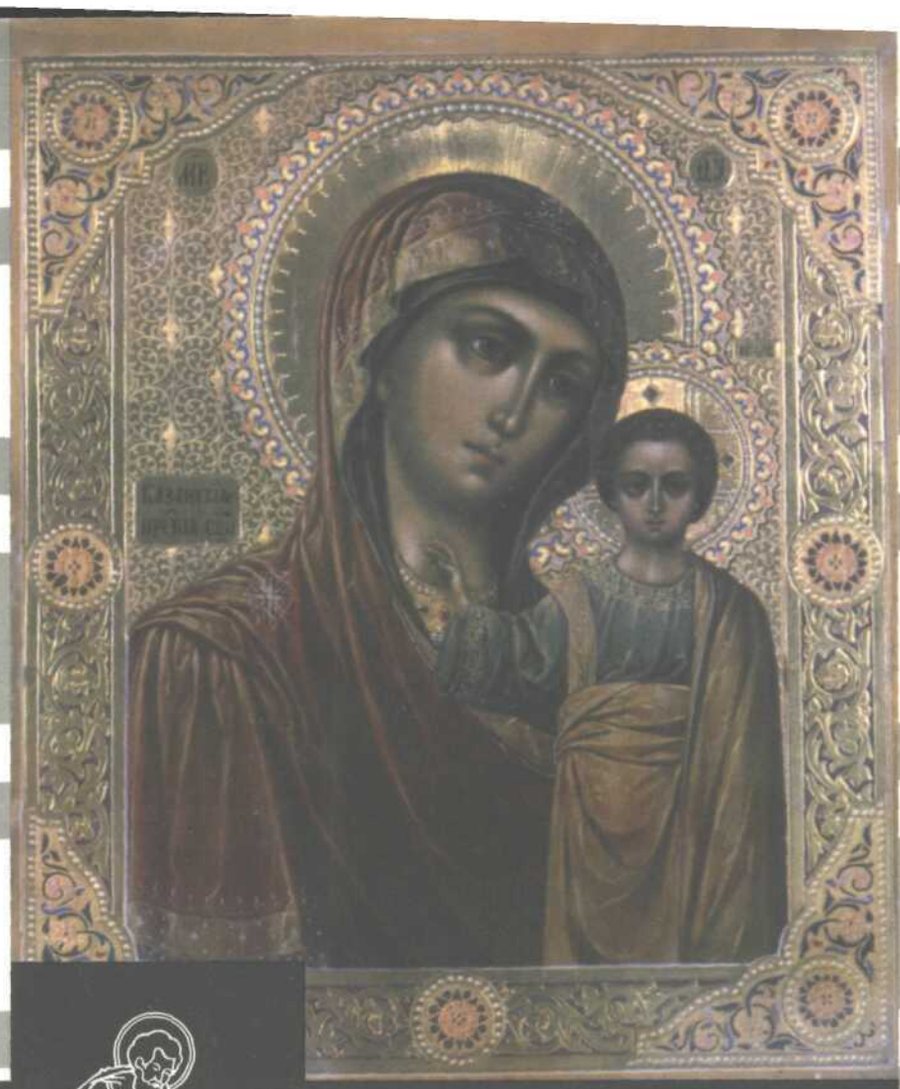

Русская религиозная антропология

ТОМ I

Сокровищница русской религиозно-философской мысли

Русская религиозная антропология

ТОМ I

Антология

Составление,
общая редакция
и предисловие
Н. К. Гаврюшина

Выпуск III

Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли

Москва
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
МОСКОВСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
1997

УДК 281.93:130.3
ББК 86.372+87.2

По благословению патриарха Московского и Всея Руси Алексия II

Решением Совета Московской духовной академии рекомендовано в качестве учебного пособия для студентов православных духовных академий

Издание осуществлено при поддержке Фонда «Kirche im Not»

Р892 **Русская религиозная антропология. Т. I:** Антология/ Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин.— М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997.— 528 с.— (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. III).

На протяжении нескольких столетий русская религиозно-философская мысль разрабатывала учение о сердце как средоточии духовной жизни человека, ставила вопросы об иерархическом строе души, искала пути к тайне человеческой личности. В первый том антологии входят малоизвестный трактат XVII в. «О человеческом естестве», «Наука о душе» свящ. Ивана Кандорского, лекции по «умозрительной психологии» профессоров духовных академий XIX в., «Наука о человеке» В. И. Несмелова (полный текст I-го тома).

Вступительная статья дает обзор основных тем и понятий русской религиозной антропологии XVI—XX вв.

ISBN 5—85133—047—3

© Составление, предисловие. Н. К. Гаврюшин, 1997

СОДЕРЖАНИЕ

Н.К.Гаврюшин.	7	Самопознание как таинство (предисловие)
Аноним.	44	О человечестем естестве, о видимем и невидемем
Антиох Кантемир.	48	Письма о природе и человеке
Макарий (Петрович).	69	О человеке (из «Догматической Богословии»)
Владимир Золотницкий.	75	Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается чрез доказательство Божиего бытия, открывающееся нам из многочисленных созданий
Николай Новиков.	79	О достоинствах человека в отношениях к Богу и миру
Дмитрий Аничков.	85	Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии
Аноним.	100	Философическое рассуждение о Троице в человеке, или опыт доказательства, почерпнутого из разума и откровения, что человек состоит: 1) из тела; 2) души и 3) духа
Аноним.	108	Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах
Иван Кандорский.	113	Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия

Александр Галич. 121 Картина человека
Феофан (Авсенев). 138 Естественное развитие и жизнь души
Федор Голубинский. 162 Умозрительная психология
Александр Светилин. 179 Из лекций по психологии. Седалище души
Вениамин Снегирев. 187 Самосознание и личность

Виктор Несмелов.
Том I.

Наука о человеке
Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни 205
I. 216 Сознание и мысль
II. 231 Формация субъективной действительности
III. 243 Организация мира представлений и понятий
IV. 264 Процесс познания
V. 304 Процесс познания и развития жизни
VI. 344 Формация живого мировоззрения
VII. 389 Живое мировоззрение и естественная религия
VIII. 432 Естественная религия и философия
IX. 485 Загадка о человеке

Примечания редактора 522

Самопознание как таинство

(Предисловие)

Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком.

Ф.М. Достоевский [1]

Николаевская эпоха удивительно благоприятствовала самоуглублению. Сибирские скитания декабристов, невольное анахоретство Пушкина, бдительность цензуры, эшафот петрашевцев — все настоятельно отвращало от общественных проблем и побуждало обратиться ad se ipsum. Тютчевское Silencium (ок. 1830) русскому любомудрию выражение и направление дало самое точное — стоит ли сетовать, что о тайне человека размышляли тогда больше в дневниках, стихах и частных письмах, нежели в ученых монографиях, и что не был по Высочайшему повелению учрежден *Институт Человека*?..

Впрочем, как раз в эту пору, а именно в 1836 г., появился в России анонимный «Опыт антропологии», в котором причудливо соединились мотивы пиетизма с формальными традициями «рациональной психологии». Его автор, несомненно, многим обязан французской книжности — он охотно цитирует Фенелона, Паскаля, Жирардена, Гитона де Морво, пишет слогом легким и приятным. Следов общения с германскими мыслителями у него не заметно (помянут, правда, «Вольдмар» Якоби — во французском переводе), и в целом его труд примечателен скорее стилистически, чем концептуально. Однако об апофатической стороне человековедения и значении нерассудочного, интуитивного, сердечного знания он говорит удивительно проникновенно.

«...Определение всего, не имеющего границ, иначе, всего беспредельного — невозможно. Невозможно было доселе составить определения чувствований, разума, прекрасного, Бога и ни одного из совершенств души, ибо они беспредельны по своей натуре. При всем том, то, чего мы не можем определить, мы понимаем, постигаем умом и сердцем, согретым теплою верою. Это понятие есть таинственная звезда, озаряющая светом своим предел между вещест-

[1] Достоевский Ф. М. Письмо к М.М. Достоевскому от 16 августа 1839 г. // Полн. собр. соч., т. 28, кн. I. Л., «Наука», 1985, с. 61.

венным и невещественным мирами, т.е. материальным и духовным» [2].

Для христианской антропологии, имеющей своим предметом человека как образ и подобие Божие, самоограничение пытливости рассудка и сердечная теплота веры являются непреложным методологическим постулатом, а христологическая проблематика Вселенских соборов служит основной путеводной нитью: ведь святоотеческая мысль была сосредоточена именно на идеальном человеке, или человеке в его идее, человеке обоженном...

Однако по целому ряду довольно существенных вопросов христианские писатели первых веков общего мнения не имели. Например, считать ли человека двусоставным, т.е. состоящим из тела и души, или трисоставным — дух, душа, тело? Иные оставались под сильным воздействием платонизма, другие усвоили перипатетические взгляды или тяготели к стоицизму; отнюдь не гладко прошло осуждение оригеновского учения о предсуществовании душ, которому так и не была противопоставлена стройная антропологическая система, а осмысление наследия св. Григория Нисского на Востоке было отложено почти на полтора тысячелетия — до В.И. Несмелова. Запад же, за исключением, пожалуй, Иоанна Скота Эриугены, держался блаж. Августина, находя порой в его сочинениях поддержку взаимоисключающим взглядам.

Репертуар антропологических текстов древнерусской книжности в основном восходит к «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского (и через него — к «Беседам на Шестоднев» Василия Великого), т.е. держится в круге идей христианского аристотелизма. Чтобы ясно почувствовать отличие последнего от христианского же платонизма, необходимо обратиться к другому переводному сочинению — «Диоптре» Филиппа Пустынника с предисловием Михаила Пселла.

После известной работы Ф.Д. Батюшкова, в которой был раскрыт исторический контекст и литературные аналоги «Диоптры»[3], это сочинение почти не привлекало к себе внимания. Правда, его высоко оценил автор работы по истории русской психологии М.В. Соколов, который, однако, по обстоятельствам времени не был свободен в своих суждениях и вынужденно искал в нем следы «прогрессивных», т.е. материалистических, воззрений[4]. Это не помешало ему весьма определенно указать, что смущавшие еще дореволюционных исследователей отношения души и тела в трактате Филиппа Пустынника (тело в нем поучает душу) нельзя считать про-

[2] Опыт антропологии. СПб., 1836, с. 67 — 68. Не исключено, что ответ на вопрос об авторе этой книги может быть найден в архиве Цензурного комитета.

[3] См.: Батюшков Ф. [Д.] Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891.

[4] См.: Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI — XVIII веках. М., Изд-во АПН РСФСР, 1963, с. 154—188.

тиворечащими ортодоксальным церковным воззрениям. М.В. Соколов обратил также внимание на подход «Диоптры» к психофизиологической проблеме, вопросы о единовременности творения тела и души, местоположении души, доказательства ее бессмертия, вопрос о сущности «я» (внешнем и внутреннем человеке).

Существенный вклад в изучение славянской «Диоптры» внес Г.М. Прохоров. Им осуществлена публикация первого и начала третьего «слов» этого сочинения на древнерусском языке и в современном переводе, выявлен ряд новых списков и обстоятельств его литературной истории. Нельзя не согласиться с утверждением Г.М. Прохорова, что «ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как "Диоптра"»[5].

Однако недоумения относительно ведущей роли тела в его беседе со своею госпожою душою Г.М. Прохоровым рассеяны не вполне, потому что не показан их подлинный источник. Искать его следовало именно в христианском платонизме, частным, но чрезвычайно влиятельным побегом которого стала августиновская концепция грехопадения. В XVII—XVIII вв. в процессе смены традиционного книжного репертуара и мощной латинизации духовного образования она стала заметно сказываться на русском религиозном сознании. Согласно блаж. Августину, гармоническое устроение и способность не грешить были у первых людей обеспечены неким «сверхдолжным даром», коего они всецело лишились в момент грехопадения. Тем самым вся человеческая природа оказалась радикально поврежденной, воля — бессильной противостоять греху, и эти свойства наследственно передаются из поколения в поколение. Тело поэтому оказывается не чем иным, как материальным носителем первородного греха, средоточием зла и всяческой скверны. Ясно, что у *такого* тела душе нечему научиться, и она сама, совершенно неспособная содействовать своему спасению, может только пассивно ожидать Божией милости.

Подобной амартологической и антропологической концепции достаточно близко пифагорейско-платоновское понимание тела как «гробницы души», но, скажем, преп. Антоний Великий ее адепту должен казаться совершенным еретиком. Ведь вот о чем он учил, согласно свидетельству св. Афанасия: «Добродетель имеет потребность в нашей только воле; потому что добродетель в нас и из нас образуется. Она образуется в душе, у которой разумные силы действуют согласно с ее естеством. А сего достигает душа, когда пребывает, какою сотворена; сотворена же она доброю и совершенно правою»[6].

[5] Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., «Наука», 1987, с. 63.

[6] Афанасий Великий. Творения, ч. III. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, с. 196.

«Диоптра», таким образом, принадлежит той богословской традиции, которую в прошлом веке даже такие выдающиеся православные ученые, как А.В. Горский и К.И. Невоструев, почти не различали за облаками христианского платонизма и августинизма. Она мыслит тело непричастным греху или скорее частично поврежденным грехопадением души, но, подобно треснувшему сосуду, сохраняющим изначально данный ему Творцом образ совершенства. Это и дает плоти право смиренно вразумлять мятущуюся душу.

Как далеки от подобного хода мысли не только наши богословы филаретовской эпохи, но даже и преп. Нил Сорский, завещавший не предавать свое тело земле, «понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения». Тонкий знаток умной молитвы, прославившийся аскетическими подвигами, преп. Нил, сам, вероятно, того не подозревая, опалил крылья своих умозрений на пепелище платоновского пира. В то же время его «нравственная феноменология», учение о «помыслах» и «прилогах», основанное на подвижническом опыте византийского монашества, может рассматриваться как важная веха русской умозрительной психологии.

И все же мы видим, что определенное отклонение от «Диоптры» в направлении спиритуалистическом наметилось уже в XVI в. В дальнейшем оно будет постепенно возрастать как под непосредственным воздействием западной мистики, так и в силу растущего стремления противостоять западному же прагматизму, материализму и атеизму. Не многим любомудрам удается еще провести свою ладью между Сциллой бесплотной духовности и Харибдой бездуховной плоти. В XVI в. на Руси появляется ряд «отреченных» антропологических сочинений оккультно-мистического характера — «Аристотелевы врата», «Проблемата», «Тайная тайных»; с другой стороны, «Лечебники», «Благопрохладные вертограды» расширяют область физиологических познаний.

