оспаривать его и выставлять противъ него всевозможныя возраженія: онъ черезчуръ противорѣчитъ распространившемуся у насъ съ шестидесятыхъ годовъ и сдѣлавшемуся привычнымъ складу мыслей. И для устраненія недоразумѣній я долженъ разсмотрѣть тѣ возраженія, которыя выставляются или вѣрнѣе всего могутъ быть выставлены въ настоящее время противъ нашего вывода. Поэтому я не только воспользуюсь текущей литературой, но и тѣми возраженіями, которыя дѣлались мнѣ лично въ частныхъ бесѣдахъ съ различными лицами, въ томъ числѣ и съ учащеюся молодежью.

III

КРИТИКА МНѢНІЯ О НЕВОЗМОЖНОСТИ ЦѢЛИ, ОСМЫСЛИВАЮЩЕЙ ЖИЗНЬ ВНѢ ЖИЗНИ.

Одно изъ возраженій, высказанныхъ въ печати, утверждаетъ, что нельзя допускать цѣль жизни внѣ жизни въ силу нравственныхъ требованій, что подобное допущеніе противорѣчитъ имъ. Это возраженіе изложено въ одной книжкѣ, написанной Н. И. Карѣевымъ — человѣкомъ, имѣющимъ почтенное научное имя, сочиненія котораго сильно распространены*). Поэтому никоимъ образомъ нельзя игнорировать его мнѣній; напротивъ, съ ними всегда надо сводить счеты, какъ съ сильно распространенными взглядами.

Это возраженіе развивается слѣдующимъ образомъ: если ставить цѣль жизни внѣ жизни, то придется ее искать или въ жизни другихъ людей или же признать, что цѣль всѣхъ человѣческихъ жизней находится внѣ этихъ жизней. Первое потому нелѣпо, что нѣтъ никакого, ни нравственнаго, ни логическаго основанія считать жизнь однихъ людей цѣлью, а жизнь другихъ только средствомъ. Если же полагать цѣль всѣхъ человѣческихъ жизней внѣ этихъ жизней, то придется разсматривать уже всякую человѣческую жизнь, какъ средство для достиженія этой цѣли. Но буквально такъ говоритъ нашъ авторъ: «человѣческое *я* протестуетъ противъ такого отношенія къ нему»**). «Въ томъ и состоитъ, по словамъ автора, разница между

*) Это «Мысли объ основахъ нравственности» *Н. И. Карѣева*. С.-Пб. 1895.

**) Стр. 110.

вещью и личностью, что первую можно употреблять, какъ орудіе или средство, тогда какъ вторая имѣетъ самостоятельное достоинство, не позволяющее видѣть въ ней орудіе или средство; или, по крайней мѣрѣ, не позволяющее видѣть въ ней *только* орудіе или средство»*). Конечно, авторъ хорошо поступилъ, что посредствомъ слова «только» сдѣлалъ ограничительную оговорку, ибо онъ уже и самъ замѣтилъ мимоходомъ, что когда говорятъ о цѣли жизни, то хотятъ знать не то, «какія цѣли *ставятъ себѣ* люди» въ своей дѣятельности, ибо эти цѣли завѣдомо безконечно разнообразны, но хотятъ знать, «какія изъ этихъ цѣлей соотвѣтствуютъ истинному назначенію человѣка»**). А если при постановкѣ вопроса о цѣли жизни уже имѣется въ виду *назначеніе* человѣка, то значитъ наше *я* не слишкомъ-то протестуетъ противъ того, чтобы разсматривать личность, какъ орудіе или средство для достиженія истиннаго назначенія человѣка. А потому и надо сдѣлать ту оговорку, что наша нравственность запрещаетъ намъ разсматривать личность человѣка, какъ *только* орудіе, или какъ *всего только* средство. Нравственный долгъ *предписываетъ* человѣку быть средствомъ или орудіемъ для осуществленія нравственныхъ требованій; но въ то же время онъ *запрещаетъ* кому бы то ни было, хотя бы и самому Богу, третировать человѣческую личность, какъ только средство, и предписываетъ, напротивъ, разсматривать личность, какъ объектъ нравственной, то-есть, абсолютно одобряемой дѣятельности. Такимъ образомъ, въ силу нравственныхъ требованій, личность человѣка никогда не можетъ быть только средствомъ, а всегда должна быть также и цѣлью. Поэтому, въ силу нравственныхъ требованій, нельзя допустить никакой цѣли человѣческихъ жизней, въ которой не принимали бы участія сами люди, которая не совпадала бы съ интересами человѣческой личности. А отсюда авторъ выводитъ, что цѣль жизни не можетъ быть допущена внѣ жизни, такъ какъ при этомъ пришлось бы разсматривать личность, какъ только средство, но что она находится въ предѣлахъ жизни людей; ибо только тогда и можетъ произойти совпаденіе интересовъ личности съ цѣлью жизни; тогда только личность перестанетъ быть однимъ лишь средствомъ, но будетъ также и цѣлью.

Это заключеніе, съ перваго взгляда, очень соблазнительно. Но оно тотчасъ же утрачиваетъ всю свою привлекательность, какъ только мы обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство: выводъ, что, осмысливающая жизнь, цѣль жизни (если

*) Стр. 17.
**) Стр. 10.

только она вообще существуетъ) находится внѣ жизни, получился чрезъ разсмотрѣніе *логической* связи понятій; онъ вытекаетъ изъ самаго содержанія понятія «смыслъ жизни». Оспаривая же этотъ выводъ, мы вмѣстѣ съ разсматриваемымъ авторомъ ссылаемся на *нравственныя* требованія. Но вѣдь логика и логическая связь понятій имѣютъ всегда одинаковую силу, приводятъ ли онѣ насъ къ нравственнымъ или безнравственнымъ выводамъ: и въ томъ, и въ другомъ случаѣ эти выводы сохраняютъ одинаковую обязательность. Если бы кто-нибудь неоспоримо доказалъ намъ, что равенство — $2 \times 2 = 4$ — составляетъ вполнѣ безнравственное обстоятельство, то отъ этого все-таки наше равенство не потеряло бы своей логической обязательности и дважды два не сдѣлалось бы ни пятью, ни чѣмъ-нибудь другимъ. Слѣдовательно, если бы дѣйствительно существовало указываемое разсматриваемымъ авторомъ противорѣчіе между нашимъ выводомъ и нравственными требованіями, то отсюда вытекало бы вовсе не то, что мы должны вѣрить въ такую цѣль, осмысливающую жизнь, которая осуществлялась бы уже въ самой жизни. Напротивъ, отсюда вытекало бы только то, что нельзя вообще вѣрить въ существованіе смысла жизни; ибо допустить цѣль, осмысливающую жизнь въ самой жизни, нельзя было бы въ силу логическихъ требованій, а допускать ее внѣ жизни (въ случаѣ дѣйствительнаго противорѣчія нашего вывода съ нравственнымъ закономъ) не позволяли бы нравственныя требованія.

Такое положеніе дѣлъ было бы крайне неутѣшительно; но оно вовсе не неизбѣжно; ибо оно возникаетъ вслѣдствіе произвольнаго, хотя и привычнаго въ настоящее время, но ровно никѣмъ не доказаннаго и, какъ утверждаетъ критическая теорія познанія, научнымъ путемъ не доказуемаго, хотя и неопровержимаго научнымъ путемъ отожествленія двухъ понятій: понятія личнаго существованія съ одной стороны и понятія той жизни, о которой мы говорили до сихъ поръ. Вспомнимъ, что именно подразумѣвали мы подъ словомъ «жизнь» все время, пока вели наши разсужденія. Дадимъ себѣ отчетъ: о какой человѣческой жизни говорили мы до сихъ поръ? Разумѣется, о той самой, которую всѣ имѣютъ въ виду, когда ставятъ вопросъ о смыслѣ жизни. А когда мы хотимъ знать, каковъ смыслъ человѣческой жизни, или — существуетъ ли онъ, то, очевидно, мы имѣемъ въ виду *уже извѣстную* намъ жизнь, наличную, ту самую, какую мы уже сейчасъ переживаемъ; ибо нельзя и спрашивать о смыслѣ неизвѣстной намъ жизни. Другими словами: говоря о смыслѣ человѣческой жизни, мы подъ словомъ «жизнь» все время подразумѣвали *земное существованіе* чело-

вѣка; и полученный нами выводъ, если его высказать болѣе точнымъ образомъ, ни о чемъ не умалчивая въ видѣ подразумѣваемыхъ поясненій, будетъ таковъ: цѣль, осмысливающая *земное существованіе человѣка, лежитъ внѣ этого существованія*.

А вотъ теперь-то спросимъ себя: противорѣчитъ ли нашъ выводъ тому нравственному требованію, по которому никакую личность нельзя разсматривать, какъ только средство или орудіе какихъ бы то ни было цѣлей? Разумѣется, противорѣчитъ, если мы втихомолку отожествляемъ понятіе земного существованія съ понятіемъ личнаго существованія вообще; если мы втихомолку допускаемъ, что съ прекращеніемъ земного существованія человѣческая личность исчезаетъ сполна. Тогда, разумѣется, цѣль земной жизни, находясь внѣ этой жизни, окажется и внѣ всякой личности; а потому личность станетъ разыгрывать всего только роль средства или орудія и утратитъ самостоятельное достоинство. Но вотъ вопросъ: по какому праву отожествили мы земное существованіе человѣка съ личнымъ существованіемъ вообще, земную жизнь человѣка, о смыслѣ которой у насъ идетъ рѣчь, съ его жизнью вообще? Конечно, по различнымъ историко-культурнымъ причинамъ, а можетъ быть, именно вслѣдствіе нашей некультурности, мы *привыкли* думать, что съ прекращеніемъ земного существованія человѣка прекращается и все его существованіе. Укорененію этой привычки содѣйствовало то обстоятельство, что въ 60-хъ годахъ у насъ господствовалъ матеріализмъ, а въ 70-хъ — полнѣйшее пренебреженіе философіей и поклоненіе предъ позитивизмомъ въ его самой грубой Контовской формѣ, въ которой онъ едва ли отличается отъ матеріализма. Что же удивительнаго при такихъ условіяхъ, если нѣкоторые взгляды, сдѣлавшись привычными во время господства матеріализма, вслѣдствіе ихъ привычности, незамѣтно допускаются иногда и теперь, даже и тѣми, кто далеко не сочувствуетъ матеріализму?*) Къ числу такихъ привычныхъ мыслей относится и отожествленіе земного существованія съ личнымъ существованіемъ вообще, земной жизни человѣка съ его жизнью вообще. Но если какая-нибудь мысль сдѣлалась вполнѣ привычной для насъ, то это еще не значитъ, что она составляетъ истину. А критическая теорія

*) Такъ точно поступаетъ и г. Карѣевъ: отнюдь не поклонникъ матеріализма, и въ своей цитируемой книжкѣ онъ хочетъ вести свои разсужденія *независимо* отъ вопроса о безсмертіи. Но онъ *незамѣтно для самого себя предрѣшаетъ* этотъ вопросъ, отожествляя, какъ это дѣлаетъ и матеріализмъ, понятіе земного существованія съ понятіемъ личнаго существованія вообще.

познанія утверждаетъ, что личное безсмертіе принадлежитъ къ числу такихъ вещей, которыя недоступны нашему знанію и должны быть предоставлены вѣрѣ; по словамъ этой теоріи, нельзя доказать научными выводами существованіе безсмертія, но въ то же время подобными доводами нельзя его и опровергнуть, такъ что ни того, ни другого никогда нельзя *знать, а и въ то, и въ другое* можно всегда только *вѣровать*. Впрочемъ, пусть даже критическая философія и ошибается въ этомъ пунктѣ; пусть даже со временемъ вопросъ о безсмертіи будетъ научно рѣшенъ въ ту или другую сторону; но сейчасъ-то онъ еще научно не рѣшенъ; значитъ, сейчасъ-то мы относительно существованія или несуществованія безсмертія только вѣруемъ, но еще ничего не знаемъ, какъ дѣло стоитъ въ дѣйствительности.

А если такъ, то по какому же праву мы утверждаемъ столь рѣшительно, какъ будто бы дѣло идетъ о завѣдомо доказанной вещи, что коль скоро цѣль, осмысливающая жизнь человѣка, находится внѣ этой жизни, то личность обращается въ одно лишь средство и утрачиваетъ всякое самостоятельное достоинство, такъ что въ силу нравственныхъ требованій мы не можемъ допустить эту цѣль жизни внѣ жизни? Ясно, что пока вопросъ о безсмертіи научнымъ путемъ еще не рѣшенъ, а тѣмъ болѣе, если еще никѣмъ не опровергнуто утвержденіе критической теоріи познанія, что онъ въ силу организаціи нашего ума (т.-е. вслѣдствіе качественныхъ, а не количественныхъ причинъ — не потому, что онъ очень труденъ) останется для насъ навсегда неразрѣшимымъ, то во имя закона достаточнаго основанія мы еще не въ правѣ высказываться съ такою рѣшительностью. Взамѣнъ того мы должны признать слѣдующее не *категорическое*, но *условное* положеніе: *если мы не вѣримъ въ безсмертіе, то нельзя уже вѣрить и въ смыслъ жизни;* ибо логическія требованія, вытекающія изъ содержанія понятія смысла вынуждаютъ насъ полагать цѣль, осмысливающую жизнь внѣ жизни; а нравственныя требованія запрещаютъ допускать, чтобы личность была въ какихъ бы то ни было рукахъ, хотя бы и въ рукахъ Бога, только средствомъ; между тѣмъ, если нѣтъ безсмертія, а цѣль жизни остается внѣ жизни, то личность оказывается всего только средствомъ или орудіемъ. Если же, наоборотъ, мы вѣримъ или хотимъ вѣрить въ смыслъ жизни и въ то же время не хотимъ нарушать ни логическихъ, ни нравственныхъ требованій, то мы обязаны вѣрить и въ безсмертіе. Другими словами: *вѣра въ личное безсмертіе есть условіе и логической и нравственной позволительности вѣры въ смыслъ жизни.*

Таковъ окончательный выводъ, къ которому мы должны

придти, разсматривая логическую связь понятій. И *этотъ выводъ сохранитъ свое значеніе даже и въ томъ случаѣ, если кто-нибудь неоспоримо докажетъ невозможность личнаго безсмертія;* ибо логическая связь, существующая между понятіями, не прекращается, если даже нигдѣ нѣтъ объектовъ, соотвѣтствующихъ этимъ понятіямъ. Связь круга съ его свойствами не прекратится и въ томъ случаѣ, если исчезнутъ всѣ круглые предметы. Поэтому, если бы кто-нибудь доказалъ несуществованіе безсмертія, то своимъ доказательствомъ онъ отнюдь не упразднилъ бы нашего вывода, но онъ доказалъ бы только то, что мы должны отказаться отъ вѣры въ смыслъ жизни, а вовсе не то, что эта вѣра логически позволительна и безъ вѣры въ безсмертіе.

IV

ПОЧЕМУ ВѢРЯТЪ ВЪ СМЫСЛЪ ЖИЗНИ, ЗАБЫВАЯ ОБЪ УСЛОВІИ ПОЗВОЛИТЕЛЬНОСТИ ЭТОЙ ВѢРЫ?

Какъ мы видимъ, нашъ окончательный выводъ получается посредствомъ очень простыхъ разсужденій: чтобы придти къ нему, нужно только проанализировать понятіе «смысла» да не забывать того, что въ силу нравственныхъ требованій личность не должна быть ни въ чьихъ рукахъ, даже въ рукахъ самого Бога, только средствомъ или орудіемъ. Но даже эта простота разсужденій, приводящихъ къ нашему выводу, иногда возбуждаетъ подозрѣнія и вызываетъ попытки опровергнуть его: до такой степени вкоренился въ насъ непослѣдовательный матеріализмъ; намъ хотѣлось бы отрицать безсмертіе, а въ то же время считать жизнь осмысленнымъ, цѣннымъ явленіемъ. По крайней мѣрѣ, по поводу этой простоты мнѣ случалось слышать слѣдующее возраженіе: смыслъ жизни охотно допускается множествомъ лицъ, по крайней мѣрѣ — всей молодежью; ибо она почти всегда бываетъ такъ идеалистична и, вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ рѣшительна, смѣла и послѣдовательна въ своихъ поступкахъ, что врядъ ли бы она стала жить, если бы потеряла вѣру въ смыслъ жизни. А между тѣмъ кто другой, а ужъ молодежь-то расположена меньше всѣхъ вѣрить въ безсмертіе. И это не только временное или мѣстное явленіе, но это вполнѣ естественно; ибо, съ одной стороны, пока человѣкъ молодъ и полонъ силъ, или даже переполненъ ими, онъ, разумѣется, вовсе не расположенъ размышлять о томъ, что будетъ послѣ смерти; онъ даже совсѣмъ забываетъ о ней; а, съ другой стороны, онъ еще неопытенъ въ мышленіи и, наслаждаясь жизнью всѣмъ своимъ существомъ, невольно склоненъ думать, что этою жизнью уже

исчерпывается вся дѣйствительность. Подобную наклонность легче всего наблюдать у дѣтей: они постоянно то, что видятъ въ своей семьѣ, считаютъ повторяющимся вездѣ; складъ наблюдаемой ими жизни они постоянно считаютъ единственнымъ складомъ жизни*). Если же такъ легко усмотрѣть зависимость вѣры въ смыслъ жизни отъ вѣры въ безсмертіе, то какъ же тотъ, кто не вѣритъ въ безсмертіе, можетъ вѣрить въ смыслъ жизни, даже говорить о немъ, не чувствуя, что онъ въ своихъ мысляхъ допускаетъ какую-то непослѣдовательность, нелогичность. Пусть онъ еще неопытенъ въ мышленіи и не въ состояніи вскрыть, въ чемъ именно состоитъ допускаемая имъ ошибка; но онъ долженъ все-таки *почувствовать* ее, какъ что-то неладное, какъ какую-то дисгармонію въ своихъ мысляхъ. Вѣдь, несомнѣнно, что всѣ логическія ошибки сперва нами только чувствуются; а уже послѣ того мы начинаемъ ихъ разыскивать и узнаемъ, въ чемъ именно состоятъ онѣ. И чувствуются онѣ тѣмъ скорѣй и тѣмъ сильнѣй, чѣмъ проще тѣ разсужденія, при помощи которыхъ онѣ могутъ быть исправлены. Какъ же, спрашивается, объяснить ту психологическую загадку, что множество лицъ не вѣрятъ въ безсмертіе, а все-таки считаютъ позволительнымъ вѣрить въ смыслъ жизни и не чувствуютъ при этомъ никакой логической ошибки?

Въ отвѣтъ на это недоразумѣніе я сошлюсь на два психологическихъ факта, которые образуютъ причину, препятствующую почувствовать эту ошибку. Первый фактъ состоитъ въ томъ, что мы всегда склоняемся исподтишка судить обо всемъ сообразно съ тѣмъ, какъ намъ вещи представляются или воображаются нами, то-есть способъ, какимъ мы, въ силу устройства нашего ума, неизбѣжно представляемъ себя или воображаемъ вещи, мы невольно склоняемся считать способомъ существованія вещей. Такъ, если спросить любого человѣка, почему онъ не допускаетъ вещей, которыя существовали бы безъ пространства, и при томъ безъ пространства, имѣющаго три измѣренія — въ длину, ширину и высоту, то

*) Вотъ два курьезныхъ примѣра, взятыхъ изъ дѣйствительной жизни. Одному мальчику, лѣтъ пяти или шести, его тетка показывала своего новорожденнаго первенца. Посмотрѣвъ на ребенка и на всю комнату, этотъ мальчикъ спросилъ: «а гдѣ же у васъ другой-то ребенокъ?» Какъ оказалось этотъ вопросъ былъ вызванъ тѣмъ, что какъ въ собственной семьѣ этого мальчика, такъ и во всѣхъ знакомыхъ ему семействахъ или еще совсѣмъ не было дѣтей, или было уже по двое. Другой примѣръ: дѣвочка, приблизительно тѣхъ же лѣтъ, замѣтила, что служившія въ семействѣ кухарки, три подъ рядъ, вышли замужъ. Это дало ей поводъ обратиться къ матери съ такимъ замѣчаніемъ: «ты вѣдь тоже была кухаркой, когда вышла замужъ».

почти всегда получается такой отвѣтъ: мы не можемъ представить или вообразить себѣ ни одной вещи внѣ пространства и при томъ внѣ трехмѣрнаго пространства. Такимъ образомъ, неизбѣжный для нашего ума способъ воображать вещи мы склоняемся считать неизбѣжнымъ способомъ не только представленія, но и самаго существованія вещей. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда мы по какимъ-либо причинамъ уже рѣшили какой-нибудь вещи не приписывать того, что вытекаетъ изъ способа, въ какомъ представляется или воображается нами эта вещь, даже и тогда рѣдко кому удается выдержать это рѣшеніе. Такъ, напримѣръ, когда разсуждаютъ о Богѣ, о душѣ и т. п. вещахъ, то легко соглашаются, что этимъ вещамъ, уже по самому ихъ понятію, не слѣдуетъ приписывать никакихъ пространственныхъ признаковъ; ибо подъ ними подрамѣвается нѣчто чисто духовное, чуждое поэтому всякой протяженности и т. п. Но рѣдко кому удается, говоря о нихъ, не руководиться въ своихъ рѣчахъ тѣмъ, какъ эти вещи невольно рисуются нашему воображенію. Именно: душу мы невольно воображаемъ себѣ въ видѣ маленькаго человѣка; и вотъ, хотя мы охотно соглашаемся съ тѣмъ, что ей нельзя приписывать никакихъ пространственныхъ предикатовъ, тѣмъ не менѣе мы всегда склоняемся разсматривать ее такъ, какъ будто бы она занимаетъ внутри тѣла строго опредѣленное мѣсто, такъ что стоитъ вырѣзать это мѣсто, и вмѣстѣ съ нимъ душа будетъ отрѣзана отъ тѣла. Вотъ всѣ эти-то психологическіе факты *свидѣтельствуютъ о сильнѣйшей наклонности нашего ума разсуждать о вещахъ, сообразуясь исподтишка не съ тѣмъ, что должно быть мыслимо о нихъ, но сообразуясь съ тѣмъ, какъ онѣ воображаются нами.*

Другой же фактъ, который, въ связи съ только что указаннымъ, даетъ возможность рѣшить нашу психологическую загадку, можетъ быть названъ *непредставимостью или невообразимостью своей собственной полной смерти.* Онъ состоитъ въ томъ, что, не смотря на всѣ наши усилія, мы никогда не можемъ вообразить наше духовное существованіе, то-есть, существованіе нашей духовной личности, нашего *я*, вполнѣ прекратившимся такъ, чтобы мы воображали міръ и другихъ людей, не воображая въ то же время самихъ себя зрителями этого міра, разсматривающими его изъ какого-то скрытаго уголка. Попробуемъ представить самихъ себя умершими. Конечно, каждый легко можетъ вообразить себѣ, что онъ лежитъ въ видѣ неподвижнаго, похолодѣвшаго трупа, что надъ этимъ трупомъ одни плачутъ и искренно горюютъ, другіе дѣлаютъ лишь прилично печальную мину, третьи шушукаются и сплет-

ничаютъ, четвертые творятъ похоронные обряды и т. д. Все это очень легко представить себѣ. Но представляя себѣ такую картину, я въ то же время всегда невольно представляю себѣ, что самъ-то я все это потихоньку вижу, созерцаю изъ какого-то потаеннаго уголка. А не значитъ ли это, что я представляю себѣ одну лишь свою тѣлесную, а не полную смерть? Вѣдь моя духовная-то сторона, мое *я*, представляется мнѣ все еще уцѣлѣвшимъ. Въ большинствѣ случаевъ даже бываетъ такъ, что когда представляютъ себѣ всю эту картину, то въ то же время невольно воображаютъ, что намъ самимъ однихъ лицъ захочется утѣшить и ободрить, другихъ же упрекнуть за что-нибудь, но что мы такъ же, какъ и во время кошмара, не въ состояніи будемъ произвесть какой-нибудь звукъ или сдѣлать жестъ. Но, какъ бы то ни было, представляя себѣ эту картину, мы въ то же время представляемъ *самихъ себя видящими* ее откуда-то, изъ какого-то уголка подсматривающими за нею. Да иначе и не можетъ быть: когда мы представляемъ себѣ что бы то ни было, то представляемъ себѣ это такъ, какъ бы оно *воспринималось* нами. Напримѣръ, когда я представляю себѣ Гостиный дворъ, то я представляю его себѣ такъ, какъ бы я его *видѣлъ*. Другими словами, представленіе самого себя воспринимающимъ лицомъ неотдѣлимо отъ нашихъ представленій. Отъ того и зависитъ, что во всѣхъ нашихъ сновидѣніяхъ мы всегда видимъ себя участниками сновидѣній. А потому-то, представляя себя умершимъ, я неизбѣжно, въ силу законовъ нашей душевной жизни, дѣлаю это такимъ образомъ, что въ то же время, *я же самъ*, представляюсь себѣ *созерцающимъ* картину своей смерти. А это значитъ, что я, хотя и вообразилъ самого себя умершимъ, но еще не вообразилъ себя *сполна* исчезнувшимъ. Представить или вообразить себѣ самого себя, свое *я*, сполна исчезнувшимъ, нельзя.

Сопоставимъ же теперь этотъ фактъ непредставимости (или невообразимости) своей собственной полной смерти, то-есть смерти нашего *я*, съ нашею наклонностью судить о вещахъ, сообразуясь не съ тѣмъ, какъ слѣдуетъ мыслить о нихъ, а съ тѣмъ, какъ онѣ невольно рисуются нашему воображенію. Тогда станетъ вполнѣ понятнымъ, что все это вмѣстѣ взятое должно препятствовать намъ почувствовать невозможность смысла жизни безъ личнаго безсмертія: вѣдь, не допуская безсмертія однимъ лишь умомъ, мы, не смотря на то, всѣмъ-то своимъ существомъ станемъ относиться къ вопросу о смыслѣ жизни не такъ, какъ это требуется умомъ, но сообразуясь съ тѣми картинами, которыя невольно рисуются нашимъ воображеніемъ; а для него недоступно представленіе нашей

полной смерти. Поэтому, не дѣлая особыхъ усилій ума, мы никогда не почувствуемъ всѣхъ логическихъ слѣдствій отсутствія безсмертія.

V

ПРИ КАКОМЪ УСЛОВІИ СЛУЖЕНІЕ СЧАСТЬЮ ЛЮДЕЙ МОЖЕТЪ ПРИДАТЬ ЖИЗНИ СМЫСЛЪ?

Конечно, попытки отвергнуть нашъ выводъ не останавливаются на только что указанныхъ и идутъ гораздо дальше. Кто отвыкъ отъ вѣры въ безсмертіе, тотъ, разумѣется, хочетъ найти цѣль, осмысливающую жизнь, въ предѣлахъ земного существованія. Конечно, наилучшимъ отвѣтомъ противъ всѣхъ подобныхъ попытокъ служитъ уже указанный анализъ понятія «смыслъ». Но выводъ, получаемый посредствомъ этого анализа, становится еще убѣдительнѣе и какъ бы осязательнѣе, когда мы разсмотримъ попытки найти смыслъ жизни не тамъ, гдѣ онъ указывается логическою связью понятій. Поэтому-то разсмотримъ ихъ.

Часто говорятъ такъ: зачѣмъ мнѣ искать смыслъ жизни внѣ жизни, если цѣль моей жизни зависитъ отъ меня самого? Вѣдь я *самъ* ставлю себѣ цѣли своей дѣятельности. Конечно, не всѣ цѣли, зависящія отъ моего произвола, будутъ таковы, чтобы онѣ придали смыслъ моей жизни. Но я могу поставить себѣ цѣль столь высокую, что она осмыслитъ всю мою жизнь, и тогда весь смыслъ жизни окажется лежащимъ уже въ самой жизни, а не за ея предѣлами. Но, спросимъ мы, въ чемъ же поставить мнѣ цѣль моей жизни такъ, чтобы послѣдняя сдѣлалась осмысленной? Разумѣется, искомая цѣль должна быть абсолютно цѣнной; а въ зависимости отъ этого та дѣятельность, которая приводила бы меня къ этой цѣли, должна быть въ моихъ глазахъ абсолютно обязательной. Но есть всего только одна дѣятельность, имѣющая абсолютно обязательный характеръ. Это — дѣятельность, предписываемая нравственнымъ долгомъ. Всякая другая дѣятельность имѣетъ лишь относительную обязательность въ зависимости отъ того, насколько должны быть или естественнымъ образомъ бываютъ желательными достигаемыя при ихъ помощи цѣли. Дѣятельность, при помощи которой я могу достичь извѣстныхъ удовольствій и удобствъ, обязательна для меня лишь въ томъ случаѣ, если я цѣню или почему-нибудь обязанъ цѣнить эти удовольствія и удобства. А та дѣятельность, которая предписывается нравственнымъ долгомъ, обязательна абсолютно сама по себѣ,

независимо отъ всякихъ удовольствій и удобствъ. Она не утрачиваетъ своего обязательнаго характера даже и въ томъ случаѣ, если бы она обѣщала мнѣ одни лишь страданія. Такимъ образомъ, *если полагать смыслъ жизни въ жизни, а не внѣ ея, то только въ осуществленіи той самой цѣли, которая составила бы цѣль дѣятельности, предписываемой намъ нравственнымъ долгомъ*. Другими словами: *если можно отыскать смыслъ жизни въ самой жизни, то не иначе, какъ только въ исполненіи цѣли, указываемой требованіями нравственнаго закона*)*.

Попробуемъ же допустить, что смыслъ жизни находится цѣликомъ въ ней самой и состоитъ только въ исполненіи того назначенія, которое предписывается нравственнымъ закономъ. Но вотъ вопросъ: не обратится ли самъ-то нравственный законъ въ величайшую безсмыслицу, если нѣтъ личнаго безсмертія? Въ самомъ дѣлѣ, если нравственный законъ предписываетъ и преслѣдуетъ какую-нибудь опредѣленную цѣль, и если она въ то же время остается завѣдомо неосуществимой, то въ немъ нѣтъ никакого смысла, и онъ не въ силахъ придать смыслъ нашей жизни; ибо, какъ мы уже согласились, смыслъ всякой вещи состоитъ въ томъ, чтобы не только быть назначенной для достиженія цѣнной цѣли, но также и въ томъ, чтобы дѣйствительно быть пригодной для достиженія этой цѣли. По крайней мѣрѣ, самъ авторъ упомянутой мною книжки вполнѣ согласенъ, что «ставить цѣлью жизни нѣчто недостижимое безразсудно: могу ли я, говоритъ онъ, всерьезъ вѣрить въ эту цѣль, когда я знаю, что успѣха въ стремленіи къ ней имѣть не буду»**). А какую цѣль, вѣрнѣе всего, предписываетъ намъ нравственный законъ? Всякій, безспорно, согласится, что если имъ и предписывается какая-нибудь опредѣленная цѣль, то не иначе, какъ счастье всѣхъ людей. А какова эта цѣль — осуществимая или неосуществимая? Можно было бы привесть тысячи примѣровъ и множество психологическихъ соображеній, доказывающихъ полнѣйшую

---

*) Молодежь часто готова полагать смыслъ жизни въ служеніи прогрессу. Прогрессъ, дѣйствительно, составляетъ нѣчто цѣнное. Но почему? Только потому, что онъ предписывается нравственнымъ закономъ. Вѣдь, если бы то, что мы называемъ прогрессомъ, оказалось противорѣчащимъ требованіямъ нравственности, то мы не цѣнили бы этого, какъ прогрессъ. Такимъ образомъ, смыслъ жизни можетъ состоять въ служеніи прогрессу лишь постольку же и при тѣхъ же условіяхъ, какъ и въ служеніи нравственному закону. Поэтому мы можемъ ограничиваться лишь разсмотрѣніемъ попытки осмыслить жизнь черезъ служеніе нравственному закону.

**) Ibid., стр. 46.

неосуществимость этой цѣли, если допустить, что жизнь человѣка ограничивается однимъ лишь земнымъ существованіемъ. Но я для краткости употреблю другой пріемъ: я сошлюсь на установившуюся оцѣнку жизни, высказанную поэтами, религіознымъ сознаніемъ и философами. Величайшіе поэты, начиная съ царя Соломона, если только они воспѣвали не отдѣльныя мгновенія жизни, а задумывались надъ оцѣнкой цѣлой жизни, всегда высказывали убѣжденіе въ неосуществимости, въ суетности земного счастья. Наиболѣе же развитыя религіи — христіанство и буддизмъ, обѣ разсматриваютъ жизнь, какъ юдоль печали. Въ этомъ отношеніи и буддизмъ, и христіанство вполнѣ сходны между собой. Разница между ними не здѣсь, а въ томъ, что христіанство, не смотря на свою оцѣнку земной жизни, все-таки не утрачиваетъ ни вѣры въ смыслъ жизни, ни вѣры въ господство нравственнаго закона (запрещающаго третировать личность, какъ только средство) надъ волей Бога; поэтому оно вѣритъ и въ личное безсмертіе, а чрезъ все это оказывается религіей жизнерадостной, не ненавидящей, а любящей жизнь, проповѣдующей, что первымъ свидѣтельствомъ Искупителя о самомъ себѣ и о своемъ дѣлѣ было посѣщеніе празднованія событія, ведущаго къ размноженію жизни, и снабженіе празднующихъ чудеснымъ виномъ, чтобы не прерывалось ихъ веселье. Такимъ образомъ, въ отличіе отъ буддизма христіанство есть истинная вѣсть о человѣческомъ блаженствѣ, истинное благовѣствованіе; оно научаетъ не презирать и тѣхъ немногихъ радостей, которыя еще даются намъ земною жизнью, хотя въ общемъ оцѣниваетъ ее, какъ непригодную для истиннаго блаженства, и обѣщаетъ послѣднее лишь за предѣлами земной жизни. Словомъ, въ то время, какъ буддизмъ впадаетъ въ односторонность пессимизма, христіанство составляетъ въ высшей степени удачный синтезъ пессимизма и оптимизма; въ общей же оцѣнкѣ земной жизни, взятой *отдѣльно*, оба они вполнѣ согласны другъ съ другомъ. Также и философы считаютъ счастье недостижимымъ на землѣ. Я уже не стану говорить о философахъ пессимистахъ въ родѣ Шопенгауера. Не стану и перебирать другихъ всѣхъ по порядку, начиная съ Платона, презрительно относившагося къ земной жизни, разсматривавшаго человѣческое тѣло, какъ темницу души, изъ которой она должна спасаться бѣгствомъ, чтобы вступить на путь истинной жизни. Все это вещи, болѣе или менѣе общеизвѣстныя. Но нельзя не упомянуть объ отзывѣ извѣстнаго Милля, который хотѣлъ вывесть и объяснить всѣ требованія нравственнаго закона, какъ условія, необходимыя для достиженія сча-

стья, и при томъ — земного счастья, такъ что отъ него скорѣе всего можно было бы ожидать увѣренности въ достижимости счастья. Но и онъ не могъ не высказать той мысли, что самымъ надежнымъ средствомъ для достиженія счастья служитъ сознательная способность жить безъ счастья*). Точно также и стоики, и эпикурейцы хотѣли научить своихъ послѣдователей достичь блаженства уже на землѣ. Но какое же средство рекомендовали они для этой цѣли? Несмотря на различіе путей, приводящихъ къ этому средству, и исходныхъ точекъ зрѣнія, и тамъ, и здѣсь оно было по существу своему одинаковымъ; и тамъ, и здѣсь оно сводилось къ выработкѣ въ себѣ прежде всего умѣнья не поддаваться печалямъ жизни, а, сверхъ того, и умѣнья обходиться въ случаѣ нужды даже безъ всякихъ радостей жизни. Но если бы, по ихъ мнѣнію, можно было на землѣ достичь положительнаго всеобщаго счастья, то не было бы надобности ни въ томъ, ни въ другомъ умѣньи, какъ въ главнѣйшихъ средствахъ для достиженія блаженства. Очевидно, что и стоики, и эпикурейцы заботились только объ одномъ: не о достиженіи положительнаго счастья, а только объ уменьшеніи неизбѣжнаго, по ихъ мнѣнію, на землѣ несчастія. Одна лишь и была философская школа, которая рекомендовала для достиженія блаженства прямую погоню за наслажденіями: за болѣе близкими — предпочтительнѣе, чѣмъ за болѣе отдаленными, за болѣе сильными и дѣйствующими прямымъ путемъ на нашъ организмъ — предпочтительнѣе, чѣмъ за болѣе слабыми и дѣйствующими на него косвенно, черезъ духъ. Это — школа гедоническая, или киренская. Но, не говоря уже о томъ, что она, постепенно разлагаясь, исчезла или затерялась въ школѣ эпикурейской и этимъ процессомъ обнаружила свою полную несостоятельность, изъ числа ея же собственныхъ послѣдователей выработался Гегезій, первый представитель пессимизма въ европейской философіи, доведшій свой пессимизмъ до проповѣди самоубійства, и при томъ столь успѣшной, что въ Александріи сочли нужнымъ запретить его лекціи, ибо онъ тамъ многихъ склонилъ своими поученіями къ самоубійству. А на что указываетъ этотъ историческій фактъ? На то, что если всю цѣну жизни мы станемъ полагать въ земномъ счастьѣ, то фактически открывающаяся передъ нами жизнь доведетъ насъ при такой оцѣнкѣ до пессимизма и даже до самоубійства. Правда, мнѣ могутъ возразить, что вѣдь бывали же и философы оптимисты, и при томъ столь геніальные, какъ Лейбницъ. Но пусть мои противники не ищутъ въ немъ себѣ союзника: онъ

*) Утилитаріанизмъ. 2-ое русское изд. С.-Пб. 1882 г., стр. 38.

на дѣлѣ окажется изъ числа такихъ друзей, которые еще хуже враговъ. Чему училъ Лейбницъ? Тому, что существующій міръ есть наилучшій изо всѣхъ *возможныхъ* міровъ, то-есть, какъ пояснялъ и самъ Лейбницъ, въ существующемъ мірѣ множество *неустранимаго* зла, которое вполнѣ *неизбѣжно* въ немъ; но если бы попробовать изъ того самаго метаріала, изъ котораго устроенъ существующей міръ, построить какой-нибудь иной міръ, то онъ непремѣнно окажется еще хуже существующаго; поэтому-то существующій міръ и долженъ считаться наилучшимъ изо всѣхъ возможныхъ (при томъ же матеріалѣ) міровъ. Наконецъ, тотъ самый авторъ (Н. И. Карѣевъ), съ которымъ мнѣ часто приходится спорить въ этомъ разсужденіи, ибо онъ ищетъ смыслъ жизни въ самой жизни, даже и онъ вынужденъ согласиться съ неосуществимостью всеобщаго счастья на землѣ: «поставить всеобщее счастье нравственною цѣлью своей жизни, говоритъ онъ, нельзя уже по одному тому, что это — такая цѣль, въ стремленіи къ которой непремѣнно потерпишь неудачу»*).

Такимъ образомъ, если нравственный законъ предписываетъ служеніе всеобщему счастью, то это — такая цѣль, относительно которой всѣ согласны, что она неосуществима на землѣ. Если же та цѣль, которая предписывается нравственнымъ закономъ, оказывается въ предѣлахъ земного существованія людей неосуществимою, такъ не значитъ ли это, что онъ предписываетъ такую цѣль, которая неспособна осмыслить ни его самого, ни нашей жизни, коль скоро нѣтъ другого существованія, кромѣ земного? Вѣдь мы уже признали, что лишь та вещь имѣетъ смыслъ, которая не только назначена для какой-либо цѣнной цѣли, но и дѣйствительно пригодна для ея осуществленія. Да это такъ очевидно, что даже не отрицается и тѣми, кто ищетъ смысла земной жизни въ ней самой. Вотъ что пишетъ почтенный авторъ упомянутой мной книжки: «поставить всеобщее счастье нравственною цѣлью своей жизни нельзя уже по одному тому, что это — такая цѣль, въ стремленіи къ которой непремѣнно потерпишь неудачу... Ставить же цѣлью жизни нѣчто недостижимое, прибавляетъ онъ, конечно, безразсудно: могу ли я всерьезъ вѣрить въ эту цѣль, когда я знаю, что успѣха въ стремленіи къ ней имѣть не буду». «Нѣтъ, заканчиваетъ онъ, если выбирать разумно цѣль жизни изъ множества возможныхъ, то лишь такую, которая вообще была бы достижима въ теченіе короткаго земного бытія»**).

*) Ibid., стр. 46.
**) Ibid., стр. 46.

Итакъ, если нравственный законъ предписываетъ служеніе всеобщему счастью, то онъ самъ не имѣетъ ни малѣйшаго смысла, а потому и не въ силахъ осмыслить мою жизнь, если нѣтъ безсмертія. Но посмотримъ: при какихъ условіяхъ онъ въ состояніи осмыслить мою жизнь, то-есть при какихъ условіяхъ всеобщее счастье не будетъ завѣдомо неосуществимымъ? Для этого необходимо прежде всего, чтобы счастье людей слагалось не только изъ того, что они переживаютъ въ предѣлахъ земной жизни, но также еще и изъ чего-нибудь другого. А для этого необходимо, чтобы ихъ жизнь продолжалась за предѣлами земной жизни, и при томъ такъ продолжалась, чтобы при этомъ было искуплено все то зло, которое они неизбѣжно испытываютъ здѣсь.

Спѣшу, впрочемъ, оговориться: это нужно вовсе не потому, что будто бы мое служеніе счастью другихъ людей останется безсмысленнымъ, если оно не будетъ сторицей вознаграждено въ послѣдующей жизни. Очень часто воображаютъ, будто бы ученіе критической, иначе Кантовской, философіи о безсмертіи сводится къ подобной нелѣпости; будто бы, постулируя безсмертіе, повидимому, во имя нравственныхъ соображеній, оно, въ концѣ концовъ, въ дѣйствительности-то имѣетъ въ виду чисто эгоистическій расчетъ. Напротивъ, если я требую безсмертія, какъ условія возможности смысла моей жизни, то я уже не имѣю логическаго права заботиться о самомъ себѣ и о своихъ выгодахъ. Вѣдь, отыскивая смыслъ своей жизни, этимъ самымъ я ищу, въ чемъ состоитъ мое *назначеніе;* слѣдовательно, мое *я* уже рѣшило разсматривать себя, какъ *средство*. Къ чему же тогда и толковать объ эгоистическихъ выгодахъ? Но когда я говорю о тѣхъ условіяхъ, безъ которыхъ не имѣетъ смысла обязательность нравственнаго долга, то безсмертіе, а съ нимъ и искупленіе земного зла нужны прежде всего не относительно меня самого, а относительно тѣхъ, кому я назначенъ служить въ силу нравственнаго закона; безъ этого условія мое назначеніе, какъ неосуществимое, будетъ безсмыслицей; мой умъ не найдетъ никакого смысла въ исполненіи нравственнаго закона безъ этого условія.

Иначе выйдетъ въ томъ случаѣ, если мы допустимъ безсмертіе. При этомъ предположеніи мы въ правѣ вѣрить (не говорю — будемъ знать, но можемъ вѣрить), что за предѣлами земной жизни осуществляется все то, что остается неосуществимымъ въ этой жизни и что вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо для сохраненія смысла въ обязательности нравственнаго долга. Коль скоро допущено безсмертіе, то этимъ самымъ открывается возможность вѣрить, что исполненіе нравственнаго долга служитъ

безукоризненнымъ средствомъ для достиженія цѣли абсолютно цѣнной и осуществляющейся въ посмертной жизни, что нравственная дѣятельность есть не что иное, какъ путь, ведущій къ этой цѣли, а совѣсть не что иное, какъ отголосокъ этой цѣли въ нашей земной жизни. Другими словами: вмѣстѣ съ вѣрой въ безсмертіе открывается возможность вѣрить, что исполненіе мною нравственнаго долга искупляетъ всякое зло, испытываемое не мною, а другими, счастью которыхъ я обязанъ служить; что это зло превратится даже въ добро (не для меня, а для другихъ) и что это добро примиритъ съ испытаннымъ зломъ не только того, кто самъ претерпѣлъ его, но даже и всѣхъ тѣхъ, кто, служа нравственному долгу, велъ какъ бы безплодную борьбу для освобожденія міра отъ зла. Говорю: «*какъ бы* безплодную»; ибо если все это будетъ допущено, то всеобщее счастье будетъ уже осуществимымъ, только не здѣсь, не въ земной, а въ посмертной жизни.

Итакъ, когда смыслъ жизни полагается въ служеніи нравственному долгу, а этотъ долгъ понимается, какъ обязанность служить всеобщему счастью, то вѣра въ смыслъ жизни все-таки оказывается логически непозволительной безъ вѣры въ безсмертіе, ибо всеобщее счастье оказывается неосуществимымъ, если нѣтъ безсмертія. Это, конечно, еще не значитъ, что никто не будетъ исполнять нравственныя предписанія, если онъ не вѣритъ въ безсмертіе. Всегда найдутся люди, которые будутъ достаточно непослѣдовательны или капризны, чтобы дѣлать то, въ чемъ нѣтъ никакого смысла. Поэтому легко могутъ встрѣтиться такіе люди, которые, не вѣря въ безсмертіе, все-таки будутъ стараться исполнять нравственныя предписанія. Они могутъ такъ поступать или въ силу привычки къ извѣстному поведенію, или же потому, что лично имъ больше *нравится* поступать такъ, а не иначе, подобно тому, какъ многимъ непреодолимо нравится быть одѣтымъ по модѣ. Къ тому же не слѣдуетъ упускать изъ виду, что для многихъ кажется болѣе красивымъ, болѣе эстетичнымъ, не противорѣчить своими поступками нравственнымъ предписаніямъ; поэтому они будутъ исполнять ихъ, хотя бы и не видѣли въ нихъ ровно никакого смысла — просто ради своего удовольствія, какъ бы изъ-за эстетическаго наслажденія. Но если проанализировать понятіе «смыслъ жизни» и не забывать, что въ немъ подразумѣвается *дѣйствительная пригодность* для достиженія абсолютно цѣнной цѣли, то мы должны согласиться, что, при отсутствіи безсмертія, подчиненіе жизни нравственнымъ требованіямъ придаетъ ей также мало смысла, какъ и ея подчиненіе требованіямъ моды; очень можетъ быть, что жизнь, согласная съ

нравственнымъ закономъ, и въ этомъ случаѣ окажется болѣе пріятною, красивою, эстетичною, но отнюдь не болѣе осмысленною, чѣмъ жизнь безнравственная.

VI

ПРИ КАКОМЪ УСЛОВІИ СЛУЖЕНІЕ ФОРМАЛЬНО-ПОНИМАЕМОМУ НРАВСТВЕННОМУ ЗАКОНУ МОЖЕТЪ ПРИДАТЬ ЖИЗНИ СМЫСЛЪ?

Мнѣ могутъ сдѣлать такое возраженіе: я сейчасъ разсматривалъ нравственный долгъ, какъ заповѣдь, повелѣвающую служить по мѣрѣ силъ всеобщему счастью. При такомъ взглядѣ на дѣло, скажутъ мнѣ, вѣра въ смыслъ жизни, дѣйствительно оказывается логически непозволительною безъ вѣры въ безсмертіе, даже и въ томъ случаѣ, когда мы полагаемъ смыслъ жизни въ исполненіи нравственнаго долга. Но вѣдь есть еще другое толкованіе нравственнаго закона, указанное Кантомъ, которое отнюдь не навязываетъ намъ обязанности служить всеобщему счастью. Такъ вотъ — можетъ быть, въ томъ случаѣ, если мы примемъ Кантовское толкованіе, окажется возможнымъ полагать смыслъ жизни въ исполненіи нравственнаго закона, и при томъ такъ, что при этомъ не понадобится вѣрить въ безсмертіе. Но уже самъ Кантъ пояснилъ, что нравственный законъ и при его толкованіи утрачиваетъ всякій смыслъ, если нѣтъ безсмертія. Я могъ бы ограничиться этою ссылкою на Канта. Но на всякій случай я провѣрю вкратцѣ его соображенія.

По толкованію Канта, нравственный законъ есть законъ чисто формальный: онъ предписываетъ намъ не какое-либо опредѣленное содержаніе дѣятельности, не какую-либо опредѣленную цѣль дѣятельности, а всего только опредѣленную *форму* нашей дѣятельности, именно — форму общей законосообразности. «Поступай такъ, говоритъ нравственный законъ, по мнѣнію Канта, чтобы то правило, которымъ руководствуется въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ твоя воля, *могло бы* сдѣлаться всеобщимъ закономъ, то-есть имѣло бы форму всеобщаго закона». Поэтому, для рѣшенія вопроса, принадлежитъ ли данный поступокъ къ числу нравственныхъ или безнравственныхъ, надо всегда смотрѣть, *могъ ли бы* онъ сдѣлаться какъ бы всеобщимъ закономъ природы. Если это окажется возможнымъ, то онъ будетъ нравственнымъ, въ противномъ же случаѣ — безнравственнымъ. Такъ, возьмемъ обманъ. Если бы мы попы-

тались сдѣлать его всеобщимъ закономъ, то самый обманъ сдѣлался бы невозможнымъ, такъ какъ, зная объ этомъ законѣ, никто никому не сталъ бы довѣрять. Слѣдовательно, обманъ не выдерживаетъ указанной Кантомъ пробы; и именно поэтому онъ относится къ числу безнравственныхъ поступковъ. Иное дѣло взаимная помощь, правдивость и т. п., если ихъ сдѣлать всеобщимъ закономъ, то онѣ не разрушаютъ сами себя, какъ это имѣетъ мѣсто съ обманомъ. Такимъ образомъ, нравственный законъ, по мнѣнію Канта, не предписываетъ намъ ничего другого, кромѣ опредѣленной *формы* дѣятельности, а уже къ этой формѣ подбираются подходящіе объекты и подходящее содержаніе. При этомъ еще каждый поступокъ только тогда будетъ нравственнымъ, когда онъ исполняется исключительно изъ уваженія къ нравственному закону, а не изъ какихъ-либо другихъ мотивовъ. Вѣдь при другихъ мотивахъ цѣлью моей дѣятельности окажется уже не то, что предписывается нравственнымъ закономъ, не самая форма дѣятельности, а что-нибудь другое. Такъ, если я ухаживаю за больнымъ съ *расположеніемъ* къ нему, то это еще не значитъ, что я *навѣрное* поступаю нравственно. Этотъ поступокъ будетъ нравственнымъ только въ томъ случаѣ, если я его совершаю вполнѣ независимо отъ моего расположенія къ больному, если я ухаживаю за нимъ въ силу одного лишь уваженія къ нравственному закону, хотя бы я даже ненавидѣлъ этого больного: вѣдь въ первомъ случаѣ я гонюсь не за формой дѣятельности, а совсѣмъ за иными цѣлями.

Таковъ взглядъ Канта. Не будемъ говорить о томъ, насколько онъ вѣренъ, ибо это безразлично для нашей прямой задачи. Взамѣнъ того посмотримъ, нельзя ли счесть назначеніемъ человѣка осуществленіе торжества этого чисто формальнаго закона нравственности. Отчего же? Можно. Только въ этомъ назначеніи, если не допускать безсмертія, не будетъ никакого смысла; ибо при отсутствіи безсмертія оно будетъ настолько же неосуществимымъ, какъ и всеобщее счастье. Въ самомъ дѣлѣ, такое назначеніе противорѣчитъ земной природѣ человѣка; ибо явно невозможное дѣло, чтобы въ земномъ человѣкѣ не было дѣйствія самыхъ разнообразныхъ мотивовъ. Часть этихъ мотивовъ будетъ побуждать его къ такимъ поступкамъ, которые противорѣчатъ нравственному долгу; другая часть вызоветъ у него такіе поступки, которые онъ долженъ бы выполнить и въ силу нравственныхъ требованій, но станетъ-то онъ на дѣлѣ выполнять ихъ не изъ уваженія къ нимъ, а подъ вліяніемъ другихъ мотивовъ (такъ, онъ будетъ ѣсть подъ вліяніемъ голода, а не нравственнаго расчета, вызваннаго уваже-

ніемъ къ обязанности сохранять свою жизнь). А и въ томъ, и въ другомъ случаѣ допущенное нами назначеніе человѣка — осуществленіе торжества чисто формальнаго закона нравственности — останется невыполненнымъ. Фактически, лишь изрѣдка, человѣкъ будетъ исполнять то, къ чему онъ назначенъ; во всѣхъ же остальныхъ случаяхъ онъ будетъ далекъ отъ исполненія своего назначенія. А такъ какъ допущено, что нѣтъ безсмертія, то его назначеніе останется навсегда неисполнимымъ. Вотъ эти-то самыя соображенія заставили уже и самого Канта утверждать, что вѣра въ смыслъ нравственнаго закона непозволительна безъ вѣры въ безсмертіе.

VII

КРИТИКА МНѢНІЯ Н. И. КАРѢЕВА О ЦѢЛИ ЖИЗНИ, ОСМЫСЛИВАЮЩЕЙ ЖИЗНЬ.

Итакъ, если ужъ искать цѣль, осмысливающую жизнь, въ предѣлахъ земной жизни, то не иначе, какъ въ исполненіи цѣли, указываемой нравственнымъ закономъ; ибо только онъ одинъ имѣетъ абсолютную обязательность; и потому только одна лишь предписываемая имъ цѣль и можетъ сообщить смыслъ нашей жизни. Но что же оказывается? Сама-то обязательность нравственнаго долга обращается въ величайшую безсмыслицу, коль скоро нѣтъ безсмертія; ибо та цѣль, которая преслѣдуется нравственнымъ закономъ, оказывается вполнѣ неосуществимою въ предѣлахъ земной жизни. Такимъ образомъ, если я хочу вѣрить, что осуществленіе цѣли нравственнаго закона придаетъ смыслъ моей жизни, то я долженъ вѣрить въ безсмертіе, если же я не могу или не хочу вѣрить въ безсмертіе, то я долженъ отказаться и отъ попытокъ найти смыслъ жизни въ осуществленіи цѣли, предписываемой нравственнымъ закономъ. А коль скоро я все-таки хочу найти смыслъ жизни, не выходя за предѣлы жизни, то остается попробовать искать его не въ осуществленіи цѣли нравственнаго закона, а въ чемъ-нибудь другомъ, хотя уже заранѣе видно, что эти попытки окажутся безплодными; ибо, чтобы осмыслить жизнь, нужно, чтобы она была дѣйствительно пригодна для осуществленія абсолютно цѣнной цѣли; а такою цѣлью можетъ служить только та цѣль, которая совпадаетъ съ цѣлью нравственнаго закона.

Во всякомъ случаѣ, подобная попытка существуетъ и должна быть разсмотрѣна нами. Она сдѣлана почтеннымъ авто-

ромъ все той же книжки, о которой я уже неоднократно упоминалъ. «Ставить цѣлью жизни, говоритъ онъ, нѣчто недостижимое, конечно, безразсудно... Поэтому всеобщее счастье не можетъ быть такою цѣлью. Но ею можетъ быть нѣчто иное, не только не противорѣчащее всеобщему счастью, но даже родственное этому верховному критерію. Я не могу осуществить всеобщаго счастья, но могу достигнуть *сознанія, что я дѣлаю все отъ меня зависящее для осуществленія всеобщаго счастья;* и это сознаніе можетъ доставить мнѣ величайшее наслажденіе. Я могу не имѣть успѣха въ этой дѣятельности, когда враждебныя усилія или неблагопріятныя обстоятельства станутъ поперекъ моей дороги; но отъ меня самого зависитъ имѣть успѣхъ или испытать неудачу, разъ цѣлью жизни я поставлю *достиженіе сознанія, что я по мѣрѣ силъ своихъ дѣйствую согласно съ требованіями высшаго блага*».

Странное дѣло, если я поставлю своей цѣлью всеобщее счастье, то такая цѣль не можетъ осмыслить мою жизнь, ибо признано уже, что такая цѣль неосуществима. Но если я поставлю своей цѣлью одно лишь *сознаніе* того, что моя дѣятельность по мѣрѣ моихъ силъ направлена къ осуществленію этой завѣдомо неосуществимой цѣли, то отсюда вдругъ возникнетъ такое наслажденіе, что она осмыслитъ всю мою жизнь. Полно, не наоборотъ ли? Когда человѣкъ стремится къ какой-нибудь высокой цѣли и не подозрѣваетъ о томъ, что она неосуществима, а напротивъ, вѣритъ въ ея осуществимость, то, какія бы неудачи ни испытывалъ онъ въ своихъ стремленіяхъ къ этой цѣли, онъ все-таки можетъ наслаждаться своей дѣятельностью, направленной къ осуществленію этой цѣли: его утѣшаетъ и ободряетъ сознаніе ея высокой цѣнности и иллюзія ея осуществимости. Но какъ только онъ пойметъ ея неосуществимость, то сознаніе того, что вся его дѣятельность была и всегда будетъ направлена только къ неосуществимой цѣли, должно его нестерпимо мучить; такое сознаніе неизбѣжно вызоветъ въ немъ разочарованіе въ жизни. Развѣ можно найти человѣка, который, понимая всю безплодность попытокъ поймать свою собственную тѣнь, все-таки находилъ бы величайшее наслажденіе въ сознаніи, что онъ по мѣрѣ силъ посвящаетъ свою жизнь подобнымъ попыткамъ, въ сознаніи, что онъ дѣлаетъ все отъ него зависящее для поимки своей тѣни? Пока Гётевскій Фаустъ считалъ знаніе достижимымъ, онъ наслаждался сознаніемъ того, что онъ дѣлаетъ все отъ него зависящее для достиженія знанія. Но какъ только онъ разочаровался въ возможности знанія, то сознаніе безплодности его стремленій вызвало въ немъ даже отвращеніе къ жизни. И это самый естественный,

то-есть, самый частый, результатъ сознанія неосуществимости наиболѣе цѣнныхъ цѣлей. Конечно, чего дробаго, найдутся и такіе люди, которые по какому-то чисто-индивидуальному капризу сумѣютъ наслаждаться сознаніемъ того, что они, не смотря ни на что, дѣлаютъ все отъ нихъ зависящее для осуществленія цѣли, завѣдомо неосуществимой въ ихъ собственныхъ глазахъ. И ихъ жизнь, разумѣется, будетъ полна *своеобразныхъ* наслажденій. Вѣдь когда на дѣтей нападаетъ такое капризное настроеніе, что имъ хочется дѣлать все наперекоръ всякимъ правиламъ и приказаніямъ старшихъ, то несомнѣнно, что они сильно наслаждаются сознаніемъ того, что все-таки осуществляютъ свои нелѣпыя желанія. Да недаромъ сложилась поговорка: «запрещенный плодъ сладокъ». Поэтому не диво, если бы кто-нибудь рѣшилъ наслаждаться однимъ лишь сознаніемъ того, что онъ по мѣрѣ своихъ силъ дѣйствуетъ согласно съ тербованіями неосуществимой цѣли. Все это психологически не невозможно, хотя и неестественно, то-есть, не можетъ быть выставлено, какъ общее правило, которое соблюдалось бы, если не во всѣхъ, то по крайней мѣрѣ, въ большинствѣ случаевъ.

Но если такое наслажденіе сознаніемъ, что я по мѣрѣ силъ дѣлаю безплодныя попытки, и возможно, то во всякомъ случаѣ у насъ идетъ рѣчь не о томъ, что способно *наполнить наслажденіемъ* нашу жизнь, а о томъ, что способно ее *осмыслить*. И вотъ, посмотримъ, насколько пригодна съ этой точки зрѣнія указываемая разсматриваемымъ авторомъ цѣль жизни. Отвѣтъ на этотъ вопросъ очень простъ: если всеобщее счастье уже признано такою цѣлью, которая неспособна осмыслить нашу жизнь, коль скоро нѣтъ другой жизни, кромѣ земной, то мы логически обязаны признать, что и *содѣйствіе* всеобщему счастью составляетъ содѣйствіе такой цѣли, которая неспособна осмыслить нашу жизнь, коль скоро нѣтъ другой жизни, кромѣ земной. А содѣйствіе такой цѣли, которая неспособна осмыслить нашу жизнь, разумѣется, не можетъ сдѣлать нашу жизнь осмысленною, если бы даже вопреки всѣмъ психологическимъ законамъ сознаніе факта такого содѣйствія наполнило жизнь величайшимъ наслажденіемъ.

VIII

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Словомъ, мы повсюду наталкиваемся на одинъ и тотъ же выводъ: или надо отказаться отъ вѣры въ смыслъ жизни (а съ нимъ и въ смыслъ нравственнаго закона), или же, вѣря въ него, надо вѣрить и въ личное безсмертіе. Но, скажутъ мнѣ, это — выводъ условный: онъ не говоритъ, слѣдуетъ ли вѣрить въ смыслъ жизни, а указываетъ только, при какихъ условіяхъ позволительно вѣрить въ него. Болѣе того, изъ всѣхъ изложенныхъ соображеній ясно видно, что критическая философія должна даже считать научно недоказуемой самую вѣру въ смыслъ жизни. Не то, чтобы она рекомендовала отказаться отъ этой вѣры; но она должна считать одинаково недоказуемыми какъ истинность, такъ и ошибочность этой вѣры. Въ самомъ дѣлѣ, позволительность вѣры въ смыслъ жизни обусловлена вѣрой въ безсмертіе; а критическая философія вопросъ о безсмертіи считаетъ научно неразрѣшимымъ и предоставляетъ вѣрѣ рѣшать его въ ту или другую сторону. Конечно, кто уже вѣритъ въ обязательность нравственнаго долга, тотъ, по ученію критической философіи, долженъ (логически обязанъ) вѣрить и въ безсмертіе, а съ нимъ и въ смыслъ жизни. Но развѣ возможно научнымъ путемъ доказать, что намъ слѣдуетъ вѣрить въ обязательность нравственнаго закона, если бы кто-нибудь вздумалъ отрицать ее? Разумѣется нѣтъ; ибо противъ такого отрицанія не на что было бы опереться. Поэтому переубѣдить такого отрицателя могутъ не научные доводы, а одна лишь жизнь, то-есть, съ одной стороны, вліяніе примѣра людей, вѣрующихъ въ обязательность нравственнаго долга, а съ другой — безплодныя, въ концѣ концовъ, попытки отречься не только на словахъ, но и всѣмъ своимъ существомъ отъ этой вѣры. Дѣйствительно, если кто-нибудь отрицаетъ обязательность нравственнаго долга, то для его переубѣжденія намъ уже нельзя ссылаться на признаніе какой-либо обязанности; ибо всякая обязанность отрицается имъ въ принципѣ. Поэтому мы въ правѣ ссылаться только на факты. Но факты выражаютъ всегда только то, что существуетъ, бываетъ, случается, но не то, чему *слѣдуетъ* или что *должно* быть, хотя бы оно никѣмъ не исполнялось. Поэтому изъ фактовъ нельзя вывесть ни подтвержденія, ни отрицанія обязательности нравственнаго закона. Словомъ: вскрывъ логическую связь вѣры въ смыслъ жизни съ вѣрой въ безсмертіе, мы въ то же время не въ силахъ рѣ-

шить чисто научнымъ путемъ, слѣдуетъ ли вѣрить въ смыслъ жизни. Но, спросятъ меня, въ чемъ же тогда состоитъ практическое значеніе нашего вывода?

Отвѣтъ очень простъ: въ устраненіи того, что можетъ быть названо *умственнымъ развратомъ*, составляющимъ едва ли не наихудшій видъ разврата. Подъ вліяніемъ недавняго господства матеріализма и полнаго упадка философіи множество лицъ отвыкло отъ вѣры въ безсмертіе, даже подсмѣивается надъ ней, а въ то же время толкуетъ о смыслѣ жизни, продолжаетъ вѣрить въ него и, такимъ образомъ, развращаетъ свой умъ, постепенно пріучая его къ крайней непослѣдовательности, къ нелогичности, и этимъ самымъ, вообще, притупляетъ въ немъ способность чувствовать правду. И вотъ, нашъ выводъ содѣйствуетъ устраненію подобнаго разврата, ибо онъ прямо требуетъ отъ насъ отречься отъ непослѣдовательнаго матеріализма, вынуждаетъ насъ или увѣровать въ безсмертіе, или же сдѣлаться вполнѣ послѣдовательными матеріалистами, то-есть, не вѣря въ безсмертіе, перестать вѣрить и въ смыслъ жизни, а съ нимъ и въ смыслъ обязательности нравственнаго долга, и если ужъ исполнять требованія нравственности, то не потому, чтобы имъ безъ вѣры въ безсмертіе можно было приписать какой-нибудь смыслъ, а только потому, что это намъ пока еще нравится, или же потому, что мы издавна привыкли такъ поступать. Въ этомъ-то устраненіи привычки къ непослѣдовательному матеріализму, привычки, развращающей нашъ умъ, притупляющей въ немъ чувство правды, и состоитъ практическое значеніе нашего вывода.

Иные говорятъ, что это опасный выводъ, и мотивируютъ это такимъ соображеніемъ: по моимъ собственнымъ словамъ, у насъ распространилась сильная привычка не вѣрить въ безсмертіе; и вотъ боятся, что вслѣдствіе этой привычки нашъ выводъ, разъ онъ будетъ принятъ, скорѣе всего вызоветъ не вѣру въ безсмертіе, а невѣріе въ смыслъ жизни и въ обязательность нравственнаго закона. Другими словами, опасаются, что нашъ выводъ, хотя и устранитъ непослѣдовательный матеріализмъ, но скорѣе всего сдѣлаетъ это тѣмъ путемъ, что вызоветъ матеріализмъ послѣдовательный. Конечно, кто плохо вѣритъ въ добро, тотъ можетъ находить нашъ выводъ довольно опаснымъ и предпочелъ бы скрыть его отъ толпы, отъ непосвященныхъ въ философію. Но если кто непоколебимо вѣритъ въ силу добра, въ невозможность не признавать его, тотъ смѣло предложитъ людямъ попробовать вполнѣ послѣдовательно всѣмъ своимъ существомъ отречься (нѣтъ нужды исполнить это уже и на дѣлѣ, а достаточно сдѣлать это путемъ воображенія) отъ призна-

нія обязательности нравственнаго долга, а съ нимъ и смысла жизни (отречься такъ послѣдовательно, чтобы даже считать позволительнымъ ѣсть котлеты изъ дѣтскаго мяса и превратить воспитательные дома въ учрежденія для надлежащаго откармливанія дѣтей на убой); ибо такой человѣкъ непоколебимо убѣжденъ, что путемъ подобныхъ попытокъ люди никакъ не могутъ сдѣлаться послѣдовательными матеріалистами, а напротивъ — гораздо охотнѣй увѣруютъ въ безсмертіе. Поэтому человѣкъ, вѣрующій въ силу добра, будетъ вѣрить и въ безопасность правды и, взамѣнъ нашего вывода, будетъ считать опаснымъ умственный развратъ, обнаруживающійся въ видѣ непослѣдовательнаго матеріализма.

О видахъ вѣры

въ ея отношеніяхъ къ знанію

О видахъ вѣры въ ея отношеніяхъ къ знанію.

Стану молиться духомъ, стану молиться и умомъ; буду пѣть духомъ, буду пѣть и умомъ (Перв. посл. къ коринѳ., XIV, 15).

Всякій поступай по удостовѣренію своего ума (Къ римл., XIV, 5).

ПРЕДИСЛОВІЕ

Г. Каленовъ своею статьею «Вѣра и знаніе» («Вопросы Филос. и Психол.», кн. 18) затронулъ въ высшей степени важный вопросъ и высказалъ въ ней такія мысли, что она можетъ быть разсматриваема, какъ типическое выраженіе одного изъ тѣхъ теченій, которыя переживаются въ настоящее время русскимъ обществомъ. Дѣло идетъ объ отношеніяхъ вѣры къ знанію, или къ разсудку. Этотъ вопросъ теперь у всѣхъ вертится — если не на языкѣ, то въ умѣ. Да и никогда онъ не переставалъ быть однимъ изъ самыхъ жгучихъ, животрепещущихъ. Поэтому, хотя г. Каленовъ отвѣтилъ на него довольно подробно и хотя его отвѣтъ обсуждался въ Психологическомъ Обществѣ, гдѣ онъ читалъ свою статью въ видѣ реферата, все-таки, я думаю, позволительно пересмотрѣть этотъ вопросъ еще разъ, заново, съ другой (именно критической) точки зрѣнія, тѣмъ болѣе, что, какъ видно изъ отчета о засѣданіяхъ Психологическаго Общества, многіе изъ присутствовавшихъ тамъ не согласились съ мнѣніями г. Каленова. Этому пересмотру и будетъ посвящена предлагаемая вниманію читателя работа. Ея глав-

ная задача — въ томъ, чтобы указать и охарактеризовать различные виды вѣры, разсматриваемой со стороны ея отношеній къ достовѣрному знанію. Въ виду же несогласія въ выводахъ, попутно приходится разобрать и мнѣнія г. Каленова.

I

РАЦІОНАЛИЗМЪ И ЕГО ОТНОШЕНІЯ КЪ ВѢРѢ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что если разсматривать вѣру со стороны ея отношеній къ разсудку, то надо различать въ ней нѣсколько видовъ или, какъ выражается г. Каленовъ, формъ. Дѣйствительно, есть большая психологическая разница между вѣрой человѣка, у котораго критическая и скептическая дѣятельность его разсудка еще не затрагивала догматовъ вѣры, и вѣрой человѣка, который уже или самъ критически разсматривалъ ихъ, или же знаетъ, какъ это было сдѣлано другими. Такимъ образомъ, уже сразу замѣтно, что вѣра можетъ существовать не менѣе, какъ въ двухъ формахъ. Примѣрами первой могутъ служить вѣра ребенка въ сказочный міръ, вѣра простолюдина въ примѣты, привидѣнія, русалокъ и т. п., вѣра древняго грека въ своихъ боговъ и т. д. Примѣромъ же второй — хотя бы вѣра любого богослова-философа или же вѣра инквизитора, преслѣдующаго философа за его несогласія съ нимъ, вѣра противниковъ Галилея, упорно не желавшихъ, дабы не потерять своей вѣры, взглянуть на небо чрезъ устроенную Галилеемъ трубу, и т. д. Итакъ, несомнѣнно существуетъ нѣсколько формъ отношенія вѣры къ разсудку, или знанію. Каковы же главнѣйшія изъ нихъ, т.-е. такія, которыя рѣзко отличались бы другъ отъ друга и подъ которыя можно было бы подвести всѣ остальныя?

Г. Каленовъ насчитываетъ три главныхъ формы. Изъ нихъ двѣ: вѣру *наивную* и вѣру *слѣпую* — онъ считаетъ чѣмъ-то ненормальнымъ, вѣрнѣе — нежелательнымъ (онъ употребляетъ оба слова, какъ синонимы), а третью вѣру — *сознательную* — онъ характеризуетъ, какъ «нормальную психическую функцію» (а при его словоупотребленіи это значитъ — какъ *желательную* психическую функцію). Но онъ выставляетъ это подраздѣленіе какъ что-то уже заранѣе готовое, а не выводитъ его на глазахъ читателя методически, шагъ за шагомъ, на основаніи какого-либо точно установленнаго принципа. Уже по одному этому не мѣшаетъ провѣрить его взгля-

ды. И эта провѣрка тѣмъ необходимѣе, что, руководясь его описаніемъ этихъ трехъ формъ, можно отличить только наивную вѣру отъ двухъ другихъ, но нѣтъ никакой возможности уловить разницу между вѣрой слѣпой и сознательной.

По его описанію, вѣра бываетъ наивной, когда въ человѣкѣ «не пробудилось еще сомнѣніе, т.-е. дѣятельность разсудка, вооруженнаго логикой» (стр. 98, кн. 18 «Вопросовъ»). Это легко понять, и сюда, очевидно, подойдутъ вышеупомянутые случаи вѣры ребенка, простолюдина, древняго грека и т. д. Но чѣмъ отличаются другъ отъ друга вѣра слѣпая и сознательная? По словамъ г. Каленова, «слѣпо вѣритъ человѣкъ, *насильственно заглушающій*, подъ вліяніемъ сильнаго чувства, голосъ скептическаго разсудка, вытѣсняющій его изъ сознанія, исключительно занятаго чувствомъ» (ibid.). «А подъ сознательной вѣрой, — говоритъ онъ, — я разумѣю признаніе чего-либо за истину уже не при полномъ молчаніи разсудка, какъ въ первыхъ двухъ случаяхъ, но *наперекоръ* (курсивъ г. Каленова) его протесту» (ibid.). Въ чемъ же разница между слѣпой и сознательной вѣрой? Въ одномъ случаѣ я *насильственно* заглушаю голосъ разсудка, вытѣсняю его изъ сознанія, а въ другомъ — дѣйствую *наперекоръ* его протесту. Да развѣ это психологически-то не одно и то же? Дѣйствовать наперекоръ разсудку можно не иначе, какъ насильственно заглушая его голосъ. Такимъ образомъ, у г. Каленова выходитъ не три, а только двѣ формы вѣры.

Правда, г. Каленовъ, говоря о слѣпой вѣрѣ, упоминаетъ, что при ней протесты разсудка заглушаются подъ вліяніемъ *сильнаго чувства*, столь сильнаго, что только оно одно и занимаетъ все сознаніе, а голосъ разсудка окончательно заглушенъ — происходитъ «полное» молчаніе разсудка. И вотъ, можно бы попытаться именно въ этомъ и усмотрѣть разницу между слѣпой и сознательною вѣрой. Но это ни къ чему не приведетъ: всякое дѣйствіе, въ томъ числѣ и всякое признаніе какихъ-либо положеній «*наперекоръ*» разсудку, совершается нами не иначе, какъ подъ вліяніемъ достаточно сильнаго чувства, которое иногда можетъ такъ усиливаться, что заполнитъ все сознаніе и вызоветъ «полное» молчаніе разсудка. Такимъ образомъ, разсматривая дѣло и съ этой точки зрѣнія, мы или совсѣмъ не найдемъ разницы между слѣпой и сознательной вѣрой, или же она будетъ чисто *количественной*, а не качественной, такъ что, въ сущности, будутъ опять не три, а только двѣ формы вѣры: наивная и слѣпая, которая иногда будетъ необыкновенно сильной, такъ что все сознаніе будетъ занято исключительно ею, а разсудокъ лишь изрѣдка будетъ протестовать про-

тивъ нея; иногда же она будетъ послабѣе, и разсудокъ будетъ протестовать противъ нея чаще, чѣмъ въ первомъ случаѣ.

Не слѣдуетъ думать, будто бы вопросъ о числѣ и разницѣ формъ вѣры имѣетъ только теоретическій интересъ. Напротивъ, онъ имѣетъ большое практическое значеніе; ибо, какъ справедливо отмѣчаетъ г. Каленовъ, не всякая вѣра одинаково желательна, хотя бы, напримѣръ, съ точки зрѣнія интересовъ культуры. Вѣру наивную и слѣпую онъ считаетъ явленіями нежелательными; и онъ вполнѣ правъ. Вѣдь, наивно вѣрятъ не только въ Христа и Его ученіе, а неизмѣримо чаще — въ выходцевъ съ того свѣта, въ вѣдьмъ, въ колдовство, въ напусканіе разныхъ повѣтрій, вродѣ холеры и т. п. Наивная же вѣра въ Христа, хотя и бываетъ, но какъ и все наивное, не отличается прочностью. А что касается слѣпой вѣры, то она порождаетъ всевозможные виды изувѣрства и фанатизма: самосожиганіе, самоизуродованіе, инквизицію, преслѣдованіе науки, распространеніе вѣры огнемъ и мечемъ и т. д. Если же вѣра сознательная качественно ничѣмъ не отличается отъ слѣпой, то и она настолько же опасна, какъ и слѣпая. Другими, болѣе точными, словами: если существуетъ всего только двѣ формы вѣры, наивная и слѣпая, съ ея различными степенями, то *въ общемъ итогѣ* вѣра составляетъ въ высшей степени прискорбное явленіе. И всякій философъ, всякій, кто хоть сколько-нибудь дорожитъ культурнымъ развитіемъ человѣчества, въ правѣ (если не обязанъ) всячески разрушать ее: *въ общемъ итогѣ* отъ этого получится неизмѣримо больше пользы, чѣмъ вреда.