Однако русские книжники на рубеже XVI—XVII вв. не только продолжают переписывать «Диоптру», но и создают в духе этой традиции относительно оригинальные тексты. Пример тому — трактат «О человечестем естестве, о видимем и невидимем», в котором аскетические рассуждения, совершенно чуждые отвлеченного спиритуализма, вполне органично сопряжены с конкретными физиологическими и медицинскими наблюдениями.

В целом, однако, XVII век характеризуется мощным воздействием схоластической традиции на русское духовное образование, формы философской мысли — первоначально через Киево-Могилянскую академию, а затем и через Славяно-греко-российскую, основанную братьями Лихудами. Сохранившиеся рукописные курсы лекций профессоров Киево-Могилянской академии, как можно заключить из опубликованных описаний, находятся в рамках томистски интерпретированного аристотелизма. Таков, в частности, «Трактат о душе» в составе курса Иннокентия Гизеля

«Opus totius philosophiae», прочитанного в 1646-1647 гг. То же самое можно сказать о курсах Иоасафа Кроковского (1687), Стефана Яворского (1691), Иннокентия Поповского (1699) и др.[7] В Москве лекции читались по тем же источникам и на том же латинском языке. XVIII веку предстояло эту учености русифицировать, что оказалось делом весьма затяжным.

Хотя не раз высказывалось убеждение, что «нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно»[8], русскому языку в сфере духовного образования и академической учености чинились всяческие препятствия, и взламывать лед должны были в первую очередь переводы, значение которых особенно возрастало в связи с введением гражданского шрифта и фактической сменой почти всего книжного репертуара. Какие же переводные сочинения сыграли роль камертона для русской религиозно-антропологической мысли XVIII в.?

На первом месте необходимо назвать «Опыт о человеке» А. Попа. Сын правоверного римокатолика, возраставший в атмосфере религиозной терпимости и имевший естественную склонность к стоицизму, А. Поп считал себя вполне свободным от докучливой обязанности расписываться в верности августиновскому пониманию первородного греха и предваряющей благодати. Взявшийся за перевод его поэмы Н. Поповский в подобные тонкости, конечно, не вдавался, но на крайний случай решил оградить себя от упреков в вольномыслии.

«А как материя сия нежная, — писал он в предисловии, — то может найтись кому-нибудь нечто и сомнительное в рассуждении нашей религии, в чем, однако, справедливый читатель меня извинит для двух причин: первая, что я не Богослов, и потому простительно мне будет, естьи где не мог усмотреть несходства с нашею религиею; второе, что я не критиком был, но переводчиком, следовательно, хотя бы и усмотрел нечто противное, однако поправлять не имел никакова права»[9]. Поправили, впрочем, власть имущие...

Из других сочинений Н. Поповского нетрудно заключить, что его симпатии к А. Попу все-таки неслучайны. В традициях алек-

---

[7] См.: Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, «Наукова думка», 1982, с. 163—164, 173—174, 177—178, 184. Вполне понятно, что обсуждение Софронием Лихудом религиозно-антропологической темы в терминах ареопагитик и паламитсткого богословия не могло встретить понимания со стороны Стефана Яворского. — См.: Ответ Софрония Лихуда. Перев. и вступ. ст. В.В. Аржанухина // Историко-философский ежегодник '93. М., «Наука», 1994, с. 228 — 255.

[8] Поповский Н. [Н.] Речь, говоренная в начатии философических лекций... (1755) // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. М., Госполитиздат, 1952, с. 91.

[9] Поповский Н. Предисловие // Опыт о человеке господина Попе. Переведено с французского языка Академии Наук Конректором Николаем Поповским 1754 года. М., 1757, с. 5.

сандрийской школы он очень высоко ценит философию, особенно в той ее составной части, которая именуется «естественная богословия»[10]. Творение А. Попа было для него поэтическим зеркалом этой науки. Поповский нашел в английском поэте то, что, как мы вскоре увидим, Кантемир обрел в Фенелоне.

В духовных школах XVIII в. весьма авторитетной была «Метафизика» вольфианца Ф.Х. Баумейстера, к которой, разумеется, обращались еще до того, как она появилась в русском переводе. Проблемы религиозной антропологии рассматриваются в третьей части этого сочинения, содержащей пневматологию, психологию и теологию натуральную. Поскольку она стала своего рода архетипом для внутренней структуры многих русских трудов по умозрительной психологии не только XVIII, но и XIX в., небесполезно будет наглядно представить, как она построена, согласно оглавлению:

«I. О духе вообще; II. О душе человеческой; III. О способности познавать и о ее нижней части; IV. О способности чувствовать; V. О способности воображать; VI. О памяти и вспамятовании; VII. О способности познания и ее вышней части, и во-первых, о способности внимания и продолжения внимания; VIII. О разумении; IX. О способности желания и о ее нижней части; X. О страстях; XI. О желании разумном, или о воле и о ее свободе; XII. О согласии души и тела; XIII. О бессмертии души; XIV. О скотских душах»[11].

В 1779 г. А. Фрязиновский опубликовал перевод книги И. Швелинга (1645—1714) «Бессмертие души, основательно против безбожников и скептиков доказанное». Швелинг использовал весь арсенал перипатетической философии и стоицизма для ниспровержения возродившегося в XVII в. пирронизма. Теперь это слегка поржавевшее оружие оказалось очень кстати в борьбе с вольтерьянством... Терминологически А. Фрязиновский держался павловского перевода «Баумейстеровой философии» (т.е. «Метафизики») и, что особенно примечательно, снабдил свое издание словариком: «Роспись неупотребительным словам на российском языке, содержимым в книге о бессмертии души, собранным по азбуке с подлинниками их на латинском языке». Это, если угодно, первый российский тезаурус религиозно-философской антропологии[12].

Особым успехом у русского читателя пользовались переводы сочинений Иоанна Арндта (1555—1621) и Иоанна Мейсона, или Масона (1706—1763), чему в первую очередь способствовали

[10] Необходимо иметь в виду, что в XVIII в. классификация наук и объем понятия «философия» существенно варьировали. — См., напр., мою статью: «Храм наук» и «Книга природы» // «Природа», 1986, 9, с. 82—87.

[11] Баумейстер Ф. Х. Метафизика. Перев. А. Павлова. М., 1764.

[12] В известной работе В.В. Веселитского «Отвлеченная терминология в русском литературном языке XVIII — начала XIX вв.» (М., «Наука», 1972) он учтен не был.

«вольные каменщики». Впрочем, сочинения Арндта были, как известно, любимы преп. Тихоном Задонским, отстоявшим достаточно далеко от масонских лож, а на Иоанна Мейсона ссылался в своем курсе «Умозрительной психологии» профессор Московской духовной академии Ф.А. Голубинский, который, правда, успел дойти до степени мастера[13]. Общей закваской Арндта и Мейсона являются поиски «истинного христианства» с ориентацией на богословское наследие александрийской школы и родственные ей традиции стоицизма, идеалы «внутреннего делания», ненавязчиво противопоставляемые клерикализму и внешнему ритуализму. Не с того ли некогда начиналось и монашеское движение? Так что интерес масонов к Иисусовой молитве столь же закономерен, как и читательские симпатии преп. Тихона, что, впрочем, не может служить основанием для вывода о духовном родстве... Арндт и Мейсон вдохновляли на самопознание — поиски истины о себе, или себя — в Истине. К тому же вели Кант и Фихте, но они говорили спекулятивным языком, которому у нас стали больше внимать только в конце XIX в.

Любопытно заметить, что одно из сочинений Иоанна Арндта («Исследование христианства») в переводе Луки Сичкарева было издано в Яссах в 1790 г. и здесь же, год спустя, тщанием того же Сичкарева, увидело свет второе издание «Опыта о человеке» А. Попа в переводе Н. Поповского. Лука Сичкарев много переводил и святоотеческие сочинения, и речи церковных иерархов (в частности, архиепископа Евгения Булгариса), и очень хотелось бы установить какие-то его связи с Новонямецкой обителью преп. Паисия Величковского (1722—1794), сохранявшей традиции преп. Нила Сорского и византийского исихазма, но, к сожалению, пока больше чем об идейной и топографической близости говорить нет оснований.

Сделанный Иваном Тургеневым перевод книги Иоанна Мейсона «О познании себя самого, в котором естество и польза сея важныя науки равно и средства к достижению оныя показаны, с присовокуплением примечаний о естестве человеческом» выдержал три издания (1783, 1787, 1800; часть тиража второго была конфискована) и стал своего рода энциклопедией религиозной антропологии, которая удержала свое значение на протяжении по крайней мере первой трети XIX в. Вместе с ней сохранялась память и об «Опыте» Александра Попа, который Мейсон неоднократно цитирует, а один из стихов взял эпиграфом к своей книге. О неохладевающем интересе к творчеству английского поэта-фило-

[13] См. подробнее: Федорова В. М. Обзор архива Ф.А. и Д.Ф. Голубинских. ОР РГБ, 1949, машинопись.

софа свидетельствует и новый, прозаический перевод его сочинения, изданный в 1800 г. Е. Болховитиновым[14].

Переводные сочинения позволяют указать три ведущих мотива и образца, по которым складываются и относительно самостоятельные работы русских мыслителей XVIII в.; это доказательства бессмертия души, самопознание и «натуральная теология», в конечном счете тесно между собой взаимосвязанные. По времени первенствовала «естественная богословия»...

Переориентация на новые образцы и авторитеты далеко не сразу изменила устоявшееся отношение к авторской собственности. Переводы, изложения, пересказы без указания источника в XVIII в. за грех еще не считались, и по этой причине с особой осторожностью приходится подходить к определению оригинальности российских сочинений.

Самый ранний для этого столетия опыт условно-самостоятельных религиозно-антропологических размышлений связан с именем князя *Антиоха Кантемира* (1708—1744). Не будет преувеличением сказать, что интерес к этой теме князь унаследовал от своего отца. Дело в том, что первой печатной работой Дмитрия Кантемира явился трактат «Диван, или Спор мудреца с миром, или Тяжба души с телом», изданный в Яссах в 1698 г. на греческом и молдавском языках[15]. Говорить о прямом влиянии этого сочинения на «Письма о природе и человеке» Антиоха Кантемира (1743), однако, не приходится, поскольку известен вдохновивший его западный источник: в значительной своей части «Письма» Кантемира представляют собой перевод из книги Фенелона «Доказательство бытия Божия, полученное из познания природы и приспособленное к слабому разумению простых людей» (1713)[16]. В свое время «Письма» Кантемира напечатаны не были и оказать какого-либо воздействия на русскую мысль того времени не могли, но сами по себе они, тем не менее, очень показательны для уяснения новых ценностных ориентаций российской интеллигенции и способов освоения ею новых источников.

Обращение Кантемира к Фенелону было, по-видимому, отнюдь не случайным и менее всего может свидетельствовать о западном

---

[14] Для полноты картины надо еще упомянуть о переводе книги современника А. Попа, близкого ему по духу У. Дерема, или Дёрхэма (1657—1695), «Естественная богословия, или Доказательство бытия и свойств Божиих, почерпнутое из дел творения» (1784), содержащей антропологические главы. Оба писателя так или иначе должны были испытать влияние натуральной теологии Джона Рэя (1627—1805) и благодаря ей настроиться на общий лад с Фенелоном.

[15] См.: Ермуратский В. Дмитрий Кантемир — мыслитель и государственный деятель. Кишинев, 1973, с. 33.

[16] См.: Fenelon F. Demonstration de l'existence de Dien, tirée de la connaissance de la nature, et proportionnée à la faible connaisancce des plus simples. Amsterdam, 1713. См. также: Grasshoff H. Antioch Dmitrievic Kantemir und Westeuropa. Berlin, Akademie Verlag, 1966, S.231—241.

пленении русской мысли. Напротив, как это на первый взгляд ни парадоксально, через известного католического богослова она вновь возвращалась к восточным отцам, отчасти даже восполняя то, что в свое время не было получено от Византии в южнославянских переводах.

Дело в том, что в полемике со спинозизмом, с одной стороны, и янсенизмом — с другой, Фенелон широко использует творения Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого, а в целом у него очень заметно тяготение к александрийскому богословию, Григорию Нисскому и Максиму Исповеднику; в вопросе о непрерывной умной молитве он прямо руководствуется Иоанном Кассианом, посвящая ему даже отдельное сочинение «Предание святых отцов пустынников о недвижном стоянии непрерывной молитвы, или Исследование IX и X Бесед Кассиана» (1720)[17]. Неудивительно, что в сфере религиозной антропологии у Фенелона на первое место выдвигается синэргийно понимаемое богосознание или богоразумение, хотя терминология его не устоялась и порой может ввести в заблуждение. Но уже один тезис, что «высочайший разум, в человеке находящийся, есть сам Бог»[18], говорит о многом.

О том, что в России ощущали глубокое идейное родство с Фенелоном, свидетельствуют многочисленные переводы его творений [19]. А если вспомнить, что Фенелон был последовательным защитником сочинений мадам Гюйон, без коих невозможно понять умонастроений александровской эпохи, что его в годы молодости переводил будущий митрополит Евгений (Болховитинов)[20], что им зачитывались профессора Московской духовной академии А.В. Горский и П.С. Казанский, станет очевидным, что литературное наследие епископа Камбрийского является важной страницей в истории *русского* религиозного сознания...

Созвучна Фенелону и Кантемиру аргументация *Владимира Золотницкого* (1741—ок. 1797) в пользу бессмертия души. Апологе-

---

[17] «Вот система моей книги, — резюмирует он, — которая заимствована у Кассиана». — [Fenelon F.] Instruction Pastorale de Messire Franc. de Salignac de la Mothe Fenelon... touchant son Livre des Maximes des Saints. Ed. Nouvelle, corrigé et augmenté. Amsterdam, 1698, p. 91. См. также: Goré J.-L. La notion d'indifférence chez Fenelon et ses sources. Paris, 1956.

[18] Фенелон. Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека. М., 1809, с. 208.

[19] Одно только «Доказательство бытия Бога» под разными названиями переводилось многократно. Сокращенный вариант — Николаем Хлоповым («Зрелище природы...», М., 1766) и Корнилием Ниловым («Позорище природы...», Тамбов, 1793); полный текст первой части — Александром Павловым, переводчиком Баумейстера («Доказательство бытия Бога, взятое из познания натуры...», М., 1788), а также Дм. Ив[а]н[о]в[ым] (?) и Г. С[о]л[о]вк[о]в[ым] (?) в 1809 г. (цит. в прим. 18).

[20] См.: Краткое описание жизней древних философов, с присовокуплением отборнейших их мнений, систем и нравоучений, сочиненное г. Фенелоном, архиепископом Камбрийским. Переведено с французского в Московской академии 1787 г. М., 1788.