Можетъ быть, г. Каленовъ оговорился, не точно выразился, когда характеризовалъ сознательную вѣру? Можетъ быть, онъ и дѣйствительно высказалъ далеко не то, къ чему у него лежитъ сердце (вѣроятнѣе всего, что оно такъ и есть: у него умъ съ сердцемъ не въ ладу)*); но онъ и дальше, во всей своей статьѣ, такъ относится къ сознательной вѣрѣ, что у нея не выходитъ никакой существенной разницы со слѣпой вѣрой. Именно, догматы сознательной вѣры — и всѣ вмѣстѣ и каждый порознь — характеризуются имъ, какъ положенія, противорѣ-

*) И этотъ разладъ ума и сердца выраженъ въ его статьѣ въ высшей степени рельефно. См. тѣ страницы, на которыхъ онъ разсматриваетъ догматы сознательной вѣры: тамъ онъ самъ, уступая требованіямъ своего ума, характеризуетъ ихъ, какъ абсурды (стр. 105); а въ то же время, уступая (какъ легко догадается читатель) требованіямъ сердца, нѣжно относится къ нимъ и считаетъ невозможнымъ отказаться отъ нихъ. Такой разладъ ума и сердца въ настоящее время составляетъ явленіе заурядное, и г. Каленовъ служитъ его типическимъ представителемъ, такъ что будущій историкъ навѣрное воспользуется его статьей для характеристики умонастроенія нашего времени.

чащія логикѣ, какъ завѣдомые *абсурды:* — «есть, говоритъ онъ, абсурды, *коренящіеся въ дѣятельной природѣ человѣка*, а потому неопровержимые; такими абсурдами и являются догматы вѣры» (стр. 105). Такимъ образомъ, сознательная вѣра, такъ же какъ и слѣпая, неизбѣжно должна сопровождаться насильственнымъ заглушеніемъ голоса разсудка. Разница только въ томъ, что при сознательной вѣрѣ это насиліе противъ разсудка уже коренится въ природѣ человѣка, — оно, такъ сказать, составляетъ его родовое имущество, а въ вѣрѣ слѣпой оно бываетъ благопріобрѣтеннымъ, или иначе: вѣра слѣпая есть временное, ненормальное и нежелательное (какъ говоритъ г. Каленовъ) явленіе, какъ бы временное помѣшательство (скажемъ мы), а вѣра сознательная то же самое явленіе, но прирожденное. Такъ выходитъ на основаніи общей характеристики догматовъ сознательной вѣры, даваемой авторомъ; посмотримъ же, какъ онъ относится къ каждому изъ нихъ порознь.

Такихъ догматовъ, по его мнѣнію, два: 1) признаніе свободы воли, 2) признаніе бытія Божія. Замѣтимъ, что только *два*, а не четыре: положенія, противорѣчащія этимъ, не относятся г. Каленовымъ къ числу догматовъ. Вотъ его подлинныя слова: «забѣгая нѣсколько впередъ, я скажу, что положеніями (догматами) такой вѣры я считаю два и только два догмата: 1) признаніе свободы воли, 2) признаніе бытія Божія» (стр. 98). А на что указываетъ такое число догматовъ? Значитъ, отрицаніе свободы воли и существованія Бога онъ относитъ не къ вѣрѣ, а къ знанію: онъ *знаетъ*, что Богъ и свобода воли невозможны и не существуютъ; но, дѣйствуя неперекоръ своему знанію или разсудку, онъ все-таки *вѣруетъ* и въ то, и въ другое*). Это подтверждается и той характеристикой, которую онъ даетъ для каждаго изъ догматовъ. Вотъ что онъ говоритъ объ убѣжденіи въ свободѣ воли: «это убѣжденіе стоитъ въ рѣзкомъ про-

*) Въ засѣданіи Психологическаго Общества при обсужденіи реферата г. Каленова, проф. А. С. Павловъ высказалъ недоумѣніе, что г. Каленовъ пропускаетъ въ числѣ догматовъ своей сознательной вѣры безсмертіе души. Я же выскажусь еще общѣе: почему не допускать въ числѣ возможныхъ догматовъ *такой* сознательной вѣры любого абсурда, имѣющаго практическое значеніе, коль скоро трудно его искоренить изъ человѣческой природы? Напримѣръ, у многихъ есть неискоренимое (для ихъ природы) убѣжденіе, что ad majorem dei gloriam позволительно преслѣдовать огнемъ и мечемъ всѣхъ несогласныхъ съ ними и что даже надо бы запретить всякія разсужденія о вѣрѣ (даже — каковы бы ни были ихъ выводы), какъ соблазнительныя; почему бы всего этого не отнести къ догматамъ сознательной вѣры? Ужъ если мы согласились дѣйствовать «наперекоръ» разсудку, то не стоитъ церемониться и останавливаться на полдорогѣ.

тиворѣчіи съ законами логики, допускающими только необходимый предетерминизмъ, а потому является нелѣпостью для руководящаго логикой разсудка» (стр. 104). Слѣдовательно, добавлю я, г. Каленовъ уже узналъ и убѣдился въ невозможности свободы воли; а потому ему неизбѣжно приходится признавать ее не иначе, какъ при помощи насильственнаго заглушенія протестовъ разсудка. Про идею же Бога онъ повторяетъ почти дословно ту же самую мысль: «идея Бога заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, а потому разсудокъ принять ее не можетъ» (стр. 113). Чѣмъ же, спрашивается, его сознательная вѣра отличается отъ вѣры слѣпой?

Г. Каленовъ, очевидно, не указалъ никакой существенной разницы. У него на дѣлѣ — при трехъ названіяхъ — выходятъ не три, а всего только дьѣ формы вѣры. При этомъ каждая изъ нихъ въ большинствѣ случаевъ бываетъ нежелательной, опасной и никогда не можетъ быть прочной, если, конечно, брать въ расчетъ не отдѣльныя лица, а массы: наивная вѣра (которая только въ рѣдкихъ случаяхъ не бываетъ нежелательной) уже и сама по себѣ не прочна, а слѣпая (которая обыкновенно доводитъ до фанатизма) столь же мало можетъ быть прочной, какъ и все то, что идетъ въ разрѣзъ съ разсудкомъ*). Неужели же нѣтъ мѣста для такой вѣры, которая не была бы нежелательной и въ то же время была бы прочной? Неужели нѣтъ такой вѣры, которая не только по своему названію, но и на дѣлѣ, т.-е. по своему характеру, не совпадала бы ни съ наивной, ни со слѣпой? (А будетъ ли она заслуживать названіе сознательной или нѣтъ, это пока оставимъ въ сторонѣ).

Г. Каленовъ намъ не указалъ такой вѣры; да онъ и не могъ этого сдѣлать, ибо онъ раціоналистъ въ томъ же смыслѣ этого слова, въ какомъ оно примѣняется къ Декарту, Спинозѣ и др. Для него *causa* есть *ratio*, связь *причины* съ дѣйствіемъ разлагается цѣликомъ на связь *основанія* со слѣдствіемъ. Онъ твердо увѣренъ, что дѣйствіе *можно* выводить изъ причины, какъ ея *логическое* слѣдствіе, что связь причины съ дѣйствіемъ *сполна и во всѣхъ случаяхъ* можетъ быть сдѣлана логически понятной. Въ глазахъ раціоналистовъ въ мірѣ дѣйствительности господствуютъ только чисто логическія отношенія и нѣтъ никакихъ другихъ, т.-е. существуютъ только тѣ, которыя сводятся на логическіе законы мышленія. Поэтому весь міръ дѣйствительности они считаютъ насквозь раціонализируемымъ, т.-е. насквозь сводимымъ на взаимоотношенія основаній къ слѣд-

*) Г Каленовъ, хотя и говоритъ о неискоренимости нѣкоторыхъ догматовъ, все-таки не отрицаетъ существованія людей, не вѣрующихъ въ эти догматы. (См. стр. 112 и 110).

ствіямъ. Раціоналисты охотно допускали, что, вслѣдствіе значительной трудности подобнаго раціонализированія дѣйствительности, намъ никогда не удастся вполнѣ осуществить его, а что мы — только приближаемся къ нему; но они нисколько не сомнѣвались, что само-то по себѣ, т.-е. по своему устройству, бытіе не представляетъ никакихъ иныхъ препятствій для подобнаго раціонализированія его, кромѣ чисто количественныхъ (т.-е. трудности). Вспомнимъ Спинозу съ его наивнымъ постояннымъ приравниваніемъ понятій causa и ratio (онъ даже чуть не на каждой страницѣ пишетъ causa *sive* ratio), съ его смѣлымъ увѣреніемъ, что все существующее *вытекаетъ*, т.-е. логически слѣдуетъ, изъ природы Бога, и что въ дѣйствительности нѣтъ ничего такого, что не вытекало бы изъ Бога*). Также точно признаетъ сплошную раціонализируемость бытія и г. Каленовъ: «Какъ всѣ слагаемыя, — говоритъ онъ, — должны быть на-лицо, чтобы составилась сумма, такъ же должно быть налицо и достаточное *основаніе***), совокупность всѣхъ условій, чтобы послѣдовало явленіе. *Они и есть всѣ на-лицо*, но мы знаемъ лишь нѣкоторыя изъ нихъ и стремимся узнать остальныя; и если бы намъ это удалось, то наше эмпирическое знаніе возможности возвысилось бы до раціональнаго пониманія необходимости, и синтетическое сужденіе «*а* есть *в*» превратилось бы въ аналитическое «*а* есть *а*». Но такое раціональное пониманіе, такая полнота истины представляются по большей части недостижимымъ идеаломъ, къ которому *возможно* лишь *безконечное постепенное приближеніе*» (стр. 102 и сл.).

Такимъ образомъ г. Каленовъ — завѣдомый раціоналистъ, и для него всѣ взаимоотношенія бытія сводятся цѣликомъ и исключительно къ логическому закону тожества, къ формулѣ *а* есть *а****). А раціонализмъ обязываетъ своихъ послѣдователей

*) Поэтому, если бы Спиноза сталъ вѣровать въ творчество Бога, то онъ долженъ былъ бы объявить свой догматъ абсурдомъ. Но, къ счастью для вѣры и вѣрующихъ, самъ-то основной принципъ Спинозы (раціонализируемость бытія) есть не что иное, какъ догматъ, простая наивная вѣра; и только поэтому всякая иная вѣра должна казаться ему абсурдомъ.

**) Значитъ causa = ratio?

***) Г. Каленовъ является и въ этомъ случаѣ типическимъ представителемъ современныхъ теченій, ибо раціонализмъ у насъ очень сильно распространенъ. Кромѣ общихъ причинъ, въ родѣ сходства причинной и логической связи или же въ родѣ того обстоятельства, что иногда основаніе играетъ роль причины (именно, оно входитъ въ составъ причины нашей увѣренности въ справедливости того или другого вывода), а причина превращается иногда въ основаніе (именно, познанная причина служитъ основаніемъ для предугадыванія наступленія дѣйствія) и т. п., раціонализмъ поддерживается у насъ еще особыми причинами. Въ школѣ, изо всѣхъ наукъ, подающихъ рѣзко замѣтные поводы

къ двоякому взгляду: 1) для нихъ содержаніе вѣры или ничѣмъ не отличается отъ содержанія знанія, или же оно сводится къ какимъ-нибудь абсурдамъ: вѣдь раціоналистъ, кромѣ трудности, не допускаетъ никакого иного препятствія для доказательства того, что данное положеніе (напримѣръ, догматъ вѣры) или сводится къ формулѣ «*а* есть *а*», или противорѣчитъ ей; но въ первомъ случаѣ это положеніе (догматъ вѣры) по своему характеру ничѣмъ не отличалось бы отъ содержанія знанія, а во второмъ — было бы абсурдомъ. Такимъ образомъ, въ глазахъ раціоналиста содержаніе вѣры должно быть или абсурдомъ или же всего только недозрѣвшимъ знаніемъ, т.-е. такимъ положеніемъ, раціонализированіе котораго еще не удалось, но *можетъ* или, по крайней мѣрѣ, *могло бы* удасться при безконечномъ ростѣ знанія. Если же раціоналистъ допускаетъ, въ силу самонаблюденія, вѣру, какъ самостоятельное психологическое состояніе, т.-е. — какъ такое состояніе, которое не совпадаетъ ни съ какою степенью знанія (ни съ мнѣніемъ, ни съ догадкой и т. д.), то ему ничего не остается, какъ признать абсурдность содержанія вѣры. 2) Раціоналистъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ допустить, чтобы разумъ или разсудокъ призналъ нѣкоторые объекты абсолютно-недоступными для него. По мнѣнію раціоналистовъ, разсудокъ, дѣйствуя вполнѣ логически, никогда не согласится, что и факты, и логика даютъ и всегда будутъ давать возможность высказывать относительно нѣкоторыхъ объектовъ съ одинаковымъ правомъ прямо противорѣчащія другъ другу положенія*). Вѣдь, рано или поздно, при безконечномъ ростѣ знанія, все *могло бы* быть раціонализировано, т.-е. выведено съ логическою необходимостью; слѣдовательно, могло бы быть выведено и одно изъ этихъ положеній, такъ что не было бы мѣста другому. Поэтому, если мы теперь и наталкиваемся на такіе объекты, то въ глазахъ раціоналиста это — состояніе какъ бы временное, а не постоянное. Для раціонализма непознаваемость этихъ объектовъ не абсо-

---

къ гносеологическимъ размышленіямъ, мы знакомимся мало-мальски основательно только съ математикой. Размышленія же о математикѣ, какъ извѣстно, и привели Декарта къ раціонализму; то же самое повторяется и съ нами. Такимъ образомъ, мы еще въ школѣ пропитываемся раціоналистическими догматами; а черезъ это они входятъ у насъ въ плоть и кровь, и мы, часто не замѣчая даже этого, всюду подсовываемъ ихъ.

*) Вотъ почему г. Каленовъ насчиталъ только *два* догмата мнимосознательной вѣры, а не четыре, т. е. не причислилъ къ нимъ отрицаній Бога и свободы вѣры. Такіе объекты, относительно которыхъ и логика, и факты всегда — даже при *безконечномъ* ростѣ знанія — будутъ уполномачивать къ противоположнымъ допущеніямъ, въ его глазахъ невозможны.

лютная, а всего только относительная: она обусловлена не качественными, а всего лишь количественными особенностями нашего разума, исключительно тѣмъ, что для него черезчуръ трудно изученіе этихъ объектовъ, т.-е. только тѣмъ, что нашъ разумъ количественно ограниченъ, слабъ, подверженъ утомленію и т. п. А черезъ это каждый объектъ вѣры долженъ быть или такимъ, что рано или поздно онъ *могъ бы* войти въ составъ знанія, или же такимъ, что знаніе должно отрицать его и допущеніе его считать абсурдомъ. Вотъ почему у г. Каленова на дѣлѣ никакъ не могло выйти никакой другой вѣры, кромѣ наивной и слѣпой: все зависитъ отъ отожествленія понятій causa и ratio, отъ сведенія всѣхъ формъ бытія исключительно къ логическимъ законамъ мышленія.

Но само-то отожествленіе понятій causa и ratio есть не что иное, какъ произвольно принятый и, притомъ, завѣдомо ошибочный догматъ, такъ что самъ-то раціонализмъ оказывается ничѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ случаевъ наивной вѣры. И Кантъ былъ вполнѣ правъ, считая раціонализмъ изо всѣхъ философскихъ направленій наиболѣе догматическимъ*). Уже Юмъ очень удачно доказывалъ невозможность отожествленія причинной связи со связью основанія и слѣдствія. Разбирая отдѣльные случаи причинной зависимости, онъ показалъ, что они не могутъ быть раціонализированы, т. е. дѣйствія нельзя логически вывесть изъ причины, такъ чтобы оно превратилось въ ея слѣдствіе; и наоборотъ — анализируя дѣйствіе, нельзя изъ него логически вывести, что именно служитъ его причиной. И то, и другое, т.-е. и дѣйствіе данной причины, и причину даннаго явленія (разсматриваемаго какъ дѣйствіе), можно отыскать не путемъ логическихъ построеній, а только путемъ опыта: надо наблюсти, что именно служитъ дѣйствіемъ данной причины, или же — причиной даннаго дѣйствія**). Такимъ об-

*) Виндельбандъ (Gesch. d. Phil. Freiburg 1892, стр. 422) и др. справедливо указываютъ, что Кантъ подъ понятіе догматизма подводитъ (на что многіе комментаторы не обращаютъ вниманія) какъ раціонализмъ, такъ и эмпиризмъ. Но не подлежитъ сомнѣнію, что чаще всего Кантъ подъ догматизмомъ подразумѣваетъ одинъ лишь раціонализмъ, т. е. что онъ очень часто оба слова употребляетъ promiscue. А это свидѣтельствуетъ о томъ, что Кантъ, считая всю предшествовавшую ему философію догматической, находитъ раціонализмъ самымъ рѣзкимъ догматизмомъ.

**) Исключеніе, и притомъ только кажущееся, будетъ лишь въ томъ случаѣ, когда мы имѣемъ дѣло со сложными причинами и дѣйствіями. *Если* тѣ элементарные случаи причинной связи, черезъ соединеніе которыхъ образуется данный сложный случай, намъ *уже извѣстны*, то, исходя изъ этихъ данныхъ, какъ основаній, мы можемъ, комбинируя дѣйствія этихъ элементарныхъ (и уже извѣстныхъ) причинъ, логически выводить и узнавать такимъ образомъ, *какъ бы* безъ помощи опыта (въ дѣй-

разомъ, положенія, выражающія причинную связь, отнюдь не могутъ быть сводимы къ формулѣ аналитическихъ сужденій: *а* есть *а*, но всегда — только къ формулѣ синтетическихъ сужденій: *а* есть *в*. Таково важнѣйшее гносеологическое открытіе Юма, которое впослѣдствіи было подхвачено и расширено Кантомъ и такимъ путемъ подвергло радикальному преобразованію прежнюю теорію познанія*).

Легко убѣдиться, что Юмъ былъ правъ. Это можно сдѣлать двоякимъ путемъ. Именно:

1. Разсмотримъ такой примѣръ: нагрѣваніе желѣза (причина) производитъ его расширеніе (дѣйствіе). Здѣсь очевидно нѣтъ логической связи между причиной и дѣйствіемъ. (Подробнѣй объ этомъ см. выше на стр. 88).

2. Возьмемъ другой примѣръ: раціоналисты для оправданія своего догмата о сплошномъ раціонализированіи бытія отрицаютъ все логически непонятное, не поддающееся раціонализированію, напримѣръ, — дѣйствіе на разстояніе, первичную упругость, истинную химическую превращаемость тѣлъ и т. п., и поэтому сводятъ всѣ процессы природы къ чисто-механическимъ, т.-е. къ толчку абсолютно непроницаемыхъ (и потому абсолютно неупругихъ) частицъ. Такимъ образомъ, изслѣдованія Юма какъ бы проходятъ мимо раціоналистовъ: вѣдь, выходитъ, что онъ разсматривалъ одни лишь производные случаи и въ то же время не выводилъ ихъ изъ толчка; а если бъ онъ сдѣлалъ подобный выводъ, то этимъ самымъ онъ, можетъ быть, раціонализировалъ бы разсмотрѣнные имъ случаи. И вотъ, для рѣшенія нашего спора съ раціоналистами

ствительности же всегда только безъ помощи *новаго* опыта), дѣствіе сложной причины; и наоборотъ, разлагая данное сложное дѣйствіе на его составныя части, можемъ, основываясь на томъ же предварительномъ знаніи, безъ помощи (новаго) опыта заключать о причинѣ этого дѣйствія, именно — комбинируя ее изъ элементарныхъ причинъ его составныхъ частей.

*) Юмъ говорилъ объ отдѣльныхъ случаяхъ причинной связи; Кантъ же имѣлъ въ виду законъ причинности вообще и говорилъ, что *самъ* этотъ *законъ* есть сужденіе синтетическое. Съ перваго взгляда это составляетъ разницу въ воззрѣніяхъ Юма и Канта, которую Vaihinger и отмѣтилъ въ I т. своего Commentar zu Kant'kritik и т. д.; но по существу дѣла здѣсь нѣтъ никакой разницы, кромѣ той, что Кантъ разсматривалъ тѣ вопросы, которые онъ затрагивалъ въ болѣе общемъ видѣ, чѣмъ Юмъ. Дѣйствительно, законъ причинности есть не что иное, какъ общая формула всѣхъ отдѣльныхъ случаевъ причинной связи (о чемъ упоминаетъ и самъ Кантъ). Если же каждый отдѣльный случай причинной связи составляетъ положеніе синтетическое, то и общая формула всѣхъ этихъ случаевъ тоже должна быть положеніемъ синтетическимъ: иначе въ общемъ понятіи оказался бы пропущеннымъ такой признакъ, который присущъ всѣмъ отдѣльнымъ случаямъ, подчиненнымъ этому понятію.

мы можемъ предложить имъ раціонализировать самый толчокъ, т.-е. безъ всякой самомалѣйшей помощи опыта, исходя лишь изъ понятія встрѣчи двухъ абсолютно непроницаемыхъ (поэтому — и абсолютно неупругихъ) тѣлъ, вывести законы, которымъ подчинены результаты этой встрѣчи. Оказывается, что этого никоимъ образомъ нельзя сдѣлать, кромѣ какъ посредствомъ внушенной *опытомъ же* фикціи, именно — тѣмъ способомъ, чтобы считать движеніе какой-то жидкостью, которая переливается (не испаряясь) съ одного тѣла на другое. Я не буду излагать подробно разборъ попытокъ раціонализировать толчокъ: съ одной стороны, въ ихъ неосуществимости всякій легко можетъ убѣдиться, попробовавъ рѣшить эту задачу, а съ другой — я въ своемъ «Опытѣ теоріи матеріи» уже имѣлъ случай подробно разобрать этотъ вопросъ*). Такимъ образомъ, раціонализмъ отнюдь не раціонализируетъ явленій природы даже и въ томъ случаѣ, когда сводитъ ихъ къ чисто-механическимъ процессамъ. Онъ всего только уменьшаетъ число дѣйствующихъ въ ней причинъ; а онѣ, все-таки, попрежнему остаются нераціонализируемыми. И уменьшаетъ онъ ихъ, кстати сказать, въ высшей степени неудачно, ибо при чисто-механическомъ строѣ природы былъ бы невозможенъ законъ сохраненія энергіи**). Но раціоналисты иногда такъ слѣпо вѣруютъ въ раціоналистическіе догматы, что даже и этимъ не смущаются.

3. Можно еще иначе убѣдиться въ несостоятельности раціонализма, независимо отъ разбора всякихъ метафизическихъ теорій, въ родѣ чистаго механизма и т. п., именно — черезъ deductio ad absurdum, разсматривая его въ самомъ общемъ видѣ, какъ это справедливо указалъ г. Лопатинъ при обсужденіи реферата г. Каленова (Книга 18 «Вопросовъ», стр. 164). Дѣйствительно, каждое данное состояніе міра имѣетъ своей причиной предшествующія состоянія. Если же мы допустимъ вмѣстѣ съ раціоналистами, что связь причины съ дѣйствіемъ сполна сводится на связь основанія со слѣдствіемъ, то въ данномъ состояніи міра не можетъ быть ничего новаго, т.-е. ничего такого, чего не было бы уже въ предшествующемъ состояніи:

*) См. мой «Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи». Ч. I. Спб. 1888, гл. VI и VIII.

**) Подробное доказательство безпрерывныхъ столкновеній чистаго механизма (къ которому мы приходимъ не иначе, какъ подъ вліяніемъ раціонализма) съ закономъ сохраненія энергіи изложено мной въ той же книгѣ (гл. X и XI). Тамъ же показано, что чистый механизмъ есть не что иное, какъ трансцендентно-метафизическая гипотеза; слѣдовательно, онъ не относится къ составу знанія, а во всякомъ случаѣ еще требуетъ своего оправданія.

вѣдь, изъ основанія можетъ вытекать только то, что уже подразумѣвается въ немъ. Съ другой стороны, ничто прежде бывшее не можетъ само собой исчезнуть, ибо это было бы такимъ дѣйствіемъ, для котораго нѣтъ никакого логическаго основанія въ предшествующемъ состояніи. Такимъ образомъ, если раціонализмъ правъ, то выходитъ, что міръ долженъ каждое мгновеніе оставаться безъ перемѣнъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ.

Итакъ, Юмъ правъ: связь причины съ дѣйствіемъ есть не логическая связь основанія со слѣдствіемъ, а какая-то другая, раціонализированію не поддающаяся. Въ чемъ, именно, она состоитъ, какъ, именно, причина способна порождать свое дѣйствіе, этого мы тоже не можемъ знать; ибо эта связь не имѣетъ аналитическаго характера, не поддается раціонализированію. А все это важно тѣмъ, что отсюда слѣдуетъ такой выводъ: наблюдая одно лишь дѣйствіе, нельзя узнать его причину безъ помощи прежняго или новаго опыта (что было бы вполнѣ возможнымъ, если бы былъ правъ раціонализмъ, именно — къ дѣйствію, разсматриваемому, какъ слѣдствіе, можно было бы подыскивать соотвѣтствующее основаніе) и, зная всего лишь причину, нельзя узнать ея дѣйствіе безъ помощи прежняго или новаго опыта (что, въ случаѣ если бы раціонализмъ былъ правъ, было бы вполнѣ возможнымъ, именно — логически выводя изъ причины, какъ основанія, ея дѣйствіе, какъ слѣдствіе этого основанія). Въ виду значенія этого открытія Юма не только для нашего вопроса, но и для всей философіи, не безполезно было бы отмѣтить его особымъ названіемъ: это дало бы возможность никогда не упускать его изъ виду. Отчасти поэтому, отчасти же для краткости мы дальше будемъ называть его *закономъ Юма*. Формула этого закона такова: связь причины съ дѣйствіемъ имѣетъ синтетическій характеръ (т.-е. раціонализированію не поддается) и познается нами не иначе, какъ при помощи прежняго или новаго опыта.

Узнавши же законъ Юма, нашъ разсудокъ находитъ себя поставленнымъ вслѣдствіе этого въ такое положеніе, что теперь относительно многихъ объектовъ онъ *логически обязанъ* считать *одинаково* позволительными діаметрально-противоположныя сужденія, такъ что разсудокъ теперь предоставляетъ вѣрѣ выбирать любое изъ нихъ *безъ всякихъ протестовъ* съ его стороны. Онъ теперь уже самъ, вполнѣ свободно, безъ всякихъ насилій со стороны чувства, отказывается отъ своихъ протестовъ; ибо онъ убѣждается, что ни логика, ни факты нисколько не противорѣчатъ ни тому, ни другому сужденію, и что каждое изъ нихъ одинаково неопровержимо и одинаково недоказуемо. И такая вѣра, разумѣется, будетъ отличаться какъ

отъ наивной, такъ и отъ слѣпой. Какъ именно надо характеризовать ее ближайшимъ образомъ и какое названіе будетъ для нея наиболѣе подходящимъ, это пока оставимъ въ сторонѣ; а взамѣнъ того пояснимъ примѣромъ то, что уже сказано о ней.

Если бы можно было раціонализировать связь причины съ дѣйствіемъ, то можно было бы надѣяться рѣшить, исчезаетъ ли душевная жизнь послѣ смерти или же безконечно продолжается и послѣ нея, но такъ продолжается, что это остается незамѣтнымъ въ этомъ мірѣ: разсматривая смерть, какъ причину, можно было бы логически вывести всѣ ея дѣйствія. Но въ силу закона Юма это оказывается невозможнымъ, и мы должны наблюсти въ опытѣ эти дѣйствія; а коль скоро загробная жизнь, уже по самому своему понятію, не можетъ быть дана въ опытѣ, то нашъ разсудокъ теперь находитъ себя обязаннымъ считать одинаково мыслимымъ какъ признаніе существованія загробной жизни, такъ и ея отрицаніе. Разсудокъ не находитъ себя вынужденнымъ останавливаться ни на одномъ изъ этихъ предположеній; на вѣру же мы можемъ принимать любое изъ нихъ.

Даже и матеріалистъ не въ правѣ теперь возражать противъ *возможности* загробной жизни. Онъ считаетъ душевную жизнь дѣйствіемъ физіологической (матеріальной) жизни нашего тѣла (главнымъ образомъ — головного мозга), и, чтобы доказывать *невозможность* психическаго безсмертія, онъ долженъ опираться на положеніе: cessante causa cessat effectus. Но это положеніе обязательно лишь до тѣхъ поръ, пока мы зависимость дѣйствія отъ причины отожествляемъ съ зависимостью слѣдствія отъ основанія: если прекращается обязательность основанія, то вмѣстѣ съ тѣмъ прекращается и обязательность вытекающихъ изъ него слѣдствій. Но дѣйствіе причины не есть ея слѣдствіе. Поэтому, изъ понятія дѣйствія не вытекаетъ ни то, чтобы оно должно было непремѣнно прекратиться съ прекращеніемъ причины, ни то, чтобы оно послѣ того должно было продолжаться. И то и другое пока одинаково возможно; а что именно будетъ имѣть мѣсто въ дѣйствительности, это для каждаго даннаго случая должно быть дознано путемъ опыта. Но съ одной стороны, опытъ свидѣтельствуетъ, что существуютъ, на-ряду съ другими, также и такія дѣйствія, которыя, разъ возникши, продолжаются вѣчно, несмотря на прекращеніе вызвавшей ихъ причины. Таково движеніе: чѣмъ бы оно ни было вызвано, оно вѣчно продолжается и послѣ прекращенія вызвавшей его причины, а если и исчезаетъ, то не иначе, какъ путемъ сложенія съ вновь вызваннымъ равнымъ и противоположнымъ движеніемъ. А съ другой стороны — опытъ не можетъ

простираться на загробную жизнь. Итакъ, *даже признавая матеріалистическую точку зрѣнія* (о другихъ уже не говоримъ), все-таки остается *возможнымъ* допускать загробную жизнь.

Единственно, что еще можно теперь возразить противъ нея (и притомъ только съ точки зрѣнія матеріализма), это то, что будущая душевная жизнь нуждается въ какомъ-либо субстратѣ, который служилъ бы ея носителемъ; откуда же онъ возьмется послѣ разрушенія тѣла? Но теперь даже и это возраженіе не выдерживаетъ критики. Прежде всего отмѣтимъ, что та матерія, которая служила субстратомъ душевной жизни до наступленія физіологической смерти, не исчезаетъ и послѣ нея; она только измѣняетъ способы своего взаимодѣйствія. До наступленія смерти частицы этой матеріи тѣснѣйшимъ образомъ взаимодѣйствовали лишь между собой; съ частицами же всей остальной матеріи онѣ взаимодѣйствовали (съ ближайшими непосредственно, а съ болѣе удаленными опосредствованнымъ образомъ — чрезъ посредство ближайшихъ), какъ *нѣкоторое цѣлое;* ибо, пока продолжается физіологическая жизнь, всѣ частицы матеріи, изъ которой образуется тѣло, индивидуализируются этою жизнью, такъ что образуютъ одно динамическое цѣлое (т.-е. такое цѣлое, недѣлимость котораго обусловлена не состояніемъ покоя и взаимнаго равновѣсія образующихъ частицъ, а главнѣе всего ихъ *совмѣстной* дѣятельностью и взаимодѣйствіемъ съ окружающей средой). А чрезъ это до наступленія физіологической смерти взаимодѣйствіе каждой отдѣльной частицы тѣла съ остальной матеріей (съ той, которая находится внѣ тѣла) не могло быть настолько же непосредственнымъ, какимъ оно будетъ послѣ смерти и наступающаго вслѣдъ за ней разложенія организма: послѣ смерти матерія тѣла какъ бы растворяется въ остальной матеріи земли и вступаетъ чрезъ это въ болѣе прямое взаимодѣйствіе съ ней. Такимъ образомъ, прежній субстратъ душевной жизни отнюдь не исчезаетъ, а лишь измѣняетъ способы своего взаимодѣйствія съ остальной матеріей. Какое же психическое дѣйствіе должна вызвать эта перемѣна взаимодѣйствій?

По закону Юма, раціональнымъ путемъ этого опредѣлить нельзя, и для рѣшенія этого вопроса мы должны обратиться къ указаніямъ опыта. Но, если загробная психическая жизнь такова, что она остается незамѣтной для тѣхъ, кто еще сохраняетъ свою физіологическую жизнь и чьи воспріятія поэтому еще связаны съ физіологическою дѣятельностью органовъ чувствъ, то никакой опытъ не можетъ распространяться на нее. Напротивъ, если уже руководиться въ этомъ вопросѣ указаніями опыта, то можно, пожалуй (посредствомъ аналогіи),

придти и къ такимъ заключеніямъ: такъ какъ послѣ смерти матерія тѣла какъ бы растворяется во всей остальной матеріи, и чрезъ это каждая отдѣльно взятая частица первой вступаетъ въ *болѣе прямое и тѣсное* взаимодѣйствіе съ частицами послѣдней, то и душевная жизнь отъ этого расширяется. Ея носителемъ послѣ смерти тѣла служитъ *вся земля*, и въ новой душевной жизни теперь уже прямо, безъ помощи физіологической дѣятельности органовъ чувствъ, будетъ отражаться какъ космическая жизнь земли (смѣна погоды, дня и ночи, временъ года, колебанія земного магнетизма, электричества и т. д.), такъ и жизнь всѣхъ земныхъ организмовъ. А такъ какъ эта посмертная душевная жизнь возникла изъ преобразованія прежней, имѣющей индивидуальный характеръ, то и сама она *можетъ* имѣть индивидуальный характеръ и, притомъ, такой, что ея индивидуальность будетъ продолженіемъ индивидуальности здѣшней жизни. Почему бы такъ не посмотрѣть на дѣло? Въ силу закона Юма, для этого нѣтъ ровно никакихъ препятствій; а знаменитый психофизикъ Фехнеръ въ своей «Die physikalische und philosophische Atomenlehre», а также въ «Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht» проводитъ почти тожественную теорію.

Итакъ, положеніе, что всякая дѣятельность нуждается въ своемъ носителѣ — субстанціи, не упраздняетъ возможности допускать загробную жизнь даже и въ томъ случаѣ, если мы исповѣдуемъ психологическій матеріализмъ. Нужно ли говорить, что при другихъ точкахъ зрѣнія (напримѣръ, при спиритуалистической) ни логика, ни факты (и подавно) нисколько не противорѣчатъ признанію посмертнаго продолженія душевной жизни? Но зато они въ то же время и не вынуждаютъ допускать его: вполнѣ возможно отрицать его даже и въ томъ случаѣ, если мы допустимъ, что душевная жизнь порождается не матеріей, а особой духовной субстанціей — душой. Такъ какъ связи причины съ дѣйствіемъ мы не понимаемъ и можемъ узнать ее только изъ опыта, а нашъ опытъ не простирается на способъ существованія души послѣ смерти, то мы и не въ состояніи знать, будетъ ли душа порождать душевную жизнь, не находя для этого надлежащей помощи со стороны тѣла, или же не будетъ: остается одинаково мыслимымъ и то, и другое. И нѣтъ ничего невозможнаго, что дѣятельность души послѣ смерти или замретъ совсѣмъ, такъ что душа сдѣлается чѣмъ-то въ родѣ невѣсомаго (напримѣръ — эѳирнаго) атома, или же эта дѣятельность будетъ нисколько не похожей на прежнюю, такъ что безсмертія душевной жизни или совсѣмъ не будетъ, или же оно не будетъ индивидуальнымъ, личнымъ. Сло-

вомъ, законъ Юма позволяетъ вѣрить во что угодно: и въ существованіе, и въ отсутствіе личной загробной жизни, — вѣрить безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами и безъ всякой необходимости насильственно подавлять въ себѣ протесты разсудка, поступать «наперекоръ его голосу». Разсудокъ добровольно находитъ себя уже не въ правѣ протестовать противъ той или другой вѣры.

Такимъ образомъ, благодаря закону Юма открывается возможность новаго, третьяго, вида вѣры — ни наивной, ни слѣпой. Но изслѣдованія Юма важны для нашего вопроса не только этимъ, а также и тѣмъ, что они пробудили изслѣдованія Канта, который подвергъ тщательному изученію условія возможности и предѣлы достовѣрнаго познанія. А чрезъ это онъ, съ одной стороны, открылъ для вѣры еще болѣе широкую область, чѣмъ это сдѣлалъ Юмъ, а съ другой — онъ вполнѣ яснымъ образомъ опредѣлилъ, что именно можетъ служить предметомъ такой вѣры, которая не встрѣчала бы никакихъ протестовъ со стороны *чистаго* разсудка, т.-е. такого разсудка, который не пропитанъ вѣрой въ какіе-либо заранѣе принятые догматы (въ родѣ раціоналистическаго и т. п.), но руководится въ своихъ приговорахъ исключительно лишь логикой и фактами*).

II

КРИТИЦИЗМЪ И ЕГО ОТНОШЕНІЯ КЪ ВѢРѢ.

Сущность изслѣдованій Канта въ той мѣрѣ, въ какой они относятся къ нашему вопросу, можетъ быть очерчена въ немногихъ словахъ. Такъ же, какъ и Юмъ (съ которымъ въ этомъ пунктѣ согласны и всѣ раціоналисты), онъ вполнѣ справедливо допускаетъ слѣдующее положеніе: голый опытъ, т.-е. такой опытъ, который состоялъ бы изъ одного лишь констатированія прошлыхъ воспріятій, не даетъ намъ никакихъ достовѣрныхъ обобщеній. Напримѣръ, голый опытъ, показывающій мнѣ, что до сихъ поръ нагрѣваніе желѣза вызывало его расширеніе, не можетъ научить меня ни тому, что это и прежде *должно было быть* (не только въ тѣхъ случаяхъ, когда я наблюдалъ желѣзо, но и помимо моихъ наблюденій), ни тому, что это будетъ и впредь всегда и вездѣ. Для того, чтобы наше основанное на опытѣ знаніе имѣло достовѣрное значеніе даже

*) Какъ замѣтитъ и самъ читатель, терминъ «*чистый* разсудокъ» мы употребляемъ здѣсь не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употреблялъ его Кантъ; мы подразумѣваемъ очищеніе его не отъ эмпирическихъ, но отъ догматическихъ примѣсей, каковы бы онѣ ни были.

и въ томъ случаѣ, когда мы переходимъ за предѣлы голаго опыта, т.-е. за предѣлы простого констатированія прошлыхъ воспріятій (когда, напримѣръ, мы строимъ обобщенія нашихъ наблюденій, предсказанія будущаго и т. п.), надо соблюденіе слѣдующаго условія: мы должны при построеніи подобнаго знанія (при построеніи обобщеній, предсказаній и т. п.) *обсуждать* данныя опыта на основаніи такихъ принциповъ или идей, которые имѣли бы для него всеобщее и необходимое значеніе, т.-е., которые необходимо реализовались бы въ немъ всегда и вездѣ. Напримѣръ, допустимъ для разъясненія, что къ числу такихъ принциповъ или идей относится идея причинности, т.-е. допустимъ, что она имѣетъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе, другими словами — что опытъ необходимо всегда и вездѣ ее реализуетъ. Тогда, обсуждая свои прошлыя воспріятія, я буду *въ правѣ* заключить, что нагрѣваніе желѣза есть *причина* его расширенія. А этотъ выводъ уже говоритъ мнѣ о томъ, что необходимо было и будетъ всегда и вездѣ: всюду, говоритъ онъ, гдѣ встрѣчается нагрѣваніе желѣза, окажется и его дѣйствіе, т.-е. расширеніе, или явно замѣтное, или же скрытое, уравновѣшенное равнымъ сжатіемъ. Такимъ образомъ, я получаю достовѣрное знаніе, выходящее за предѣлы голаго опыта или простого констатированія воспріятія. И такъ какъ приговоры голаго опыта сами по себѣ не въ состояніи дать достовѣрныхъ идей, которыя имѣли бы всеобщее и необходимое значеніе, то, значитъ, такія идеи, какъ допущенная нами сейчасъ идея причинности, должны чѣмъ-то отличаться отъ приговоровъ голаго опыта. Чтобы запомнить это, ихъ надо назвать особымъ именемъ, подъ которымъ подразумѣвалось бы именно то обстоятельство, что онѣ имѣютъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе. Условимся вмѣстѣ съ Кантомъ называть такія идеи *апріорными;* слѣдовательно, *подъ апріорностью мы подразумѣваемъ то обстоятельство, что данная идея имѣетъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе.*

Спросимъ же себя: при какомъ условіи принципы нашего познанія могутъ быть апріорными? Раціоналисты уже понимали безсиліе голаго опыта (понять это очень легко) и уже наталкивались на подобный вопросъ. Но ихъ отвѣтъ былъ смѣшонъ и отличался такимъ же догматизмомъ, какъ и ихъ вѣра въ раціонализируемость бытія. Справедливо отрицая всеобщее и необходимое значеніе у приговоровъ голаго опыта, они безъ дальнихъ разсужденій приписывали апріорное значеніе прирожденнымъ идеямъ (какъ не возникшимъ изъ голаго опыта). А имъ не пришло въ голову самое простое соображеніе: съ какой стати прирожденныя идеи будутъ необходимо всегда и вездѣ реали-

зованы въ опытѣ? Существуетъ наслѣдственное помѣшательство; оно можетъ иногда выразиться въ однѣхъ и тѣхъ же формахъ, какъ у предковъ, такъ и у потомковъ. И нѣтъ ничего невозможнаго, что оно и у тѣхъ, и у другихъ будетъ сопровождаться одинаковымъ бредомъ. Тогда эти бредовыя идеи надо будетъ разсматривать, какъ прирожденныя. И что же: такъ какъ для раціоналистовъ прирожденность и апріорность одно и то же, приходится эти идеи считать достовѣрными, приходится думать, что онѣ имѣютъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе?

Но не таковъ отвѣтъ Канта. Онъ ясно понялъ, что прирожденность еще не есть ручательство апріорности идеи. Идея, по его изслѣдованію, будетъ апріорной (т.-е. имѣющей всеобщее и необходимое значеніе) только тогда, когда ея содержаніемъ будетъ служить одна изъ неизбѣжныхъ формъ нашего сознанія (т.-е. неотдѣлимыхъ отъ него), или иначе — тогда, когда ея содержаніемъ служитъ одно изъ условій возможности сознанія, одинъ изъ тѣхъ законовъ, безъ подчиненія которымъ невозможно выполненіе дѣятельности сознанія. Дѣйствительно, допустимъ, что эвклидовское пространство (т.-е. пространство трехмѣрное, подчиняющееся всѣмъ эвклидовскимъ аксіомамъ) составляетъ неизбѣжную для нашего сознанія форму внѣшнихъ представленій, т.-е. такую форму или такой законъ сознанія, безъ подчиненія которымъ не можетъ быть сознано ни одно представленіе внѣшнихъ объектовъ. Что тогда произойдетъ? Тогда, разумѣется, все то, что является намъ или представляется нами въ видѣ внѣшняго объекта, будетъ сознаваться нами помѣщеннымъ въ эвклидовское пространство; тогда всѣ эвклидовскія аксіомы (хотя онѣ по своему содержанію составляютъ не аналитическія, а синтетическія сужденія) получатъ для *всякаго возможнаго* (а не одного лишь наличнаго) внѣшняго опыта апріорное значеніе, т.-е. онѣ будутъ реализованы во всякомъ предметѣ внѣшняго опыта, и притомъ реализованы необходимо, всегда и вездѣ. Другой примѣръ: допустимъ сверхъ этого, что причинная связь относится къ числу неизбѣжныхъ формъ сознанія. Тогда все сознаваемое нами будетъ являться намъ въ подчиненіи закону причинности, ибо, какъ допущено, безъ выполненія этого условія невозможно сознаніе чего бы то ни было; и идея причинности (хотя она имѣетъ синтетическій характеръ) получитъ тогда апріорное значеніе для всякаго возможнаго опыта: она съ необходимостью будетъ реализована въ немъ и, притомъ, — всегда и вездѣ. Она, подобно эвклидовскимъ аксіомамъ, станетъ пригодной къ тому, чтобы служить для достовѣрныхъ обобщеній показаній опыта.

Вотъ при какомъ условіи наше эмпирическое познаніе будетъ достовѣрнымъ. А это условіе указываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и на границы достовѣрности познанія, существующія при такомъ условіи. Дѣйствительно, апріорныя идеи обосновываютъ достовѣрность познанія только потому, что онѣ необходимо реализуются въ опытѣ; а въ опытѣ онѣ необходимо реализуются именно потому, что ихъ содержаніемъ служатъ условія возможности сознанія. А отсюда видно, что нѣтъ никакой необходимости, чтобы значеніе апріорныхъ идей обязательно сохранялось и за предѣлами возможнаго опыта, т.-е. за предѣлами сферы такихъ вещей, которыя могли бы стать предметомъ нашего сознанія, или иначе — нѣтъ никакой необходимости, чтобы значеніе апріорныхъ идей обязательно распространялось на вещи въ себѣ (т.-е. на вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, а не какъ онѣ сознаются или могли бы быть сознаны нами). На вещи въ себѣ мы одинаково въ правѣ и распространять значеніе любой апріорной идеи, и не распространять его. Напримѣръ, Богъ есть вещь въ себѣ; и поэтому нѣтъ ровно никакой необходимости, чтобы Онъ подчинялся эвклидовскому пространству, т.-е. чтобы Онъ былъ трехмѣрно протяженнымъ существомъ; а въ то же время всѣ *явленія* внѣшняго опыта *должны* подчиняться эвклидовскому пространству. По той же причинѣ Богъ еще не долженъ подчиняться закону причинности, и взамѣнъ того Онъ *можетъ* подчиняться исключительно закону свободы воли и т. д. Самъ Кантъ рѣшительно отвергалъ значеніе апріорныхъ идей для вещей въ себѣ; но это слишкомъ смѣло. Изъ его изслѣдованій вытекаетъ только то, что остается навсегда неизвѣстнымъ и одинаково возможнымъ, подчиняются ли имъ вещи въ себѣ или нѣтъ.

А отсюда слѣдуетъ, что познаніе вещей въ себѣ окончательно невозможно. Оно оказалось невозможнымъ или, по крайней мѣрѣ, до-нельзя ограниченнымъ (ограниченнымъ чуть ли не предѣлами простого признанія ихъ существованія) уже потому, что между причиной и дѣйствіемъ нѣтъ логической связи. Вслѣдствіе этого обстоятельства выходитъ то, что если мы и должны допустить существованіе вещей въ себѣ, какъ причину, порождающую міръ явленій, то, безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами, мы въ правѣ будемъ допускать какія угодно предположенія относительно природы и характера вещей въ себѣ; а этимъ почти до конца уничтожается ихъ познаваемость, или же она ограничивается однимъ лишь признаніемъ ихъ существованія. Такъ, напримѣръ, мы одинаково въ правѣ приписывать имъ и духовную, и недуховную природу: вѣдь, и о томъ, и о другомъ вслѣдствіе отсутствія логической связи

между дѣйствіемъ и причиной мы должны бы судить лишь по указанію опыта; но опытъ ограничивается явленіями, а не распространяется на вещи въ себѣ. Теперь же къ такому ограниченію ихъ познаваемости присоединяется еще другое, окончательно доводящее ее до нуля. Мы теперь даже не обязаны непремѣнно допускать существованіе вещей въ себѣ; ибо если бы мы захотѣли доказать его, то должны были бы прибѣгнуть къ помощи апріорныхъ идей, а онѣ не имѣютъ обязательнаго значенія для вещей въ себѣ. Поэтому остается одинаково возможнымъ какъ то, что на-ряду съ міромъ явленій существуетъ міръ вещей въ себѣ, который порождаетъ явленія и служитъ ихъ причиной, такъ и то, что нѣтъ ровно ничего, кромѣ міра явленій. Если же допустить существованіе міра вещей въ себѣ, то объ ихъ природѣ и объ ихъ отношеніяхъ къ явленіямъ можно дѣлать съ одинаковымъ правомъ самыя разнообразныя предположенія, и ни одного изъ нихъ нельзя будетъ ни опровергнуть, ни доказать. Говоря о взглядахъ, къ которымъ насъ уполномачиваетъ законъ Юма, мы уже видѣли примѣры такихъ предположеній. Въ силу же Кантовскихъ изслѣдованій мы въ правѣ часть принятыхъ нами на вѣру «вещей въ себѣ» поставить въ какое-либо отношеніе (напримѣръ, въ причинное) къ міру явленій (такъ, сюда можно причислить Бога, матерію, душу, загробную жизнь, которая по своему характеру была бы результатомъ здѣшней жизни), а другую часть (напримѣръ — цѣлые легіоны ангеловъ) — оставить внѣ всякаго соприкосновенія съ міромъ явленій. Такимъ образомъ, благодаря изслѣдованіямъ Канта, нашъ разсудокъ отказывается и протестовать противъ любого положенія, касающагося вещей въ себѣ, и доказывать какое бы то ни было изъ подобныхъ положеній.

Очевидно, что изслѣдованія Канта имѣютъ главенствующее значеніе для нашего вопроса. Наша задача состоитъ въ томъ, чтобы разсмотрѣть различные виды отношеній вѣры къ знанію, и для ея точнаго рѣшенія нужно имѣть въ виду не то знаніе, которое переплетается съ вѣрой, т.-е. перемѣшано съ различными ничѣмъ непровѣренными, догматически допущенными предположеніями, но такое знаніе, предѣлы достовѣрности котораго были бы критически оцѣнены и которое не переступало бы за эти предѣлы: въ противномъ случаѣ, ведя рѣчь объ отношеніяхъ вѣры къ знанію, мы рисковали бы тѣмъ, что на самомъ-то дѣлѣ будемъ разсуждать объ отношеніяхъ одной вѣры къ другой, напримѣръ — объ отношеніяхъ вѣры общераспространенной къ той вѣрѣ, которую ошибочно, подъ видомъ знанія, исповѣдуетъ небольшое число лицъ. А Кан-

товскія изслѣдованія и указываютъ предѣлы достовѣрности познанія, и притомъ такъ указываютъ, что его выводы въ этомъ пунктѣ должны быть признаны *независимо* отъ того, сколь далеко пошли изслѣдованія апріорныхъ идей. Дѣйствительно, эти выводы (насколько они нужны для нашего вопроса) могутъ быть сведены къ слѣдующей формулѣ: достовѣрность познанія возможна не иначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, чтобы въ основѣ его лежали апріорныя идеи; но чрезъ это самое достовѣрность познанія не можетъ простираться за предѣлы возможнаго опыта (на вещи въ себѣ); *слѣдовательно, кто думаетъ, что его познаніе достовѣрно, тотъ логически обязанъ ограничивать эту достовѣрность предѣлами опыта* (хотя бы еще не было готоваго списка апріорныхъ идей и ученія объ ихъ взаимоотношеніяхъ). Такимъ образомъ, Кантъ открылъ, что послѣ того, какъ пробудилась критическая дѣятельность разсудка, уже *самая вѣра въ знаніе обязываетъ насъ признавать, что есть область* (именно область всего того, что лежитъ за предѣлами возможнаго опыта), *недоступная достовѣрному знанію и предоставляемая (самимъ же критическимъ разсудкомъ) такой вѣрѣ, положенія которой не могутъ встрѣтить никакихъ протестовъ со стороны разсудка.*

Конечно, не всегда подобная вѣра, критически разсмотрѣнная и добровольно допускаемая разсудкомъ, будетъ заслуживать имени сознательной: въ числѣ возможныхъ (т.-е. допустимыхъ разсудкомъ безъ всякаго протеста) догматовъ этой вѣры найдется не мало и такихъ, признаніе которыхъ будетъ вещью безсмысленной, суетной. Но какъ именно, т.-е. на какіе виды подраздѣляется такая (добровольно допускаемая разсудкомъ) вѣра, это мы оставимъ пока въ сторонѣ. Замѣтимъ только, что если найдутся какіе-либо вѣскіе и важные мотивы, вынуждающіе насъ къ признанію тѣхъ или другихъ догматовъ подобной вѣры, то обусловленная ими вѣра и можетъ быть названа, въ отличіе отъ вѣры суетной, вѣрой сознательной; и если эти мотивы будутъ столь глубоко корениться въ природѣ человѣка, что они являются какъ бы неотдѣлимыми отъ нея, то признаніе вызванныхъ ими догматовъ будетъ по своей прочности мало чѣмъ отличаться отъ признанія положеній науки.

Во всякомъ случаѣ, Кантъ открылъ для вѣры, разсмотрѣнной и добровольно допускаемой критическимъ разсудкомъ, очень широкую область и, притомъ, столь широкую, какой мы не могли бы найти при помощи одного лишь закона Юма. Напримѣръ, послѣдній еще не уполномачивалъ насъ вѣрить въ реальность какого-нибудь объекта, если его понятіе содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: зная одинъ

лишь законъ Юма и, руководясь однимъ лишь имъ, но не зная Кантовскаго открытія относительно условій апріорности и относительно предѣловъ значенія принциповъ нашего знанія, разсудокъ былъ бы въ правѣ протестовать противъ такой вѣры. А потому, съ точки зрѣнія Юма, вѣровать въ Бога можно было всего только или наивно, или слѣпо, по крайней мѣрѣ въ Бога христіанскаго. Вѣдь, идея такого Бога несомнѣнно содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: дѣйствительно, христіанскій Богъ въ *одномъ* существѣ соединяетъ *три* лица и, притомъ, такъ соединяетъ ихъ, что они пребываютъ въ немъ *и несліянно, и нераздѣльно*. А не составляетъ ли все это явнаго нарушенія закона невозможности противорѣчія? Недаромъ же христіанская церковь учитъ, что триединство Бога есть *тайна, недоступная пониманію человѣческаго ума**). Поэтому, если бы развитіе философіи остановилось на Юмѣ, то мы еще не могли бы вѣровать въ христіанскаго Бога безъ насильственнаго заглушенія протестовъ со стороны разсудка. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія раціонализма реальность идеи трехличнаго Бога является колоссальнымъ абсурдомъ, и разсудокъ, пропитанный раціоналистическимъ догматомъ, неизбѣжно будетъ считать себя не только въ правѣ, но даже и обязаннымъ противиться вѣрѣ въ такого Бога, ибо она рѣзко противорѣчитъ догмату сплошной раціонализируемости бытія; а Юмъ, хотя и разрушилъ этотъ догматъ, тѣмъ не менѣе еще не могъ открыть всего того, что было открыто Кантомъ.

Но иначе стоитъ дѣло относительно идеи христіанскаго Бога съ того времени, какъ человѣческій разумъ въ лицѣ Канта, относясь критически не только къ ней, но также и къ самому себѣ, началъ умышленно, методически, а не мимоходомъ и не случайно, какъ это было прежде, изслѣдовать не одни лишь объекты познанія, но и условія возможности достовѣрнаго познанія, а чрезъ это еще точнѣе прежняго опредѣлилъ границы послѣдняго. Теперь нашъ разсудокъ считаетъ себя уже не въ правѣ протестовать противъ вѣры въ христіанскаго Бога: конечно, говоритъ онъ, законъ невозможности противорѣчія имѣетъ апріорное значеніе; но *потому-то именно* онъ и не имѣетъ обязательнаго значенія для вещей въ себѣ. Поэтому среди нихъ могутъ (хотя это еще не значитъ — должны) находиться и такія, которыя не подчиняются этому закону; а можетъ быть, онѣ и всѣ таковы. Въ предѣлахъ міра явленій все должно быть подчинено закону невозможно-

*) Г. Каленовъ указываетъ въ идеѣ Бога другое противорѣчіе, именно, соединеніе абсолютности съ личностью. Но это такое противорѣчіе, котораго не вскрыть двумя словами.

сти противорѣчія, ибо онъ имѣетъ апріорное значеніе; поэтому было бы величайшей нелѣпостью, если бы мы допускали существованіе такого явленія, понятіе котораго содержитъ внутреннее противорѣчіе. Но иначе дѣло стоитъ за предѣлами міра явленій — съ вещами въ себѣ; а Богъ есть одна изъ вещей въ себѣ; слѣдовательно, нѣтъ ровно ничего логически непозволительнаго допускать реальность христіанскаго (триединаго) Бога. Разсудокъ не вынуждаетъ насъ къ этому; но онъ уже и не противится этому.

Чтобы еще болѣе выяснить, насколько критическая философія расширяетъ область вѣры, не встрѣчающей протестовъ со стороны чистаго (въ нашемъ смыслѣ слова) разсудка, разберемъ еще одинъ вопросъ, тѣсно связанный въ вопросомъ о возможности вѣры въ христіанскаго Бога. Богъ христіанскій разсматривается, какъ творецъ міра. И вотъ, спрашивается, можетъ ли нашъ разсудокъ знать, былъ ли міръ сотворенъ Богомъ или же нѣтъ. Если бы раціонализмъ былъ правъ, то подобное знаніе было бы вполнѣ возможно: разсматривая любое данное состояніе міра, какъ дѣйствіе, мы могли бы безъ помощи опыта, чисто логическимъ путемъ, заключить о томъ, какова его причина — вызвано ли оно творчествомъ Бога, или же предшествующимъ міровымъ состояніемъ; и если бы оказалось послѣднее, то и къ нему можно было бы примѣнить тотъ же способъ изслѣдованія, и т. д. до безконечности. Но раціонализмъ не правъ, и потому подобный вопросъ долженъ быть рѣшаемъ не иначе, какъ при помощи опыта; а отъ этого, какъ сейчасъ увидимъ, оказывается одинаково возможнымъ допускать какъ сотвореніе міра, такъ и его вѣчное предсуществованіе*).

Дѣйствительно, уже всѣми признано, что нашъ разсудокъ нисколько не протестуетъ противъ признанія безконечнаго предсуществованія міра: ибо, если нѣтъ никакого противорѣчія съ логикой и фактами въ томъ, что вчерашнему состоянію міра предшествовало другое — третьегодняшнее, изъ котораго по законамъ природы возникло вчерашнее, а этому предшествовало и обусловливало его собой еще третье состояніе, — то столь же мало противорѣчія съ логикой и фактами и въ томъ, чтобы *каждому* міровому состоянію, до котораго мы уже успѣли дойти въ этомъ регрессѣ (напримѣръ третьему отъ сегодняшняго), предшествовало еще другое (четвертое),

*) Далѣе мы изложимъ въ иной формѣ такъ называемую первую космологическую антиномію Канта. Такимъ образомъ, въ нашемъ изложеніи по существу нѣтъ ничего ужаснаго, т.-е. никакихъ новшествъ, которыя пришлось бы допускать, мысля на свой собственный страхъ.

породившее его собой, а ему (четвертому) въ свою очередь — еще новое (пятое), и такъ далѣе до безконечности. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ можно было бы при этомъ регрессѣ встрѣтить такое міровое состояніе, которое *не могло бы* подъ вліяніемъ существующихъ въ природѣ законовъ возникнуть изъ другого предшествующаго состоянія? Такого состоянія и придумать нельзя.

Конечно, мы легко можемъ вообразить себѣ такое состояніе міра, что, безъ вмѣшательства извнѣ дѣйствующей силы, *изъ него* никоимъ образомъ не могло бы возникнуть никакое новое состояніе, ни тѣмъ болѣе то, которое существуетъ теперь: такимъ состояніемъ, напримѣръ, будетъ состояніе вполнѣ неподвижной и лишенной всякихъ силъ матеріи или же состояніе ея вполнѣ равномѣрнаго распредѣленія по всему безконечному пространству, или какое-нибудь другое состояніе устойчиваго равновѣсія. Но, во-первыхъ, такое состояніе не будетъ тѣмъ, до котораго мы *могли бы* дойти путемъ указаннаго регресса, а просто-на-просто — произвольно вымышленнымъ. Вѣдь нашъ регрессъ состоитъ именно въ томъ, что, руководясь законами природы, мы къ каждому міровому состоянію, до котораго мы уже успѣли дойти, подыскиваемъ *такое* другое состояніе, изъ котораго *могло бы* возникнуть первое; слѣдовательно, *этимъ* путемъ (т.-е. путемъ *такого* регресса) мы никоимъ образомъ не можемъ дойти до такого состоянія, изъ котораго *не могло бы* возникнуть ни теперешнее, ни, вообще, какое-нибудь новое состояніе. Если бы мы натолкнулись на подобное состояніе, то это свидѣтельствовало бы только о томъ, что мы допустили какую-нибудь ошибку въ примѣненіи нашего регресса. А, во-вторыхъ, мы спрашиваемъ-то совсѣмъ о другомъ, именно: можно ли при правильномъ регрессѣ дойти до такого состоянія, *дальше* котораго (назадъ, а не впередъ) уже нельзя было бы идти, т.-е. до такого состоянія, которое *само* не могло бы возникнуть *ни изъ какого предшествующаго*, такъ что для существованія теперешняго міра потребовалось бы вмѣшательство творческой силы?

Но ясно, что мы не можемъ дойти до такого состоянія. Путемъ правильнаго регресса, какъ мы сейчасъ убѣдились, нельзя дойти до такого состоянія, отъ котораго не было бы естественнаго перехода къ *теперешнему*, слѣдовательно, при каждомъ состояніи, до котораго мы дойдемъ путемъ этого регресса, матерія будетъ или въ движеніи, или въ такомъ покоѣ, который служитъ лишь моментомъ перехода отъ *прежнихъ* формъ движенія къ *теперешнимъ*. Такимъ образомъ, *каждое* состояніе, до котораго мы дойдемъ путемъ правильнаго

регресса, всегда будетъ такимъ, что оно *можетъ* быть разсматриваемо, какъ *возникшее изъ другого* предшествующаго: ибо если матерія при этомъ состояніи будетъ въ движеніи, то этимъ самымъ (движеніемъ) она укажетъ намъ на предшествующій моментъ движенія; если же это состояніе будетъ состояніемъ такого покоя, который служитъ переходомъ отъ прежнихъ формъ движенія къ новымъ, то этимъ тоже указывается на предшествующее состояніе движенія. Слѣдовательно, ни логика, ни факты нисколько не противорѣчатъ допущенію безконечнаго предсуществованія міра.

Болѣе того, они не будутъ противорѣчить этому допущенію *даже и въ томъ случаѣ, если на самомъ-то дѣлѣ міръ возникъ, а не существовалъ вѣчно*. Въ самомъ дѣлѣ, если онъ и возникъ, онъ все-таки будетъ *являться* намъ непремѣнно въ подчиненіи законамъ нашего сознанія; а мы сознаемъ все безъ исключенія не иначе, какъ въ формѣ времени и въ формѣ причинной связи объектовъ нашего сознанія, причемъ мы не можемъ ни представлять, ни сознавать пустого, ровно ничѣмъ не наполненнаго, времени; а вмѣстѣ съ тѣмъ время является намъ безконечнымъ. Поэтому, какой бы мы ни взяли моментъ въ существованіи міра, этотъ моментъ всегда будетъ *являться* намъ возникшимъ послѣ какого-нибудь другого момента; при этомъ послѣдній всегда будетъ *являться* намъ наполненнымъ какими-нибудь событіями, которыя стоятъ въ причинной связи съ событіями взятаго нами момента. А такъ какъ въ то же время всѣ внѣшнія событія должны являться намъ, какъ принадлежащія матеріи, — то, такимъ образомъ, міръ всегда долженъ являться намъ такимъ, что каждому взятому нами его состоянію предшествуетъ какое-нибудь другое, обусловливающее первое по закону причинности. Поэтому, міръ неизбѣжно будетъ *являться* намъ вѣчно существовавшимъ, хотя бы на дѣлѣ онъ и возникъ когда-либо. Слѣдовательно, ни логика, ни факты никогда, ни при какихъ условіяхъ не могутъ противорѣчить предположенію вѣчнаго предсуществованія міра.

Впрочемъ, возможность допускать вѣчное предсуществованіе міра — вещь настолько общепризнанная, что многіе съ величайшей охотой признаютъ ее даже безъ всякихъ доказательствъ. Иначе стоитъ дѣло съ обратнымъ положеніемъ — съ возможностью допускать возникновеніе міра посредствомъ сотворенія его изъ ничего въ какой-либо (строго говоря, въ любой) моментъ времени. Хотя логика и предупреждаетъ, чтобы не смѣшивали возможности съ дѣйствительностью, но это смѣшеніе происходитъ до-нельзя часто; и упуская изъ виду, что въ

пользу вѣчнаго предсуществованія міра можно привести только такіе аргументы (въ родѣ предшествующихъ), которые доказываютъ всего лишь *возможность* этого предположенія, многіе готовы думать, будто бы этимъ самымъ уже опровергнута мысль о возникновеніи міра въ какой-либо моментъ времени. А потому мы разберемъ это предположеніе подробнѣе, чѣмъ первое.

И для этой цѣли мы употребимъ слѣдующій пріемъ: допустимъ, что Богъ создалъ міръ въ какой-либо произвольно избранный нами моментъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ допустимъ и все то, что логически требуется этимъ допущеніемъ (именно: Онъ создалъ міръ въ такомъ видѣ, что послѣ того изъ этого первичнаго состоянія *могло* возникнуть по общимъ законамъ міра его теперешнее состояніе), и посмотримъ, можно ли опровергнуть это предположеніе, т.-е. довести его до противорѣчія съ логикой и фактами. Этимъ произвольнымъ моментомъ мы выберемъ вечеръ перваго дня нынѣшняго столѣтія. Тогда для того, чтобы съ того времени изъ тогдашняго состоянія міра *могло* возникнуть теперешнее состояніе, надо допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, что міръ былъ созданъ именно въ томъ видѣ, каковъ онъ былъ къ вечеру перваго дня этого столѣтія, т.-е. со всѣми тѣми постройками, книгами, документами, горами, живыми существами и т. д., какіе существовали вечеромъ перваго дня нынѣшняго столѣтія. Какъ скоро мы все это допустимъ, то мы избѣгнемъ всякаго противорѣчія съ фактами.

Дѣйствительно, всѣ тѣ постройки, документы, горы и т. д., которые существовали къ вечеру перваго дня этого столѣтія, таковы, что изъ нихъ дѣйствительно развились всѣ тѣ событія, которыя происходили въ этомъ столѣтіи. А вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти вещи таковы, что онѣ заставятъ намъ *являться* существовавшими и всѣ тѣ событія, которыя мы помѣщаемъ въ прошломъ столѣтіи, въ предшествующемъ ему и т. д. до безконечности: вѣдь, эти событія прошлаго, позапрошлаго и т. д. столѣтій *являются* намъ существовавшими только потому, что отъ нихъ сохранились надлежащіе слѣды (въ видѣ построекъ, документовъ, распредѣленія горъ и т. д.) къ вечеру перваго дня этого столѣтія (а черезъ это и въ настоящее время). Но мы допустили, что міръ былъ созданъ именно такимъ, какимъ онъ былъ къ вечеру перваго дня этого столѣтія; слѣдовательно, несмотря на то, что онъ возникъ (и еще такъ недавно), онъ все-таки будетъ *являться* намъ такимъ, какъ если бы онъ существовалъ уже безконечное время, и притомъ, какъ если бы существовалъ съ тѣми самыми фазисами своей жизни, какіе мы должны въ немъ допустить, если мы признаемъ его вѣчное предсуще-

ствованіе. А если при послѣднемъ допущеніи мы не противорѣчимъ фактамъ, то, значитъ, и при вновь допущенномъ предположеніи (о возникновеніи міра) мы нисколько не рискуемъ попасть въ какое бы то ни было противорѣчіе съ ними. Въ области явленій будетъ дано то же самое, что и прежде.

Остается посмотрѣть, не противорѣчимъ ли мы логикѣ, другими словами — можно ли дѣлать предположенныя нами допущенія? Посмотримъ же, что можно возразить противъ нихъ. Возраженія можно основывать: или 1) на самомъ понятіи творенія изъ ничего, или 2) на законахъ природы, или 3) на несовмѣстимости нашихъ допущеній между собой, или 4) на несовмѣстимости ихъ съ возможностью эмпирическаго познанія. Разсмотримъ эти возраженія въ перечисленномъ порядкѣ, руководясь принципами критической философіи; ибо наша задача состоитъ именно въ томъ, чтобы узнать, какая вѣра допускается критически оцѣненнымъ знаніемъ.

1. Возможно ли допускать вообще сотвореніе міра изъ ничего (въ какое бы то ни было время и въ какомъ бы то ни было видѣ)? Не противорѣчитъ ли это понятіе закону причинности? Вѣдь, ex nihilo nihil fit. Но закона причинности мы и не нарушаемъ: вѣдь, и мы не говоримъ, что міръ возникъ безъ причины; его причиной, говоримъ мы, служитъ творчество Бога*). А что именно можетъ служить причиной возникновенія міра, объ этомъ по закону Юма надо судить не иначе, какъ на основаніи опыта; но сотвореніе міра и вообще, а тѣмъ болѣе въ томъ видѣ, въ какомъ оно допущено нами, не можетъ быть предметомъ опыта: при допущенномъ нами способѣ сотворенія міра онъ неизбѣжно будетъ являться намъ такимъ, какъ если бы онъ искони существовалъ. Что же касается до принципа: ex nihilo nihil fit, то этотъ принципъ (который служитъ лишь инымъ выраженіемъ закона субстанціальности), какъ и всѣ апріорныя идеи, имѣетъ обязательное значеніе лишь въ предѣлахъ опыта, т.-е. для міра явленій; сотвореніе же міра лежитъ внѣ предѣловъ всякаго возможнаго опыта; а поэтому для него апріорныя идеи не имѣютъ обязательнаго значенія. Итакъ, понятіе сотворенія міра само по себѣ не содержитъ ничего немыслимаго съ точки зрѣнія чистаго знанія, т.-е. такого знанія, которое критически очищено отъ примѣси всевозможныхъ недостовѣрныхъ, догматически признаваемыхъ предположеній.

*) А для Бога, какъ вещи въ себѣ, законъ причинности, какъ и всѣ апріорныя идеи, не имѣетъ обязательнаго значенія. А потому мы не можемъ *знать* и не въ правѣ требовать объясненій, что именно служитъ причиной, побуждающей Бога къ творчеству. Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ только вѣрой, а не знаніемъ, чѣмъ мы и воспользуемся ниже.

2. Можно ли допускать сотвореніе міра въ виду неизмѣняемости законовъ природы вообще и, особенно, въ виду закона сохраненія матеріи*). Возможно ли примирить послѣдній съ предположеніемъ сотворенія міра изъ ничего? Это примиреніе совершается въ высшей степени просто. Законъ сохраненія матеріи гласитъ, что при всѣхъ процессахъ природы (другими словами, при всемъ томъ, что существуетъ и можетъ существовать лишь *послѣ* сотворенія міра) количество матеріи не увеличивается и не уменьшается. Но, разумѣется, если матерія сотворена Богомъ, т.-е. *если для своего возникновенія она нуждается въ творчествѣ Бога*, то сама собою, при чисто естественныхъ процессахъ природы, она уже не возникаетъ, такъ что сотворенное количество ея не можетъ увеличиваться ни при какихъ процессахъ природы. Значитъ, эта сторона закона легко мирится съ предположеніемъ сотворенія міра. Съ другой стороны, если матерія сотворена Богомъ для того, чтобы она существовала, т.-е. *если Богъ повелѣлъ ей быть*, то сама собой ни при какомъ процессѣ природы она не можетъ уничтожаться; слѣдовательно, ея количество будетъ всегда оставаться неизмѣннымъ.

Сходный отвѣтъ дадимъ мы и относительно неизмѣняемости законовъ природы вообще: они неизмѣняемы *послѣ* того, какъ они созданы, но не тогда, когда ихъ еще не было. А потому и законъ сохраненія энергіи, если бы на него вздумали сослаться для опроверженія возможности сотворенія міра, нисколько не противорѣчитъ нашему предположенію: этотъ законъ, разумѣется, существуетъ лишь послѣ возникновенія міра (т.-е. тѣлъ или матеріи); если же то состояніе міра, которое было къ вечеру перваго дня этого столѣтія, не помѣшало существованію этого закона впредь, въ этомъ столѣтіи, а міръ былъ созданъ именно такимъ, какимъ онъ былъ къ вечеру перваго дня этого столѣтія, то, значитъ, сотвореніе міра въ томъ видѣ, какой допущенъ нами, тоже не помѣшаетъ существованію этого закона. Такимъ образомъ, законы природы нисколько не препятствуютъ (хотя и не вынуждаютъ) допускать сотвореніе міра въ первый день этого столѣтія.

3. Но возможно ли на-ряду съ сотвореніемъ міра вообще допускать еще тотъ способъ, который мы предположили? Со-

*) Мы говоримъ о сохраненіи матеріи, примѣняясь къ распространенному натуралистами трансцедентно-метафизическому толкованію данныхъ опыта. Вѣрнѣе было бы говорить о законѣ сохраненія вѣса (матерія есть гипостазированная абстракція въ родѣ Платоновскихъ идей; эмпирически реальны одни лишь тѣла): тогда мы имѣли бы въ формулѣ закона ровно столько, сколько дано въ опытѣ. И тогда намъ было бы еще легче отвѣчать на разсматриваемое возраженіе.

вмѣстимы ли между собой эти допущенія? Другими словами, намъ могутъ возразить, что Богъ никакъ не могъ сотворить тѣхъ построекъ, документовъ и т. д., которые были въ началѣ этого столѣтія, что все это создано человѣкомъ, а не Богомъ. Но почему же не могъ создать всего этого и самъ Богъ? Если онъ могъ создать весь міръ и самого человѣка, то, разумѣется, могъ создать и то, что находится въ мірѣ и созидается человѣкомъ. Далѣе, міръ, во всякомъ случаѣ, былъ созданъ не иначе, какъ съ какимъ-нибудь *опредѣленнымъ распредѣленіемъ матеріи;* и почему же не распредѣлиться ей при сотвореніи міра въ видѣ построекъ, документовъ и т. д.? Значитъ, нѣтъ никакого противорѣчія между нашимъ предположеніемъ и понятіемъ Бога. А если такъ, то, въ силу закона Юма, вопросъ: способенъ ли Богъ (т.-е. допускаетъ ли Его природа) создать матерію съ такимъ, а не другимъ распредѣленіемъ матеріи, съ какимъ именно Онъ создалъ ее, — надо рѣшать не иначе, какъ посредствомъ опыта, ибо это есть вопросъ о связи дѣйствія съ его причиной. Но Богъ и сотвореніе міра не доступны опыту.

Можетъ быть, намъ скажутъ, что Богъ, конечно, въ силахъ создать міръ такимъ, какимъ послѣдній былъ въ началѣ этого столѣтія, но что такое дѣйствіе было бы безсмысленнымъ съ Его стороны, ибо Онъ какъ бы обманывалъ насъ, создавая міръ съ такими вещами (постройками, документами и т. д.), которыя даютъ намъ полное право думать, будто бы міръ существовалъ гораздо раньше начала этого столѣтія. Отвѣчаемъ на это: когда бы и въ какомъ бы видѣ Богъ ни создалъ міръ (тысячу ли лѣтъ назадъ или пять тысячъ и т. д.), послѣдній, какъ мы недавно видѣли, въ силу того, что мы все сознаемъ во времени и причинности, все-таки будетъ казаться намъ уже вѣчно существовавшимъ. Поэтому, если хотятъ настаивать на только что указанномъ возраженіи, то надо ему придать болѣе общую форму: надо утверждать, что сотвореніе міра вообще, когда бы и въ какомъ бы видѣ оно ни произошло, во всякомъ случаѣ, будетъ вещью безсмысленной для Бога, — что міръ вообще не можетъ служить средствомъ ни для какой разумной цѣли, которую могъ бы избрать Богъ.

Но на это возраженіе мы даемъ такой отвѣтъ: связь цѣли со средствомъ есть то же самое, что связь причины съ дѣйствіемъ, ибо средство есть не что иное, какъ причина, дѣйствіемъ которой служитъ то, что преслѣдуется нами или кѣмъ-нибудь другимъ, какъ выбранная цѣль. Поэтому, судить о какомъ-либо явленіи, для какихъ цѣлей оно пригодно или непригодно, по закону Юма, можно не иначе, какъ только посредствомъ опыта. Но нашъ опытъ можетъ простираться лишь на связь

состояній міра *между собой* (ибо мы живемъ *внутри* мира), а не на связь міра, взятаго какъ цѣлое, и всего ряда испытываемыхъ имъ состояній (ряда, взятаго цѣликомъ) съ чѣмъ-либо такимъ, что могло бы служить цѣлью мірозданія, т.-е., что могло бы быть осуществлено посредствомъ всей (взятой цѣликомъ) жизни міра. Такимъ образомъ, при помощи опыта мы никоимъ образомъ не можемъ узнать, будетъ ли пригоденъ данный міръ для осуществленія какихъ-либо избранныхъ Богомъ разумныхъ цѣлей или же нѣтъ и, если пригоденъ, то для какихъ именно. Поэтому, говоря о безсмысленности мірозданія для Бога, о томъ, что міръ не можетъ для Него служить средствомъ ни для какихъ разумныхъ цѣлей, мы догматически предрѣшаемъ такой вопросъ, который, даже въ силу одного лишь закона Юма, относится къ числу неразрѣшимыхъ для насъ.