тический пафос является в ней преобладающим: новая «философическая секта» французских вольнодумцев озадачила наших религиозных и мистических писателей на несколько десятилетий. Ход рассуждений Золотницкого и отдельные его риторические приемы очень напоминают Фенелона, но показать какие-либо пространные заимствования в его тексте нелегко. Не исключено, что он мог пользоваться и каким-то другим, близким по духу источником[21]. Усвоенная Золотницким телеологическая аргументация и дух благонамеренной наставительности характеризуют целый ряд сочинений последующих авторов о бессмертии души, вплоть до В.Д. Кудрявцева-Платонова.

Вл. Золотницкому принадлежит также небольшое эссе «О исполнении своего назначения, или О последовании Богу», приложенное к одному из двух изданий его «Рассуждения о бессмертии души». В этом моралистическом сочинении, решительно отметающем всякое своекорыстие как мотивацию религиозной деятельности («человеческие действия должны иметь совсем иный предмет, нежели награждение»), внимательный взгляд не может не предположить отголоска споров между Фенелоном и Боссюэ о возможности любить Бога самого по себе, независимо от посылаемых им даров («незаинтересованно», пользуясь эстетическим термином Канта); весьма рельефно проведена Золотницким также и мысль о равночестности монашеского и мирского путей спасения.

Более академичен стиль рассуждений *Дмитрия Аничкова* (1733—1788), использующего довольно широкий круг источников. Антропологической теме посвящены две его работы. Одна из них трактует нестареющую тему психофизического параллелизма; это — «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783). Здесь Аничков, подробно рассмотрев гипотезы Лейбница и Декарта, вполне однозначно склоняется к перипатетикам и св. Григорию Нисскому; однако, затрагивая в конце вопрос о бессмертии души, использует диссертацию вольфианца Л.Ф. Тюммига (1697—1728), что оставляет впечатление некоторой эклектичности.

Бессмертием души Аничков занялся еще на студенческой скамье (имею в виду, конечно, университетской, а не Троицкой лаврской семинарии, где он начинал образование); и тогда он опирался на Вольфа и критиковал Лукреция[22]. Свою публичную речь в профессорском звании Аничков построил на этой юношеской работе, дополнив ее весьма затянутым экскурсом в логику (о «трех

[21] Известно, например, что А.Д. Кантемир пользовался такими книгами, как «Зрелище природы» А.Н. Плюша (1688—1761) и «Доказательство бытия Бога с помощью чудес природы» Б. Ниувентита (1654—1718), которые находились в его парижской библиотеке. — См.: Grasshoff H. Op. cit., S. 239.

[22] См.: Аничков Д. Рассуждение о бессмертии души человеческой // «Полезное увеселение», 1761, июль, № 4, с. 25 — 37.

действиях ума»), несколькими учеными цитатами и ссылками, а также фрагментом из книги Вл. Золотницкого — без указания источника и кавычек...

Опыт Аничкова, конечно, несравненно самостоятельнее, чем у Кантемира, но все же он заслуживает внимания скорее как явление типическое, нежели значительное.

То же самое можно сказать и о «Догматической богословии» архимандрита *Макария (Пе́тровича)* (1733—1765), составленной на основе курса лекций в Славяно-греко-латинской академии. Ее преемственная связь с киево-могилянскими образцами и их схоластическими источниками несомненна. Великое дерзновение Макария проявилось в том, что он читал этот курс по-русски; вообще, судить о мере его самостоятельности необходимо с оглядкой на крайнюю скованность его положения.

Человек, по Макарию, «микрокосм», удивительное сопряжение субстанций вещественной и духовной. «Образ Божий» он усматривает в добродетелях, украшающих человека, по существу отказываясь от различения образа и подобия. По этой причине «образ Божий» человеку «случайной», т.е. может быть потерян и обретен, но и не есть «вышеестественное дарование», а дан был ему изначально. Таким образом, Макарий отвергает августиновское учение о «сверхдолжном даре»; о «наследовании» первородного греха, причины которого — дьявол и «самовластие», он, по счастию, тоже ничего не говорит.

В сравнении с фенелоно-кантемировским пониманием человека как «образа божественного самовластия» концепция Макария выглядит малоубедительной, а его трактовка грехопадения носит почти буквалистский характер — но это уже в силу «предания», для которого уровень умозрений Григория Нисского оставался недосягаемым...

На фоне схоластической лапидарности иные сочинения, вышедшие из масонских кругов, выглядят завидно свежими и раскованными. Конечно, книжные пласты этого айсберга русской культуры весьма разнообразны и неравноценны: есть тут и гностические наслоения, и каббалистика, и морализирующая проповедь, и даже переводы св. отцов, которые, по иронии судьбы, время от времени конфисковывались бдительной государственной властью. Но были, повторим, и действительно оригинальные опыты подлинно христианского любомудрия. Таковы, например, анонимные эссе «Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах» (1784) и «Философическое рассуждение о Троице в человеке» (1782). Автор первого берет на себя роль христианского Сократа, своими острыми и неожиданными вопросами пытающегося пробудить современников от метафизической дремы и самоуспокоенности. Своих решений он не предлагает — но разве дело дискурсивного ума навязывать что-либо непосредственному интеллектуальному созерца-

нию и расположению свободной воли? Подвижный совопросник лишь помогает *испытывать все*, но сам по себе *держаться доброго* (1 Сол. 5: 21) бессилен... «Философическое рассуждение о Троице в человеке» во многом созвучно «Диоптре» и призывает восстановить древнюю антропологическую трихотомию: дух — душа — тело; в противовес наметившейся спиритуалистической тенденции оно подчеркивает, что телесность принадлежит к существенным качествам человеческой природы.

На близкой точке зрения стоит и Лаврентий Давыдовский, который, правда, в основании человеческого существа видит тетраду: дух, разум, воля и тело, а образ и подобие Божие соотносит с двумя ее составляющими — волей и разумом[23].

В названных сочинениях ничего специфически масонского, кроме разве едва различимых обертонов рационализма, обнаружить практически невозможно. Но вот в рассуждении «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру» (1777), с большой вероятностью усвояемом *Николаю Новикову* (1744—1818), достаточно характерный мотив появляется. Указав на основания, по которым человек может быть понимаем как конечная цель всего мироздания, Новиков на первый взгляд проявил полное единомыслие со своим современником Иммануилом Кантом, для которого человек есть *самоцель*. Но Кант развивал эту идею, чтобы полностью исключить возможность отношения к человеческой личности как *средству* для каких бы то ни было внешних целей. Новиков же, напротив, настаивает на том, что достоинство человека оказывается еще выше, если рассматривать его как *средство* осуществления в мире всеобщего блага. «Строитель» (mason) незримого храма всеобщего благополучия есть и иерархически направляемый и подстраховываемый соработник Великого Архитектора, планы которого ему предлагается понимать в духе платоновской утопии. А абстрактное вселенское благо, как известно, может потребовать не только свободного самопожертвования, но и насильственных человеческих жертв, не говоря уже о том, что оно санкционирует владычество «духовного» человека над «скоточеловеками», состоящими только из тела и души — на что глухо намекает один из собратьев Новикова в «Философическом рассуждении о Троице в человеке»... Здесь христианство и масонство расходятся бесповоротно.

К сожалению, этого не понимали христианские богословы, которые еще до возникновения масонства ухватились за платоновскую теократическую идею, оправдывая с ее помощью крестовые походы и инквизицию. Позднее они вступили в смертельную схватку с масонством, чувствуя, что их слишком многое объединя-

[23] См.: Давыдовский Л. Рассуждение о истинном человеческом благе, выведенное и доказанное из самой человеческой природы. М., 1782 (то же в журнале «Вечерняя Заря», 1782, ч. I, март).

ет... Вообще, в своих непрестанных метаниях между отшельнической резиньяцией и теократическим идеалом христианская мысль нередко выходит на скользкий лед платонизма, по которому скатывается или в отвлеченный спиритуализм, или в конкретный материализм полицейской диктатуры.

Яркий тому пример и свидетельство робкой попытки самоопределения по отношению к платонизму — сочинения кн. Михаила Щербатова (1733—1790), известного историка, автора знаменитого памфлета «О повреждении нравов в России». Как социальный прожектер Щербатов в самом деле надеялся на восстановление благочестия с помощью городовых, о чем свидетельствует его «Путешествие в землю Офирскую», но в этом вопросе он о своей зависимости от Платона даже не подозревал. О соотношении христианства и учения греческого мыслителя Щербатов задумался в связи с религиозно-антропологической темой вскоре по выходе «Творений велемудрого Платона» в русском переводе (1780—1785).

Князь «особливо восхищен» был диалогом «Федон», однако почувствовал, что недостает в нем «того, чему и быть не можно, то есть просвещения Христианским Законом»[24], и потому взялся за написание собственного диалога, дабы Платоново учение о душе омыть в православной купели. На роль Сократа кн.Щербатов избрал Андрея Федоровича Хрущова (1691—1740), переведшего во времена Бирона «изящное сочинение Ламота Фенелона "Похождения Телемака, сына Улиссова"» и казненного вместе с Волынским по обвинению «в государственных преступлениях».

Хотя герой диалога обнаруживает свое знакомство с «мнениями» не только Аристотеля, но и Конфуция, разъяснить существенные различия их с платонизмом ему не по силам, и христианские воззрения его неизбежно приобретают некоторый спиритуалистический оттенок. Тема о человеке не раз побуждала кн. Щербатова взяться за перо: ему принадлежат также «Размышления о смертном часе», «Рассмотрение о жизни человеческой» и «Размышления о самстве». Последнее название невольно провоцирует аналогии с «самостью» Б.П. Вышеславцева, но у Щербатова нет серьезных метафизических намерений — он просто нашел русское соответствие галльскому egoïsme и держится своей излюбленной моралистической линии.

Основной вклад «вольных каменщиков» в русскую религиозную антропологию заключается все-таки в создании установки на интроспекцию, самопознание, которая была унаследована ими от стоицизма (недаром на протяжении XVIII в. Марка Аврелия издавали пять раз). Особенно изящно удалось ее выразить любимцу

[24] Щербатов М. М. Разговор о бессмертии души (1788) // Соч. Т. 2. СПб., 1898, стб. 309.

Державина Федору Поспелову в «Рондо», помещенном в «Вечерней Заре» (1782, ч. III):

Знать самого себя, о смертный! научися,
Природу и Творца познать потом потщися.
Фалес, премудрый муж, премудрость столь любя,
Разумно говорит: знай самого себя.
.....
Знать самого себя — претрудная наука!
Для воли и страстей несносна эта мука!
Добро всегда творить, пороки истребя,
Владеть собою есть — знать самого себя.

Своей самоуглубленностью и насыщенным символизмом привлекал «вольных каменщиков» Григорий Сковорода (1722—1794), который, несомненно, был слишком свободолюбив, чтобы связать себя клятвами в какой-нибудь ложе. О его антропологии сказано уже немало точных слов, поэтому здесь в общеизвестном портрете уместно будет усилить лишь отдельные штрихи.

Если бы *Вячеслав Иванов* (1866—1949), взявшийся за переработку своей статьи «Ты еси» под влиянием стихотворения Поля Клоделя о духе и душе, познакомился с диалогом Г. Сковороды «Потоп змиин», ему не пришлось бы искать куртуазных форм для напоминания о своем «первородстве»: у Сковороды он нашел бы и глубокий символизм, раскрывающий потайные створки жизни души, и юнговский термин «архетип», кстати сказать примененный к солнцу, и утонченнейшее видение отношений АНИМУСА и АНИМЫ. Полноправный наследник александрийской богословской школы[25], Григорий Сковорода явил себя и пророком аналитической психологии, сохраняя живую связь с Преданием, которой, очевидно, недоставало самому К.Г. Юнгу...

У Г.С. Сковороды в полном смысле расцвело святоотеческое учение о сердце как средоточии духовной жизни человека, и приходится весьма сожалеть, что у писавших позднее на эту тему П.Д. Юркевича, В.А. Снегирева и Б.П. Вышеславцева не нашлось в запасе словесных нитей, которыми можно было бы связать яркообразные определения южнорусского мыслителя с понятийными конструкциями послекантовского любомудрия. С другой стороны, остается еще внимательно изучить вероятных литературных посредников между Сковородой и родоначальниками пиетизма.

Весьма ощутимы пиетистские мотивы у забытого духовного писателя священника *Ивана Михайловича Кандорского.* В его достаточно обширном наследии привлекает внимание удивительно проникновенно написанная книжка «Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии» (1799). Она о сердечном боговедении,

[25] См. прекрасную заметку: Л е б е д е в а А.С. Г.С. Сковорода как богослов // ВФиП, 1895, кн. 27(2), [отд. II], с. 170 — 177.

возрастании богоподобия человека вместе с его богосознанием, религиозной совестью. «Наука о душе» (1796), открывающаяся эпиграфом из Э. Юнга, выдержана в несколько ином, академическом стиле и отражает прежде всего сильное влияние Декарта, с именем которого связаны и другие значимые опыты русских мыслителей (В.И. Несмелова, Б.П. Вышеславцева). На тезисе cogito ergo sum о. Кандорский стоит непреклонно. — Да и какое же боговедение без cogito? Однако эта его установка не безоглядна. В вопросе о происхождении идей он примыкает к Локку; с английским эмпириком он согласен и в том, что душа мыслит не всегда (всегда ли она тогда существует?). Что же касается ее бессмертия, то оно доказывается бесконечной жаждой познания, о чем, впрочем, писал и Вл. Золотницкий. Необходимо отдать должное метафизической осмотрительности И. Кандорского — целый ряд спорных вопросов, например о местопребывании души, он благоразумно оставляет открытыми.

Своей масштабностью, своеобразным кругом источников, самобытным языком заметно выделяется сочинение Александра Николаевича Радищева (1749—1802) «О человеке, его смертности и бессмертии», написанное в основном в 1792—1796 гг. и впервые увидевшее свет в 1809 г. Имя Радищева, к сожалению, окутано туманом политических и идеологических спекуляций; односторонне тенденциозно интерпретировалась его близкая, порой прямо текстуальная зависимость от Гердера, а также Гельвеция и Моисея Мендельсона.