Къ тому же не надо упускать изъ виду еще и то обстоятельство, что такъ какъ Богъ и Его разумъ (а потому и избираемыя Имъ цѣли) недоступны нашему опыту, то мы не въ правѣ безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій приписывать Богу такія цѣли, которыя были бы избраны нашимъ собственнымъ разумомъ; ибо разумъ Бога на дѣлѣ можетъ оказаться рѣзко отличающимся отъ разума человѣческаго (и не только количественно, но даже и качественно). Слѣдовательно, это будетъ съ нашей стороны простой вѣрой, логически позволительной, но ровно ничѣмъ не доказуемой, если мы станемъ думать, что, коль скоро данный міръ признанъ безсмысленнымъ со стороны разума человѣка, то онъ будетъ признанъ настолько же безсмысленнымъ и со стороны разума Бога.

4. Наконецъ, намъ могутъ выставить еще одно недоумѣніе по поводу вѣры въ сотвореніе міра. Именно: насъ могутъ спросить — не упраздняется ли этой вѣрой возможность эмпирическаго познанія? Вѣдь эмпирическое познаніе основывается на какихъ-либо *уже* констатированныхъ фактахъ. Между тѣмъ, тотъ самый способъ разсужденія, посредствомъ котораго мы доказывали наше право допускать сотвореніе міра въ началѣ этого столѣтія, легко можетъ быть примѣненъ и къ *любому* моменту времени, напримѣръ, къ утру сегодняшняго дня или даже къ тому моменту времени, который только что прошелъ: вѣдь, и въ послѣднемъ случаѣ, т.-е. если мы допустимъ, что міръ былъ сотворенъ только сейчасъ и въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ сейчасъ существуетъ, онъ все-таки будетъ являться намъ такимъ, какъ если бы онъ былъ вѣчнымъ, т.-е. не будетъ никакого противорѣчія съ логикой и фактами*).

*) Этотъ гносеологическій фактъ (возможность допустить, что міръ только что возникъ) указываетъ на субъективность того времени, которое

И вотъ, спрашивается: не упраздняется ли этимъ возможность существованія эмпирическихъ наукъ, ибо факты, на которыхъ онѣ основываютъ свои выводы, повидимому, теперь уже перестаютъ быть фактами — обращаются въ ничто. Но нетрудно показать, что такое заключеніе ошибочно.

Въ самомъ дѣлѣ, для существованія эмпирическаго познанія нужны лишь *явленія:* коль скоро они даны, то этимъ самымъ даются и условія существованія эмпирическихъ наукъ; ибо коль скоро намъ даны явленія, то могутъ быть установлены и ихъ законы. А когда бы міръ ни возникъ (хотя бы всего только вчера или сегодня утромъ, или даже сейчасъ), онъ, во всякомъ случаѣ, долженъ *являться* намъ, т.-е. сознаваться нами, не иначе, какъ въ подчиненіи формѣ времени и закону причинности. Такимъ образомъ, *когда бы міръ ни возникъ*, явленія всегда бываютъ *даны* намъ; а вмѣстѣ съ ними дается возможность существованія эмпирическихъ наукъ. Для послѣднихъ нѣтъ никакой надобности въ томъ, чтобы міръ уже существовалъ безконечное время или, по крайней мѣрѣ, около шести тысячъ лѣтъ; для нихъ достаточно, чтобы онъ лишь *являлся* уже существовавшимъ прежде. А онъ неизбѣжно будетъ являться таковымъ, ибо безъ представленія прошлаго времени мы не можемъ сознавать ровно ничего — ни самихъ себя, ни міра. Время же пустымъ не сознается и не представляется; поэтому представленіе прошлаго времени неизбѣжно состоитъ въ представленіи прошлыхъ событій, такъ что міръ не можетъ не являться уже существовавшимъ. Наука же изучаетъ законы *явленій*, а не вещей въ себѣ.

Такимъ образомъ, возможность допускать возникновеніе міра въ любой моментъ времени отнюдь не упраздняетъ существованія эмпирическаго познанія; ибо для послѣдняго нужно, чтобы міръ *являлся*, какъ существовавшій прежде, а вовсе не то, чтобы онъ существовалъ не только какъ явленіе, но и какъ вещь въ себѣ. Впрочемъ, въ этой неразрушимости эмпирическаго познанія можно убѣдиться еще инымъ путемъ. Въ чемъ задача эмпирическаго познанія? Его теоретическая цѣль въ томъ, чтобы узнать *законы*, которымъ подчинены *явленія* (а не вещи въ себѣ), напримѣръ — законы Ньютона, Архимеда, кратныхъ отношеній и т. д. Практическая же цѣль въ

доступно для нашего познанія. *Это* время составляетъ лишь неизбѣжную форму, въ которой мы сознаемъ все доступное нашему сознанію. Оттого-то и выходитъ, что если бы и міръ, и я самъ только что возникли (въ объективномъ мірѣ), то все-таки мнѣ являлось бы существующимъ прошедшее время: вѣдь, безъ сознанія прошедшаго времени не можетъ быть вообще сознанія времени; а безъ времени не можетъ быть сознанія чего бы то ни было.

томъ, чтобы умѣть *предугадывать* будущія явленія. А такъ какъ эти предугадыванія возможны лишь посредствомъ знанія законовъ, которымъ подчиненъ ходъ явленій, то можно сказать, что всѣ цѣли эмпирическаго познанія сводятся къ установленію законовъ міра явленій. Но никакой единичный фактъ *самъ по себѣ* не имѣетъ для эмпирическаго познанія ни малѣйшаго значенія. Если мы и обращаемъ вниманіе на единичные факты, то только для того, чтобы при ихъ помощи установить *общіе* законы, а не ради самихъ единичныхъ фактовъ.

Даже и въ исторіи, которая съ перваго взгляда ничего другого не изучаетъ, кромѣ единичныхъ фактовъ, они, взятые сами по себѣ, тоже не имѣютъ ровно никакого значенія. Развѣ имѣетъ какую-нибудь научную цѣну, если я скажу: «Русскіе послѣ битвы съ французами при Бородинѣ отступили къ Москвѣ», или — «дрогнули сердца новгородскія»? Каждый историческій фактъ получаетъ научное значеніе *только тогда*, когда я его беру *въ связи* съ множествомъ другихъ, какъ предшествующихъ, такъ и послѣдующихъ. Это вещь общепризнанная. Почему же? — Потому что чрезъ подобное разсмотрѣніе историческихъ явленій, сопровождаемое *умышленнымъ или неумышленнымъ* сопоставленіемъ и сравненіемъ между собой наиболѣе сходныхъ изъ нихъ, мы надѣемся, если не узнать, то какъ бы почувствовать *законы*, управляющіе ихъ связью между собой. Конечно, мы нисколько не расчитываемъ на то, чтобы мы сумѣли ихъ выразить въ какой-либо точной словесной формулѣ въ родѣ тѣхъ, въ какихъ мы выражаемъ законы физики, даже біологіи и т. д. Но это не мѣшаетъ намъ усваивать ихъ, хотя бы безотчетно для самихъ себя, добиваться этого усвоенія и примѣнять его къ дѣлу; недоступныя для насъ словесныя формулы этихъ законовъ мы замѣняемъ тщательнымъ разсмотрѣніемъ множества болѣе или менѣе сходныхъ случаевъ (причемъ каждый изъ нихъ берется въ связи какъ съ предшествующими, такъ и съ послѣдующими фактами) и такимъ путемъ мы составляемъ, хотя не вполнѣ точное, но все-таки приблизительно вѣрное понятіе о тѣхъ условіяхъ, въ зависимости отъ которыхъ наступаетъ такое, а не иное направленіе въ ходѣ историческихъ событій. Эти понятія, разумѣется, отличаются (вслѣдствіе сложности ихъ объектовъ) недостаточною точностью: они бываютъ какъ бы расплывчатыми и поэтому не отмѣчаются общепринятыми терминами (вслѣдствіе чего историческихъ законовъ нельзя облечь въ словесныя формулы); но такія понятія несомнѣнно всегда вырабатываются при изученіи исторіи и составляютъ его цѣль. Дѣйствительно, какъ можно было бы требовать *пониманія* исторіи и въ чемъ оно могло

бы состоять, если бы не было такихъ понятій? А вѣдь всѣ требуютъ, чтобы мы не только знали послѣдовательный ходъ событій, но чтобы и понимали его, т.-е. усматривали, или хотя бы чувствовали, въ немъ закономѣрность. Далѣе, всѣ увѣрены, что изученіе исторіи *умудряетъ* насъ, дѣлаетъ насъ болѣе *предусмотрительными* относительно хода тѣхъ явленій, исторія которыхъ изучается нами; значитъ, путемъ невольнаго, такъ сказать — житейскаго, самонаблюденія уже всѣ убѣдились, что изученіе исторіи тѣхъ или другихъ явленій доводитъ насъ до усмотрѣнія (хотя бы далеко неточнаго) управляющихъ ими общихъ законовъ, несмотря на то, что мы не въ состояніи облечь знанія этихъ законовъ въ словесныя формулы*).

Такимъ образомъ, цѣлью эмпирическаго познанія всегда служитъ установленіе *общихъ законовъ*, управляющихъ ходомъ явленій, а отнюдь не сами единичные факты. Послѣдніе служатъ для знанія средствомъ, а не цѣлью. Они нужны или для того, чтобы отвлечь отъ нихъ общіе законы, которые можно было бы выразить въ словесныхъ формулахъ, или же для того, чтобы посредствомъ ихъ, какъ воплощеній общихъ законовъ, мыслить эти законы въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣдніе не поддаются словесному формулированію**). Только для этого и

*) Мы исходили изъ болѣе грубой точки зрѣнія на исторію и предполагали, будто бы объектомъ ея изученія служатъ факты *прошлаго*. Въ дѣйствительности же объектомъ исторіи служатъ не сами прошлыя событія, а сохранившіеся и существующіе еще теперь слѣды этихъ событій (такъ называемые источники); прошлаго же и его *единичныхъ* фактовъ нельзя изучать, ибо его уже нѣтъ. При помощи разсмотрѣнія и анализа этихъ слѣдовъ исторія вскрываетъ тѣ законы, которые управляютъ жизнью человѣчества *всегда*, въ томъ числѣ и теперь; но этихъ законовъ нельзя прямо ни уловить, ни формулировать; и вотъ, чтобы хоть сколько-нибудь выяснить ихъ, исторія создаетъ намъ *образы* тѣхъ событій, которыя, согласно съ дѣятельностью этихъ смутно чувствуемыхъ законовъ, *должны были бы* породить и оставить послѣ себя изучаемые нами слѣды прошлаго. Эти образы служатъ такимъ же воплощеніемъ общихъ законовъ, какъ и художественныя произведенія, а сами по себѣ, помимо этого значенія, они не имѣютъ никакой цѣны.

**) Есть два способа (и типа) мышленія, какъ на это уже давно указывали Лейбницъ, Юмъ, Дёгальдъ Стюартъ и др., и какъ это снова, незамѣтно для самого себя, подтвердилъ Рибо въ своемъ «Изслѣдованіи общихъ представленій» (Rev. Phil. 1891, № 10). Одинъ изъ нихъ отличается тѣмъ, что всѣ мысли, даже самыя абстрактныя, мыслятся не иначе, какъ посредствомъ представленія образовъ, воплощающихъ въ себѣ эти мысли. Такое мышленіе, сильно развитое у поэтовъ, многихъ историковъ и т. п. (по Лейбницу — интуитивное), можно назвать *образнымъ*. Другое же мышленіе состоитъ въ томъ, что все мыслится посредствомъ символовъ (такими символами чаще всего служатъ слова), которые или совсѣмъ не сопровождаются образами тѣхъ объектовъ, къ какимъ относятся наши мысли, или же сопровождаются ими въ очень слабой степени. Въ общежитіи такое мышленіе именуютъ абстрактнымъ, а людей, у которыхъ оно пре-

нужно тщательное возстановленіе прошлаго по тѣмъ слѣдамъ, которые сохраняются отъ него въ настоящемъ. (А такъ какъ, замѣтимъ кстати, эти слѣды будутъ одинаково существовать, когда бы міръ ни возникъ, то такое возстановленіе, а съ нимъ и эмпирическое познаніе, остается всегда одинаково возможнымъ.) Словомъ, какъ указывалъ уже Платонъ, нѣтъ науки объ единичномъ, а есть только наука объ общемъ. А общіе законы, съ какими существуетъ міръ, будутъ одинаково соблюдаться въ немъ, когда бы онъ ни возникъ: вѣдь, если онъ возникъ, то, разумѣется, съ тѣми законами, какіе присущи ему; и никто не можетъ доказать, что онъ долженъ былъ возникнуть съ какими-нибудь другими законами. Такимъ образомъ, тотъ или другой взглядъ на время возникновенія міра никоимъ образомъ не дѣлаетъ цѣлей эмпирическаго познанія недостижимыми. Вопросъ о времени возникновенія міра есть вопросъ объ единичномъ фактѣ, да вдобавокъ еще о такомъ единичномъ фактѣ, изъ котораго нельзя извлечь никакихъ общихъ законовъ и никакихъ поправокъ къ нимъ; наука же занята не самими единичными фактами, а только общими законами; слѣдовательно, наука и вопросъ о времени возникновенія міра не имѣютъ ни малѣйшаго отношенія другъ къ другу.

Многимъ, конечно, покажется это страннымъ и даже невозможнымъ. Но это только потому, что они всегда наивно вѣровали, будто бы можно не только вѣровать, но и знать, возникъ ли міръ или онъ безконечно существовалъ. Многіе свыклись съ этой вѣрой, а въ силу привычки, все, что противорѣчитъ ихъ вѣрѣ, должно казаться имъ нелѣпымъ. Эта вѣра, говоримъ мы, наивная: она существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока разсудокъ не задумывается, способенъ ли онъ познавать вещи въ себѣ. Но какъ только онъ признаетъ себя неспособнымъ къ этому, такъ онъ тотчасъ же отказывается отъ прежняго смѣшенія своей вѣры съ знаніемъ и взамѣнъ наивной вѣры въ одно лишь безконечное предсуществованіе міра считаетъ себя одинаково въ правѣ вѣровать и въ вѣчность міра, и въ его происхожденіе во времени. Онъ начинаетъ понимать, что вопросъ: «возникъ ли міръ и когда именно?» — составляетъ всего только другую форму такого вопроса: «міръ неизбѣжно долженъ *являться* намъ такимъ, какъ если бы онъ былъ вѣчнымъ; но мы не довольствуемся такимъ знаніемъ однихъ лишь явленій и хотимъ знать, въ какой мѣрѣ это *явленіе* міра соот-

---

обладаетъ, называютъ людьми съ абстрактнымъ умомъ; Лейбницъ же гораздо удачнѣе назвалъ его символическимъ. Въ исторіи мы посредствомъ представленія единичныхъ фактовъ образно мыслимъ сказывающіеся въ нихъ историческіе законы.

вѣтствуетъ тому способу существованія міра, который долженъ быть ему приписанъ, *независимо* отъ того, какъ онъ является намъ, т.-е. мы спрашиваемъ, насколько міръ *являющійся*, согласуется съ міромъ, *какъ вещью въ себѣ?*» А такого вопроса мы, разумѣется, не въ силахъ рѣшить.

Итакъ, критическая философія даетъ возможность, не возбуждая протестовъ со стороны разсудка, вѣрить и въ загробную жизнь, и въ ея отсутствіе, и въ сотвореніе міра Богомъ для какихъ-либо цѣлей, и въ безсмысленное вѣчное существованіе міра. Все это, т.-е. *каждое* изъ этихъ четырехъ предположеній (а не только два) можетъ служить образчикомъ догматовъ вѣры, которая не была бы ни наивной, ни слѣпой. И только желаніе сократить размѣры своей работы мѣшаетъ намъ отыскивать другіе возможные догматы этой вѣры, именно, оно удерживаетъ насъ отъ длиннаго изслѣдованія, въ какой мѣрѣ возможно признавать безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами любую изъ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія: пантеизмъ или дуализмъ (Бога и міра), матеріализмъ или ученіе о субстанціальности души (послѣдняго вопроса до сихъ поръ мы не разбирали, а ограничились лишь указаніемъ, что по закону Юма можно допускать загробную жизнь, даже и въ томъ случаѣ, если мы исповѣдуемъ мтеріализмъ, и отрицать ее, если даже мы допускаемъ спиритуализмъ) и т. д., и т. д. И безъ того очевидно, что должно быть не два, а по крайней мѣрѣ — три вида вѣры: къ наивной и слѣпой присоединяется еще такая вѣра, къ которой мы уполномочены самимъ критическимъ разсудкомъ.

Если же насъ спросятъ, каковы же вообще догматы подобной вѣры, то отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: къ числу ея возможныхъ догматовъ принадлежитъ *любое* положеніе относительно вещей въ себѣ, *каково бы ни было его содержаніе*, утвердительное или отрицательное — это безразлично. Напримѣръ, говорю ли я, что есть Богъ или же — нѣтъ Бога, *и въ томъ*, *и въ другомъ случаѣ* я высказываю одинъ изъ возможныхъ догматовъ этой вѣры. Вѣдь, ни одного изъ этихъ положеній нельзя ни доказать, ни опровергнуть: ибо для всякаго доказательства и для всякаго опроверженія я долженъ пользоваться помощью апріорныхъ идей. Но я не могу распространять ихъ на вещи въ себѣ иначе, какъ принявъ это распространеніе на вѣру; слѣдовательно, мой разсудокъ считаетъ себя одинаково лишеннымъ права протестовать противъ *какого бы то ни было* изъ этихъ положеній и предоставляетъ другимъ сторонамъ моей души предпочитать любое изъ нихъ. Поэтому, какое бы мы ни предпочли, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ

мы будемъ вѣровать, а не знать. Атеистъ тоже всего лишь *вѣруетъ*, а не знаетъ. Но только его вѣра имѣетъ отрицательный характеръ сравнительно съ вѣрой тѣхъ, кто вѣруетъ въ Бога: онъ вѣруетъ въ небытіе Бога*).

III

ВИДЫ ВѢРЫ, ДОПУСКАЕМОЙ КРИТИЧЕСКИМЪ РАЗСУДКОМЪ.

Кромѣ вѣры наивной и слѣпой, нами найденъ еще третій видъ вѣры, отличительный признакъ которой состоитъ въ томъ, что разсудокъ, критически оцѣнивъ и ее, и самого себя, отказывается какъ опровергать, такъ и доказывать ее. Въ отличіе отъ вѣры слѣпой и наивной, эта вѣра представляетъ *вѣру, разсмотрѣнную и допущенную критическимъ разсудкомъ*. Вѣра наивная допускается разсудкомъ, но безъ разсмотрѣнія ея согласія съ логикой и фактами; а вѣра слѣпая встрѣчаетъ протестъ со стороны разсудка, какъ противорѣчащая или логикѣ, или фактамъ. Вѣра же, разсмотрѣнная и допущенная разсудкомъ, подвергается имъ критическому разсмотрѣнію; но онъ уже не протестуетъ противъ нея, потому что, хотя онъ и при-

*) Г. Лопатинъ при обсужденіи реферата г. Каленова высказалъ, что воззрѣнія послѣдняго имѣютъ сходство съ Кантовскимъ ученіемъ о постулатахъ практическаго разума. Это вѣрно только въ одномъ отношеніи: и Кантъ, и г. Каленовъ мотивируютъ выборъ догматовъ сознательной вѣры требованіями практическаго разума. Во всемъ же прочемъ г. Каленовъ рѣзко расходится съ Кантомъ. Такъ, напримѣръ, по ученію Канта разумъ нисколько не протестуетъ противъ признанія догматовъ сознательной вѣры, а по мнѣнію г. Каленова — они признаются наперекоръ его протестамъ. Далѣе, по ученію Канта, признаемъ ли мы бытіе Бога и свободу воли, или отрицаемъ ихъ, и въ томъ и другомъ случаѣ мы имѣемъ только вѣру, а не знаніе; по ученію же г. Каленова къ вѣрѣ относится признаніе свободы воли и бытія Бога. Отрицаніе же того и другого должно бы войти въ составъ знанія; и если этого нѣтъ, то только потому, что мы вѣруемъ въ эти догматы *наперекоръ* разсудку. Въ послѣднемъ отношеніи взгляды г. Каленова, несомнѣнно, имѣютъ поразительное сходство съ схоластическимъ ученіемъ о двойной истинѣ (то, что истинно въ наукѣ, можетъ быть ложнымъ въ религіи, и наоборотъ). Для примѣра приведемъ пару схоластическихъ положеній, утверждаемыхъ въ силу ученія о двойной истинѣ. Въ 70-хъ годахъ XIII в. въ Парижскомъ университетѣ была въ ходу мысль, что съ точки зрѣнія религіи надо допускать свободу воли, а съ философской — quod voluntas hominis ex necessitate vult et elegit. (См. Stöckl, Geschichte d. Phil. des Mittelalt. т. II, стр. 310). А сверхъ того, тамъ же учили, quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus (ibid.).

знаетъ ее недоказуемой, но въ то же время — и неопровержимой, т.-е. не противорѣчащей ни логикѣ, ни фактамъ.

Конечно, такая вѣра, въ свою очередь, можетъ оказаться разнообразной. Дѣйствительно, если она касается всегда только такихъ вопросовъ, относительно которыхъ разсудкомъ допускаются нѣсколько взаимно упраздняющихъ другъ друга отвѣтовъ, то выборъ того или другого отвѣта долженъ же обусловливаться какими-нибудь мотивами; и вотъ, въ зависимости отъ различія въ ихъ достоинствѣ, и наша разсмотрѣнная и допущенная разсудкомъ вѣра будетъ неодинаково цѣнной. Одни мотивы могутъ быть ничтожными по своей внутренней цѣнности, и основанную на нихъ вѣру можно будетъ назвать *вѣрой суетной*. Другіе же могутъ быть высокими, цѣнными, и основанную на нихъ вѣру можно будетъ назвать *вѣрой сознательной*.

Примѣровъ суетной вѣры можно привести сколько угодно. Мы убѣдились, напримѣръ, что нашъ разсудокъ дозволяетъ намъ вѣровать въ сотвореніе міра въ началѣ этого столѣтія; и если я, ради *оригинальности*, стану вѣровать въ это, то такая вѣра будетъ суетной. Настолько же суетной будетъ она и въ томъ случаѣ, если я вѣрую въ безконечное предсуществованіе міра, руководясь лишь тѣмъ соображеніемъ, что это самый *простой и легкій* способъ согласовать мое міровоззрѣніе съ явленіями: какъ будто бы весь смыслъ мірозданія состоитъ только въ томъ, чтобы сдѣлать наше міровоззрѣніе состоящимъ изъ самыхъ простыхъ и легкихъ предположеній!*). Суетной будетъ и вѣра, исповѣдываемая подъ вліяніемъ моды на тѣ или другіе догматы. Такъ, матеріализмъ (который, очевидно, составляетъ вѣру, а не знаніе, ибо касается вещей въ себѣ) въ 60-хъ и 70-хъ годахъ находилъ у насъ очень много послѣдователей. Они теоретически (т.-е. научнымъ путемъ) могли убѣдиться только въ томъ, что онъ не противорѣчитъ ни логикѣ, ни фактамъ, т.-е. въ одной лишь его допустимости; а между тѣмъ многіе признавали его, не желая даже справиться, не находится ли точь-въ-точь въ такомъ же положеніи и обратная точка зрѣнія. Явно, что нѣкоторые изъ матеріалистовъ пропитывались этой вѣрой подъ вліяніемъ безотчетнаго стремленія къ новизнѣ, охватившаго тогда наше общество, — стремленія, которому многіе поддавались, даже не обдумывая, до какихъ предѣловъ оно будетъ высокимъ и цѣннымъ, и когда

*) Нынѣшнее поклоненіе предъ простотой и легкостью гносеологически однородно съ поклоненіемъ древнихъ предъ совершенствомъ и гармоніей, вслѣдствіе котораго древніе заставляли планеты двигаться не иначе, какъ по кругамъ.

оно можетъ сдѣлаться прямо-таки пошлымъ; другіе же исповѣдывали матеріализмъ просто изъ подражанія модному воззрѣнію. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ эта вѣра должна считаться суетной.

Но нетрудно показать, что, послѣ пробужденія критической дѣятельности разсудка, кромѣ суетной вѣры, бываетъ еще другая вѣра, рѣзко отличающаяся отъ суетной. Для ея существованія нужны безспорно высокіе и безспорно цѣнные мотивы; и ихъ легко найти. Мало кто отрицаетъ безусловную обязательность нравственнаго долга; почти всѣ признаютъ ее, т.-е. приписываютъ ему безспорную и абсолютную цѣнность. Поэтому, если наша вѣра будетъ мотивирована нравственными требованіями и если въ составъ ея догматовъ войдутъ только такіе, которые допускаются критическимъ разсудкомъ (т.-е. такіе, которые онъ признаетъ хотя и недоказуемыми, но въ то же время и неопровержимыми), то не подлежитъ сомнѣнію, что такая вѣра по своему достоинству будетъ рѣзко отличаться отъ суетной*).

Вопросъ только въ томъ: могутъ ли безусловныя нравственныя требованія вынудить насъ къ признанію какихъ-либо догматовъ? Но въ этомъ нельзя сомнѣваться: уже самое признаніе безусловной обязательности нравственнаго долга составляетъ что-то въ родѣ вѣры. Дѣйствительно, доказать, что я обязанъ признавать ее, никоимъ образомъ нельзя: не будетъ ровно никакого противорѣчія ни съ логикой, ни съ фактами, если я откажусь отъ всякаго нравственнаго долга**). Съ логикой не будетъ противорѣчій потому, что она одинаково примѣнима ко всему безъ исключенія — и къ нравственному, и къ безнравственному. Факты же составляютъ только то, что есть, было, существуетъ, бываетъ, а не то, что *обязательно* само по себѣ, хотя бы оно еще нигдѣ не осуществлялось. Безусловную обязательность нравственнаго долга приходится или признавать, или не признавать; ее можно *доказывать* другимъ только практически, своей жизнью, осуществляя нравственный долгъ

*) Дальше я вездѣ разсуждаю, предполагая, что читатель признаетъ безусловную обязательность нравственнаго долга; ибо при ея отрицаніи мы утрачиваемъ общезначущій критерій, посредствомъ котораго можно было бы отличать цѣнное само по себѣ отъ суетно-цѣннаго. О двухъ основныхъ взглядахъ на обязательность нравственнаго долга, см. выше, стр. 99—103.

**) Конечно, получится внутреннее противорѣчіе, если, признавая одно нравственное повелѣніе, я вмѣстѣ съ тѣмъ стану отрицать обязательность нравственнаго долга вообще. Но сейчасъ идетъ рѣчь не объ этомъ, а о томъ, что никто не опровергнетъ меня, если я стану утверждать, что вообще нѣтъ ничего нравственно-обязательнаго.

на дѣлѣ, а не какими-либо аргументами. Такимъ образомъ, признаніе безусловной обязательности нравственнаго долга имѣетъ замѣтное сходство съ вѣрой*). Но этого еще мало: и въ признаніи безусловной обязательности нравственнаго долга подразумѣвается еще признаніе кое-чего такого, что выходитъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта. Это зависитъ отъ того, что если я признаю и одобряю обязательность нравственнаго долга, то я тѣмъ самымъ признаю, что его повелѣній нельзя считать безсмысленными, ложными, что они, напротивъ, высказываютъ непреложную истину.

Конечно, мыслимъ и такой случай: мы признаемъ повелѣнія нравственнаго долга только въ томъ смыслѣ, что будемъ разсматривать ихъ какъ существующія въ насъ слѣпыя, прирожденныя влеченія (въ родѣ полового инстинкта) и будемъ цѣнить ихъ нисколько не выше другихъ прирожденныхъ влеченій (напримѣръ, половыхъ) и поэтому будемъ считать нужнымъ поддаваться имъ лишь настолько, насколько они обѣщаютъ намъ счастье. Такое признаніе, разумѣется, не подразумѣваетъ въ себѣ ровно никакой вѣры. Но мы говоримъ не о такомъ признаніи нравственнаго долга, а о томъ, которое сопровождается его оцѣнкой, одобреніемъ, подъ вліяніемъ чего онъ признается обязательнымъ *самъ по себѣ* (а не подъ условіемъ обѣщаемыхъ удобствъ): признавая *такую* обязательность, нельзя уже разсматривать нравственный долгъ, какъ выраженіе слѣпыхъ, безсмысленныхъ, хотя бы и вполнѣ естественныхъ, влеченій. А вотъ *такое-то* признаніе обязательности нравственнаго долга логически вынуждаетъ насъ признавать нѣкоторыя положенія, касающіяся того, что лежитъ за предѣлами возможнаго опыта, такъ что критическій разсудокъ считаетъ ихъ недоказуемыми, но и неопровержимыми; и они поэтому могутъ служить догматами такой вѣры, которая допускается критическимъ разсудкомъ, но не будетъ суетной.

Дѣйствительно, безусловный нравственный долгъ возлагаетъ на насъ извѣстную дѣятельность, какъ абсолютно цѣнную и безспорно обязательную для всякаго человѣка, живущаго въ этомъ мірѣ. И если онъ высказываетъ не безсмыслицу, а истину, это возможно только при слѣдующихъ условіяхъ: 1) каждый человѣкъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ назначенный для какой-то безусловно цѣнной цѣли; 2) эта цѣль достижима, такъ что *общій* строй вселенной (т.-е. считая въ ней не одни лишь явленія, но и бытіе въ себѣ) подчиненъ той же

*) Подробнѣй объ этомъ см. выше, стр. 106 и слѣд.

самой цѣли и потому не противодѣйствуетъ, но содѣйствуетъ ея осуществленію; 3) нравственная дѣятельность соотвѣтствуетъ этой цѣли, требуется ею, какъ одно изъ средствъ для ея достиженія. Словомъ, для того, чтобы не признавать обязательности нравственнаго долга безсмыслицей, нужно допускать, съ одной стороны, осуществимое назначеніе человѣка и всего міра для какой-то абсолютно-высокой и цѣнной цѣли, а съ другой — полнѣйшее совпаденіе требованій нравственности съ требованіями этого назначенія.

Если же мы допустимъ, что ни у міра, ни у человѣка нѣтъ никакого подобнаго назначенія, то нравственность останется только какъ фактъ, какъ прирожденное стремленіе, въ родѣ полового инстинкта и т. п., которое у однихъ будетъ сильнѣе, у другихъ слабѣе; но она уже не будетъ имѣть безусловной обязательности; это стремленіе нисколько не будетъ выше и обязательнѣе всякаго другого, выше, напримѣръ, полового инстинкта или той жажды къ алкоголю, которая мучитъ страдающихъ запоемъ. Конечно, всегда найдутся люди, для которыхъ будетъ пріятнѣе добродѣтель, чѣмъ порокъ, которые, напримѣръ, предпочтутъ самоотверженно служить другимъ, чѣмъ предаваться пьянству или разгулу сладострастія*); но если ни міръ, ни человѣкъ не имѣютъ никакого безусловно-цѣннаго назначенія, — если, напримѣръ, правъ матеріализмъ, и все существуетъ исключительно въ силу слѣпой механической необходимости, то не будетъ ровно никакого основанія считать одни стремленія выше (цѣннѣе), чѣмъ другія.

Всѣ стремленія тогда будутъ одинаково вызваны механическою необходимостью и, съ этой точки зрѣнія, будутъ вполнѣ равноправны. А никакой другой точки зрѣнія для ихъ оцѣнки тогда уже не будетъ. Единственно, чѣмъ они будутъ различаться, такъ это тѣмъ, что одни изъ нихъ (стремленія къ сохраненію жизни, ко множеству тѣлесныхъ наслажденій) будутъ почти у всѣхъ людей, другія (къ семьѣ) — у значительнаго большинства, третьи (къ наукѣ, къ самопожертвованію на благо другихъ и т. п.) — у меньшинства. Но такая чисто-количествен-

*) Въ этомъ отношеніи очень поучительны разсужденія Мандевилля въ его «Баснѣ о пчелахъ». Онъ доказываетъ, что добродѣтели въ дѣйствительности нѣтъ, а всѣ люди — завзятые эгоисты. Онъ при этомъ нисколько не отрицаетъ существованія самопожертвованія и т. п.; но истолковываетъ все это какъ чисто-эгоистическіе поступки: если мать жертвуетъ собой ради дѣтей, то потому, что ей такъ пріятнѣе. Вслѣдствіе ея любви къ дѣтямъ, ея счастье невозможно безъ нихъ; а любитъ она ихъ *только* потому, что этимъ она удовлетворяетъ основному стремленію своей природы, т.-е. потому, что счастлива этою любовью. И все прочее — въ томъ же духѣ. А не оправдываются ли *иногда* его разсужденія на дѣлѣ?

ная разница въ распространенности этихъ стремленій не придаетъ ни одному изъ нихъ характера обязательности; и, наоборотъ, — нѣтъ никакого основанія (если допустить чисто матеріалистическій строй вселенной) считать одно изъ этихъ стремленій выше и обязательнѣе другого. Мнѣ нравится наука, больше нравится заниматься ею, чѣмъ игрой въ винтъ или измышленіемъ и приготовленіемъ изысканныхъ блюдъ; но значитъ ли это, что она обязательнѣе игры въ винтъ? Дѣло вкуса; кому что нравится. И давно ли было время (да вполнѣ ли оно прошло?), когда избранные люди (съ механической точки зрѣнія будетъ вѣрнѣе, если скажемъ — сильнѣйшіе) предпочитали красивыя манеры всякой другой наукѣ? Съ точки зрѣнія чистаго механизма, можно говорить только о томъ, что выгодно и невыгодно, нравится большинству или меньшинству, а не о томъ, что обязательно, хотя бы это и не было выгодно или пріятно. Такимъ образомъ, съ устраненіемъ мысли о назначеніи міра и человѣка тотчасъ же становится безсмысленнымъ и понятіе обязательности нравственнаго долга. Русская поэзія прекрасно выразила эту мысль:

Какъ? Изъ того, что той порой,
Когда стихіи межъ собой
Боролись въ бурномъ безпорядкѣ,
Земля, межъ чудищъ и звѣрей,
Межъ грифовъ и химеръ крылатыхъ,
Изъ нѣдръ извергла и людей
Свирѣпыхъ, дикихъ и косматыхъ,
Мнѣ изъ того въ нихъ братьевъ чтить?..
Да первый тотъ, кто возложить
На нихъ ярмо возмогъ, тотъ разомъ
Сталъ выше всѣхъ, какъ власть, какъ разумъ!
Кто жъ суевѣрья ихъ презрѣлъ
И мыслью смѣлою къ чертогамъ
Боговъ ихъ жалкихъ возлетѣлъ,
Тотъ самъ для нихъ уже сталъ богомъ,
И въ полномъ правѣ съ высоты
Глядѣть, какъ въ безотчетномъ страхѣ
Внизу барахтаются въ прахѣ
Всѣ эти темные кроты!...

(*А. Майковъ, Два міра.*)

Сдѣлаемъ, впрочемъ, оговорку, чтобы читатель не навязывалъ намъ чуждыхъ намъ мыслей. Мы не утверждаемъ, что будто бы, какъ скоро допущено извѣстное назначеніе человѣка и міра, отсюда логически вытекаетъ, что мы *чрезъ это* обязаны признавать что-нибудь, какъ безусловно обязательный нравственный долгъ. Нисколько: мы можемъ и взбунтоваться противъ подобнаго назначенія такъ же, какъ взбунтовался дьяволъ противъ воли Бога. Мы утверждаемъ какъ разъ обратное,

а именно: *вслѣдствіе* того, что я считаю нѣчто безусловно обязательнымъ, я долженъ допускать и извѣстное назначеніе человѣка и міра. Для большей ясности, забѣгая впередъ, допустимъ, что признаніе обязательности нравственнаго долга утрачиваетъ смыслъ, если нѣтъ Бога и безсмертія. Такъ вотъ, мы выводимъ именно то, что вѣра въ эти догматы требуется признаніемъ обязательности нравственнаго долга, но не наоборотъ. Кто признаетъ, говоримъ мы, что обязательность нравственнаго долга не составляетъ безсмыслицы, а выражетъ истину, тотъ долженъ вѣровать въ Бога и безсмертіе. Но мы отнюдь не хотимъ утверждать, что именно эта-то вѣра и породитъ наше преклоненіе предъ повелѣніями нравственнаго долга. Это — какъ случится. Можно допускать и Бога, и безсмертіе, а въ то же время не признавать нравственности: допуская ихъ, я допускаю пока всего лишь то, что есть, существуетъ, а не то, что обязательно, хотя бы оно нигдѣ еще не существовало; отъ существованія же нельзя заключать къ обязательности, ибо это — понятія разныхъ категорій. Намъ скажутъ на это, что въ понятіи Бога мыслится нравственное законодательство: нравственный долгъ есть законъ, возлагаемый на насъ самимъ Богомъ. Пусть такъ; да что же изъ этого? Богъ предписываетъ извѣстный законъ; но развѣ послѣдній становится чрезъ это *безусловно* обязательнымъ? Напротивъ, *нравственная* обязательность его попрежнему обусловлена моимъ признаніемъ (одобреніемъ). Не исполнять его, конечно, невыгодно, коль скоро онъ предписанъ самимъ Богомъ; но если, несмотря на всѣ эти невыгоды, мнѣ все-таки понравится воевать съ Богомъ, а не подчиняться Ему, то я не приму Его закона, не сочту его обязательнымъ для себя. Вѣра въ Бога и въ безсмертіе составляютъ условіе, лишь необходимое для признанія нравственнаго долга, но еще недостаточное.

Итакъ, признаніе безусловной обязательности нравственнаго долга не имѣетъ смысла, должно быть разсматриваемо, какъ заблужденіе или какъ субъективный произволъ, если у человѣка и міра нѣтъ никакого абсолютно-цѣннаго, и притомъ осуществимаго, назначенія, если они не служатъ пригоднымъ средствомъ для достиженія какой-либо абсолютно-высокой, хотя и неизвѣстной намъ, цѣли. Но здѣсь, на землѣ, въ мірѣ явленій, нельзя найти такого назначенія. Да и какъ искать его здѣсь? Если подъ цѣлью и назначеніемъ подразумѣвать то, чѣмъ по законамъ природы неизбѣжно заканчивается наше существованіе на землѣ, то выйдетъ, что назначеніемъ человѣка служитъ смерть, гніеніе. А про міръ и его назначеніе не знаешь, что и сказать: онъ является безконечно, и потому

безсмысленно, продолжающимся. Да не смѣшно ли искать въ области явленій абсолютную цѣль, когда въ нихъ все относительно?

Попробуемъ, впрочемъ, такъ взглянуть на дѣло: эта цѣль указана самимъ нравственнымъ закономъ; онъ требуетъ отъ меня любви къ другимъ людямъ, требуетъ, чтобы я служилъ ихъ счастью; въ этомъ и состоитъ мое назначеніе. Но подобное назначеніе есть величайшая безсмыслица, коль скоро вся жизнь человѣка ограничена землей, или иначе — въ томъ случаѣ, если мы не хотимъ выходить за предѣлы міра явленій*). Предо мной мой ребенокъ, котораго я уже люблю и помимо всякихъ требованій нравственнаго долга и которому отъ души хочу доставить счастіе. Но какъ мнѣ оградить его отъ болѣзней, которыя коренятся въ немъ со дня рожденія и которыя сдѣлаютъ для него земную жизнь каторгой? Какъ мнѣ сдѣлать, чтобы слѣпорожденный видѣлъ, глухой слышалъ, безногій ходилъ, а бѣсноватый (нервный) исцѣлился? Какъ мнѣ спасти умирающаго отъ страха смерти? А съ такимъ страхомъ—что за счастіе? Да и какъ мнѣ служить чужому счастью, если я просто не въ силахъ понять, въ чемъ оно должно состоять, коль скоро всѣ интересы человѣка должны ограничиться землей; если и самъ-то я бываю счастливъ земнымъ счастьемъ лишь тогда, когда перестаю размышлять о немъ? Служить счастью другихъ людей — цѣль высокая, даже — абсолютно высокая, но въ то же время — абсолютно глупая, если не думать о томъ, что лежитъ за предѣлами явленій. Посвятить всѣ свои силы на излѣченіе недуговъ человѣческихъ — тоже цѣль высокая; но развѣ не глупость посвятить ихъ на завѣдомо безплодныя попытки лѣчить умирающихъ чахоточныхъ (не ухаживать за ними и не услаждать ихъ послѣднія минуты, а именно лѣчить)? Видѣть свое назначеніе въ счастіи другихъ — глупо (потому что эта цѣль недостижима), *если* наши помыслы ограничиваются одной лишь земной жизнью; а потому и обязательность нравственнаго долга при такихъ условіяхъ немыслима.

Чтобы служеніе чужому счастью не было безсмыслицей, надо, чтобы счастье людей слагалось не только изъ того, что есть на землѣ, но также еще и изъ чего-нибудь другого; а для этого надо, чтобы ихъ жизнь продолжалась за предѣлами земли и, притомъ, такъ продолжалась, чтобы при этомъ было ис-

*) Мы уже не говоримъ, что признавая другихъ людей одушевленными существами (безъ чего нельзя имъ приписывать ни счастья, ни несчастья), мы этимъ самымъ выходимъ за предѣлы опыта.

куплено все то зло, которое они неизбѣжно испытываютъ здѣсь. И надо это не столько относительно самого меня, сколько относительно ихъ; нужно это вовсе не потому, что мнѣ будто бы будетъ обидно, если я не получу никакой награды за свою любовь къ людямъ и за службу ихъ счастью*). О себѣ-то я теперь, пожалуй, уже и не въ правѣ думать; это будетъ не совсѣмъ послѣдовательно. Вѣдь, я ищу своего *назначенія;* значитъ, я уже рѣшилъ разсматривать себя, какъ *средство*. Къ чему же тогда и толковать о себѣ? Но мнѣ нужно безсмертіе и искупленіе зла прежде всего не для себя, а для тѣхъ, кому я назначенъ служить: безъ этого условія мое назначеніе, какъ неосуществимое, будетъ безсмыслицей; мой умъ не приметъ его безъ этого. Допустимъ, что мать самоотверженно любитъ дѣтей; и вотъ, ей говорятъ, что послѣ разныхъ мукъ завтра лишатъ жизни и ее, и ея дѣтей; ее убѣдятъ, что это вполнѣ неизбѣжно и что всякая скорбь, негодованіе и протесты безполезны; а до той поры, говорятъ, она обязана служить счастью своихъ дѣтей. Что же, найдетъ ли она такое назначеніе ея жизни разумнымъ и осуществимымъ? Но если завтра убьютъ только ее, а дѣтей оставятъ жить? Навѣрное, она не сочтетъ безсмыслицей заботиться о нихъ. Такъ и безсмертіе: безъ него безсмысленно служить счастью людей. Да безсмысленно и любить ихъ: ну, чѣмъ они будутъ отличаться отъ любого животнаго, хотя бы отъ сабаки? Конечно, мнѣ можетъ *нравиться* больше всего другого, чтобы я любилъ ихъ и жертвовалъ для нихъ собой, — *можетъ* это нравиться даже и въ томъ случаѣ, если я не вѣрю въ ихъ безсмертіе. Но, вѣдь, это будетъ такой же капризъ (правда, не столь рѣдкій и болѣе естественный), какъ если бы, по примѣру нѣкоторыхъ дамъ, я имѣлъ такіе же вкусы и относительно собачекъ.

Мы сейчасъ исходили изъ предположенія, что нравственный законъ имѣетъ матеріальное содержаніе; мы допустили, какъ наиболѣе вѣроятное предположеніе, что таковымъ содержаніемъ будетъ любовь: вѣдь, при этомъ легче всего согласиться съ тѣмъ, что онъ уже здѣсь, на землѣ, указываетъ намъ абсолютно цѣнную цѣль. И вышло, что обязательность любви требуетъ все-таки признанія безсмертія. Но возможенъ и другой взглядъ на нравственность, именно — указанный Кантомъ. Здѣсь не мѣсто рѣшать этотъ споръ, дѣлать выборъ между тѣмъ и другимъ толкованіемъ нравственнаго закона; но если одно изъ нихъ указано такимъ великимъ мыслителемъ, какъ

*) Дѣлаемъ эту оговорку по необходимости, ибо не мало людей, которые воображаютъ, будто бы безсмертіе принижаетъ нравственность, дѣлаетъ ее корыстной. Сравни дальше стр. 205 и слѣд.

Кантъ, то нельзя обойти его молчаніемъ, хотя бы это толкованіе и не было общепринятымъ. Поэтому, мы должны теперь посмотрѣть еще, какъ относится Кантовское толкованіе къ вопросу о безсмертіи.

Уже самъ Кантъ указалъ эту связь: онъ же и утверждалъ, что мы обязаны вѣрить въ Бога и безсмертіе именно въ силу требованій нравственности. Да и нельзя не согласиться съ нимъ. По его толкованію, нравственный законъ есть законъ формальный: онъ предписываетъ намъ только форму закономѣрности во всѣхъ нашихъ поступкахъ. «Поступай такъ, — говоритъ онъ, — чтобы максима твоей воли могла имѣть значеніе принципа всеобщаго законодательства». Поэтому, для рѣшенія вопроса, принадлежитъ ли данный поступокъ къ числу нравственныхъ или безнравственныхъ, надо всегда смотрѣть, можетъ ли онъ сдѣлаться какъ бы всеобщимъ закономъ природы. Такъ, ложь не можетъ сдѣлаться всеобщей безъ того, чтобы не разрушилась самая возможность лжи. И всякій поступокъ будетъ безнравственнымъ, если онъ не выдерживаетъ подобной пробы. Такимъ образомъ, нравственный законъ предписываетъ намъ только *форму* дѣятельности; а уже къ этой формѣ подбираются подходящіе объекты и содержаніе дѣятельности. При этомъ каждый поступокъ долженъ быть исполняемъ исключительно изъ уваженія къ нравственному закону иначе, потерпитъ ущербъ чистота моего нравственнаго настроенія; цѣлью моей дѣятельности окажется не то, что предписывается нравственнымъ закономъ, не самая форма моей дѣятельности, а что-нибудь другое. Такъ, если я ухаживаю за больнымъ изъ расположенія къ нему, то это еще не значитъ, что я поступаю нравственно. Нравственнымъ мой поступокъ будетъ только въ томъ случаѣ, если я совершаю его вполнѣ независимо отъ моего расположенія къ больному.

И вотъ, можно попробовать счесть назначеніемъ человѣка осуществленіе торжества формальнаго закона нравственности, т.-е. превращеніе всей земной жизни въ такую, которая сполна бы соотвѣтствовала требованіямъ этого закона. Не станемъ говорить, въ состояніи ли кто-нибудь признать такое назначеніе, взятое само по себѣ (и сводящееся къ служенію чисто формальнымъ требованіямъ), абсолютно-цѣннымъ; довольно напомнить, что уже самъ Кантъ пополнилъ свое ученіе о формальномъ законѣ нравственности ученіемъ о высшемъ (недостижимомъ на землѣ) благѣ. Пусть даже это назначеніе будетъ признано абсолютно цѣннымъ, даже и само по себѣ, независимо отъ его связи съ высшимъ (недостижимымъ на землѣ благомъ); но при отсутствіи безсмертія такое назначеніе неосу-

ществимо, а отъ этого и обязательность нравственнаго долга оказывается безсмыслицей. Оно противорѣчитъ природѣ человѣка, ибо невозможное дѣло, чтобы онъ не поддавался вліянію самыхъ разнообразныхъ мотивовъ. Часть этихъ мотивовъ всегда будетъ побуждать его къ такимъ поступкамъ, которые противорѣчатъ нравственному долгу; другая же часть вызоветъ у него такіе поступки, которые онъ долженъ бы выполнить и въ силу нравственныхъ требованій, но онъ станетъ выполнять-то эти требованія не изъ уваженія къ нимъ, а подъ вліяніемъ указанныхъ мотивовъ (такъ, онъ будетъ ѣсть подъ вліяніемъ голода, а не нравственнаго расчета и т. п.). И въ томъ, и въ другомъ случаѣ назначеніе человѣка окажется неосуществленнымъ. Лишь изрѣдка человѣкъ будетъ исполнять то, къ чему онъ назначенъ; во всѣхъ же остальныхъ случаяхъ онъ будетъ далекъ отъ исполненія своего назначенія. А такъ какъ допущено, что нѣтъ безсмертія, то его назначеніе останется навсегда неисполнимымъ. Если же, далѣе, это назначеніе и выполнимо, то не для всѣхъ людей, а только для того человѣчества, которое еще, можетъ быть, появится въ отдаленномъ будущемъ. Поэтому обязательность нравственнаго долга будетъ чистѣйшею безсмыслицей для всѣхъ тѣхъ, кто уже жилъ и еще живетъ на землѣ, т.-е. для всѣхъ тѣхъ, кто сознаетъ себя не въ силахъ руководиться въ своей дѣятельности однимъ лишь уваженіемъ къ формальному нравственному закону: вѣдь, признавай или не признавай его обязательности, во всякомъ случаѣ, наше назначеніе остается недостижимымъ для насъ.

Такимъ образомъ, какъ бы мы ни разсматривали нравственный законъ (формально ли, или же приписывая ему какое-либо опредѣленное содержаніе, вродѣ любви къ ближнему), его обязательность сохраняетъ смыслъ не иначе, какъ подъ условіемъ безсмертія: безъ этого нельзя приписывать человѣку никакого осуществимаго и въ то же время абсолютно цѣннаго назначенія. А безъ послѣдняго безусловная обязательность нравственнаго долга была бы чистѣйшею безсмыслицей.

Иначе выйдетъ въ томъ случаѣ, если мы допустимъ безсмертіе. При этомъ предположеніи мы можемъ вѣрить въ осуществимость всего того, что остается неосуществимымъ въ земной жизни и что необходимо для сохраненія смысла въ обязательности нравственнаго долга. А эта вѣра была бы невозможна только въ томъ случаѣ, если бы былъ правъ раціонализмъ, если бы мы были обязаны признавать, что характеръ загробной жизни составляетъ логически выводимое слѣдствіе характера земной жизни: тогда, конечно, почти все то, что существу-

етъ въ этой жизни (все ея зло, несовершенство, ничтожная цѣнность, неосуществимость нравственности и т. д.), перешло бы и въ ту жизнь; ибо въ слѣдствіи не можетъ быть того, чего не было въ основаніи. Но открытіе Юма разрушило раціонализмъ, а открытія Канта выяснили полнѣйшую неопровержимость (со стороны знанія) любого изъ предположеній относительно того, что лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта, въ томъ числѣ — и относительно загробной жизни.

Поэтому, безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами, я въ правѣ теперь вѣрить, что исполненіе нравственнаго долга (какъ бы я ни понималъ его — формально или матеріально, это безразлично) служитъ средствомъ для достиженія осуществляющейся въ посмертной жизни и абсолютно цѣнной цѣли; что чрезъ достиженіе этой цѣли искупляется всякое зло, испытываемое и причиняемое кѣмъ бы и чѣмъ бы то ни было въ этой жизни; что это зло *чрезъ исполненіе моего назначенія* превращается (и не для меня только, а для другихъ) въ добро и въ тѣмъ большее, чѣмъ больше это зло; что это добро примиритъ съ испытаннымъ зломъ не только того, кто самъ претерпѣлъ его, но и всѣхъ тѣхъ, кто, служа нравственному долгу, велъ, какъ будто бы, безплодную борьбу для освобожденія міра отъ этого зла; что это зло будетъ вспоминаться и чувствоваться *всѣми*, какъ добро и т. д. Словомъ, я могу безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами допустить все то, что требуется для признанія безусловной обязательности нравственнаго долга.

Въ чемъ именно состоитъ предполагаемая ею абсолютноцѣнная цѣль; какъ именно совершится *вслѣдствіе* моего служенія нравственности превращеніе (для всѣхъ и каждаго) зла въ добро; въ чемъ именно будетъ состоять послѣднее, — всего этого я могу и не знать, т.-е. могу не умѣть представить себѣ это въ наглядныхъ образахъ. Въ этомъ уже нѣтъ никакой нужды, коль скоро я знаю, что дѣйствіе изъ причины аналитически не выводимо, а присоединяется къ ней синтетически, и что апріорныя идеи могутъ не имѣть обязательнаго значенія за предѣлами возможнаго опыта. Не будь у меня этого знанія, конечно, такая непредставимость и даже нѣкоторая непонятность загробной жизни могли бы внушить сомнѣнія въ ея существованіи. Представляя себѣ результаты другихъ процессовъ, я легко могъ бы потребовать наглядно представленія о загробной жизни, какъ результатѣ земной. Но коль скоро я уже знаю, что представленіями дѣйствій и результатовъ я обязанъ не аналитическому лишь разсмотрѣнію тѣхъ процессовъ, которые порождаютъ эти результаты, а указаніямъ опы-

та, то я не потребую такого представленія относительно того, что лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта — относительно загробной жизни. Не знай я, что законъ невозможности противорѣчія имѣетъ обязательное значеніе только въ предѣлахъ опыта, разумѣется, я затруднялся бы допустить, что прежде испытанное зло будетъ когда-либо вспоминаться и чувствоваться, какъ добро. Но если, благодаря Канту, я уже обладаю этимъ знаніемъ, — нѣтъ никакихъ затрудненій къ подобной вѣрѣ. Мой разсудокъ теперь уже отказывается протестовать противъ подмѣчаемаго имъ въ моей вѣрѣ противорѣчія, ибо оно касается не данныхъ мнѣ явленій, а того, что лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта.

Итакъ, для того, чтобы наше признаніе безусловной обязательности нравственнаго долга не сдѣлалось безсмыслицей, мы должны допускать, что и человѣкъ, и весь міръ назначены для какой-то достижимой и въ то же время абсолютно цѣнной цѣли. Но для подобнаго допущенія нужно еще другое: оно подразумѣваетъ бытіе такого существа, которое могло бы назначить, т.-е., выбрать такую цѣль и сдѣлать ее достижимой, т.-е., такъ создать міръ, чтобы онъ исполнилъ свое назначеніе; короче сказать — допуская безусловную обязательность нравственнаго долга, надо допустить еще существованіе Бога, какъ творца міра, сотворившаго его ради безусловно цѣнной цѣли. Вѣдь, нельзя же навѣрняка допускать назначеніе человѣка для подобой цѣли, если міровые законы не содѣйствуютъ ея достиженію, т.-е. если не назначенъ для той же цѣли на-ряду съ человѣкомъ также и самъ міръ (какъ эмпирическій, такъ и сверхчувственный): иначе его законы могутъ не допустить даже и безсмертія А для того, чтобы это назначеніе было навѣрняка осуществимымъ, надо, чтобы міръ былъ сотворенъ не иначе, какъ по замыслу разумнаго существа. Такимъ образомъ, вѣра въ обязательность нравственнаго долга требуетъ вѣры въ Бога, какъ разумнаго творца міра.

Но Богъ, дѣятельность котораго ограничивалась бы всего только тѣмъ, что Онъ сотворилъ міръ, а послѣ того предоставилъ его собственному его ходу, еще не удовлетворяетъ требованіямъ безспорной обязательности нравственнаго долга: Богъ долженъ внимать людскимъ молитвамъ и покаянію. Мы видимъ безпрерывно нарушенія нравственнаго долга. Надо ли приводить примѣры? Христосъ былъ распятъ; проповѣдниковъ его ученія подвергали гоненіямъ и т. д. Этого мало: въ борьбѣ за то существованіе, которое (сообразно съ нашей вѣрой) намъ дано, какъ средство для достиженія абсолютноцѣннаго назначенія, и которымъ мы поэтому не въ правѣ пре-

небрегать, намъ не по силамъ не уклоняться отъ нравственнаго долга. И если эти уклоненія отъ нравственнаго долга нисколько не вліяютъ на конечное назначеніе міра, то обязательность нравственнаго долга является величайшею безсмыслицею: нравственный долгъ долженъ служить тѣмъ путемъ, который велъ бы насъ къ назначенной намъ цѣли; а если эта цѣль достижима и другимъ, болѣе легкимъ путемъ — путемъ нарушеній нравственнаго долга, такъ зачѣмъ же дѣлать обязательнымъ болѣе трудный путь? Если же нарушители нравственнаго долга лишаются возможности достичь той цѣли, путемъ къ которой служитъ исполненіе этого долга, то, значитъ, эта цѣль остается недостижимой для человѣчества. Во всякомъ случаѣ, она недостижима почти для всего прошлаго и настоящаго человѣчества; лишь въ отдаленномъ будущемъ, можетъ быть, сдѣлается она достижимой для всѣхъ, а не для нѣкоторыхъ. А въ такомъ случаѣ, обязательность нравственности снова утрачиваетъ свой смыслъ, какъ это мы уже говорили: нельзя считать обязательными тѣ пути, которые ведутъ къ недостижимой цѣли.

Какой же выходъ изъ этого противорѣчія долга съ фактомъ, да еще съ фактомъ прошлымъ? Какъ ни прогрессируй человѣчество въ отдаленномъ будущемъ, а прошлаго не вычеркнешь. Отсюда, для спасенія обязательности нравственнаго долга есть только одинъ выходъ: надо, чтобы само же человѣчество обладало средствомъ искупить свое прошлое; а для этого надо, чтобы Богъ внималъ покаянію каждаго человѣка за его собственные грѣхи и его молитвамъ за чужіе грѣхи, и надо, чтобы, чѣмъ праведнѣе человѣкъ, чѣмъ ближе онъ къ святости, тѣмъ дѣйствительнѣе была его молитва за грѣхи міра. Только при такомъ условіи будущій прогрессъ нравственности исцѣлитъ все прежнее зло, не дѣлая въ то же время обязательности нравственнаго долга излишней, безсмысленной. Если я, подвизаясь въ нравственности, могу спасать этимъ путемъ не только самого себя, но и все живущее, даже и все прежде жившее на землѣ, то я въ правѣ разсматривать нравственный долгъ, какъ всеобщеобязательный: въ противномъ же случаѣ, онъ будетъ дѣломъ моего личнаго каприза. Оригенъ училъ, что спасутся не только всѣ грѣшники, какъ бы ни были велики ихъ грѣхи, но что даже и діаволъ будетъ возстановленъ въ своемъ прежнемъ достоинствѣ: вѣчное же наказаніе грѣшниковъ будетъ карой не для нихъ самихъ (онито, пожалуй, рады будутъ искупить свое зло; вѣдь на землѣ часто добровольно предаютъ себя наказанію), а для праведниковъ, вынужденныхъ сознавать свое безсиліе спасти грѣшниковъ и осужденныхъ неизбѣжно мучиться по сочувствію,

присущему имъ, какъ праведникамъ. А не свидѣтельствуетъ ли это ученіе о томъ, что у людей среди другихъ нравственныхъ потребностей есть также и потребность во *всеобщемъ* спасеніи? Другое свидѣтельство существованія подобной потребности можно найти у Достоевскаго, психологическій даръ котораго никѣмъ не оспаривается. Выводимый имъ старецъ Зосима (въ «Братьяхъ Карамазовыхъ») проповѣдуетъ ученіе, что всякій виноватъ за всѣхъ; но самъ онъ не поясняетъ, въ чемъ, именно, состоитъ вина каждаго за другихъ. А это становится вполнѣ яснымъ и необходимымъ, какъ только мы примемъ въ расчетъ, что въ составъ нравственныхъ требованій входитъ потребность имѣть возможность спасать *другихъ* своею нравственностью и обязанность осуществлять это спасеніе другихъ: при такихъ условіяхъ я могу и долженъ искупать не только свои грѣхи, но и грѣхи чужіе; если же я своею нравственностью *могу и обязанъ* очищать чужіе грѣхи, но не дѣлаю этого, то я, понятно, отвѣчаю за нихъ.

Если нравственность имѣетъ своимъ послѣдствіемъ спасеніе только того, кто самъ успѣваетъ въ ней, а не даетъ намъ силъ спасать и другихъ, то ее нельзя считать безусловно обязательной. Это все равно, какъ если бы объекты моей нравственной дѣятельности не были безсмертными существами: вѣдь, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ всѣ результаты моей дѣятельности *для другихъ* ограничиваются одной лишь землей. Что же касается до моей собственной награды, которая ожидаетъ меня въ загробной жизни за мою нравственность, то въ этомъ случаѣ она будетъ исключительно моимъ личнымъ дѣломъ, которое ровно никого не касается и въ которомъ поэтому я никому не обязанъ отчетомъ. Какимъ же образомъ для меня будетъ не только выгодно, но даже и нравственно-обязательно домогаться блаженства будущей жизни? Пріобрѣту ли я ее или же промѣняю на земныя, даже чисто скотскія, наслажденія — и въ томъ, и въ другомъ случаѣ это касается только меня и больше никого, а потому я одинаково въ правѣ дѣлать и то, и другое. Если же я отказываюсь отъ земныхъ благъ и поступаю на землѣ такъ, какъ нужно для пріобрѣтенія будущаго блаженства, и если отъ этого могу выиграть что-нибудь въ будущей жизни одинъ лишь я и больше никто, то все это, можетъ быть, и благоразумно, и выгодно (да и то врядъ ли), но отнюдь не нравственно-обязательно: это все равно, какъ если бы я подвергался болѣе или менѣе трудному искусу (напримѣръ, изучалъ бы множество наукъ — однѣ легко и охотно, другія со всевозможными непріятностями и т. п.) ради полученія хорошо оплачиваемаго мѣстечка; или еще

лучше — все равно, какъ если бы я не тратилъ всего своего заработка на женщинъ, на кутежи или даже на вполнѣ гигіеничный комфортъ, а отдавалъ бы какъ можно больше денегъ въ надежныя руки съ увѣренностью, что я получу ихъ обратно со значительною лихвою. Объ *обязанности* можно говорить только въ томъ случаѣ, когда дѣло касается не одного лишь меня, а также и другого.

Къ тому же, если святость приноситъ пользу въ будущемъ мірѣ только тому, кто самъ обладаетъ ею, то даже врядъ ли будетъ благоразумно стремиться къ ней. Не окажется ли въ этомъ случаѣ признаніе обязательности нравственнаго долга безсмыслицей? Вѣдь, одни лишь фарисеи могутъ надѣяться, что они способны своими собственными силами достичь будущаго блаженства, что они для этого уже достаточно чисты въ нравственномъ отношеніи. Но всякій, кто не лицемѣритъ предъ самимъ собой и чьи нравственные идеалы выше фарисейскихъ, сразу сообразитъ, что земныя наслажденія хотя и грубоваты, непрочны, мимолетны, да зато ближе, доступнѣй. Вѣдь, какъ я ни старайся, мнѣ все-таки не отдѣлаться отъ всѣхъ стремленій, мѣшающихъ мнѣ достичь нравственнаго идеала, а съ нимъ и будущаго блаженства. Не даромъ же появилась на землѣ вѣра въ искупленіе человѣчества Богочеловѣкомъ и въ необходимость такого искупленія. А если такъ, если нравственнаго идеала нельзя достичь одними лишь своими усиліями и если, въ то же время, будетъ ли человѣкъ стремиться къ нему или нѣтъ, — это касается однѣхъ лишь его *личныхъ* выгодъ и больше никого (а во всемъ прочемъ достаточно, чтобы онъ подчинялся *юридическимъ* нормамъ), то не благоразумнѣе ли отказаться отъ признанія нравственнаго долга? Когда Мефистофель предложилъ Фаусту однѣ лишь *попытки* поймать земное счастье взамѣнъ всякихъ надеждъ на будущее личное блаженство, достигаемое одними личными усиліями, то Фаустъ отвѣтилъ не невѣріемъ въ загробную жизнь, а только высказалъ къ ней полнѣйшее равнодушіе:

Здѣсь, на землѣ, живутъ мои страданья,
Здѣсь солнце свѣтитъ на мои мученья;
Когда-жъ придетъ послѣднее мгновенье, —
Мнѣ до того, что будетъ, дѣла нѣтъ.
Зачѣмъ мнѣ знать о тѣхъ, кто тамъ — въ эѳирѣ,
Такая ли любовь и ненависть у нихъ,
И есть ли тамъ, въ мірахъ *чужихъ*,
И низъ, и верхъ, какъ въ этомъ мірѣ!

(*Гёте, Фаустъ.*)

Богъ долженъ внимать нашимъ молитвамъ; Онъ долженъ не только создать міръ, но послѣ того еще блюсти его, испол-

нять внушенныя нравственностью молитвы, — исполнять, если не здѣсь, то въ какомъ-нибудь другомъ сверхчувственномъ мірѣ — тамъ, гдѣ осуществляется назначеніе человѣка. Богъ деистовъ, Богъ, создавшій міръ и послѣ того покинувшій его, пребывая гдѣ-то въ мѣстѣ, недоступномъ для молитвъ человѣка, никому не нуженъ, потому что *такой* Богъ не имѣетъ ни малѣйшаго нравственнаго значенія. *Такой* Богъ по той роли, которую онъ играетъ въ нравственной жизни, ровно ничѣмъ не отличается отъ бездушнаго камня, которому фетишисты воздаютъ божескія почести. Какъ, скажутъ намъ, да вѣдь этотъ Богъ обусловливаетъ существованіе того самаго міра, который служитъ поприщемъ нашей нравственной дѣятельности; значитъ, Онъ, во всякомъ случаѣ, долженъ быть предметомъ нашего почтенія? Хорошо; но въ такомъ случаѣ точно такого же почтенія заслуживаетъ и всякій камень: вѣдь, и про него то же можно сказать, что онъ обусловливаетъ существованіе нашего міра, что послѣдній не могъ бы существовать безъ него. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ создалъ міръ по какому-нибудь опредѣленному плану, а въ созданномъ Имъ мірѣ оказался какой-нибудь камень, то это показываетъ, что этотъ самый камень входилъ въ составъ того плана, по которому былъ созданъ міръ, что избранный Богомъ планъ нуждался въ существованіи камня; слѣдовательно, безъ этого камня былъ бы не тотъ міръ, который былъ дѣйствительно созданъ, а какой-нибудь *другой*, такъ что *существующій* міръ обязанъ своимъ существованіемъ, на-ряду съ Богомъ, также и любому камню. Поэтому, если отъ насъ требуется почитаніе того Бога, который, создавъ міръ, послѣ того остался какъ бы мертвымъ для него, замкнулся самъ въ себѣ и не внимаетъ людскимъ молитвамъ, то мы готовы его почитать, но только съ тѣмъ условіемъ, что въ точно такой же степени заслуживаетъ этого почитанія и любой камень. Нравственная цѣна имъ одна и та же. Въ такого Бога, въ Бога мертваго или глухого, конечно, можно вѣровать безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами; но для этой вѣры нужны иные мотивы, чѣмъ тѣ, которые вынуждаютъ насъ вѣровать въ Бога живого, внимающаго людямъ; для вѣры въ Бога мертваго нужны, напримѣръ, привычка къ вѣрѣ въ Бога, удобство разсматривать міръ, какъ сотворенный разумнымъ существомъ и т. п. Словомъ, вѣра въ Бога мертваго будетъ вѣрой суетной и непохожей на вѣру въ Бога живого.

Конечно, связь нравственныхъ требованій съ вѣрой въ Бога живого и въ безсмертіе души мы доказали далеко не строго; мы всего только намѣтили ее. Но для нашей цѣли и не нуж-

ны полныя и непоколебимыя доказательства; для насъ вполнѣ достаточны такіе выводы въ пользу существованія связи вѣры въ какіе-либо догматы съ нравственными требованіями, которые были бы болѣе или менѣе вѣроятными. Вѣдь, наша задача состоитъ вовсе не въ томъ, чтобы оправдать или систематически развить содержаніе того или другого вида вѣры, но всего лишь въ томъ, чтобы очертить разницу тѣхъ видовъ вѣры, которые могутъ быть признаны въ ней, если разсматривать ее съ точки зрѣнія ея отношеній къ знанію. Поэтому, мы въ правѣ ограничиться тѣмъ указаніемъ, что наряду съ вѣрой суетной можетъ быть допущена еще такая вѣра, которую (такъ же, какъ и суетную) разсудокъ находитъ не противорѣчащей ни логикѣ, ни фактамъ опыта, но которая въ то же время отличается отъ суетной вѣры тѣмъ, что возникаетъ и поддерживается подъ вліяніемъ мотивовъ высокой цѣнности, а отнюдь не суетнаго характера. Мы указали только два догмата этой вѣры (безсмертіе души и существованіе *живого* Бога); конечно, ихъ можетъ оказаться гораздо больше; но намъ незачѣмъ перечислять ихъ, ибо это выходитъ за предѣлы нашей задачи. Намъ нужны лишь примѣры, а не система догматовъ.

Итакъ, послѣ того, какъ разумъ человѣчества сталъ критически относиться не только къ догматамъ вѣры, но и къ самому себѣ, приходится допустить четыре вида вѣры, разсматриваемой въ ея отношеніяхъ къ знанію: наивная, слѣпая, суетная и та, которую мы только что описали. Два послѣднихъ вида, отличаясь другъ отъ друга (по характеру тѣхъ мотивовъ, которые вынуждаютъ насъ изъ всѣхъ, допускаемыхъ критическимъ разсудкомъ, догматовъ признавать такіе, а не другіе), въ то же время имѣютъ между собой ту сходную черту, что догматы той и другой вѣры признаются со стороны критическаго разсудка неопровержимыми, нисколько не противорѣчащими ни логикѣ, ни фактамъ. Это — два вида, соподчиненные одному и тому же роду (именно — роду вѣры, разсмотрѣнной и допущенной критическимъ разсудкомъ), который въ свою очередь соподчиненъ, на-ряду съ вѣрой наивной и слѣпой, общему для всѣхъ нихъ роду «вѣры». И вотъ, этому-то четвертому виду вѣры вполнѣ подходитъ имя *вѣры сознательной;* такъ мы ее и будемъ называть. Она сознательна не только потому, что сопровождается знаніемъ своей неопровержимости, своихъ мотивовъ и ихъ высокой цѣнности, но главнѣе всего — вслѣдствіе сознанія, что она — вѣра, а не знаніе, между тѣмъ какъ другіе виды вѣры очень часто, даже въ большинствѣ случаевъ, смѣшиваютъ себя съ знаніемъ. Такъ, вѣра

наивная нисколько не отличаетъ себя отъ знанія. То же самое нужно сказать и про многіе случаи суетной вѣры: напримѣръ, матеріалисты обыкновенно считаютъ свою вѣру въ матеріалистическіе догматы знаніемъ. Да и вѣра слѣпая зачастую надѣется превратиться въ знаніе: по крайней мѣрѣ, схоласты не малое время питали такія надежды; а развѣ между ними не было представителей слѣпой вѣры?

Нетрудно замѣтить, что при нашемъ подраздѣленіи вѣры, разсматриваемой съ точки зрѣнія ея отношеній къ знанію, на три главныхъ рода (изъ которыхъ одинъ въ свою очередь подраздѣленъ еще дальше на два вида — на вѣру суетную и сознательную), мы не сдѣлали никакихъ пропусковъ и не ввели такихъ членовъ дѣленія, которые совпадали бы другъ съ другомъ. Конечно, каждый изъ указанныхъ видовъ можно подраздѣлять еще дальше, и могутъ быть различные случаи смѣшанной вѣры: такъ, напримѣръ, легко могутъ найтись такіе людп, которые въ одну часть догматовъ вѣруютъ наивно, въ другую — слѣпо, въ третью — суетно, а въ четвертую — сознательно. Все это вполнѣ возможно. Но если разсматривать одни лишь основные виды вѣры, и притомъ въ ихъ чистомъ видѣ (не смѣшанными между собой), то ихъ окажется только три — ни болѣе, ни менѣе: 1) наивная, 2) слѣпая и 3) допущенная критическимъ разсудкомъ (которая обнимаетъ и суетную, и сознательную). Въ этомъ легко убѣдиться путемъ методически проведеннаго логическаго дѣленія. Сдѣлаемъ это.

Что такое вѣра? Увѣренность, исключающая состояніе сомнѣнія. Состояніе, *психологически* (а не логически) противоположное вѣрѣ, есть не невѣріе (оно тоже составляетъ *увѣренность* въ ошибочности какой-либо вѣры), а сомнѣніе; вѣра есть состояніе, исключающее сомнѣніе. Но эта увѣренность не совпадаетъ съ знаніемъ, такъ что мы можемъ охарактеризовать вѣру, какъ *состояніе, исключающее сомнѣнія иначе, чѣмъ это дѣлается при знаніи*. И вотъ, спрашивается: во сколькихъ видахъ можетъ явиться *такое* исключеніе сомнѣній, если разсматривать это состояніе съ точки зрѣнія его отношеній къ разсудку? Явно, что понятіе состоянія *такой* увѣренности (или такого исключенія сомнѣній), разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, на первыхъ порахъ можетъ быть подраздѣлено только на два вида; ибо критическая дѣятельность разсудка можетъ оказаться только въ одномъ изъ двухъ состояній: или еще не пробудившейся, или уже пробудившейся. Въ первомъ случаѣ получится то самое, что мы назвали вѣрой наивной. Что же касается до второго рода, то онъ въ

свою очередь, очевидно, распадается только на два вида. Весь онъ характеризуется тѣмъ, что сомнѣнія въ догматахъ вѣры оказываются устраненными уже *послѣ* пробужденія критической дѣятельности разсудка. Но это устраненіе можетъ быть произведено двумя, и только двумя, путями: разсудокъ отказывается отъ своихъ сомнѣній или добровольно (т.-е. оцѣнивая критически наши познанія, онъ находитъ догматы вѣры неопровержимыми), или же недобровольно (т.-е. его сомнѣнія заглушаются насильственно). Въ послѣднемъ случаѣ получается вѣра слѣпая, а въ первомъ — вѣра, разсмотрѣнная и допущенная критическимъ разсудкомъ, которая въ свою очередь, въ зависимости отъ цѣнности ея мотивовъ, распадается на вѣру суетную и сознательную. Такимъ образомъ, въ нашемъ подраздѣленіи нѣтъ ни проступковъ, ни лишнихъ, совпадающихъ другъ съ другомъ, видовъ.

А такъ какъ наша цѣль состояла именно въ томъ, чтобы опредѣлить возможные виды отношенія вѣры къ знанію, то мы можемъ считать свою задачу оконченной. На-ряду съ вѣрой наивной и слѣпой есть вѣра такая, которая будетъ вполнѣ *прочной*, ибо права ея признаются критическимъ разсудкомъ, и въ то же время *цѣнной*, во всякомъ случаѣ, такой, что ее нельзя называть явленіемъ ненормальнымъ или нежелательнымъ; это — вѣра сознательная. Ее часто не замѣчаютъ; но это происходитъ не оттого, чтобы ея не было, а оттого, что недостаточно критически относятся къ знанію, именно, — съ знаніемъ смѣшиваютъ вѣру, считаютъ ее за знаніе. И если эта вѣра, ошибочно принимаемая за знаніе, будетъ противорѣчить сознательной вѣрѣ, то послѣдняя, разумѣется, покажется невозможной, т.-е. такой, которая отрицается нашимъ знаніемъ. Такъ, напримѣръ, матеріализмъ считаетъ матеріалистическіе догматы знаніемъ; поэтому вѣра сознательная должна ему казаться противорѣчащей знанію. Такою же она должна казаться и всѣмъ тѣмъ, кто составляетъ понятіе о «вещахъ въ себѣ» посредствомъ простого удвоенія міра явленій, т.-е. посредствомъ ничѣмъ не провѣреннаго, а принятаго на вѣру, перенесенія на вещи въ себѣ всѣхъ тѣхъ принциповъ, которые имѣютъ обязательное значеніе въ мірѣ явленій. Но и матеріализмъ, и подобное перенесеніе принциповъ міра явленій на вещи въ себѣ, все это — вѣра, а не знаніе. И то, и другое считается знаніемъ только до тѣхъ поръ, пока мы не распространяемъ сомнѣній критическаго разсудка на него самого, на построяемое имъ знаніе. Но какъ только къ различнымъ видамъ знанія присоединяется и критическая философія, какъ только тщательно оцѣниваются усло-

вія возможности и предѣлы достовѣрнаго познанія, такъ тотчасъ же становится вполнѣ возможною, на-ряду съ другими видами вѣры, и вѣра сознательная.