Но отношение Радищева к Гердеру отнюдь не то же, что у Кантемира к Фенелону, не говоря уже о том, что само по себе сознательное прочтение «Идей к философии истории человечества» свидетельствует о многом. И неумеренные критики Радищева, и столь же пристрастные почитатели его «материалистических» тенденций проглядели крайне важное обстоятельство: в целом ряде принципиальных вопросов Радищев единомыслен не только с Гердером или Гельвецием, но и со св. Григорием Нисским, и с «Диоптрой». Стремление доказать бессмертие души не заставило его искать союзника в спиритуализме; допуская возможность «прежде-рождественного» существования души, он подчеркивает, что с «нынешним» у него «нет тождественности», а потому допустимо утверждать, что душа живет в семени. Об «образе Божием» в человеке Радищев говорит обиняком, но по всему видно, что он полагает его в разуме. Очень показательна осуществленная писателем обработка «Жития Филарета Милостивого» (по Четьям-Минеям), в которой нарочито оттенено прилежание святого «к учению о душе, или психологии, к богословию, или науке о познании Бога, и к нравственному любомудрию»[26]. Это сочинение, как, впрочем,

[26] Р а д и щ е в А. Н. Полн. собр. соч. Т. I. М. — Л., 1938, с. 402.

и «Житие Феодора Васильевича Ушакова», свидетельствует о глубокой внутренней потребности Радищева установить живую связь мира церковнославянской книжности и новейших умозрений, о его конкретном историзме, который проявился и в «Путешествии из Петербурга в Москву», о единстве социальных и религиозно-антропологических взглядов.

Высокомерно-холодный и несправедливый отзыв о философских построениях Радищева, принадлежащий А.С. Пушкину, не служит к чести великого поэта, вообще не слишком жаловавшего XVIII столетие, значение которого, прежде всего в сфере религиозно-метафизической, он просто не был готов оценить. Радищев был проницательнее:

«Нет, ты не будешь забвенно, столетье безумно и мудро».

В наследство XIX веку век XVIII оставил немало: «сердечное боговедение» пиетизма, «естественное богословие», стоические мотивы самопознания, классические доказательства бессмертия души вместе с определенной спиритуалистической тенденцией, вызванной стремлением противостоять материализму и афеизму. Восприняты они были в различной пропорции, и можно утверждать, что спиритуализм все-таки возобладал, чему способствовала переориентация на платонизм в богословском образовании (по Уставу 1814 г.), а затем и новая волна борьбы с безбожием.

Но, возможно, и в самом деле *душа* была центральным понятием религиозной антропологии XVIII в. Девятнадцатому веку предстояло сосредоточиться на *сознании*. И здесь, надо сказать, художественная интуиция отчасти опередила философскую рефлексию — только кто же всерьез вдумывался в суть отчаянной просьбы Ф.М. Достоевского прислать ему «Критику чистого разума» Канта и «непременно *Гегеля*, в особенности Гегелеву «Историю философии», просьбы, подкрепленной невероятным признанием: «С этим вся моя будущность соединена!»[27]

Русская антропология XIX в. действительно ориентировалась на немецкую рефлексию — но поначалу на Шеллинга, а уж потом на Гегеля, Канта и Фихте.

Достоевский о русском шеллингианстве, скорее всего, знал только понаслышке, хотя и был знаком с В.Ф. Одоевским... Но после П.Н. Сакулина говорить об авторе «Русских ночей» в нескольких абзацах как-то неловко, к тому же остаются пока не изученными многочисленные пометы князя на книгах из его личной библиотеки. Несомненно одно: «Психологические заметки»[28] принадлежат мыслителю, который изучал и Дм. Велланского, и А. Галича, и их немецкие источники, равно интересовался Сен-Мартеном и

[27] Достоевский Ф. М. Письмо к М.М. Достоевскому от 30 января — 22 февраля 1854 г. // Полн. собр. соч., т. 28, кн. I, с. 173.

[28] См.: Одоевский В. Ф. Психологические заметки // «Современник», 1843, т. XXXII.

Фехнером и как никто другой в России мог уловить преемственную связь в идеях Фихте-старшего и Фихте-младшего...

Наиболее значительным событием в истории русской религиозно-антропологической мысли первой половины XIX столетия несомненно остается «Картина человека» *Александра Ивановича Галича* (1783—1848). Отрицать зависимость этого труда от немецких руководств не приходится, но в равной мере нельзя не признать за ним ряда достоинств. К ним прежде всего должен быть отнесен весьма обстоятельный историографический очерк, включающий в себя обширный зарубежный и русский материал. Галичу, во всяком случае, были известны почти все русские авторы, писавшие по вопросам религиозной антропологии, — и Вл. Золотницкий, и Д.С. Аничков, и Иван Михайлов (Кандорский). Конкретного историзма нашему философскому сознанию всегда недоставало, и Галич в этом отношении является очень приятным исключением.

Определения Галича, предлагаемые на ясном русском языке (он намеренно избегал заимствований), оставляют впечатление большой четкости и одновременно яркой образности. Рассуждая о единстве мировой жизни, коей человек является высшим проявлением, он говорит о человекообразных тварях как «слепых спутниках странствующего Одиссея». «Там и здесь — везде встречаем мы деятельную, к свободе и одолению материи неослабно стремящуюся силу, встречаем мерцающий ум, глубоко сокровенную и в оковах стонающую душу»[29].

Душа, по Галичу, есть «домостроительница духа», и она, вторгаясь в природу вещей, разнообразит и олицетворяет ее в меру своей причастности духу. «Душа человека как самосознающее и над проявлениями своими властное, внутреннее коренное единство жизни есть, по идее своей, дух, который, западая к нам и будучи схватываем чувством, сознанием, составляет «я» каждого и возводит человека в достоинство лица»[30]. Дух есть сущность души, а тело — «естественный способ живого ее значения в мире».

Труд Галича в полном смысле может быть назван энциклопедическим. Это по сути система натурфилософии, гносеологии и метафизики, стержнем которой является человек; система сознательно русифицируемого и воцерковляемого шеллингианства. Галич не раз перемежает свои рассуждения подходящими к случаю цитатами из Св. Писания или литургических текстов.

В общем плане его сочинения особенное внимание привлекают такие не без изящества озаглавленные разделы, как «Телесная семиотика», «Духовная дидактика» и т.п. Большое место занимает во второй части «Отделение III. Сердечная сторона духовной жизни».

[29] Галич А. Картина человека. Опыт наставительского чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834, с. 64.

[30] Там же, с. 65 — 66.

После Галича в течение ста лет, т.е. до работы Б.П. Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике», с такой подробностью эту тему у нас, пожалуй, не трактовал никто (статьи П.Д. Юркевича и В.А. Снегирева в счет, конечно, не идут).

Обвинения Г.Г. Шпета в адрес А. Галича по поводу его зависимости от Свабедиссена излишне эмоциональны и не вполне справедливы. Что Галич не был плагиатором — это несомненно, а от планов, понятий и методов предшественников не свободен ни один мыслитель, да и как бы в противном случае можно было говорить о накоплении знаний? Критикуя Галича, Шпет, по-видимому, совсем упустил из виду, что несколькими годами ранее весьма убежденно писал о том, что в конечном счете совершенно безразлично, *как* знание *получено*, — важно, *как оно выражено*...

Подобно А. Галичу, не был вполне независимым в своих лекциях по психологии и *архимандрит Феофан (Авсенев)* (1810—1852). «Историю души» он читал в Киевской духовной академии с 1838 г. по Шуберту. Особенно Феофана привлекают необычные состояния души — сомнамбулизм, ясновидение, магнетизм и пр. Эта его ориентация, можно сказать, вполне методологически осознана. «Все силы, свойства и способности души, открывающиеся в необыкновенных ее состояниях, — пишет Феофан, — находятся постоянно в организме; но в необыкновенных состояниях души они действуют гораздо свободнее, а потому, естественно, и открываются яснее. Поэтому нисколько не удивительно, а, напротив, весьма естественно, что в рассмотрении этих состояний глубокомысленный психолог может найти, и действительно находит, гораздо разительнейшие проявления самостоятельности души, ее чисто духовного характера, бессмертного и богоподобного существа, чем какие сообщает обыкновенная, на одном личном самосознании основанная психология». Более того: «Исследование этих видоизменений и многоразличных состояний содержит в себе ключ к уразумению многих важнейших истин философии, нравственности и религии»[31].

Это, таким образом, своего рода философский манифест, программа философской антропологии, основанной на изучении бессознательного и психических болезней.

Вполне понятно, что при такой расстановке акцентов Феофаном делается упор не на самостоятельности и свободе человеческого существа, а, напротив, на его внушаемости, попечении о нем Промысла Божия. Внешне благочестивая установка августиновского толка имеет сильный мистический оттенок и при последовательном развитии оказывается в заметном противоречии с началами православной аскетики.

[31] Феофан Авсенев, архим. Из записок по психологии. Киев, 1869, с. 78, 79.

«Учение о сне, — по убеждению Феофана, — показывает нам, что в нем не теряется попусту, как упрекали некогда атеисты промысл Божий, третья часть жизни нашей, — что это состояние души в руках промысла Божия, напротив, служит весьма важным орудием нравственного воспитания средством сообщения людям таинственных внушений, откровений»[32]. Напрасно, выходит, отцы пустынники боролись со сном, восставали на ночные молитвы, предостерегали от прельщения «темными и лукавыми духами»...

Оценка Феофаном состояний магнетического ясновидения столь высока и столь наглядно раскрывает его спиритуалистическую устремленность, что ее также необходимо привести полностью.

«Состояние магнетического ясновидения подтверждает нам святость законов нравственности и религии (так!), знакомит нас с тайнами духовного мира и дает способ предугадывать будущую славу души по совлечении с нее грубой оболочки тела»[33]. По убеждению Феофана, «магнитные состояния души относятся к той части человеческого существа, которая составляет основу его личности, т.е. к сердцу»[34], оно является «органом магнитного ясновидения»[35]. О погружении «ума в сердце» и о других принципах умной молитвы Феофан не говорит ровным счетом ничего. Значение сознания в общении с миром духовным для него скорее отрицательно. Главное — это «отрешение» души от тела и углубление ее в саму себя. Поэтому даже психически больным «открывается особенно возвышенное чувство религии, любовь к Божественному»[36].

Архимандриту Феофану Авсеневу не суждено было иметь сколь-нибудь заметных последователей. Хотя по линии спиритуалистической у него, конечно, найдутся общие точки с теми академическими профессорами, которые занимались приспособлением мистицизма к христианской «умозрительной психологии», все же в России постепенно укреплялось направление, противоположное Феофанову; центром философской антропологии оно делало *сознание.*

Вряд ли возможно связывать его с воздействием какого-то одного лица или даже школы. Скорее всего, оно подсказывалось логикой самого предмета. Но, дабы не потерять исторической почвы, упомянем, что в 1834 г. Ф. Сидонским был опубликован перевод «Психической антропологии» Шульце, который несомненно повлиял на «Опыт науки философии» Ф. Надеждина. Здесь в качест-

[32] Увлечение снотолкованием в эту эпоху было весьма распространено. Ср., например, письмо И.В. Киреевского к М.В. Киреевской (август 1830), письма митроп. Филарета (Дроздова) архим. Антонию и т.д.

[33] Там же, с.79 — 80.

[34] Там же, с. 179.

[35] Там же, с. 199.

[36] Там же, с. 207.

ве «приготовительной части» как раз и вводится «Психическая антропология», трактующая о сознании и способностях души. Хотя сам по себе очерк слишком краток, чтобы выносить о нем суждение, обращает на себя внимание весьма четко проговоренный тезис: «Сознание есть центр, к которому сходятся все проявления жизни духовной»[37].

Гораздо более развернутым и обоснованным этот тезис предстает перед нами в работах профессора Санкт-Петербургской духовной академии *Владимира Николаевича Карпова* (1798—1867). На сознание Карпов смотрит как на безусловное начало психологии. «Сознание в природе человеческого духа есть факт, свидетельствующий о самом себе чрез самого себя; оно есть единственная непосредственность или единственное непосредственное явление, для познания которого не требуется ничто другое, кроме его самого, тогда как само оно безусловно требуется для познания всего другого. Сознание есть свет, рассеивающий таинственный мрак, которым облечено нравственное существо человека, — светильник, при котором видно все, что в нем есть, и без которого все погребено было бы во тьме безотчетных животных ощущений»[38].

Свет сознания не всегда и не у всех одинаково ярок, но по мере достижения необходимой напряженности он позволяет заключать даже о том, «что непосредственно не подлежит сознанию и скрывается либо в недоступной глубине человеческого духа, либо в неразгаданных законах органической жизни». «Посредством таких заключений, — резюмирует В. Карпов, — психология придет во внутреннюю связь, с одной стороны, с философиею религии, а с другой — с физиологиею человеческого организма и составит среднее звено в ряду наук, раскрывающих двухстороннюю нашу природу»[39].

Отнюдь не случайно ссылку на В.Н. Карпова («первый момент сознания есть сам человек») мы находим у В.И. Несмелова, который, несомненно, относил себя к тому же направлению мысли. К сожалению, промежуточных звеньев, соединяющих Карпова и Несмелова, не так уж много. Достаточно уверенно можно, пожалуй, говорить только о В.А. Снегиреве; что же касается других представителей духовно-академической учености, то их взгляды несут заметную печать схоластического консерватизма и эклектизма.

В Московской духовной академии в середине столетия умозрительную психологию читал известный сподвижник митрополита Филарета (Дроздова) *Федор Александрович Голубинский* (1797—1854). По структуре и основным вопросам его лекции мало чем от-

[37] Надеждин Ф. Опыт науки философии. СПб., 1845, с. 23.

[38] Карпов В. Вступительная лекция в психологию // «Христианское Чтение», 1868, ч. I, с. 195—196.

[39] Там же, с. 198.

личаются от образцов XVIII в. Основной их особенностью является, пожалуй, только последовательное воспроизведение платоновских схем и аргументов, что, впрочем, вполне соответствовало Уставу 1814 г.

Согласно с длительной традицией, к которой Голубинский относит и пифагорейцев, и неоплатоников, и большинство отцов Церкви (упоминая, впрочем, на первом месте сочинение Иоанна Мейсона), он склоняется к трехчастному представлению существа человеческого, считая при этом дух высшей способностью души. Поскольку душу, в полном согласии с учением Церкви, Голубинский мыслит сотворенной из ничего, то получается, что и дух как «высшую ее способность» надо мыслить «тварным». Но такого последовательного вывода Голубинский не делает, а, напротив, с помощью все тех же платоновских идей пытается обосновать концепцию «искры Божией», нетварного начала в человеческом существе.

«Итак, — пишет он, — самая душа человеческая, как ограниченная субстанция, не может быть частицею Божества, — она произведена из ничего; но идею о Бесконечном, которая сообщает высшую жизнь душе, влечет ее к Божеству, едва ли можно производить из ничего; она есть отражение и во времени раскрывающийся образ вечной, полной, всесовершенной идеи Божества о самом себе»[40].