Въ заключеніе намъ слѣдуетъ отвѣтить еще на одинъ вопросъ: «у кого же можетъ быть сознательная вѣра? Повидимому, ею могутъ обладать только одни критическіе философы; а неужели вѣра всѣхъ остальныхъ людей будетъ, если не суетной, то или наивной, или слѣпой?» Это невѣрно. Не надо забывать, что, кромѣ *дискурсивнаго* знанія о чемъ бы то ни было (въ томъ числѣ, и о предѣлахъ достовѣрнаго познанія), которое добирается до своихъ выводовъ не иначе, какъ проходя шагъ за шагомъ всѣ ведущія къ нимъ промежуточныя звенья, есть еще другое — *интуитивное*, посредствомъ котораго умъ или движется скачками, дѣлая крупные прыжки, черезъ нѣсколько логическихъ звеньевъ, или даже прямо, непосредственно, т.-е. безъ всякихъ промежуточныхъ разсужденій, усматриваетъ одинъ лишь ихъ окончательный результатъ. Необходимость послѣдняго въ этихъ случаяхъ не столько понимается, сколько *чувствуется**). Обыкновенно даже свои выводы (особенно же новые и оригинальные) мы усматриваемъ сперва интуитивно. На первыхъ порахъ они возникаютъ только въ видѣ смутнаго предчувствія, что вотъ здѣсь, въ этомъ вопросѣ или на этомъ пути мысли есть что-то новое для насъ, новое или въ томъ смыслѣ, что оно упразднитъ какой-нибудь прежній взглядъ, или же въ томъ, что пополнитъ его новыми чертами; а потомъ, усмотрѣвъ это новое, мы начинаемъ *чувствовать* его правоту. И лишь послѣ этого, зная по прежнему опыту, что интуитивные выводы бываютъ часто ошибочными, мы провѣряемъ ихъ дискурсивнымъ путемъ**). Потому-то философы, думающіе, что воля составляетъ сокровенную сущность души, или вообще приписывающіе волѣ главенствующее значеніе въ природѣ души, и доходятъ до ут-

*) Множество примѣровъ этого интуитивнаго мышленія см., кромѣ другихъ сочиненій, особенно у Карпентера во 2-мъ т. (русскаго перевода) его «Физіологіи ума» въ главѣ «о здравомъ смыслѣ», а также почти у всѣхъ философовъ «безсознательнаго», напримѣръ, у Гартмана въ его «Philosophie des Unbewussten» въ главахъ, посвященныхъ указанію дѣйствія «безсознательнаго» въ мышленіи и дѣятельности. У послѣднихъ, въ ихъ указаніяхъ, нужно только отбросить метафизическое ученіе о «безсознательномъ», и получатся чисто эмпирико-психологическіе примѣры интуитивнаго мышленія.

**) Это знаніе небезопасности интуитивныхъ выводовъ пріобрѣтается особенно легко подъ вліяніемъ образованности или вообще расширенія свѣдѣній. Въ этомъ и состоитъ психологическая причина, почему люди, чуждые образованію, или же вообще люди съ узкимъ опытомъ и ограниченными свѣдѣніями, отличаются такой своеобразною, легкомысленною логикой (обыкновенно такъ думаютъ только про женщинъ;

вержденія, будто бы мы въ признаваемой нами мысли убѣждаемся чаще всего тѣмъ путемъ, что сперва *хотимъ*, чтобы она имѣла значеніе, и поэтому принимаемъ ее заранѣе, еще безъ доказательствъ (ибо она намъ по душѣ, удовлетворяетъ нашу волю), а потомъ, уже принявъ ее, стараемся ее оправдать (какъ желательную для насъ) и подыскиваемъ для нея соотвѣтствующіе доводы (причемъ при этихъ попыткахъ часто убѣждаемся, что сначала мы неправильно поняли свои истинныя желанія). Эти философы, правильно подмѣтивъ въ себѣ фактическія отношенія интуитивнаго мышленія къ дискурсивному, истолковываютъ ихъ въ духѣ своихъ трансцендентно-метафизическихъ гипотезъ внутренняго опыта*).

Кромѣ прирожденныхъ индивидуальныхъ особенностей, интуитивное мышленіе и количественно (въ смыслѣ частоты наступленія его приговоровъ и сферы объектовъ, на которые оно распространяется), и качественно (въ смыслѣ увеличенія шансовъ на безошибочность его выводовъ) зависитъ также и отъ различныхъ другихъ условій. Въ числѣ послѣднихъ, кромѣ привычки размышлять, количества опыта и т. д., находятся еще также любовь къ истинѣ, нравственная выдержка и т. п. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что многіе люди, не будучи философами, но привыкшіе искать правды и задумываться надъ нашимъ познаніемъ (хотя они и не анализируютъ его методически и всесторонне, какъ это дѣлаетъ критическій философъ), придутъ къ такимъ же результатамъ относительно взаимоотношеній вѣры и знанія, къ какимъ приходитъ и критическая философія. Все то, что она высказываетъ по поводу этого вопроса въ точныхъ, словесновыраженныхъ формулахъ и что доказываетъ и выводитъ строго логическимъ, т.-е. дискурсивнымъ путемъ, этими лицами будетъ усматриваться интуитивно: размышляя объ этихъ положеніяхъ,

---

но это невѣрно, и эта особенность наблюдается у всѣхъ — въ большей или меньшей зависимости отъ разницы въ развитіи человѣка): «мнѣ такъ кажется», «я въ этомъ убѣжденъ», «да я *вижу*, что не можетъ быть иначе» и т. п. — вотъ ихъ ultima ratio, и для нихъ, какъ будто, излишни всякіе другіе доводы. Причина этой особенности въ томъ, что они еще не имѣли достаточно случаевъ убѣдиться на дѣлѣ, какъ опасно довѣрять интуитивнымъ выводамъ безъ всякой дискурсивной провѣрки, да и не привыкли къ способамъ ея употребленія и потому тяготятся ею.

*) Въ русской философіи представителемъ такого взгляда былъ М. И. Владиславлевъ. А изъ этого взгляда вытекаютъ своеобразные выводы объ отвѣтственности за наши убѣжденія, научныя положенія, мнѣнія и т. п. (что не ускользнуло отъ вниманія Владиславлева). Отсюда видно, какъ важно было бы установить точное и чисто эмпирическое ученіе объ интуитивномъ мышленіи. Къ сожалѣнію, такого ученія еще нѣтъ, и взамѣнъ этого на каждомъ шагу мы встрѣчаемся съ метафизикой «безсознательнаго».

они будутъ не столько доказывать, сколько *чувствовать* ихъ правоту. Поэтому такія положенія сдѣлаются ихъ твердыми убѣжденіями, на которыхъ они и будутъ строить свое міровоззрѣніе.

Въ этомъ случаѣ повторится то же явленіе, которое мы наблюдаемъ у многихъ ученыхъ, не принадлежащихъ къ числу философовъ. Сплошь да рядомъ они съ большою чуткостью усматриваютъ тѣ предѣлы, до которыхъ можетъ простираться въ ихъ области эмпирическое познаніе, и стараются удерживаться въ нихъ, т.-е. тщательно исключаютъ изъ области своихъ изслѣдованій трансцендентно-метафизическіе вопросы, несмотря на весь тотъ соблазнъ взяться за эти вопросы, которому часто подвергаютъ ихъ нѣкоторыя науки. Неужели же всѣ физіологи, которые умѣютъ воздерживаться отъ вопросовъ о сущности души и не примѣшиваютъ къ физіологіи ни матеріализма, ни спиритуализма, умѣютъ это сдѣлать, лишь благодаря изученію критической философіи? Не вѣроятнѣе ли, что, благодаря различнымъ условіямъ, многіе изъ нихъ сами (безъ помощи методической философіи) узнали границы эмпирическаго познанія посредствомъ интуитивнаго мышленія?

И вотъ, спрашивается, если у кого-нибудь вѣра опирается, съ одной стороны, на требованія нравственнаго чувства, а съ другой — на интуитивно добытое знаніе границъ достовѣрнаго познанія, то къ какому виду принадлежитъ такая вѣра? Конечно, она не будетъ столь сознательной (а потому столь прочной и столь очищенной отъ примѣси вѣры другихъ родовъ), какъ вѣра критическаго философа, — она будетъ какъ бы полусознательной. Но, во всякомъ случаѣ, ее надо причислять не къ вполнѣ наивной и не къ слѣпой, а скорѣе къ сознательной вѣрѣ: она составляетъ переходъ отъ чистонаивной вѣры (ибо критическая дѣятельность разсудка уже пробудилась) къ чисто-сознательной (ибо эта дѣятельность еще не достигла своей высшей степени развитія, до которой она доходитъ посредствомъ методическаго изученія критической философіи). Разумѣется, эта переходная ступень можетъ быть и ближе къ чисто-сознательной вѣрѣ, и дальше отъ нея. Но тотъ, у кого уже пробудилась критическая и скептическая дѣятельность разсудка и кто обладаетъ только что описанной вѣрой, очевидно, всегда стоитъ ближе къ чисто-сознательной вѣрѣ, чѣмъ къ наивной: вѣдь, возвратъ къ наивному состоянію уже невозможенъ. Вотъ почему тѣ случаи вѣры, при которыхъ она возбуждается подъ вліяніемъ нравственныхъ требованій и опирается на интуитивное знаніе границъ человѣческаго познанія, надо относить къ различнымъ степенямъ сознательной вѣры.

Судьба вѣры въ Бога
въ борьбѣ съ атеизмомъ

Судьба вѣры въ Бога въ борьбѣ съ атеизмомъ.*)

Въ послѣднее время въ высшей степени усилилась пропаганда атеизма. По крайней мѣрѣ, такъ стоитъ дѣло у насъ, въ совѣтской Россіи. При этой пропагандѣ постоянно выставляютъ атеизмъ, какъ бы единственно-допускаемую наукой точку зрѣнія, и требуютъ отречься отъ всякой вѣры въ Бога, именно, для достиженія *научности* нашего міросозерцанія, причемъ надѣются, что съ распространеніемъ научныхъ знаній въ широкихъ массахъ, вѣра въ Бога окончательно исчезнетъ и уступитъ свое мѣсто «*научному* міросозерцанію». Невольно возникаетъ вопросъ: дѣйствительно ли съ достаточно широкимъ распространеніемъ научныхъ знаній исчезнетъ вѣра въ Бога, или же всѣ нападенія на нее со стороны атеизма, въ концѣ концовъ, останутся настолько же безплодными, какими они были, по крайней мѣрѣ, въ теченіе $2^1/_2$ тысячъ лѣтъ. Вѣдь, вопреки часто встрѣчающемуся мнѣнію, атеизмъ вовсе не новое явленіе, вовсе не порожденіе новѣйшей науки. Напротивъ, документально извѣстно, что въ Европѣ онъ возникъ почти одновременно со всей европейской наукой; ибо появившіеся въ серединѣ V вѣка до Р. Х., т.-е. $2^1/_2$ тысячи лѣтъ назадъ, греческіе софисты, если не всѣ поголовно, то почти всѣ были ярыми атеистами и усерднѣйшимъ образомъ проповѣдывали атеизмъ, причемъ дѣлали это, какъ и нынѣшніе атеисты, тоже отъ имени науки. И съ той поры атеизмъ никогда не исчезалъ, а только по временамъ либо усиливался, либо ослабѣвалъ. Что же означаетъ его нынѣшнее усиленіе — приближеніе ли его окончательной побѣды надъ вѣрой въ Бога или всего только чисто временный успѣхъ, какой у него бывалъ уже не разъ за $2^1/_2$ тысячи лѣтъ? Другими словами: какова грядущая судьба вѣры въ Бога? Вотъ мой отвѣтъ:

Какъ бы широко не распространялись научныя знанія, и какъ бы не напрягалъ атеизмъ свои силы, вѣра въ Бога ни-

*) Докладъ прочитанный въ Петроградскомъ Философскомъ Обществѣ 19/6 марта 1922 года.

когда не исчезнетъ. Наука не можетъ помочь атеизму. Вѣдь та наука, которая составляетъ наиважнѣйшій отдѣлъ философіи и которую называютъ теоріей познанія или гносеологіей, уже давно (примѣрно 150 лѣтъ назадъ) выяснила, что вопросъ о существованіи Бога чисто научнымъ путемъ навсегда неразрѣшимъ ни въ ту, ни въ другую сторону, т.-е. ни утвердительно, ни отрицательно. Чисто научными доводами нельзя доказать ни того, что Богъ есть, ни того, что Его нѣтъ. И въ то и въ другое можно только вѣровать, причемъ наша вѣра и въ томъ, и въ другомъ случаѣ будетъ неопровержимой, т.-е. нисколько не противорѣчащей ни логикѣ, ни даннымъ въ опытѣ фактамъ; но ее нельзя обратить въ доказанное знаніе. Поэтому съ научной точки зрѣнія атеизмъ тоже есть вѣра, какъ и допущеніе существованія Бога, именно — вѣра въ несуществованіе Бога, а вовсе не знаніе. Такимъ образомъ, научность міросозерцанія, во имя которой стараются навязать намъ атеизмъ, еще не требуетъ отреченія отъ вѣры въ Бога. Напротивъ, намъ здѣсь предоставлена полная свобода, и наше міросозерцаніе можетъ при надлежащей осторожности оказаться одинаково научнымъ, вѣруемъ ли мы въ атеизмъ или въ существованіе Бога. Именно: надо твердо помнить, что и въ томъ, и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ знаніемъ, а съ такой вѣрой, которую нельзя превратить въ знаніе, и что поэтому ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ мы не имѣемъ права навязывать свои взляды отъ имени науки. А наряду со всѣмъ этимъ есть такія неискоренимыя, правда — ненаучныя, а чисто психологическія, причины, которыя всегда поддерживаютъ вѣру въ Бога. Надѣяться на ея прекращеніе, это значитъ пренебрегать всей современной психологіей.

Я, конечно, не имѣю возможности въ коротенькой статьѣ излагать тѣ ученія теоріи познанія, которыя приводятъ къ только что упомянутому выводу. Но, чтобы не быть голословнымъ, я укажу на то обстоятельство, что до сихъ поръ не удалось научнымъ путемъ доказать свой взглядъ ни вѣрующимъ въ Бога, ни вѣрующимъ въ атеизмъ. Вѣдь, если бы были вполнѣ удовлетворительныя доказательства существованія Бога, то среди научно образованныхъ людей не было бы ни одного атеиста; и, наоборотъ, если бы были удовлетворительныя доказательства атеизма, то никто изъ научно образованныхъ людей не допускалъ бы существованіе Бога, а всѣ они поголовно стали бы атеистами. Но среди людей, хорошо освѣдомленныхъ въ наукѣ, постоянно встрѣчаются, какъ вѣрующіе въ Бога, такъ и атеисты, правда — послѣднихъ гораздо меньше, чѣмъ первыхъ. Но это ничего не значитъ: ибо ихъ

вовсе не было бы, если бы были вполнѣ удовлетворительныя доказательства существованія Бога. И, дѣйствительно, ни тѣ, ни другія доказательства не выдерживаютъ критики. Но я имѣю полное право значительно сократить свою работу, оставивъ безъ всякаго разбора доказательства, приводимыя въ пользу существованія Бога. Вѣдь, я взялся говорить не о грядущихъ судьбахъ атеизма, но о дальнѣйшей судьбѣ вѣры въ Бога. А она зависитъ отъ того, можно ли доказать атеизмъ, т. е. можно ли доказать, что Бога нѣтъ; ибо, если бы это было возможно, то, конечно, съ достаточно широкимъ распространеніемъ научнаго знанія, должна будетъ исчезнуть всякая вѣра въ Бога. Если же нельзя доказать истинность атеизма, то вѣра въ Бога можетъ (хотя я пока еще не говорю «должна») и впредь сохраняться, вопреки нападеніямъ на нее со стороны воинствующаго атеизма.

Итакъ, я безъ всякаго спора вполнѣ соглашаюсь съ атеистами въ томъ, что нельзя доказать существованіе Бога. Но значитъ ли это, что Его нѣтъ, что мы логически обязаны быть атеистами? Разумѣется, еще не значитъ. Совершенно такъ же, какъ если мы не въ силахъ доказать, что на планетѣ Марсъ есть органическая жизнь, то это еще не значитъ, что ее тамъ нѣтъ. Можетъ быть, она и есть, да остается недоступной для нашего знанія. Кто хочетъ научнымъ образомъ отрицать существованіе органической жизни на какой-нибудь планетѣ, тотъ обязанъ указать на ней такіе факты, которые противорѣчили бы допущенію тамъ органической жизни. Такъ точно, чтобы научнымъ образомъ обязать насъ сдѣлаться атеистами, надо научно доказать, что Бога нѣтъ, а не ограничиваться однимъ лишь тѣмъ, что никто не умѣетъ строго доказать Его существованіе.

Но какія же доказательства приводятся въ пользу атеизма? Чаще всего у атеистовъ не бываетъ вовсе никакихъ доказательствъ, а ихъ подмѣниваютъ чѣмъ-нибудь другимъ. Напримѣръ: съ особенной любовью атеисты всячески нападаютъ на тѣхъ, кто проповѣдуетъ или, по крайней мѣрѣ, открыто исповѣдуетъ существованіе Бога. Иногда эти нападенія распространяются даже на самихъ основателей религій, какъ это, напримѣръ, дѣлается въ знаменитомъ средневѣковомъ атеистическомъ сочиненіи «De tribus impostoribus» (о трехъ обманщикахъ), гдѣ подъ обманщиками подразумѣваются основатели трехъ важнѣйшихъ религій: Моисей, Христосъ и Магометъ. Но осмѣять, принизить, даже опозорить личность того, кто проповѣдуетъ или исповѣдуетъ существованіе Бога,—это, вѣдь, значитъ только запугать, терроризировать тѣхъ, кто

склоняется къ вѣрѣ въ Бога, а еще вовсе не значитъ научно доказать, что Его нѣтъ. И на такомъ поверхностномъ пріемѣ защиты атеизма не стоитъ больше останавливаться.

Съ перваго взгляда гораздо серьезнѣй кажется другой пріемъ, состоящій въ объясненіи происхожденія вѣры въ Бога, какъ результата невѣжества въ естественныхъ наукахъ и того страха, который внушали первобытному человѣку, нѣкоторыя грозныя явленія природы. Не зная ихъ причинъ, не умѣя объяснить ихъ естественно-научнымъ путемъ, испуганный первобытный человѣкъ разсматриваетъ ихъ, какъ проявленія дѣятельности какихъ-то особыхъ божественныхъ существъ, и такимъ путемъ приходитъ къ мысли о существованіи Бога, къ мысли, которую потомъ въ своихъ интересахъ усердно поддерживаетъ духовенство, даже при помощи всевозможныхъ обмановъ. Но эта мысль, говоритъ атеизмъ, становится излишней, коль скоро наука обнаружила, что эти грозныя явленія — громъ, ураганъ, землетрясенія и т. д. — производятся чисто естественными причинами. Не буду распространяться о томъ, что всякое объясненіе того, какъ первоначально возникла мысль о Богѣ, всегда является болѣе или менѣе спорнымъ, отчасти вслѣдствіе сложности этого вопроса, отчасти вслѣдствіе недостатка матеріала для его рѣшенія. Вмѣсто этого я подчеркну вотъ какое обстоятельство: научная цѣнность мысли зависитъ вовсе не отъ способа ея возникновенія, а исключительно отъ ея доказанности или недоказанности. Если какая-нибудь мысль будетъ найдена геніальнѣйшимъ ученымъ, да остается недоказанной, — она, все-таки, не имѣетъ научнаго значенія, т. е. еще не можетъ считаться истиной. И, наоборотъ, если мысль возникла въ головѣ сумасшедшаго, но будетъ доказана, то она должна считаться научной истиной. Поэтому вопросъ о существованіи Бога долженъ быть рѣшаемъ независимо отъ способа первоначальнаго возникновенія мысли о Богѣ. И кто хочетъ научно доказать атеизмъ, тотъ долженъ не разглагольствовать о томъ, какъ впервые возникла вѣра въ Бога, и какъ ведетъ себя духовенство, пользуясь этой вѣрой, а долженъ найти въ мірѣ или въ природѣ такіе факты, которые дѣлали бы невозможнымъ допускать существованіе Бога, которые противорѣчили бы такому допущенію.

Атеизмъ старается удовлетворить этому требованію, но не достигаетъ цѣли. Онъ ссылается на то, что всякое явленіе природы, всякое совершающееся въ мірѣ событіе, кромѣ явнаго чуда, можетъ быть объяснено одними только законами природы, безъ всякой помощи со стороны Бога. И съ этимъ мы обязаны согласиться. Что же касается чудесъ, то, чтобы поста-

вить атеизмъ въ самыя благопріятныя условія для его защиты, мы, конечно, обязаны позволить ему при его объясненіяхъ природы не обращать никакого вниманія на то, что считаютъ чудесами. А если такъ, говоритъ атеистъ, то дайте мнѣ только міръ и законы природы, т.-е. дайте мнѣ въ руки точное знаніе всѣхъ составныхъ частей міра и точное знаніе всѣхъ законовъ природы, и я объясню вамъ во всѣхъ мелочахъ то, что когда-либо происходило въ мірѣ, и предскажу рѣшительно все, что въ немъ будетъ совершаться впослѣдствіи. При этомъ мнѣ ни разу не надо будетъ обращаться къ помощи Бога. Мы, конечно, слишкомъ далеки отъ такого точнаго знанія природы, но наука все больше и больше идетъ ему навстрѣчу.

Все это вѣрно. Но бѣда въ томъ, что одними законами природы никогда нельзя объяснить, по крайней мѣрѣ, двухъ обстоятельствъ. Прежде всего — самаго существованія міра или природы. Вѣдь законы природы уже предполагаютъ существованіе міра, ибо они тогда только и могутъ дѣйствовать, когда уже есть міръ или природа. Напр., законъ Ньютона, извѣстный подъ именемъ закона всемірнаго тяготѣнія, говоритъ, что каждая пара тѣлъ, каждыя двѣ матеріальныя частицы обязательно сближаются одна съ другой со скоростями, зависящими отъ ихъ массъ и разстояній. А если нѣтъ никакихъ тѣлъ, никакихъ матеріальныхъ частицъ, то нѣтъ мѣста и этому закону. Ему не въ чемъ дѣйствовать. Также дѣло стоитъ со всякимъ другимъ закономъ природы. Возьмемъ еще, въ видѣ примѣра, законъ Архимеда, который говоритъ, что всякое тѣло, погруженное въ жидкость, теряетъ такую часть своего вѣса, какую вѣситъ вытѣсненное имъ количество жидкости. Если нѣтъ ни твердыхъ тѣлъ, ни жидкостей, въ которыхъ ихъ можно было бы погружать, то нѣтъ мѣста закону Архимеда. Такимъ образомъ, пользоваться законами природы для какихъ бы то ни было объясненій можно только тамъ, гдѣ уже существуетъ міръ или природа, а нельзя объяснять ими самаго существованія міра или природы. И во всѣхъ своихъ объясненіяхъ явленій природы приходится намъ прямо допускать ея существованіе безъ всякой надежды объяснить его одними лишь законами природы. Но ими одними нельзя объяснить еще одного обстоятельства, именно — ихъ собственнаго существованія. Какъ же мы станемъ объяснять существованіе законовъ природы самими же законами природы? Очевидно, это будетъ явно нелѣпая затѣя: объяснить что-нибудь тѣмъ самымъ, что нуждается въ объясненіи. Вѣдь это явный заколдованный кругъ. Мы, конечно, можемъ объяснить *нѣкоторые* законы природы, какъ *производные* изъ другихъ, разсма-

тривая первые, какъ комбинаціи или какъ частные случаи другихъ, основныхъ законовъ природы; но самихъ-то основныхъ законовъ природы нельзя объяснить ими самими.

Итакъ, въ природѣ, дѣйствительно, все можно объяснить безъ всякой помощи Бога, одними законами природы — все, кромѣ существованія природы и ея законовъ. И то, и другое приходится допускать не только безъ всякихъ объясненій, но и безъ всякой надежды объяснить то и другое одними лишь законами природы. А если такъ, то значитъ ли, что атеизмъ своей ссылкой на объяснимость всякаго явленія природы одними только законами природы, указалъ на такой фактъ, который дѣлалъ бы невозможнымъ допускать существованіе Бога, который противорѣчилъ бы подобному допущенію? Напротивъ, намъ ничто не препятствуетъ разсматривать міръ или природу, какъ созданную Богомъ, какъ объяснимую творчествомъ Бога, а законы природы, какъ тѣ способы, которыми Богъ безпрерывно управляетъ созданнымъ Имъ міромъ или природой. Послѣдніе слова могутъ кому-нибудь показаться не совсѣмъ понятными. Но что мы знаемъ и что можемъ знать объ основныхъ законахъ природы? Только то, что они образуютъ собой постоянно повторяющіеся способы того, какъ совершаются явленія природы, и при томъ такіе способы, которые вовсе не подразумѣваются въ самихъ вещахъ, образующихъ природу, а какъ бы присоединяются къ нимъ откуда-то извнѣ. Напримѣръ, что мы знаемъ о законѣ Ньютона, о законѣ, по которому всякая пара тѣлъ, всякая пара матеріальныхъ частицъ никогда не остается въ покоѣ, а всегда сближается между собою. Напр., солнце и земля не остаются въ покоѣ, а постоянно сближаются между собой, также луна съ землей, земля со всякой планетой и т. д. Что же высказывается этимъ закономъ? Только способъ, какимъ всегда совершаются движенія во всѣхъ тѣлахъ, причемъ этотъ способъ вовсе не подразумѣвается въ понятіи тѣла. Подъ тѣломъ подразумѣвается только что-то, наполняющее часть пространства и дѣлающее эту часть непроницаемой, и больше ничего. А будетъ ли тѣло въ движеніи, или покоѣ, и въ какомъ именно движеніи, это вовсе не подразумѣвается въ понятіи тѣла; а все это присоединяется къ нему какъ бы извнѣ, подъ вліяніемъ чего-то другого, чѣмъ сами тѣла. Слѣдовательно, ничто не мѣшаетъ разсматривать законъ Ньютона, какъ одинъ изъ тѣхъ способовъ, какимъ и Богъ управляетъ всѣми созданными Имъ матеріальными частицами. Мы можемъ смѣло утверждать, что это самъ Богъ постоянно сближаетъ навстрѣчу одну другой всякую пару матеріальныхъ частицъ. Такъ точно

стоитъ дѣло и со всякимъ другимъ основнымъ закономъ природы; а всѣ производные законы природы служатъ всего только либо комбинаціями, либо частными случаями основныхъ. Такимъ образомъ, мы пока еще имѣемъ полное право считать міръ за созданный Богомъ, а законы природы за тѣ способы, какими Богъ управляетъ міромъ. А что же тогда выйдетъ? Всякое явленіе природы, говоритъ атеистъ, совершается не иначе, какъ по законамъ природы. Великолѣпно; но это значитъ, что въ мірѣ все безъ исключенія совершается по волѣ Бога. Даже волосъ не упадетъ съ нашей головы безъ воли Бога, ибо онъ падаетъ не иначе, какъ по законамъ природы, а они составляютъ тѣ способы, какими Богъ постоянно управляетъ созданнымъ Имъ міромъ. Поэтому въ мірѣ все отъ Бога (ибо все происходитъ по законамъ природы): и хорошій урожай, и голодъ, и холера, и громъ, и молнія, и ураганъ, и землетрясенія и т. д.

Впрочемъ, я отнюдь не утверждаю, будто бы только такъ и надо смотрѣть на дѣло, будто бы мы логически обязаны считать міръ за созданный Богомъ, а законы природы за тѣ способы, которыми Богъ управляетъ всѣмъ міромъ. Нѣтъ, логически вполнѣ возможна и атеистическая точка зрѣнія: надо только разъ навсегда помириться съ необъяснимостью, какъ существованія природы, такъ и тѣхъ законовъ, которымъ она подчинена. Стоитъ только сказать: «не хочу я знать, откуда міръ и законы природы; съ меня достаточно, что все это существуетъ; а больше я ничего не допускаю, въ томъ числѣ и Бога, пока мнѣ не докажутъ неоспоримымъ образомъ, что Онъ существуетъ», и получится чистѣйшій атеизмъ, котораго уже нельзя опровергнуть, ибо мы заранѣе согласились, что нельзя доказать существованіе Бога. Вообще, я отнюдь не стараюсь убѣдить читателей вѣровать въ Бога или въ атеизмъ (пусть они дѣлаютъ это, какъ имъ подскажетъ ихъ сердце); я же хочу только взвѣсить, какъ бы вычислить, дальнѣйшую судьбу вѣры въ Бога. И я утверждаю только то, что атеизмъ своей ссылкой на возможность сполна объяснить всякое явленіе природы одними лишь ея законами нисколько не исключаетъ возможности вѣровать не въ атеизмъ, а въ Бога: стоитъ только допустить то объясненіе существованія природы и ея законовъ, которое было мной сейчасъ указано и котораго постоянно держатся всѣ вѣрующіе въ Бога, хотя чаще всего не даютъ себѣ отчета въ этомъ объясненіи. Вѣдь, когда они говорятъ, что въ мірѣ все отъ Бога, даже волосъ не падаетъ съ нашей головы безъ воли Бога, то, хотя они въ это время не произносятъ термина «законы природы», но относятся къ

ихъ дѣйствіямъ, какъ къ тѣмъ дѣйствіямъ Бога, которыми Онъ управляетъ во всѣхъ мелочахъ созданнымъ Имъ міромъ.

Англійскій же философъ первой половины 18-го вѣка, Беркли, сдѣлалъ еще одно пренепріятное для атеистовъ дополненіе къ только что указанному объясненію законовъ природы. — Законы природы, говоритъ онъ, суть тѣ способы, которыми Богъ управляетъ міромъ, и дѣйствія законовъ природы, это — дѣйствія самого Бога. Такъ не очевидно ли, что Богъ можетъ тамъ, гдѣ найдетъ это нужнымъ, по своимъ замысламъ или планамъ, и отступить отъ этихъ постоянныхъ способовъ Его дѣятельности въ мірѣ, такъ что произойдетъ явленіе, необъяснимое одними лишь законами природы, т. е. произойдетъ подлинное чудо? Другой вопросъ: легко ли упросить Бога объ этомъ; да и благочестиво ли обращаться къ Нему съ подобными просьбами, которыя какъ бы вмѣшиваются въ Его планы, какъ бы поучаютъ Его, что Ему слѣдуетъ дѣлать. Но подлинные чудеса, вопреки словамъ атеистовъ, оказываются вещью не невозможной; въ нихъ нѣтъ ничего нелѣпаго. Они по существу своему то же самое, что и такъ называемыя естественныя явленія; ибо и тамъ, и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ дѣйствіями Бога. Разница между естественными явленіями и подлинными чудесами не качественная, а чисто-количественная: естественныя явленія, это явленія, которыя Богъ постоянно создаетъ передъ нами, а каждое подлинное чудо, это явленіе, которое Онъ создаетъ однократно, только при нѣкоторыхъ исключительныхъ обстоятельствахъ, напримѣръ: воскресеніе Христа, сошествіе св. Духа и т. п. Но допустимъ ли мы, что при исключительныхъ обстоятельствахъ Богъ создаетъ подлинныя чудеса, или же, вмѣсто этого, рѣшимъ за Него своей собственной головой, что Ему никогда не бываетъ въ нихъ никакой надобности, что Ему не подобаетъ творить ихъ, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ, ничто не препятствуетъ намъ разсматривать дѣйствія законовъ природы, какъ дѣйствія самого Бога въ вещахъ, составляющихъ природу, а міръ, т.-е. совокупность этихъ вещей, какъ обусловленный въ своемъ существованіи Богомъ.

Итакъ, атеизмъ не въ состояніи указать такой фактъ въ природѣ, который исключалъ бы возможность допускать существованіе Бога. Поэтому атеизмъ остается настолько же недоказуемымъ, какъ и допущеніе существованія Бога. Съ атеизмомъ дѣло стоитъ даже хуже, чѣмъ съ вѣрой въ Бога. Если бы у меня было мѣсто на разсмотрѣніе доказательствъ существованія Бога, то мы увидѣли бы, что отдѣлаться отъ нихъ, т.-е. обнаружить, что они не достигаютъ своей цѣли, гораздо

труднѣе, чѣмъ отъ доводовъ въ пользу атеизма. Доказательства существованія Бога гораздо тоньше, искуснѣе, чѣмъ всѣ атеистическіе доводы. Но пусть атеизмъ находится только въ такомъ же положеніи, какъ и вѣра въ Бога: оба недоказуемы и оба неопровержимы. Тогда становится вполнѣ понятнымъ, что хотя атеизмъ существуетъ съ незапамятныхъ временъ, рядомъ съ нимъ всегда сохранялась и вѣра въ Бога. Поэтому она можетъ также и впредь сохраняться рядомъ съ нимъ, какъ это было до сихъ поръ. Но отъ возможности до дѣйствительности — большой шагъ, и одна лишь выясненная нами возможность ея дальнѣйшаго сохраненія еще не свидѣтельствуетъ о томъ, что она дѣйствительно будетъ впредь сохраняться. А чтобы окончательно выяснить ея дальнѣйшую судьбу, надо разсмотрѣть, какія причины постоянно поддерживаютъ вѣру въ Бога, хотя Его существованіе недоказуемо, а рядомъ съ этой вѣрой постоянно работаетъ атеизмъ. При этомъ намъ нѣтъ никакого дѣла до происхожденія этой вѣры въ первобытномъ человѣкѣ. Напротивъ, намъ важны причины, дѣйствующія теперь, въ историческія времена. Такимъ образомъ, мы изъ теоріи познанія, которой занимались до сихъ поръ, должны перейти въ область психологіи, именно въ психологію вѣры въ Бога.

Причины, поддерживающія эту вѣру, конечно, довольно разнообразны, но не всѣ онѣ важны для насъ. Такъ, многіе вѣрятъ въ Бога въ силу подражанія другимъ, изъ-за того, что вѣрующіе оказываются въ большинствѣ; другіе же изъ-за любви и уваженія къ своимъ вѣрующимъ родителямъ; третьи изъ-за національнаго чувства, изъ-за желанія сохранить духовную связь со своей національностью и т. д. Все это, конечно, такія причины, которыя сегодня дѣйствуютъ, а завтра легко могутъ утратить свое дѣйствіе, и которыя поэтому не проливаютъ надлежащаго свѣта на вопросъ о дальнѣйшей судьбѣ вѣры въ Бога. Но есть и другія, болѣе прочныя причины.

Одна изъ нихъ состоитъ въ томъ, что не мало людей чувствуютъ или ощущаютъ Бога прямо, непосредственно, т.-е. безъ всякихъ доводовъ и разсужденій. Напр., такое чувство охватываетъ ихъ при созерцаніи звѣзднаго неба, морского простора, разныхъ другихъ красотъ природы, а больше всего во время молитвы, особенно въ храмѣ, при богослуженіи. А нѣкоторые люди безпрерывно чувствуютъ Бога. Таковы многіе святые и, такъ называемые, религіозные подвижники. Не слѣдуетъ думать, будто бы чувство или ощущеніе Бога то же самое, что сильное благоговѣніе. Нѣтъ, кто переживаетъ чувство Бога, тѣ рѣшительно утверждаютъ, что это совсѣмъ

особое чувство, по качеству своему совсѣмъ другое, чѣмъ благоговѣніе. Послѣднее, т.-е. благоговѣніе, конечно, сопровождаетъ собой ощущеніе Бога, но не совпадаетъ съ нимъ. Благоговѣніе, какъ бы ни было оно сильно, можетъ появляться и безъ всякаго чувства Бога. Благоговѣть, и притомъ очень сильно, можно и передъ людьми, и передъ неодушевленными вещами, напримѣръ — передъ произведеніями искусства, техники и т. п. Уже одно это показываетъ, что чувство Бога и чувство благоговѣнія двѣ разныя вещи. Я извиняюсь, что позволю себѣ сейчасъ сдѣлать одно маленькое авто-біографическое сообщеніе, но въ психологіи это часто бываетъ полезно; именно: въ дѣтствѣ и даже еще въ студенческіе годы у меня по временамъ тоже бывали переживанія чувства Бога; но потомъ оно омертвѣло во мнѣ, оставивъ послѣ себя только болѣе или менѣе ясное воспоминаніе объ его переживаніяхъ. Почему это чувство атрофировалось во мнѣ, навѣрное не могу сказать, а пускаться въ наиболѣе вѣроятныя объясненія считаю для нашей цѣли излишнимъ дѣломъ. Такъ вотъ, не только съ чужихъ словъ, но даже на основаніи личнаго опыта я утверждаю, что чувство Бога вещь совсѣмъ иная, чѣмъ благоговѣніе. Первое, т.-е. чувство Бога, отличается отъ благоговѣнія хотя бы тѣмъ, что при его переживаніи всегда испытывается большее или меньшее наслажденіе, которое тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе въ насъ ощущеніе Бога. И тѣ, кто переживалъ его въ наивысшей степени, напримѣръ — Филонъ Александрійскій, новоплатоновецъ Плотинъ и др., считаютъ это наслажденіе наивысшимъ благомъ для человѣка.

Чтобы сдѣлать нагляднѣе, въ чемъ состоитъ чувство Бога, я приведу нѣсколько примѣровъ переживанія этого чувства, взятыхъ мной изъ книги американскаго психолога Джемса — «Многообразіе религіознаго опыта».*) Эта книга важна для изученія психологіи вѣры въ Бога не только потому, что за Джемсомъ установилась репутація одного изъ самыхъ выдающихся психологовъ, но еще потому, что при ея составленіи онъ пользовался множествомъ разнообразнѣйшихъ психологическихъ документовъ, какъ собранныхъ имъ самимъ, такъ и предоставленныхъ въ его распоряженіе нѣсколькими американскими и европейскими психологами. Я ограничусь только примѣрами тѣхъ переживаній, которыя по ихъ распространенности могутъ считаться наиболѣе заурядными, и оставлю въ сторонѣ всѣ, такъ называемыя, мистическія переживанія, какъ встрѣчающіяся сравнительно рѣдко.

*) Русск. перев. Москва, 1910 г. Подлинникъ вышелъ въ свѣтъ въ 1902 г.