Платонизм у Голубинского, таким образом, имеет тенденцию к плавному переходу в гегелизм... Важно, впрочем, что Голубинский, вместе с В.Н. Карповым, стоит на точке зрения врожденности человеку идеи Божества, которая, по-видимому, с необходимостью присутствует, или отражается, в его «тварном духе», уме, сознании... Эту самую идею врожденности, однако, совершенно решительно стал отрицать преемник Голубинского в Московской духовной академии В.Д. Кудрявцев-Платонов...

По проторенной колее умозрительной психологии можно было ехать еще очень долго — но это была дорога в никуда. Вызубрив онтологические и психологические доказательства бессмертия души, семинаристы зачитывались Людвигом Фейербахом. Спор П.Д. Юркевича с Н.Г. Чернышевским не привлек на сторону идеализма новых сил; скорее оставил впечатление, что ему приходится отступать, изощряясь в защите своих владений, сужавшихся подобно шагреневой коже.

Дальновидные представители духовно-академической учености избрали путь не конфронтации, а размежевания. Эмпирическому естествознанию и идущему за ним «естественнонаучному материализму» должна быть отдана для свободного изучения большая сфера пространственно-временных явлений, но для метафизики его выводы отнюдь не обязательны; впрочем, ей самой необ-

[40] Голубинский Ф.А. Умозрительная психология. М., 1871, с. 104.

ходимо больше сдержанности, апофатичности, критического духа. Короче говоря, пришло самое время перечитать Канта.

Наиболее последователен в определении «границ естественнонаучного образования понятий» был Н.Н. Страхов. Но его исследование «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886) осталось в сфере чистой методологии. В таком же духе им написаны обзоры «Английская психология» (1867), «Из споров о душе» (1870), «Бенеке» (1872) и др. Страхову приходилось по большей части напоминать о самых азах спекулятивного знания, ибо даже маститый автор «Науки о духе», основатель Московского психологического общества М.М. Троицкий (1835—1899) позволял себе именовать «Критику чистого разума» чепухою[41]. И о несовместимости христианства и спиритизма, кроме Страхова, мало кто мог сказать достаточно убедительно[42]. Но положительные его упования разворачивались в туманной перспективе и связаны были прежде всего с возрождением «фихте-гегелевского идеализма». Впрочем, Б.П. Вышеславцев и И.А. Ильин вскоре подтвердят принципиальную верность его интуиции.

Пути выхода из кризиса умозрительной психологии искал и *Александр Емельянович Светилин* (1842—1887), занявший кафедру в Санкт-Петербургской духовной академии после В.Н. Карпова. По-видимому, он стремился удержать традиционную структуру и последовательность курса, сложившиеся еще в XVIII в., сохраняя известное равновесие между новейшими данными эмпирического естествознания и метафизическими построениями светил «спекулятивного теизма» — Г. Лотце, И.Г. Фихте-младшего, Г. Ульрици. Светилин решительно выступал при этом против метафизики, «которая с научными данными обращалась бы тенденциозно и насильственно», давая некоторым ревнителям благочестия повод для подозрений, что он сторонник «психологии без души»...[43]

Мыслителем, чутко внявшим запросам времени и определившим положительную программу религиозной антропологии, был *Вениамин Алексеевич Снегирев* (1841—1889), профессор Казанской духовной академии. Завершив магистерскую диссертацию «Учение о Лице Иисуса Христа в первые три века христианства» (1871), он наметил для себя широкий круг философско-психологических исследований, в который входило издание психологических сочинений Аристотеля (1885), разработка проблемы бессознательного («Учение о сне и сновидениях», 1886), критика спиритуализма («Спиритизм как философско-религиозная доктрина», 1871), изучение методологических аспектов психологии и метафизики.

[41] См.: Страхов Н.[Н.] Философские очерки. СПб., 1895, с. 207.

[42] См.: Страхов Н.Н. О вечных истинах (мой спор о спиритизме). СПб., 1887.

[43] Высокоостровский А. О характере и значении научных трудов и воззрений проф. А.Е. Светилина // «Церковный вестник», 1887, № 41 (отд. отт., с. 2).

Определяя основные задачи «наук о человеке», Снегирев четко противопоставил их целям естествознания, изучающего пространственные явления. Предметом философской антропологии должны стать явления «непространственные», присущие сознанию, но при этом для духа следует найти такие же элементарные, неразложимые далее понятия, какие обрела физика для внешней природы[44].

Итак, у Снегирева мы видим решительное размежевание с физиологией и четкую ориентацию на «données immédiates de la conscience» или даже архетипы коллективного бессознательного. У его ученика и последователя В.И. Несмелова не случайно обнаружится много общего с Бергсоном. По сравнению с трактовкой «наук о духе» у П.Д. Юркевича и М.М. Троицкого Снегирев делает существенный шаг вперед; у него есть убеждение в «научности» заимствуемых у естествознания принципов и их приложимости к области философской антропологии.

Однако именно здесь была ахиллесова пята его мето́ды, изъян, унаследованный и Несмеловым, — антиисторизм. Руссоистский взгляд на «естественного человека» заведомо ненаучен; в его рамках нет места изучению Откровения, хотя бы даже как «паранормального», но все-таки *исторического* явления психики. Изучать религиозное сознание, в особенности христианское, вне истории — это совершенная утопия.

Тем не менее окончательный перелом в сторону изучения сознания как differencia specifica рода человеческого произошел. Теперь предстояло понять сознание как совместное знание — знание-с-Иным, знание-с-Богом, т.е. нераздельное знание об Абсолютной Личности и своем эмпирическом «я» как тусклом и искаженном ее отражении. Иными словами, надо было четко выразить мысль о нераздельности самопознания и богосознания, утвердив тем самым самопознание как таинство богообщения.

«Наука о человеке» *Виктора Ивановича Несмелова* (1863 — 1937) — это *религиозная антропология в пределах только сознания*. Она закрепила весьма существенный поворот умозрительной психологии с накатанной метафизической колеи, на которой антифонное поскрипывание онтологических, теологических и прочих доказательств бытия Бога и бессмертия души обеспечивало благонадежность бурсацкой догматической дремы, к подлинным началам самопознания.

Поворот этот совпал с обновлением интереса к кантовскому наследию, и потому переклички с «Религией в пределах только разума», может быть, и неявны и ненамеренны, но вполне соответствуют духу времени и логике предмета. В немалой степени построения В.И. Несмелова были подготовлены Казанской психологиче-

[44] См.: Снегирев В. [А.] Науки о человеке // «Православный собеседник», 1876, сентябрь, с. 62—89.

ской школой, и в первую очередь В.А. Снегиревым; существенно сказалось на них и углубленное, критическое изучение наследия св. Григория Нисского, которому Несмелов посвятил свою магистерскую диссертацию.

Отношение В.И. Несмелова к видным представителям западноевропейской философии очень показательно. По-видимому, вслед за В.А. Снегиревым он высоко ценит Декарта, особенно его психологическое доказательство бытия Божия, которое позднее будет с воодушевлением воспринято Б.П. Вышеславцевым.

Не миновало В.И. Несмелова и влияние Фейербаха, который «шел по верному пути», но «дошел по нему только до середины». Что же касается Канта и Фихте, то суждения о них В.И. Несмелова производят впечатление некоторой пестроты и даже противоречивости. С одной стороны, Кант дает «правильное определение философии» как науки о человеке, «истинное понимание свободы человеческой воли», правильно разъясняет факт единства сознания как основного условия связи психических явлений, дает меткую критику онтологического доказательства бытия Бога и т.д. Кант и Фихте правы в критике внешне-эмпирической трактовки возникновения идеи Бога; Фихте верно учит о сверхчувственном мире, им «прекрасно выражена» мысль, что конечная цель человека не может быть достигнута в пределах этого мира; он имел «несомненное право утверждать», что не знание само по себе, а только деятельность, согласная с познанием истины, составляет подлинное назначение человека и т.п.

С другой стороны, Несмелов резко критикует понятие нравственного закона, взятое Кантом из богословия, но без богословских обоснований, кантовскую «разумную религию» (солидаризуясь в основном с Якоби), отрицание Фихте бытия Бога как особой субстанции[45] и в конце концов обвинит Канта в деизме, а Фихте — в атеизме, не смущаясь тем, что двадцатью страницами ранее опирался именно на Канта, подчеркивая психологическую связь идеи нравственной личности с религиозным самоопределением человека, и приводил «молитвенное обращение к Богу» у Фихте...

Во втором томе своего труда Несмелов нападает на Канта особенно резко: его философия, оказывается, может выступать в качестве «лучшей иллюстрации всей противухристианской литературы»; в отношении «всех пунктов христианского вероучения» Кант «держался безусловно отрицательных взглядов»; его философия «убивает самую возможность приближения к христианству».

---

[45] Такую же точку зрения отстаивал и С.Л. Франк. «Если под словом "существовать", — писал он, — разуметь "входить в состав объективной действительности", то — парадоксальным образом — неверие и вера должны сойтись в отрицании этого предиката в применении к Богу». — Ф р а н к С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956, с. 179.

Складывается впечатление, что Несмелов тем резче отмежевывается от Канта и Фихте, чем больше сознает действительную свою от них зависимость. При этом он как будто напрочь забывает, что Кант и Фихте боролись именно с тем «языческим» пониманием христианства, которое вызывало протест и у него самого, так как оставалось преобладающим и в конце XVIII, и в конце XIX в. В этой борьбе они, конечно, иной раз хватали через край, но герменевтически корректно рассматривать их высказывания можно только в контексте этой борьбы.

Подобно Канту и Фихте и отнюдь не без их помощи, Несмелов прорывается к подлинному содержанию христианского откровения, полускрытого ритуалистическими и примитивно-магическими наслоениями «исторического христианства». Но Кант и Фихте, начинавшие свою деятельность в контексте протестантской культуры, естественно, считали при этом возможным вообще переступить через «историческое христианство» и volens-nolens конструировали некое особенное, отвлеченное. Это, конечно, вызывает справедливое негодование Несмелова, но нужно заметить, что и ему самому конкретного историзма все-таки недостает, и разрыв между первым и вторым томами его «Науки о человеке» весьма ощутим. Ведь вся эта книга очень успешно была построена в первом томе без «исторического Христа»...

Хотя построения В.И. Несмелова на фоне предшествующей ему философской книжности воспринимаются как очень свежие и достаточно оригинальные, нельзя не заметить, что основной стержень его аргументации в конечном счете восходит к Ансельму Кентерберийскому. Ибо то в различной степени четкое, но непременно присущее всякому индивидуальному сознанию понятие Абсолютной Личности, с которым наше «я» себя порой отождествляет, в конечном счете и обозначает «существо, больше которого нельзя помыслить». Онтологический аргумент в такой же мере психологичен, в какой психологический (Декарта) онтологичен: «Самый факт живого отображения в человеке безусловного бытия как истинного бытия свободно-разумной личности принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно-безусловным бытием» (т. 1, с. 393).

Различие между этими аргументами заключается в том, что ens quo majus cogitari nequit только *можно* помыслить, тогда как идея Абсолютно-свободной Личности *необходимо* присуща всякому сознанию и реальна в силу реальности самого сознания. Однако это обстоятельство не может служить доказательством бытия Абсолютной Личности, трансцендентной по отношению к нашему сознанию, а равным образом не может обосновывать метафизический трансцензус от любых données immédiates... Попросту говоря, негоже богословию и метафизике совершать насилие над феноменологией, притворяясь, что исторического Откровения они не замечают... О «нечувствии истории» у Несмелова писал и о. Г.В. Флоров-

ский. Но в конце концов «коперниковскую революцию» в антропологии Несмелов завершил и закрепил — ее «солнцем» стало понятие *сознания*.

Одновременно с Несмеловым в том же направлении продвигались и представители теософского движения, опиравшиеся в значительной мере на исследования и публикации Макса Мюллера. Стремясь соединить слишком многое слишком быстро, они допускали немало герменевтического произвола и антиисторических обобщений, легко смешивали поэзию и метафизику, но притяжение солнца-сознания исповедовали искренне и вдохновенно. Петр Демьянович Успенский (1878—1957) может быть назван как наиболее систематический мыслитель этого направления[46], а его учителя Георгия Ивановича Гурджиева нельзя не вспомнить хотя бы как создателя Института Человека в Фонтенбло под Парижем.

«Новому религиозному сознанию», которое заявило о себе в начале XX в., теософия была гораздо ближе, чем академически суховатый Несмелов. Пожалуй, единственным, кто заметил и оценил казанского богослова, был Н.А. Бердяев. Прекрасный и тонкий психолог, он умел в философской разноголосице различать действительно важные, самобытные темы, но обрабатывал их порой удивительно тривиально... Тема о человеке в наследии Бердяева — основная, но отметить в многочисленных его трудах специфически бердяевские мотивы крайне затруднительно, ибо там нет ничего, что прежде не было бы зримо наглядно представлено в текстах ап. Павла, Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева... Главное у него, пожалуй, — это растворение антропологии в философии творчества, не чуждой теософических каденций[47].

То, что у автора «Назначения человека» прозвучало лишь намеком, невнятно и противоречиво, нашло вполне откровенное развитие у его последователя Петра Боранецкого, по сути дела заново обосновывавшего идеологию ренессансного титанизма. Бердяев, как известно, видел «тайну» Возрождения в том, что оно «не удалось». П. Боранецкий разъясняет почему — потому, что оно не порвало вполне с религией.

Согласно Боранецкому, религия «отрицает самое Историю»[48], она является «мэоническим миросозерцанием», которому противостоит положительное — прометеизм. Этот тезис Боранецкого особенно оттеняет известный вывод А.Ф. Лосева: «Прометей — это

[46] См.: Успенский П.Д. Tertium organum. Ключ к загадкам мира. СПб., 1911.

[47] Меткие характеристики Бердяева как религиозного мыслителя см. в статье: Котельников В. Блудный сын Достоевского // «Вопросы философии», 1994, № 2, с. 175—182.

[48] Боранецкий П. О самом важном. Конечное назначение человека. Париж, 1956, с. 388.

Сатана»[49]. История, по Боранецкому, есть становление Абсолютного, а основной принцип становления — творчество, тогда как принцип бытия — единство. Человек предназначен жить в творческом единстве со становящимся Абсолютным.

Боранецкий вполне проникся идеями Н.Ф. Федорова и очень хорошо понял основное противоречие его мировоззрения. Федоров хочет разрешить свою задачу «на почве и в составе Теологического миросозерцания Религии»[50], а это заведомо невозможно. Только «гармонически-целостное миросозерцание, соединяющее в себе реалистический идеализм и идеалистический реализм и тем самым утверждающее жизнь и преодолевающее смерть» — титаническое миросозерцание прометеизма, — способно довести до конца задуманное библиотекарем Румянцевского музея «общее дело»[51]. Боранецкому, таким образом, вполне удалось сделать то, о чем не так уж давно грезили некоторые идеологи «русского возрождения», — связать воедино идеи Н.Ф. Федорова с прометеизмом К. Маркса. Но на этом пути мы уже выходим за рамки религиозной антропологии...

Несмеловские мотивы порой становятся очень заметными у *Семена Людвиговича Франка* (1877—1950). Его «Душа человека» (1917) стала последней точкой в истории русской «рациональной психологии». Она охватывает тематику соответствующих академических курсов, но дает ей более органичное, живое оформление. Кажется, Франку в значительной мере удалось осуществить программу, намеченную В.Н. Карповым. Религиозное намерение у него не декларируется и не нормирует мысли, но в то же время несомненно присутствует как ее главный ценностный ориентир.

Душевная жизнь, по Франку, есть «потенция духовного бытия», которое вполне реализуется лишь в богосознании. Путь к нему лежит через самоуглубление, через «усмотрение трансцендентного субъективному "я" абсолютного корня нашего "я"»[52]. Индивидуальность не есть отрешенная единичность, монада без окон, напротив, совершенная индивидуальность есть вместе с тем и совершенная универсальность — как вскоре определит Л.П. Карсавин, «стяженное всеединство». Недаром оба прошли школу Николая Кузанского... Укорененная в надындивидуальной основе бытия, индивидуальность как «конкретный луч духовного света» есть одновременно созерцание и выражение Бога, Его образ.

Антропологическая тема разрабатывалась Франком и в последующих работах, оставалась постоянно в поле зрения при обраще-

[49] Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 296.

[50] Боранецкий П. О самом важном, с. 1132.

[51] Там же, с. 1144.

[52] Франк С.Л. Душа человека. М., 1917, с. 198.

нии к гносеологической или социологической проблематике. Франк глубоко чувствовал и наглядно показывал, что религиозное мировоззрение неделимо. В книге «Реальность и человек», написанной за год до смерти, он подвел итоги своим построениям и одновременно осуществил достаточно органичный синтез многих заветных идей русской философии. Помимо В.И. Несмелова, здесь ясно ощущается близкое соприкосновение с Н.О. Лосским, Вл. Соловьевым, И.А. Ильиным (в вопросе о «сопротивлении злу») и даже Г.Г. Шпетом (различение «действительности» и «реальности»). Но, что особенно существенно, логическим развитием темы сознания в антропологии Франка стала проблема *сверхсознательного* и понятие *личности*.

Совершенно очевидно, что, хотя понятие со-знания (или со-вести) существенно помогает конструированию связи между Богом и человеком, оно сохраняет слишком явный оттенок дуализма и потому мыслится скорее не как мост, а только как его опоры; в нем ощутимо то рационально-дискретное начало, с которым неловко подступать к непрерывному свету Непознаваемого. Сверхсознание выступает именно в качестве искомой непрерывности, в которой осуществляется таинственное единение Бога и человека. Понятие сверхсознания появляется, конечно, до Франка в мистической литературе; возможности его использования в описании православной аскезы обсуждались М.В. Лодыженским (Сверхсознание и пути к его достижению, 1912), но Франка приводят сюда, конечно, не внешние влияния, а логика развития системы, к тому же терминологически он гораздо чаще использует «трансрациональное» и «сверхлогическое».

Соотносительны со «сверхсознательным» и «трансрациональным» понятия *личности* и *самости*. Последнее было введено в религиозную антропологию Б.П. Вышеславцевым, но вполне возможно, что Франк независим. «Самость» у него «есть как бы "дверь" для вхождения духа в непосредственное самобытие»[53]; под именем «высшего "я"» она привлекает на суд свою непосредственную «душевную» самость (и здесь очевидна ее связь с со-знанием или со-вестию) и конституирует то, «что мы называем личностью». Франк видит личность «в ореоле непостижимости», но в какой мере для возведения «в достоинство лица» (А. Галич) важны сознательные волевые усилия, он говорит несколько противоречиво. Во всяком случае, его персоналистической устремленности отказать в дерзновении невозможно. «Будучи религией личности, — пишет Франк, — христианство с присущей ему парадоксальностью б е р е т с т о р о н у л и ч н о с т и в е е к о н ф л и к т е с м о р а л ь н ы м и ц е н н о с т я м и»[54]. Оно и верно: богоподобная и тем паче

[53] Ф р а н к С.Л. Непостижимое (1939) // Соч. М., «Правда», 1990.

[54] Ф р а н к С.Л. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964, с. 183.

стремящаяся к обожению личность не может быть подчинена никакому внешнему закону, хотя и вправе его свободно принять...

Соотнесены понятия *сознания* и *личности* также у Сергея Алексеевича Алексеева-Аскольдова (1871—1945), в творчестве которого в известной мере подведены итоги русского неолейбницеанства. Свое исследование «Сознание как целое» (1918) он завершает разделом «Глубина сознания и личность». По Аскольдову, личность создает «лишь непрерывность "я", освещаемая памятью»[55]. Эта точка зрения, весьма напоминающая Дж. Локка[56], которого, впрочем, Аскольдов не цитирует, позволяет предположить, что идеи предсуществования личности и уж тем более метемпсихоза его не увлекают. Скорее можно говорить о том, что личность синэргийно, та́инственно созидается в меру укрепления ее богосознания. Проводя аналогию с построениями кн. Е.Н. Трубецкого, фактически относящего «Абсолютное сознание» к свойствам Абсолютной Личности, естественно заключить, что для эмпирических индивидов стяжание личностных качеств, «воипостазирование» происходит одновременно с их приобщением к «Абсолютному сознанию».

Однако подобное домысливание концепции С.А. Аскольдова противоречит свидетельству, согласно которому свою последнюю книгу он посвятил теме «перевоплощения», но все же уничтожил ее по конфессиональным соображениям[57]. Таким образом, С.А. Аскольдову не удалось вполне согласить свое философское миросозерцание и христианскую веру, как не удалось это сделать и Н.О. Лосскому, отстаивавшему метемпсихоз и апокатастасис, правда не испытывая угрызений совести.

Определение личности, которое дает в конечном счете С.А. Аскольдов (наибольшая «связность единства сознания, или "я", с глубинными, неизменными и характерными переживаниями»[58]), никак православию не противоречит, но оставляет все-таки сомнения в необходимости этого понятия: нельзя ли обойтись только душой и сознанием? Не решусь настаивать, но мне все же кажется, что колебания Аскольдова в сторону метемпсихоза обусловлены некоторой нечеткостью его отношения к понятию личности.

Здесь к слову будет напомнить, что вышедший в 1935 г. в Париже сборник «Переселение душ», в котором приняли участие С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, о.С. Булгаков, о.Г. Флоровский, В.В. Зеньковский и Н.А. Бердяев, целиком посвящен критике тео-

[55] А с к о л ь д о в С. Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918, с. 43.

[56] См.: Опыт о человеческом разуме, I, 27, 9.

[57] См.: Л о с с к и й Н.О. История русской философии. М., 1991, с. 445.

[58] А с к о л ь д о в С. Сознание как целое, с. 48.

и антропософских учений о «перевоплощении» и отражает своего рода антропологический консенсус русских мыслителей. Его узловые моменты особенно четко выделены Флоровским: в общем суждении о человеке «Аристотель прав против Платона», но это касается только отношений души и тела; личности же он, по существу, не знает, как и вся античность. Флоровский заметно находится под впечатлением грандиозных обобщений А.Ф. Лосева («Очерки античного символизма и мифологии»), искусно возвышающих православно-христианское сознание и дающих беспрецедентно объемную оценку платонизма. Кое-что в этих обобщениях, однако, подгонялось под апологетическую задачу не без ущерба для исторического материала, и как-то плохо верится, что античность не знала и не предчувствовала тайны личности...

Больше, чем кто-либо из русских мыслителей, уделил внимания теме личности Лев Платонович Карсавин (1882—1952). Это понятие является центральным для его метафизики и историософии. К сожалению, Карсавин не предварил своих построений методологическим вопросом — о допустимости редукционистских определений личности, о значении лика во всяком смыслоразличении. Не всегда уместное и неосторожное применение острого логического инструментария к предельно тонкой материи, облекающей последние тайны бытия, ведет к тому, что Карсавин неизбежно надрывает ее и увлекается в бездну мэонизма. Признавая единственной реальностью только Бога, он фактически отрицает в Нем Творца, создавшего нечто иное и внеположное себе и даже отпечатлевшее Его образ и подобие. Понятие личности Карсавин не связывает исключительно с человеком, допуская его применение к субъектам собирательным, социальным, метафору уравнивает с Откровением.

Тем не менее в Карсавине надо признать наиболее систематического представителя русского персонализма, последовательно связывающего религиозную антропологию с социологией, экклезиологией и историософией.

Принципиально важно проверить нарочито заостренное требование Карсавина понять человека «как тварный безличный субстрат, неопределимостью и непостижимостью своею подобный Богу», смысл бытия которого раскрывается как его «лицетворение» или «обожение»[59]. Соглашаясь с ним, мы должны будем признать в первозданном Адаме только «безличный субстрат» и отказать в «достоинстве лица» и своим грешным родителям, и дуэлянту Пушкину, и даже ангелам, так как учения об их обожении Церковь не знает. Очевидно, требование Карсавина слишком радикально и «обожение» нельзя мыслить как «стяжание личности». Не случайно, наверное, церковная традиция говорит именно о спасении, или

[59] К а р с а в и н Л.П. О личности (1929) // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., «Ренессанс», 1992, с. 26.

стяжании *души*. Похоже, что вопреки и Аскольдову и Карсавину к сознанию и душе личность стоит в весьма опосредованных отношениях... Только она людей действительно различает, и только в личных отношениях они по-настоящему сближаются.

Пожалуй, главным событием в истории русской религиозной антропологии XX в. явилось творчество *Бориса Петровича Вышеславцева* (1877—1954). Удивительно счастливы и точны были его интуиции, предельно прост и доступен язык. Прочная укорененность в русской философской традиции, богословская проницательность сочетались у него с вполне органической включенностью в европейскую культурную традицию и чуткостью к мифопоэтическим озарениям Востока. Б.П. Вышеславцевым впервые было дано систематическое изложение православно-христианской «философии сердца»[60] и предпринята смелая попытка установить точки соприкосновения аналитической психологии и аскетического опыта отцов пустынников.

Отправной точкой его творческих исканий явилась «Этика Фихте» (1914). Подсказана была эта тема П.И. Новгородцевым или Вышеславцев пришел к ней сам, возможно даже учитывая надвигавшийся юбилей немецкого мыслителя, — неважно. Важно, что именно в определении своего отношения к Фихте русская мысль действительно начинала обретать самостоятельность. Фихте до предела заострил все вопросы, которые подспудно на протяжении столетия волновали русский ум, — и невозможно было двигаться вперед, оставляя их безответными. В.И. Несмелов, как мы видели, свою зависимость от Фихте чувствовал, но и тяготился ею... В лице Б.П. Вышеславцева (а также И. Ильина, Б. Яковенко, А. Кубицкого, Г. Гурвича) русская религиозно-философская мысль наконец признала в Фихте с в о е г о...[61]

В богословской перспективе это означало окончательный разрыв с августинизмом. Конечно, в немалой степени он был подготовлен А. Бриллиантовым, Е. Трубецким, Д. Гусевым, эпизодическими высказываниями просвещенных архипастырей. Но все-таки именно изучение нравственного идеала Фихте раскрывало перспективу возвращения к «Диоптре» и Антонию Великому поверх схоластического частокола понятий «предваряющей», «оправдывающей» и «сугубой» благодати, «сверхдолжного дара» и «наследственного греха». Наиболее четко свои антропологические

[60] См.: Г а в р ю ш и н Н.К. Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца» // «Вопросы философии», 1990, № 4, с. 55—62.

[61] Впрочем, и сейчас многие забывают, что Фихте именовал свое наукоучение «логологией», утверждая в его основании Логос Евангелия от Иоанна как высшее единство бытия и сознания (письмо от 23.VI.1794), и говорил на языке патристики об идеале Полноты Жизни, приближение к которому в условиях земного бытия дает только свободное нравственное делание...

взгляды Б.П. Вышеславцев изложил в статьях об образе Божием в человеке.

Вся проблематика несмеловской «Науки о человеке» сведена здесь к нескольким прозрачным и отточенным фразам, чтобы тут же наглядно продемонстрировать блеск и нищету психологизма. Новейшей опорой атеизма и попыток редуцировать человеческую личность к бессознательным психическим комплексам стал фрейдизм, и в обличении его Вышеславцев обнаружил всю силу своей диалектической вооруженности.

Здесь же он предложил семиуровневую антропологическую схему, позднее положительно оцененную архим. Киприаном (Керном): человек как 1) физико-химическая энергия; 2) живая клетка; 3) психическая энергия коллективного бессознательного; 4) лично-бессознательное; 5) сознательная животная душа; 6) духовное сознание, духовная личность; 7) самость.

Вполне очевидно, что в концептуальном отношении схема эта отработана не вполне, особенно в своих важнейших верхних слоях: неясны основания для различения «духовной личности» и «самости», тем более что первая определяется одновременно и как «духовное сознание»; непонятно, к какому уровню предполагается отнести «образ и подобие Божие».

Но совершенно справедливо, что непознаваемость Божества требует перенесения этого свойства и на его подобие: негативная, апофатическая антропология необходимо должна дополнять и сдерживать катафатическую.

И здесь Вышеславцев делает весьма последовательный и очень смелый шаг, решительно выводящий его из круга построений Несмелова. Самость в человеке сверхсознательна и, по-видимому, не просто богоподобна, но воистину божественна, это «искра Божия», сокрытая от познающего взора. Шаг этот подсказан не только богословием ареопагитик и Мейстером Экхардтом, но и аналитической психологией, В. Штерном, М. Шелером и даже Упанишадами.

Но самый принципиальный вопрос, который Вышеславцев не только оставляет без ответа, но даже и вовсе не ставит, заключается в том, *когда* и *как* усваивается метафизическая самость — в момент творения человека (и тогда необходимо будет говорить о пред-существовании если не души, то *самости* каждой конкретной личности) и помимо его волевых и сознательных усилий или на пути его религиозного самоопределения?