«Многіе изъ людей, говоритъ Джемсъ (стр. 62), испытываютъ, такъ сказать, привычное или хроническое ощущеніе присутствія Бога«. Вотъ свидѣтельство человѣка 49 лѣтъ, извлеченное изъ матеріала, собраннаго Старбекомъ*): *вѣроятно тысячи простосердечныхъ христіанъ могли бы разсказать о себѣ почти то же самое.* «Богъ имѣетъ для меня больше реальности, чѣмъ всякій другой предметъ, мысль или личность. Я положительно чувствую Его присутствіе, и это чувство тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе согласована моя жизнь съ Его законами, какъ бы написанными въ моемъ тѣлѣ и моемъ духѣ. Я чувствую Его въ солнечномъ свѣтѣ и дождѣ. Если бы я захотѣлъ описать это состояніе духа, я назвалъ бы его обожаніемъ, соединеннымъ съ чарующимъ покоемъ. Въ моихъ молитвахъ и въ моихъ словословіяхъ я говорю съ Богомъ, какъ съ другомъ, и наше общеніе полно сладости. Онъ отвѣчаетъ мнѣ всякій разъ и часто такими явственными словами, что казалось бы звукъ ихъ долженъ достигать до внѣшняго слуха, но чаще общеніе бываетъ чисто духовнымъ... Эта увѣренность, что Онъ принадлежитъ мнѣ, а я Ему, не покидаетъ меня никогда; это непроходящая радость. И безъ нея жизнь была бы одиночествомъ, безбрежной непроходимой пустыней». Вотъ еще, продолжаетъ Джемсъ, нѣсколько свидѣтельствъ людей разнаго пола и возраста. Число ихъ можетъ быть при желаніи сильно увеличено. Первое принадлежитъ человѣку 27 лѣтъ. «Богъ совершенно реаленъ для меня. Я говорю съ нимъ, и Онъ часто отвѣчаетъ мнѣ. Когда я прошу Бога, наставить меня, меня осѣняютъ неожиданныя мысли, не имѣющія ничего общаго съ тѣми, какія обычно занимаютъ мой умъ... Два или три раза Онъ начерталъ для меня пути, шедшіе въ разрѣзъ съ моими стремленіями и намѣреніями». Второе свидѣтельство (совершенно дѣтскаго характера, что не мѣшаетъ его психологической цѣнности), говоритъ Джемсъ, принадлежитъ семнадцатилѣтнему мальчику. «По временамъ, когда я вхожу въ церковь и принимаю участіе въ богослуженіи, передъ концомъ службы мнѣ начинаетъ казаться, что Богъ возлѣ меня, справа, что Онъ поетъ и читаетъ со мной псалмы... Иногда мнѣ кажется, что я совсѣмъ близко къ Нему, что я Его обнимаю, цѣлую... Когда я причащаюсь въ алтарѣ, я стараюсь приблизиться къ Нему и въ большинствѣ случаевъ начинаю чувствовать Его присутствіе». Наконецъ, два послѣднихъ примѣра: «Есть минуты, когда мнѣ кажется, что я стою передъ лицомъ Бога и говорю съ Нимъ. Иногда я по-

*) Профессоромъ Стенфордскаго университета.

лучалъ прямые отвѣты на свою молитву, и они проникали всего меня откровеніемъ Его бытія и могущества. Есть минуты, когда Богъ мнѣ кажется далекимъ отъ меня, но это всегда по моей винѣ». — «Я ощущаю чье-то мощное и чрезвычайно сладостное присутствіе, рѣющее надо мной. По временамъ оно точно обнимаетъ меня, желая поддержать». Что же касается мистическихъ воспріятій Бога, то при нихъ сближеніе съ Богомъ ощущается неизмѣримо сильнѣй, чѣмъ при только что описанныхъ; но, какъ сказано, я оставлю въ сторонѣ всѣ мистическія воспріятія. Для моей темы нѣтъ никакой надобности разсматривать всю психологію вѣры въ Бога, а достаточно извлечь изъ нея тѣ факты, которые проливаютъ свѣтъ на дальнѣйшую судьбу этой вѣры.

И оставимъ въ сторонѣ всѣ остальныя особенности чувства Бога, кромѣ одной черты, какъ наиболѣе важной для нашей задачи, именно: при переживаніи этого чувства Богъ ощущается прямо, непосредственно, безъ всякихъ доводовъ и разсужденій, подобно тому, какъ краснота, желтизна, любой цвѣтъ или любой звукъ то же чувствуется безъ всякихъ доводовъ и разсужденій. Такимъ образомъ, говоритъ Владиміръ Соловьевъ, Богъ при переживаніи этого чувства составляетъ вовсе не выводъ изъ Его ощущенія, но самое содержаніе этого ощущенія, именно то, что ощущается, подобно тому, какъ краснота, низкій или высокій звукъ составляютъ содержаніе ощущенія, то самое, что именно ощущается. (См. «*Оправданіе добра*».)

Теперь постараемся поближе войти въ душу людей, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь. Что должно подсказывать или внушать имъ переживаемое ими чувство? Сильнѣйшую увѣренность въ существованіи Бога, увѣренность, которая для своего оправданія не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. Богъ, говорятъ эти люди, несомнѣнно существуетъ, потому что я Его прямо чувствую или ощущаю. Подобно тому, какъ краснота, высокій звукъ и т. п. несомнѣнно существуютъ, коль скоро я ихъ ощущаю, т. е. чувствую прямо, непосредственно, съ такой же несомнѣнностью существуетъ и Богъ. Если я прямо, непосредственно ощущаю красноту или какой-нибудь другой цвѣтъ, звукъ и т. п., то уже нельзя спорить противъ самого факта ихъ существованія. Можно спорить, гдѣ именно находится звукъ — въ самомъ ли звучащемъ предметѣ, въ окружающемъ ли его воздухѣ, въ моемъ ли ухѣ, или въ моей душѣ, но гдѣ-то онъ существуетъ: иначе я бы его не слышалъ. Можно также спорить, и въ психологіи спорятъ, гдѣ именно находится краснота, которую я вижу, но гдѣ-то

она существуетъ: иначе я бы не видѣлъ ее. Точно также можно спорить, гдѣ и какъ находится Богъ, когда я Его ощущаю, но гдѣ-то и какъ-то Онъ существуетъ, иначе я бы Его не чувствовалъ. И подобно тому, какъ мнѣ не нужно никакихъ доводовъ, разсужденій и доказательствъ существованія красноты, а я прямо, непосредственно ощущаю, что она существуетъ, такъ точно мнѣ не нужно никакихъ доказательствъ существованія Бога.

Вотъ какъ должны думать, и дѣйствительно думаютъ, люди, переживающіе чувство Бога. И ихъ нельзя смутить указаніемъ на то обстоятельство, что это чувство встрѣчается далеко не у всѣхъ людей. Они отвѣчаютъ, что это вполнѣ естественно, что такъ же дѣло стоитъ и съ другими чувствами, напримѣръ — съ зрѣніемъ. Слѣпорожденный или давно ослѣпшій не чувствуетъ ровно никакихъ цвѣтовъ, даже чернаго цвѣта, т.-е. темноты. Относительно всякаго цвѣта, въ томъ числѣ и темноты, глаза слѣпорожденнаго настолько же нечувствительны, какъ и его затылокъ. Глухонѣмой не слышитъ никакихъ звуковъ. А сколько людей на свѣтѣ, которые звуки-то слышатъ, но не имѣютъ ни малѣйшаго музыкальнаго чувства? Такъ почему же чувство Бога должно быть непремѣнно у всѣхъ? Одни могутъ быть лишены его отъ рожденія, у другихъ оно можетъ быть малозамѣтнымъ, какъ бы недоразвитымъ, у третьихъ оно можетъ омертвѣть. А Владиміръ Соловьевъ прибавляетъ, что тутъ есть даже своего рода выгода для человѣчества: подобно тому, говоритъ онъ, какъ у людей, лишенныхъ одного чувства, сильно обостряется какое-нибудь другое, напримѣръ, у слѣпорожденныхъ или давно ослѣпшихъ сильно обостряются осязаніе и слухъ, такъ точно у людей, лишенныхъ чувства Бога, вѣроятно, обостряются какія-нибудь другія способности, напримѣръ — техническія, научныя и т. п. (ibid.)

Увѣренность людей, прямо ощущающихъ Бога, въ томъ, что Онъ существуетъ, такъ сильна и непоколебима, что они обыкновенно считаютъ ее не вѣрой, а знаніемъ, и знаніемъ, настолько же достовѣрнымъ, какъ существованіе любого ощущаемаго цвѣта, звука и т. п. По моему, они сильно ошибаются, какъ я это подробно изложилъ въ третьемъ изданіи своей «Логики, какъ части теоріи познанія». Но я не стану теперь повторять свои доводы. Пусть я самъ ошибаюсь. Пусть, вопреки ученіямъ теоріи познанія, у этихъ людей не одна лишь вѣра, но даже знаніе о существованіи Бога. Это для моихъ дальнѣйшихъ соображеній объ участи вѣры въ Бога было бы еще удобнѣе. Но я упомянулъ объ ошибочномъ смѣшеніи

ими своей вѣры со знаніемъ только для того, чтобы легче было проникнуть въ ихъ душу. Если же мы достигли этой цѣли, то становится вполнѣ яснымъ, что такіе люди никогда не поддадутся ни на какую проповѣдь атеизма: они всегда будутъ вѣровать въ Бога. Самое большее, что они могутъ метаться отъ одного вѣроисповѣданія къ другому, переходить изъ православія въ католичество, лютеранство, еврейство, или наоборотъ, могутъ даже основать новую секту, но отъ самой вѣры въ существованіе Бога они никогда не откажутся. Даже, если бы можно было придумать вполнѣ удовлетворительное доказательство, что Бога нѣтъ, они все-таки сохранили бы свою вѣру въ Его существованіе. Они сказали бы, что это доказательство страдаетъ какой-то скрытой ошибкой, указать которую они не умѣютъ, но которая должна быть въ немъ, такъ какъ оно идетъ противъ очевидности. Это похоже на то, что рѣдко кто умѣетъ указать, въ чемъ состоитъ ошибка въ знаменитомъ старинномъ софизмѣ, будто бы самый быстроногій человѣкъ никогда не догонитъ черепахи, хотя она начнетъ двигаться одновременно съ нимъ и значительно медленнѣе, чѣмъ онъ; однако, этому софизму никто не вѣритъ, потому что онъ идетъ противъ очевидности.

Такимъ образомъ, передъ нами группа людей, въ душѣ которыхъ всегда будетъ сохраняться вѣра въ Бога, несмотря ни на какія усилія воинствующаго атеизма. И нѣтъ ни малѣйшихъ основаній ждать, чтобъ эта группа исчезла вслѣдствіе распространенія научныхъ знаній въ широкихъ массахъ. Это все равно, что думать, будто бы вслѣдствіе этого распространенія останутся, наконецъ, одни только слѣпорожденные, а зрячихъ больше не будетъ. Условимся называть эту группу вѣрующихъ, для отличія отъ двухъ другихъ группъ, о которыхъ я сейчасъ буду говорить, интуитивно-вѣрующими, потому что ихъ вѣра основана на интуиціи, т.-е. на прямомъ созерцаніи того, во что они вѣруютъ. Можетъ быть, мнѣ возразятъ, что при обсужденіи грядущихъ судебъ вѣры въ Бога не стоитъ обращать вниманія на интуитивно-вѣрующихъ, что ихъ-де слишкомъ мало, они-де составляютъ quantité negligeable. Нѣтъ, это ошибочное мнѣніе. Стоитъ только прочесть вышеупомянутую книгу Джемса — «Многообразіе религіознаго опыта», и мы сразу замѣтимъ, что число интуитивно-вѣрующихъ довольно значительное, хотя, къ сожалѣнію, пока еще нельзя установить, какой процентъ всѣхъ вѣрующихъ падаетъ на ихъ долю. А если мы просмотримъ всю унаслѣдованную нами философскую и, такъ называемую, мистическую литературу, то удостовѣримся, что интуитивно-вѣрующіе су-

ществуютъ съ незапамятныхъ временъ. И кого-кого нѣтъ среди нихъ! Люди разныхъ національностей, разныхъ религій и разнообразнѣйшихъ общественныхъ положеній, начиная со скромныхъ сапожниковъ и кончая знаменитыми учеными. Болѣе того: есть даже основаніе думать, что къ интуитивно-вѣрующимъ принадлежитъ большинство тѣхъ, кто любитъ молиться Богу въ такое время, когда они ни о чемъ Его не просятъ, а когда у нихъ какое-нибудь непоправимое горе, напримѣръ — смерть близкаго человѣка, или же безпричинная тоска и т. п. Чѣмъ въ этихъ условіяхъ объяснить ихъ потребность въ молитвѣ? Ощущая Бога во время молитвы и испытывая чрезъ это вышеупомянутое наслажденіе, они чувствуютъ подъемъ духа и такимъ путемъ облегчаютъ свое горе или тоску.

Есть еще другая важная причина, поддерживающая сохраненіе вѣры въ Бога, причина, которая можетъ дѣйствовать и въ соединеніи съ только что описанной, и отдѣльно отъ нея, среди тѣхъ людей, которые вовсе лишены чувства Бога и могутъ даже не подозрѣвать объ его переживаніи другими людьми. Это — чуткая совѣсть. И тѣхъ, кто вѣритъ въ Бога подъ вліяніемъ одной только чуткой совѣсти, условимся называть морально-вѣрующими. Но почему чуткая совѣсть должна поддерживать вѣру въ Бога? Совѣсть, даже не очень чуткая, а заурядная, требуетъ, чтобы мы относились къ людямъ иначе, чѣмъ къ животнымъ. Напримѣръ, лошадь, корову и всякое др. животное позволительно всячески эксплоатировать, а когда они перестаютъ быть годными для работы, то позволительно ихъ убить, мясо употребить въ пищу, а кожу на разныя издѣлія. Но ничего подобнаго совѣсть не позволяетъ дѣлать съ человѣкомъ. Она требуетъ, чтобы мы относились къ человѣку, какъ къ чему-то священному, чтобы мы уважали человѣческую личность. Поэтому совѣсть запрещаетъ намъ обращаться съ людьми, какъ только съ выгоднымъ для насъ средствомъ, и ни въ коемъ случаѣ не позволяетъ убивать ихъ ради нашихъ удобствъ или ради нашей выгоды, какъ это мы дѣлаемъ съ животными. Если же мы отвергнемъ существованіе Бога, то приходится также отвергнуть безсмертіе человѣческой души. Вѣра въ ея безсмертіе такъ сильно зависитъ отъ вѣры въ Бога, что нельзя встрѣтить человѣка, который вѣрилъ бы въ безсмертіе, а въ Бога не вѣрилъ бы. Атеистъ всегда отрицаетъ безсмертіе души*). Но если въ человѣкѣ

*) Впрочемъ, не слѣдуетъ думать, будто-бы связь вѣры въ Бога съ вѣрой въ безсмертіе обоюдна. Нѣтъ, можно вѣровать въ Бога, не вѣря въ

нѣтъ безсмертной души, то чѣмъ же онъ отличается отъ животныхъ? Ровно ничѣмъ. Онъ только самое умное животное, обращаться съ которымъ надо съ особой осторожностью и съ особымъ тактомъ. Но по существу въ немъ нѣтъ ничего священнаго сравнительно съ животными. А если такъ, то нѣтъ ни малѣйшихъ нравственныхъ основаній относиться къ людямъ иначе, чѣмъ къ животнымъ; нужно только быть съ ними осмотрительнѣе, чѣмъ съ животными. Но съ нравственной точки зрѣнія тогда все позволено относительно людей. Позволительно всякаго человѣка эксплоатировать съ такой же безцеремонностью, какъ и любое животное; позволительно усыпить его на смерть, когда онъ слишкомъ старъ или безнадежно боленъ, какъ это часто дѣлаютъ для своего удобства съ собаками; позволительно даже употреблять въ пищу его мясо; поэтому позволительно издать декретъ, который предоставилъ бы право населенію голодающихъ мѣстъ — впредь до подвоза хлѣба — безнаказанно питаться мясомъ маленькихъ дѣтей и всѣхъ тѣхъ, кто по своему возрасту или состоянію здоровья уже безполезенъ для государства. Но чуткая совѣсть бунтуется противъ такого приравниванія человѣка къ животному. Поэтому она бунтуется и противъ атеизма съ его отрицаніемъ безсмертія души.

Конечно, сказанное еще не означаетъ, чтобы всякій атеистъ непремѣнно относился къ людямъ, какъ къ животнымъ. Напротивъ, либо по врожденной ему добротѣ и жалостливости, либо по привычкѣ съ дѣтства, внушенной ему его воспитаніемъ и поддерживаемой примѣромъ окружающихъ людей, онъ можетъ считать человѣка какъ будто чѣмъ-то священнымъ сравнительно съ животнымъ и даже уважать всякую человѣческую личность, какъ-будто что-то цѣнное само по себѣ, независимо отъ нашихъ выгодъ и удобствъ. Но это будетъ столь грубой непослѣдовательностью въ его міросозерцаніи, что у человѣка съ чуткой совѣстью атеизмъ можетъ быть всего лишь временнымъ явленіемъ. Вѣдь, чуткая совѣсть не только даетъ намъ возможность правильно распознавать добро и зло въ нашихъ поступкахъ, но еще помогаетъ намъ чувствовать всякую непослѣдовательность въ нашихъ мысляхъ. Поэтому люди съ чуткой совѣстью на нѣкоторое время могутъ увлечься атеизмомъ; впослѣдствіи же они обязательно возвращаются къ вѣрѣ въ Бога. Атеистами же на всю жизнь могутъ оставаться только либо тѣ, кто легко переноситъ въ

безсмертіе. Таковы, напримѣръ, были саддукеи. Да у самихъ древнихъ евреевъ врядъ ли вѣра въ Бога сопровождалась вѣрой въ личное безсмертіе.

своемъ міросозерцаніи всякую непослѣдовательность и всякую нелогичность, либо тѣ, кто въ человѣкѣ не цѣнитъ человѣка, а относится къ людямъ съ такимъ же презрѣніемъ, какъ къ животнымъ. Поэтому, пока не переведутся люди съ чуткой совѣстью, — не изсякнетъ вѣра въ Бога, даже въ томъ случаѣ, если бы вовсе не было интуитивно-вѣрующихъ. Но, повторяю, послѣднихъ не мало на свѣтѣ, не мало также людей съ чуткой совѣстью. И никто не рѣшится сказать, что они должны исчезнуть вслѣдствіе распространенія научныхъ знаній въ широкихъ массахъ.

Впрочемъ, мнѣ могутъ возразить, будто бы совѣсть равнодушна къ послѣдовательности и непослѣдовательности въ нашихъ мысляхъ, будто бы она отзывается только на наши поступки, а вовсе не на наши взгляды. Но въ данную минуту это будетъ споръ только о словахъ, объ однихъ лишь названіяхъ. Если кто привыкъ разсѣкать душу человѣка на столь разнородныя части, что между ними нѣтъ никакого сцѣпленія и никакого взаимодѣйствія, то для такихъ людей вторую причину, поддерживающую вѣру въ Бога, назову не просто чуткой совѣстью, но соединеніемъ совѣсти съ логичностью и послѣдовательностью мышленія, т.-е. съ такими свойствами ума, которыя, вслѣдствіе широкаго распространенія научныхъ знаній, будутъ только усиливаться, а никакъ не ослабѣвать.

Наконецъ, третья важная для нашей задачи причина, поддерживающая вѣру въ Бога, подобно второй, можетъ дѣйствовать и въ соединеніи съ каждой изъ двухъ только что разсмотрѣнныхъ, и отдѣльно отъ нихъ. Если она дѣйствуетъ отдѣльно, то создаваемую ею группу вѣрующихъ условимся называть эстетически вѣрующими, потому что эта причина сводится къ нашимъ эстетическимъ потребностямъ. Дѣло въ томъ, что то міросозерцаніе или та картина вселенной, которая рисуется вѣрующими въ Бога, гораздо привлекательнѣе съ эстетической точки зрѣнія, гораздо красивѣе и, въ то же время, отличается большей цѣнностью и закругленностью, чѣмъ картина, создаваемая атеизмомъ. Въ атеистическомъ міросозерцаніи все мертво, бездушно. Вся вселенная превращается въ бездушную машину, у которой, вдобавокъ, нѣтъ ни создавшаго ее мастера, ни управляющаго ею машиниста. Вѣдь міръ съ атеистической точки зрѣнія существуетъ неизвѣстно почему, только не потому, чтобы онъ былъ созданъ Богомъ; и движется онъ одними лишь слѣпыми, ни къ чему не назначенными (ибо ихъ некому назначать) и тоже неизвѣстно откуда взявшимися законами природы. Даже въ человѣ-

кѣ нѣтъ никакого чисто-духовнаго начала, а вся его душевная жизнь, существованія которой, къ великому огорченію атеистовъ, никакъ нельзя отрицать, должна быть объясняема, какъ временное порожденіе одними лишь временно существующими чисто-тѣлесными процессами, безъ всякой помощи со стороны нематеріальной души. Конечно, все это очень просто. Проще атеизма съ матеріализмомъ нельзя придумать никакого міросозерцанія. Но съ эстетической точки зрѣнія оно не выдерживаетъ ни малѣйшаго сравненія съ тѣмъ міросозерцаніемъ, по которому вселенная состоитъ не только изъ чувственнаго, матеріальнаго міра, а еще изъ сверхъ-чувственнаго, чисто духовнаго, гдѣ пребываетъ Богъ, и куда направляются человѣческія души, освободившіяся отъ ихъ временнаго соединенія съ тѣломъ. Причемъ въ этомъ міросозерцаніи Богъ не только объясняетъ самый фактъ существованія міра, т.-е. не только является мастеромъ, создавшимъ міровую машину, но Онъ же оказывается и тѣмъ машинистомъ, который управляетъ этой машиной; ибо, подъ видомъ дѣйствія законовъ природы, Онъ создаетъ рѣшительно все, что происходитъ въ мірѣ, до такой степени все, что даже волосъ не падаетъ съ нашей головы безъ Его воли. А тамъ, гдѣ Ему надо, онъ творитъ подлинныя чудеса. Здѣсь все живетъ, все одухотворено, и чувственный міръ является не мертвой, бездушной машиной, а какъ бы живымъ тѣломъ Бога. Такимъ образомъ, у атеистическаго міросозерцанія только одно достоинство — необычайная простота, но нѣтъ ни красоты, ни цѣльности, ни закругленности. По всему этому, если даже у когонибудь нѣтъ ни одной изъ двухъ прежде разсмотрѣнныхъ причинъ, побуждающихъ къ вѣрѣ въ Бога, онъ въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ отдастъ предпочтеніе этой вѣрѣ передъ вѣрой въ атеизмъ. Надо ему только знать, что атеизмъ недоказуемъ, что онъ вовсе не требуется наукой, что послѣдняя оставляетъ вопросъ о существованіи Бога открытымъ въ обѣ стороны и предоставляетъ намъ полную свободу выбора между вѣрой въ Бога и вѣрой въ атеизмъ. А при достаточно широкомъ распространеніи научныхъ знаній это сдѣлается извѣстнымъ всѣмъ и каждому. Въ людяхъ же постоянно наблюдается сильнѣйшая наклонность, изъ двухъ одинаково допускаемыхъ наукой точекъ зрѣнія, отдавать предпочтеніе той, которая наиболѣе удовлетворяетъ нашимъ эстетическимъ вкусамъ.

Такимъ образомъ, есть три причины, которыя постоянно поддерживаютъ вѣру въ Бога такъ, что она сохранится навсегда, какъ бы ни распространялись научныя знанія въ широ-

кихъ массахъ и какъ бы ни напрягалъ атеизмъ свои силы въ борьбѣ съ этой вѣрой. Для вѣры въ Бога то усиленіе атеистической пропаганды, которое произошло за послѣднее время, не только не опасно, но даже очень полезно. Своими нападеніями на духовенство, въ которыхъ, конечно, есть нѣкоторая доля правды, атеистическая проповѣдь заставляетъ духовенство всѣхъ религій подтянуться, а вѣрующихъ впредь осмотрительнѣе выбирать своихъ духовныхъ пастырей. А своими шумными нападеніями на самую вѣру въ Бога атеизмъ увеличиваетъ число вѣрующихъ. Пока онъ сидитъ тихо-смирно, не поднимая похода противъ этой вѣры, постепенно вырабатывается и наростаетъ религіозное равнодушіе, столь глубокое, что оно почти сливается съ атеизмомъ. Но какъ только атеизмъ начинаетъ усиленно бороться противъ вѣры въ Бога, такъ онъ самъ же своимъ шумомъ привлекаетъ всеобщее вниманіе и интересъ къ вопросу о существованіи Бога. Религіозно равнодушные люди начинаютъ всматриваться, съ какимъ же арсеналомъ атеизмъ выступаетъ въ походъ. А этотъ арсеналъ, какъ мы видѣли, совсѣмъ убогій, годный только для того, чтобы временно оглушить и ошеломить своихъ противниковъ, но отнюдь не для того, чтобы разбить ихъ на голову. Всматриваясь же въ атеистическій арсеналъ, вмѣстѣ съ тѣмъ начинаютъ всматриваться и въ самихъ себя; стараются дать себѣ отчетъ, къ чему же склоняется наше сердце, къ вѣрѣ ли въ Бога или къ вѣрѣ въ атеизмъ. И тогда множество изъ религіозно-равнодушныхъ людей подъ вліяніемъ одной изъ трехъ причинъ, постоянно поддерживающихъ вѣру въ Бога, прочно присоединяются къ этой вѣрѣ. При этомъ вполнѣ возможно, что люди, обладающіе способностью прямо чувствовать Бога, но слабо развитой, такъ что подъ вліяніемъ своего религіознаго равнодушія они не замѣчали ее въ себѣ, теперь, вслѣдствіе самоуглубленія, вызваннаго воинственностью атеизма, осознаютъ ее въ себѣ и сдѣлаются интуитивно-вѣрующими, т.-е. наиболѣе непоколебимыми приверженцами вѣры въ Бога.*)

*) Какъ долго способность чувствовать Бога, даже очень сильная, можетъ оставаться неосознанной, незамѣтной для-того, кто обладаетъ ею, видно изъ слѣдующаго факта, сообщаемаго Джемсомъ въ его «Многообразіи религіознаго опыта» (стр. 61 русск. перев.) съ другой цѣлью, но вполнѣ пригодною для подтвержденія моихъ словъ, только что сказанныхъ мною въ главномъ текстѣ. «Рѣчь идетъ, говоритъ Джемсъ (опираясь на одинъ изъ многочисленныхъ психологическихъ документовъ, сообщенныхъ ему профессоромъ Стенфордскаго университета Старбекомъ), объ одной дамѣ, отецъ которой много писалъ противъ христіанства... Она разсказываетъ, что ее воспитали въ полномъ невѣдѣніи религіознаго ученія. (По всему замѣтно, даже — всякаго религіознаго ученія, т.-е. въ духѣ атеизма. *А. Введ.*). Но ея друзья, вѣрующіе христіане, познако-

И нужно замѣтить, что въ самое послѣднее время петербургскія газеты не безъ тревоги указываютъ на повышеніе религіознаго интереса и на усиленіе вѣры въ Бога. Всего только 24 февраля нынѣшняго года въ «Петроградской Правдѣ», въ статьѣ С. Канатчикова, говорится, что наблюдается «повышенный интересъ среди широкихъ слоевъ населенія къ вопросамъ религіи и морали... Лекціи, доклады, диспуты на религіозныя и моральныя темы всего больше собираютъ слушателей... Интеллигенція, которая въ прошломъ, въ своей массѣ, была насквозь проникнута атеизмомъ или, въ худшемъ случаѣ (sic!) была равнодушна къ религіи, теперь эта самая интеллигенція «увѣровала» и настолько «увѣровала», что многіе изъ ея представителей вернулись къ самымъ грубымъ первобытнымъ суевѣріямъ». Это все буквальныя слова изъ газеты «Правда». И все это вполнѣ понятно, какъ психологически неизбѣжное слѣдствіе усиленной пропаганды атеизма, хотя самъ С. Канатчиковъ объясняетъ все это другими путями: иначе для интеллигенціи и иначе для широкихъ массъ, гдѣ, по его словамъ, наблюдается всего только повышенный интересъ къ вопросамъ религіи и морали. Но я не стану разсматривать его объясненій, ибо фактъ остается фактомъ: взамѣнъ пренебреженія и равнодушія къ религіи атеистическая пропаганда сопровождается повышеніемъ интереса къ религіознымъ вопросамъ. Духовенство же увѣряетъ, что увеличеніе числа «увѣровавшихъ» за счетъ прежнихъ религіозно равнодушныхъ наблюдается не только среди интеллигенціи, но въ самыхъ широкихъ массахъ; а духовенству это, по его положенію, должно быть виднѣе.

На этомъ я могъ бы остановиться, потому что я уже исчерпалъ всю свою тему. Но я знаю, что кое-кто непремѣнно спроситъ: а какова же дальнѣйшая участь атеизма? На этотъ вопросъ, какъ не относящійся прямо къ моей темѣ, а всего

мили ее съ нимъ, когда она жила въ Германіи. Она стала читать священное писаніе и молиться; и, наконецъ, вся тайна искупленія предстала передъ ней въ ослѣпительномъ свѣтѣ». Дальше Джемсъ приводитъ выдержку изъ ея письма къ Старбеку, гдѣ ясно видно, что она стала интуитивновѣрующей, т.-е. въ ней пробудилось чувство Бога. Вотъ нѣсколько словъ изъ этой выдержки: «въ ту минуту, какъ я услышала призывъ моего Отца, сердце мое затрепетало во мнѣ. Я бросилась къ Нему съ протянутыми руками, восклицая: «я здѣсь, я здѣсь, Отецъ мой! Что-же мнѣ теперь дѣлать?» «Люби меня», отвѣтилъ мой Богъ. «Да, я люблю Тебя», воскликнула я страстно. «Приди ко Мнѣ», позвалъ меня Отецъ. «Иду», съ трепетомъ отвѣтило мое сердце... Съ тѣхъ поръ я получала прямые, полные значенія отвѣты на мои молитвы; и это было похоже на бесѣду съ Богомъ, въ которой я слышала бы его слова. Увѣренность въ бытіи Бога не покидала меня съ тѣхъ поръ ни на одну минуту».

только соприкасающійся съ ней, я отвѣчу самымъ сжатымъ образомъ. Атеизмъ вовсе не порожденіе науки: онъ только цѣпляется за науку въ ошибочной надеждѣ найти въ ней средство для самозащиты. А порождается онъ какими-то чисто психологическими причинами. Этихъ причинъ мы пока еще не знаемъ, ибо психологіи атеизма еще никто не изучалъ чисто-научнымъ путемъ, т.-е., не присоединяясь къ атеизму и не оспаривая его, а разсматривая его просто, какъ одну изъ индивидуальныхъ особенностей душевной жизни. Да и психологію вѣры въ Бога только недавно стали изучать чисто-научнымъ образомъ. Но если чисто-психологическія причины, порождающія атеизмъ, дѣйствовали такъ давно и такъ долго, то *вѣроятнѣе* всего, что онѣ будутъ дѣйствовать и впредь, такъ что, *вѣроятнѣе* всего, атеизмъ будетъ всегда существовать на-ряду съ вѣрой въ Бога, то усиливаясь, то ослабѣвая.

Я сейчасъ сказалъ, что психологическія причины, порождающія атеизмъ, намъ пока еще неизвѣстны. Но, повидимому, ясна та причина, которая порождаетъ нынѣшній русскій, воинствующій атеизмъ. Она, повидимому, состоитъ, въ преданности ученію Маркса, взятому въ его неприкосновенномъ видѣ. Марксъ выработалъ въ высшей степени привлекательное соціально-экономическое ученіе, то, что называютъ марксистскимъ или научнымъ соціализмомъ. А философской предпосылкой этого ученія онъ сдѣлалъ атеизмъ съ матеріализмомъ, въ чемъ не было никакой логической неизбѣжности, и что объясняется чисто-психологически, біографіей Маркса. Поэтому, кто усваиваетъ ученіе Маркса во всей его неприкосновенности, становится атеистомъ и, проповѣдуя марксистскій соціализмъ, вмѣстѣ съ нимъ вынужденъ проповѣдывать атеизмъ. Но все болѣе и болѣе выясняющаяся неудача въ борьбѣ съ вѣрой въ Бога заставитъ, наконецъ, послѣдователей марксистскаго соціализма освободить послѣдній отъ атеистической предпосылки и такъ излагать его, чтобы къ нему могли присоединяться съ одинаково легкимъ сердцемъ какъ атеисты, такъ и вѣрующіе въ Бога. И тогда атеизмъ снова утихнетъ на большее или меньшее время, изъ воинствующаго превратиться въ мирное философское теченіе. Однако, это произойдетъ не сразу и не безъ борьбы: подобно тому, какъ атеизмъ ради самозащиты цѣпляется за естественныя науки, такъ точно для той же цѣли онъ еще долго будетъ цѣпляться за марксистскій соціализмъ и станетъ сопротивляться освобожденію послѣдняго отъ атеистической предпосылки. Вѣдь, среди нашихъ воинствующихъ атеистовъ, вѣроятно, есть двѣ группы: для однихъ дорогъ марксистскій соціализмъ, ате-

истами же они стали только потому, что усвоили марксизмъ во всей его неприкосновенности. Вотъ они-то охотно пойдутъ на освобожденіе научнаго соціализма отъ всякой спорной предпосылки. Для другихъ же, наоборотъ, на первомъ планѣ стоитъ самъ атеизмъ, а за марксистскій соціализмъ они цѣпляются, какъ за лишнее средство для защиты атеизма; они, конечно, будутъ упорно сопротивляться освобожденію соціализма отъ атеистической предпосылки.

ОГЛАВЛЕНІЕ

Судьбы философіи въ Россіи:

I Постановка вопроса 7
II Первый періодъ — подготовительный 9
III Второй періодъ — господство германскаго идеализма 12
IV Третій періодъ — періодъ вторичнаго развитія 35

О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева:

I Общій характеръ теоріи познанія В. С. Соловьева 45
II Что такое мистицизмъ, мистикъ и мистицистъ 47
III Общій характеръ мистицизма В. С. Соловьева 52
IV Критицизмъ В. С. Соловьева 53
V Мистицизмъ В. С. Соловьева въ первый періодъ его философіи 58
VI Мистицизмъ В. С. Соловьева во второй періодъ его философіи 64
VII Гносеологическое завѣщаніе В. С. Соловьева 70

Споръ о свободѣ воли передъ судомъ критической философіи:

I Постановка вопроса: понятіе свободы и свободы воли; индетерминизмъ, детерминизмъ и фатализмъ 75
II Неразрѣшимость чисто-психологическими пріемами спора о свободѣ 81
III Выводы теоріи познанія о законѣ причинности до Канта 86
IV Выводы критической теоріи познанія о законѣ причинности и о свободѣ воли 89
V Первоначальный видъ ученія критической теоріи познанія о свободѣ воли 96
VI Новая, возбужденная критической философіей, задача въ вопросѣ о свободѣ и два основныхъ взгляда на нравственность 99
VII Условія, принуждающія и препятствующія допускать свободу воли 03
VIII Оба основныхъ взгляда на нравственность составляютъ не знаніе, а вѣру. Второе отличіе отъ изложенія Канта 106
IX Въ чемъ можетъ проявляться свобода воли. Какъ вѣрующіе и невѣрующіе въ свободу должны объяснять себѣ взглядъ своихъ противниковъ 113
X Заключеніе 116

Условіе позволительности вѣры въ смыслъ жизни:

I Постановка вопроса: что такое смыслъ вообще и смыслъ жизни? 121
II При какомъ условіи логически позволительно вѣрить въ смыслъ жизни 126
III Критика мнѣнія о невозможности цѣли, осмысливающей жизнь, внѣ жизни 128
IV Почему вѣрятъ въ смыслъ жизни, забывая объ условіи позволительности этой вѣры? 133
V При какомъ условіи служеніе счастью людей можетъ придать жизни смыслъ? 137
VI При какомъ условіи служеніе формально-понимаемому нравственному закону можетъ придать жизни смыслъ? .. 144
VII Критика мнѣнія Н. И. Карѣева о цѣли жизни, осмысливающей жизнь 146
VIII Заключеніе 149

О видахъ вѣры въ ея отношеніяхъ къ знанію:

Предисловіе 155
I Раціонализмъ и его отношенія къ вѣрѣ 157
II Критицизмъ и его отношенія къ вѣрѣ 171
III Виды вѣры, допускаемой критическимъ разсудкомъ.. 191

Судьба вѣры въ Бога въ борьбѣ съ атеизмомъ 217

Настоящая книга является переизданіемъ ,,Философскихъ очерковъ'' — А. Введенскаго, впервые появившихся въ полномъ видѣ въ 1901 году. Эти очерки дополнены теперь лишь статьей — ,,О судьбѣ вѣры въ Бога въ борьбѣ съ атеизмомъ'', относящейся къ началу 1922 г., но тѣсно связанной со всѣми предыдущими очерками.

ПЛАМЯ

издательство подъ общимъ руководствомъ
проф. Е. А. ЛЯЦКАГО

Вышли и поступили въ продажу:

	Кр. ч.	Мк. осн.
Алексеев Н. Н., проф. **Основы философии права**	27.—	13.50
Булгаков В. Ф. **Толстой-моралист**	5.50	2.75
Дионео: **Англия после войны**	25.—	12.50
Дюгамель Жорж. **Цивилизация.** Авт. перев. М. Л. Слонима	9.50	4.75
Лаппо И. И., проф. **Западная Россия и ее соединение с Польшею в их историческом прошлом.** Исторические очерки	19.50	9.75
Лосский Н. О., проф. **Сборник задач по логике.** Учебное пособие	25.—	12.50
Толстой Л. Л., графъ. **Въ Ясной Полянѣ.** (Правда объ отцѣ и его жизни.)	5.50	2.75
Циммерман М. А., проф. **Очерки нового международного права.** (Мирные договоры. Лига Наций. Постоянная палата международного суда.)	48.—	24.—

Изданіе „Пламя“ и „Ватага“

Вышли и поступили въ продажу:

Мельгуновъ П. **Первые уроки истории.** Древний Востокъ	25.—	12.50
Мякотинъ В. А. **А. С. Пушкинъ и декабристы**	10.—	5.—
Лопатинъ Л. М. **Лекціи по исторіи новой философіи**	10.—	5.—
«На чужой сторонѣ». Книга II и III, подъ ред. С. П. Мельгунова при ближ. участіи проф. Е. А. Ляцкаго и В. А. Мякотина	25.—	12.50

Центральные склады:

«Naša Rječ» — Praha II, Ječná, 32; **«Rodina»** — Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 24.

Отдѣленія:

Прага: «Русская Избушка»; Ужгородъ: «Наша Рѣчь», Мукачево: «Родная Рѣчь»; Пряшево: «Наша Рѣчь»; Варшава: Г. С. Сулима, и др.

Представительства во всѣхъ странахъ Европы, на Дальнемъ Востокѣ и въ Америкѣ.

На складѣ всѣ изданія

„Наша Рѣчь“, „Русское Кооперативное издат. въ Прагѣ“, „Ватага“, „Воля Россіи“, Д. Гликсманъ, „У. М. С. А.“, „Русская школа за рубежомъ“ и др.

Большой выборъ довоенныхъ изданій. Книги изъ Россіи. Всѣ новинки зарубежнаго рынка.

Требуйте каталоги

7р. 14к.
(1986)

570

ПЛАМЯ

Центральные склады:
„Naša Rječ“ — Praha II., Ječná ul. 32.
„Rodina“ — Berlin, Charlottenburg, Kantstrasse 24.

РЛ 570

А. Введенский

Философские очерки