Принимая во внимание все мотивы и основания, по которым Б.П. Вышеславцев ввел понятие «самость», мы обязаны проверить, не грозит ли ему лезвие знаменитого английского номиналиста, радевшего о «неумножении сущностей» сверх необходимости. Согласно определениям Вышеславцева, «самости» усваиваются подлинно божественные качества, и в таком случае необходимо разобраться, является ли она «частью Бога» (что, понятное дело, потребует признания делимости Божественного Существа) или ее надо как-то соотносить с божественными «энергиями» в духе паламизма. Но в свете православного идеала обожения человека остается неясным, должна ли эта «самость» еще соединиться с Богом, «обожиться», или она сама обеспечивает богообщение для всего человеческого существа. Иными словами, можно ли — и не проще ли — говорить об «обожении» без понятия «самость»?

Ведь «обожение» человеческой личности, ее «воипостазирование» в соединении со Христом уразумеваемо только в русле апофатической теологии и антропологии, и напрасно Вышеславцев сомневается в «апофатичности» понятия личности. Личность — в предельном понимании ее обожения — и есть подлинная тайна православия. Перефразируя Вышеславцева, мы могли бы сказать: обоженная личность подлинно мета-физична и мета-психична, во всех отношениях есть некоторое «мета». Личность же, отказавшуюся соединиться с Жизнью и Истиной, неизбежно ждет утрата этих «мета-физических» свойств, растворение в эмпирическом бытии, разложение и смерть.

Итак, если обожение есть чаемый идеал, то «самость» мыслима только как «обоженная личность». Если же «самость» полагать как некоторую сущность, предваряющую обожение и даже сам акт сотворения человека (ведь она вневременна), мы должны будем признать ее и физически неуничтожимой, многократно воплощаемой, чем-то вроде эона и т.п.

К сожалению, Б.П. Вышеславцев, как это становится особенно наглядным в его статье «Бессмертие, перевоплощение и воскресение» (1935), не только говорит о том, что «самость укоренена в Абсолютном», что она «созидает» свою «индивидуальную личность», но и прямо отождествляет ее с... Атманом. Не говоря о том, что подобное транспонирование понятия из религиозного мировоззрения индуизма в христианское требует серьезного обоснования, ибо иначе оказывается заурядным теософическим насилием над тем и другим, мы должны констатировать, что отождествление самости с Атманом означает полный разрыв с христианством. Ведь если с индуизмом и теософией утверждать «ты есть То», ни о каком обожении речи уже быть не может: уместно говорить только об «освобождении» себя от страданий, иллюзий, плена призрачного мира — зыбкого средостения между моим состоянием сознания и моей подлинной сущностью.

Пытаясь перевести христианскую идею на язык Упанишад, надо было бы сказать: «Ты *можешь стать* Тем». Небрежение модальностью высказывания не позволяет разглядеть принципиальные границы мировоззрений.

Характерно, что отождествление самости и Атмана мы встречаем у Вышеславцева в статье, направленной против штейнерианства и теософских адаптаций индуизма. Он, очевидно, намеревался побить теософов их же оружием, но меч оказался обоюдоострым... На антропологическую концепцию Вышеславцева чрезвычайно

сильное воздействие оказала аналитическая психология Юнга с ее учением о коллективном бессознательном. Выстраивая «ступени» преображения этого бессознательного, Вышеславцев вполне естественно пришел и к идее сверхсознания, чему, конечно, могли способствовать книга М.В. Лодыженского и подобные ей труды. Нетрудно понять, что состояние обожения действительно можно было бы описать этим термином, поскольку в нем предполагается снятым противопоставления «я» и «не-я», в том числе «я» и Бога. Но для Вышеславцева, отождествляющего сверхсознание и самость, последняя оказывается не чаемым состоянием преображенной, обоженной личности, а от века данной сущностью человека.

Едва ли кто из русских философов XX в. писал так много и так постоянно по антропологической проблематике, как *о. Василий Зеньковский* (1881—1962). Уже в 1914 г. вышла его объемистая монография по проблеме психической причинности, в которой вековые темы психофизического параллелизма, понятия памяти, воли, личности и т.п. отфильтрованы многослойной сетью авторитетных мнений психологов и философов различных школ и направлений[62]. В дальнейшем о. Василий постоянно возвращается к антропологическим мотивам, в первую очередь в связи с вопросами педагогики и религиозного воспитания, а также в ходе своих историко-философских изысканий по русской философии. Наконец, в начале 50-х годов он берется за подведение итогов, стремясь зафиксировать основополагающие принципы православной антропологии.

Широко эрудированный, трудолюбивый, искренний и доброжелательно открытый миру исследователь, о. Василий, однако, явился очень ярким выразителем характерно русского «маргинального самосознания», для которого путь к истине представляется в виде удачно составленной мозаики прежде имевших место мнений и суждений, а дерзновенные искры «самомышления» кажутся подлежащими немедленному погашению пеплом покаяния. Между безвестными составителями «Златой Чепи» или «Пчелы» XIII—XIV вв. и систематизаторскими усилиями о. Василия очень много родственного, и это говорится не в осуждение, но как предупреждение не искать аутентичности там, где она сознательно погребена под флорилегием. В доброжелательной, но в то же время весьма взыскательной рецензии на первую книгу В.В. Зеньковского, принадлежащей перу Г.Г. Шпета, было подмечено, что автор «больше дорожит тем, что он повторяет чужое мнение, чем тем, что он сам до чего-то додумался»[63].

---

[62] См.: Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. Киев, 1914.

[63] Шпет Г. [Г.] Критические заметки к проблеме психической причинности. (По поводу книги В.В. Зеньковского «Проблема психической причинности». Киев, 1914) // «Вопросы философии и психологии», 1915, кн. 127 (II), с. 284—285.

С «принципами православной антропологии» у о. Василия, к сожалению, получилось, может быть, даже хуже, чем с психической причинностью. Они изложены скороговоркой, весьма схематично и просто менее воодушевленно, чем на отдельных страницах «Истории русской философии», посвященных идеям конкретных мыслителей. Однако никто, кроме о. Василия, не говорил с такой решительностью именно о *принципах*, и потому его труд не может быть обойден вниманием.

Психологические и методологические установки о. Василия Зеньковского в несколько гротескном увеличении проявляются у автора «Основ древнецерковной антропологии» Авраама Позова (1890—1979), возраставшего в почти полной изоляции от философских кругов русской эмиграции. Своим стилем, необычным языком, насыщенным неологизмами, манерой мышления он производит впечатление сумбурного автодидакта, экстравагантного чудака, время от времени озадачивающего правдоподобными и отнюдь не ординарными интуитивными прозрениями.

В жанровом отношении его труд отдаленно напоминает «Литературные добавления» к «Аксиомам религиозного опыта» И.А. Ильина. Наборы святоотеческих высказываний, зачастую связываемых чисто формально («Макарий говорит..., Никита Стифат дополняет» и т.п.), распределяются Позовым по весьма утонченной и разветвленной триадологической сетке, в основе которой лежит членение антропологической проблематики на «систасис», «катастасис» и «апокатастасис». Обильно уснащая свой текст грецизмами и грекоформными неологизмами, Позов подтягивает к неведомым патристической традиции понятиям подкрепляющий и мотивирующий их доксографический материал.

Основной замысел А. Позова совершенно прозрачен: поскольку органически «систему» святоотеческой антропологии выявить невозможно (в чем вполне убедился уже о. Киприан Керн) — ее надо создать заново. Труд Позова точнее следовало бы назвать так: «Система антропологии, основанная на святоотеческой письменности». Однако и оно не вполне отвечает своеобразию мето́ды автора: наряду со свв. отцами у Позова то и дело встречаются цитаты из Плотина, Парацельса, Леви-Брюля, М.И. Владиславлева, К.Г. Юнга и др. Так что скорее это опыт некоей «синкретической» антропологии, которая, по намерению автора, должна быть строго православной, но — вполне в духе русской религиозной философии — «скорректированной» в сторону апокатастасиса. Для «православной» антропология Позова выглядит все-таки чрезмерно систематизированной и методичной; признаки формального родства с теософическим синкретизмом коренятся в глубинах авторского замысла, но, доколе не прекратятся попытки систематизировать православное мировоззрение по той или иной оси, считаться с этим трудом, несомненно, придется.

Сквозным принципом построений Позова является триадичность, и здесь нужно прямо сказать, что внешняя его привлекательность никак не может служить критерием христианской ортодоксии. По этому принципу, как известно, строились сочинения неоплатоников (своей систематичностью, безусловно, превосходившие святоотеческие сочинения), Гегеля и т.д. Триадичность отнюдь не является показателем исповедания Св. Троицы, а порой свидетельствует скорее о произвольном толковании этого догмата. Но главное — сам принцип: будучи положен в основание системы, он постоянно требует от автора введения таких дистинкций в понятийный аппарат святоотеческих текстов, которые могут быть определены только как некое герменевтическое насилие и произвол. «Система» вырывает понятия из их исторического контекста, создает конфликт систематизма и историзма.

Позов, несомненно, стремился быть последовательно православным в своем изложении, и собранный им материал в качестве антологического чтения отнюдь не безынтересен, но в качестве законченной системы с ее «тримериями», «эксцентризмом», «гедопатией», «метасхематизмом» и проч. он способен пленить только сциентистски ориентированного мистика, в чем, возможно, и состоит его катехизическое значение. Сколь-нибудь чуткий к философской терминологии слух не может не насторожить сознательное стремление Позова сочетать «единственный в мире по богатству, красоте и выразительности» сократо-платоновский научно-философский язык с «прекрасным» языком схоластики, оставляя неосвоенными традиции русской отвлеченной лексики. Поэтому его рассуждения о сердце как «центре тримерии», с одной стороны, подкупают видимой близостью к сокровенным интуициям русской религиозной мысли, но в то же время в них звучит такой избыточный металл иноязычных заимствований, что невольно закрадываются сомнения в их органичности.

Для антропологии, предметом которой является не помнящий своего небесного родства потомок обезьяны, и для «психологии без души» вошедшие в настоящую антологию тексты, говоря «научным» языком, *иррелевантны*, т.е. попросту безразличны. Познающий субъект этих наук, признавая себя тождественным физиологическим процессам и рефлекторным механизмам, свидетельствует о добровольном самоуничтожении:

> Где я? где я?
> По себе я
> Возалкал.
> Я — на дне своих зеркал.
> *Вяч. Иванов. «Прозрачность»*

В силу этого обстоятельства несмеловская «Наука о человеке» еще долго не утратит своей спекулятивной ценности, т.е. роли современной «Диоптры», «душезрительного зерцала». Но для конкретной личности отвлеченный анализ сознания — лишь первый шаг. Как *личность* человек узнает и открывает себя только в зеркале другой *личности*. Видя в своем *другом*, его творчестве, служении, любви неповторимые врата самообнаружения Божества, мы прикасаемся к тайне «образа Божия», сопрягающей самопознание и боговедение. «Дивен Бог во святых своих».

Религиозная антропология ближайшим образом конкретизируется в *агиологии*. Но если на consilium sanctorum смотреть не через оправу церковно-юридических очков (пусть о правовых границах «Тела Христова» спорят схоласты), а в простоте сердца исповедать, что «дух дышит, где хочет» (Ин. 3: 8), надо будет признать: не только болландисты, но и Гёте, Пушкин, Достоевский и даже безвестный хранитель краеведческого музея, быть может, имеют свою часть в подлинном человековедении.

Вряд ли нужно объяснять, что настоящее издание на полноту претендовать никак не может. Составитель, однако, надеется, что основные темы, образцы рассуждений и имена здесь так или иначе представлены, и они способны послужить достаточными ориентирами будущим исследователям. Как и в предшествующих выпусках, к примечаниям, носящим справочный характер, отсылают буквы кириллического алфавита.

Н.К. Гаврюшин

Аноним

О человечестем естестве, о видимем и невидимем

В человечестем слозе коемуждо уду свой устав повелено есть хранити, и вси удове различни суть и державни. И видим: 1 мозг, 2 сердце, 3 ключа, 4 печень, 5 желчь, 6 селезень, 7 препона, 8 желудок, 9 чрева, 10 корень, 11 горло пищное, 12 горло гласное, 13 язык, 14 кровавицы, 15 жилы, 16 кровь, 17 зубы, 18 члены, 19 составы, 20 перси, 21 ребра, 22 чресла, 23 степень, 24 михирь, 25 корь и стиги. Та бо вся в человеце видима суть и осяжима, яже внеуду и внутрьюду человека.

Паки же ина невидима суть, в зачатии и в возращении: 1 душа, 2 ум, 3 мудрость, 4 мысль, 5 разум, 6 смысл, 7 сила, 8 мощь, 9 храбрость, 10 доблесть, 11 правда, 12 истина, 13 нелицемерство, 14 любовь, 15 радость, 16 веселие, 17 жалость. И сия человека навершают естество.

По оскудении же сих чрезестественная бывают: 18 лесть, 19 ненависть, 20 неправда, 21 вражда, 22 злоба, 23 зависть, 24 пронырство, 25 гордыня.

От невидимых состав человеческих невидимыя нравы ражаются, от болших болшая, и яко же во творении земном. Земля бо изведе повелением божиим лвы, слоны и прочии на род по роду их. А от моря киты и прочая, такоже и малеишия роды безчисленных гадов, овии воздухошествени, инии же водожитнии, овии же насушнии, друзии же двоежителнии. Таже от теплоты и мокрин мухи и комары и всяк овад. А от кала жук и всяк жупелный род. Тако же и в человеческом естестве. Темже в горнеи части человеку уподобися глава небеси, в ней же есть мозг. От мозгу видимаго ражается невидимый разум, а от невидимыя душа видимый живот. Очи же во главе сотворени, аки светила, солнце и месяц, на видение добру и злу. От сердца же видимаго невидимая мудрость. От горла глас уподоблен вышнему громогласию, от селезни гнев, от желчи вражда, от крови ярость. А о храбрости якоже пишет, мужество от вышняго дается в душах и телесех человеку. Храбрость бо от духа и от крови и от тела бывает, другому же от духа и от крови. А ужасть телу от духа бывает, но та

рассуждения велика суть. От степени сила, от чресл крепость, от ребр сохранение внутренних ятр, от жил немощь, от печени печаль, от желчи ненависть, от ключа же и пузыря плавание на воде леготу творят человеку, понеже суть легка. От ушей слышание, от ноздрей обоняние. Зубы на измеление, язык на чутие соком. Желудок на изварение брашен, чрево на пропущение утробы, михирь на разсуждение телесных и внутренних болезней. Смотрение же о сем велико есть: яко почюет михирь телесныя болезни утишение и мочию вся являет человеку.

И естество убо истекает от михиря являемая, но яже почюет в теле его, тако и пущает от себе знаменуяй михирь. От михирнаго же корени истекает сеяние, и начатия бывают по естественному совокуплению. Распаление бо приходит от помысла, и от видения разжизает плоть. Тем и от теплоты огня телеснаго есть жажда, того ради огненная жажда сушит составы телесныя. Алкания же изможда́ют, а питания наполнивают. Играние разслабляет, юность взимает, старость смиряет.

Лжа, прелесть, ненависть, клевета, пронырство, злословие, несытьство, зависть и прочее зло бывает в человеце от неразумива сердца, и лукава ума безстудие исходит. Пишет убо, яко от срама мудрым стыдение бывает, а от печали исходят слезы, а от веселия смех. Смех бо тело разслабляет, а плачь лукавыя мысли прогоняет. Смех память смертную отгоняет, а плачь греховныя похоти отсекает. Смех в прелесть вводит, а плачь добродетели исправляет. Смех безобразие лица являет, а плачь доброумие вводит. Смех главу отягчает, и утробу растерзает, а плачь душу облегчает к высоте. Смех всякому греху начаток, а плачь греху искоренение. Смех греху рожение, а плачь души очищение — роса бо есть небесная и капля дождевная в душевныя плоды.

Сии убо нрави видимыя и невидимыя. От самого зачатия человеку всевается аки песок, киижде уд своего. И растет во удех его с телом, и вьется в нем по животе его, и комуждо от них отдебеливши от сердца с мыслию своею приклонит, и любовь ко нраву тому подаваются нрави, и инии охудевают; осилившу же от них любимому, и благу или злу нраву его. Якоже бо и в ролии иному семени охудевающу возрастает непотребный плевел и подавляет потребныя семена. Тако и обычаи возраста человеческа, от юности его: аще приложит мысли любовныя от сердца своего в непотребныя нравы, и от тех подавляются благочестивии помыслы душевныя. Аще ли же возрастут потребныя семена, и подавляется от них плевел. Тако и в человеце возрастают душевныя помыслы, подавляются непотребнии нрави. Но всеми теми обладает ум. Яко же пишет: кождо свою меру имея, устав невидимому своему естеству, а душа безсмертна. Ум царствуя и обладая всеми составы человеческими, видимыми и невидимыми. Тои убо плотьскими очима

глядати управляет, и зримая разсуждает, и языком глаголати научает, и руками взимает, и зубами смилает. И ногам ступание исправляет, и всеми безсловесными страстьми и скоты обладает, четвероногая укрощает, и птицу послушанию научает, и в глубинах скоровертящуюся рыбу, в чащах же быстрозрительную серну уловляет, и много неисчетныя хитрости в души и телеси являет. Вся сия ум присещает божиим неизреченным мановением. Без того бо немощен есть, понеже безпрестани требует божественнаго посещения, и утверждения, якоже и семена требуют дождя небеснаго от господа. И от того ума аки скоропосолицы невидимыя и безплотныя мысли текут. От самаго бо начатка младенцу яже во утробе всевается: в телеси телесное, а в души духовная. Есть же паки и ины многи видимыя части, свой каяждо имеет образ: видение на потребование, плоть на светлость, власи на лепоту, ногти на потребование, браднии власи знамение есть мужеское, да видом познан будет. А юным же одеяния разна суть от женских риз. Женам бо брадныя власы не даны суть, да долгую лепоту лица имеют, да любими будут и кормими кождо подружием своим, и огреваеми в надрех их. Но в брады место перси им даны суть. Да от тела своего любовию кормят младенца родившагося им и тем согнездну любовь имут.

Похоти же человеческия от естества имут сотворени суть. Хотение кормли и пития в естестве всаждено, в нем же и жажда да лежит, яже вкушати брашен или пития, смочити утробная своя от естества душевнаго, оживающу во утробе младенцу, и паки хотение и жажда от проходна естества вдана суть. А без тех человек не может быти жив, понеже та сродна ему от рождения. И паки похотное совокупление от зачатка его в нем. И тем же убо похоти жажди сродни суть и союзни. Аще бо человек восприемлет пост и понудит тело свое алканием и жаждою и всяким воздержанием, и тем отходят от него плотския похоти, аще ли же обучит тело свое в блазеи пищи пребывати, и тогда ему одолевает похоть. И сего ради господь соблюдания повелевает глаголя: да не отягъчают сердца ваша объядением и пиянством и печальми житейскими. И сеи положи устав воздержания человеку самовластному на обуздание похоти. И плодородия ради плотскаго совокупления не возбрани. Но владети, а не пораблятися похотию повеле. И зри о сем разсуждения похоти в безсловесных устремление. И якоже узда коню во устех, тако и плотьская похоть воздержанием увядает. Похоть бо в человеце мысленне нападающи и чувственне действующи, и яко же молнии не уподобися скорости. И мычется по телу и по жилам, и составы человеческия проныряющи вскоре, и есть неосяжим образ лица ея. Аки вода тонка и бридостна и несоставну

силу имущи, и неуставне действующи, повинующих же ся ей томительне нудящи.

Кашлица же человеку от ключь бывает. Яко на воздушную часть сотворена суть легка, и от многия слабости отнюдь не терпят вреда, и от многих всаждается им вред: от запаления, и от возвращения, и от студени, и от соку пищна, и от пития непотребна, и от трудов и от болезнеи телесных; и от огня внутренняго и от ветра воздушнаго сотворяется плющам пакость и гноение. Понеже суть легка, а не яко инии удове, терпят же ключь гноения, в себе движася и паря изметают охрак.

Антиох Кантемир

Письма о природе и человеке

ПИСЬМО V

Оставя зверей, подвластных человеку, надлежит прилежно разобрать человека и увидеть в нем образ и подобие того, по которому сотворен он. Я в своей натуре двойного существа не знаю: одно, которое познавает, а другое то, что понятия не имеет; человек один оба существа сии в себе имеет — тело никакого понятия не имеет, душа себя познавает и все что видим понимает и размышляет. Первое существо, которое все из ничего сотворило, создало человека конечно себе подобным; подобие оное видим и совершенства двух разных существ, но образ есть, образ не может (быть) ни что иное, как то есть всесовершенного существа. Начнем человека разбирать по сотворению его тела. Я не знаю, мать сказала детям, как вы в утробе моей зачалися... и совершенно не родители премудрое тело человеческое составляют, они в том устроении никакого участия не имеют; тело взято от земли, но кажется, что Творец премудрость свою и искусство наилучшим образом показал из такой гнусной материи; во основании человеческого тела мы видим, как кости на себе держат тело, в котором протянутые жилы больше делают утверждение: все составы, в которых жилы сопрягаются и рождаются, творят порядочное и нужное движение тела, кости, сгибающиеся во учрежденном расстоянии, всякие члены воздерживают в своем месте. Цицерон имел причину пречудному зданию в человеческом теле дивиться. Сколь слабы все члены в движении, толь тверды напротив и крепки в трудах и работе. По смерти, когда все тело человеческое в прах изноет, некоторые составы с нуждой могут развалиться. От мозгу все жилы и духи происходят, которые так субтильны, что видеть не можно ни одного, толь здравы и сильны, что человеческим телом владеют; сии умы или духи в непостижной доброте от края до края в членах тела человеческого бывают и разные виды притворяют, разные и частые движения оного приключая.<...>

Но кто может изъяснить о деликатностях органов, которыми человек ласковость и приятное благоволение и противность разделяет? Каким образом толь множество разных голосов меня во

уши ударяют и оставляя тон, когда уже замолкнут, таким, что я точно и порядочно всякое слово разделяю. С каким намерением Творец премудрый дал нам в глазах сырой и тонкий завес? Покрывая их, уши оставил отверсты для того, сказал Цицерон, что глазам надобно быть покрытыми, когда спать станут, и ушам открытыми стеречь и от шуму в опасном случае разбудить человека. Кто вкоренил в наше око небо, землю и море, поставленные от нас в таком довольном расстоянии? Как может всякий вид порядочно в таком маленьком органе предстать мне в мозгу, который сохраняет воображение от того время, как память наша на свете постигает. Мы удивляемся книгам, в которых сохраняют все знатные приключения; но как уже много несравненна память; из мозгу умного человека так она исходит: всякой образ, в котором бывает нужда, и всякое прошедшее приключение, как скоро призовет, так скоро придет, как скоро отошлет, так скоро уходит и скрывается в незнаемом месте, уступая место другому. Воображением своим человек раскрывает и закрывает как захочет все листы, превращая быстро от края до другого. Смотрите, есть еще в памяти такие записки, которые самые дальние дела и приключения представляют, все сии слова, которые умом читают, памяти не оставляют в мозгу ни малого следа; сия удивительная книга составлена из материи тонкой и нежной, никакой грубости в себе не имеет, и тако должно дивиться премудрой и сильной руке той, которая из земли порядочные и субтильные такие устроила части.

Одним словом, не вступая в дальние анатомические описания о теле человеческом, я только был показать намерен, чтоб единым взором всю хитрость и искусство Творца понять человеку без всякой науки. Человеческое тело могло б без сумнения быть меньше или больше. И ежели б оно было меньше, то бы многие звери и скоты человека утруждали и топтали вовсе ногами. Ежели б чрезвычайно человек велик был, то бы малое число людей могло много пищи вдруг поглотити; ни лошади и никакой бы скот не мог его носити; не могли б довольных найтить материалов к строению домов себе покойных. Но учреждение роста человеческого и препорция тела так умерна, что один вид его величества от всея твари отменяет. Человек хотя от натуры не имеет такого оружия, как лютые звери, но он хитростию и искусством своим усмиряет и отнимает силу и многих присвояя (?), в забавы и игры свои употребляет, заставит себя ласкать льва и тигра и на слонах ездить. И тако сам о себе помышляя, человек узнает власть и премудрость Творца по единому сотворению своего тела; что же касается до силы и действия души его, о том после писать к вам буду, а ныне остался тот же.

ПИСЬМО VI

Хотя человеческий корпус кажется лучшее и искуснейшее творение в свете, но пред мыслию человеческою почти за ничто признать можно. Тело есть, которое не может смыслить; никакого знания не придают камню, дереву и металлу, однако они тела суть. И так сродно верить, что материя не может думать. Чтó есть, ежели человек без предупреждения услышит, что скот единыя суть машины? Конечно будет смеяться, потому что он не может рассудить, как простая машина знание иметь может, которое он часто в скоте приметил? И оттого и древние ничего невещественного не знали, называли души пятым элементом или нечто не видимое, божественное и небесное, чего земным именовать не можно; не могли рассудить, чтоб состав земной из четырех элементов думать и сам себя познавать мог.

Станем приклад брать, что изволишь. Никакой философической секты не опровергая, но сие уже всякому философу неизбежно: или материя сама в себе может думать, или конечно не может; а то, что думает в нас, есть существо отменное, но только к ней превращенное на время. Если материя и может думать, то надлежит сказать, что не вся, и что думает сегодня, не думала за пятьдесят лет, наприм., материя тела молодого человека не думала конечно за десять лет своего рождения. Надобно будет уверить, что материя получает мысль от некоторого учреждения и движения своих частей. Возьмем камень или ком песку; сия материя не имеет мыслей и чтоб заставить ее думать, то надобно сделать фигуру, учредить и двигать в некотором разуме и особливым манером все части, из которых составлен будет корпус. Кто навел такую точность препорции и учреждение, начать движение в таком разуме, ино в другом движении в такой степени, что снизу и сверху, она, материя бы никогда не могла думать? Кто положил в такой гнусной материи основание тела младенческого, который, родясь, мало по малу в разум и понятие происходит? Ежели же на противу материя не может собою думать, а надлежит, чтоб в ней было другое существо, которое в человеке мыслит во время движения той материи, в которой оно пребывает, сии обе натуры между собой не сходны; мы одну знаем чрез фигуру и движение превечные и пристойные в такой части; другую признаваем мыслию, и рассуждения одна о другой не даст, и действия их ничего обыкновенного не имеют, и тако надлежит знать, почему толикой разности два существа соединены в человеке; отчего движение тела в скорости непостижной рождает мысли, отчего мысли в своей простоте несказанной приводят в движение тело; отчего такое сообщество лет восемьдесят и боле беспрерывно может продолжаться; отчего совокупление сих существ и двух разных действий составляют точность в делах такую, что понять и разобрать не можем? Кто соединил сии два существа? они сами собой не совокупились; материя не могла ум к себе призвать, потому что она ни думать, ни понять об чем не может; с другой стороны ум никогда не вспоминает, что он телу под власть себя отдал. Если он самовольно материи предался, он подвластен бы был тогда, когда вспомнить и когда еще ему угодно; но совсем тем не спорно, что он против воли зависит от тела и не может от него отлучиться, пока смерть не разрушит органы тела. К тому ж хотя бы ум своевольно к материи присовокупился, оттого не следует, чтобы материя была уму подвластна; ум может иметь некоторые мысли, когда корпус иметь будет движение, а то не может тело иметь движения, когда будут другие мысли. И тако ясно, что един от другого равно зависят; власть ума над телом всего более; ум затеял: тотчас все члены и составы в движение вступят, властно как бы натянуты были, словно машиной. С другой стороны не меньше видна власть корпуса над духом. Корпус двигнется, тотчас ум принужден думать с радостию и скорбию, по тому как приходит. Чья рука толико всемогуща, чтоб принудить два существа в взаимном обязательстве друг другу работать; кто может нечаянность сказати, и ежели скажет, будет ли разуметь сам, что сказал, и может ли другим дать разум? Молчат. Нечаянность совокупит ум с телом; ежели так, то уму надлежит вещественну быти; но когда ум вещественный и бестелесен, то надлежит, что нечаянность ничего в себе не имеет, чем бы с телом его обязать и совокупить было должно.

Если же на вопрос мой кто скажет, что материя и ум не что есть иное, как состав соединенный: отчего же та материя, которая вчера не думала, сегодня станет думать? кто ей то дал, что она прежде не имела и что несравненно ее самое превосходит? кто дал ей мысли, тот сам иметь должен, без того как и дать? Возможно положить и то, что мысли от некоторого превращения движений рождаются в некотором разуме сами; кто же из таких составов сотворил мыслящую машину? ежели же ум и тело разные существа суть, какая та власть и премудрость сих совокупила так, что ум не знает, как и кто соединил его с телом? кто властно повелевает телу и духу друг другу помогать и быть неразлучным? Надобно приметить, что ум имеет великую власть господствовать над телом, в некотором пространстве умерном, потому что наша простая воля без всякого приуготовления все члены тела в движение приводит, подобно как писание святое власть Божию изъясняет: тогда сотворил Бог небо и землю и рече: да будет свет, и бысть; тако единое слово моей мысли без труда и работы ворочает всем телом, как изволит; когда я внутренно скажу то иным скорым и простым словом «ступай», все тело мое уже двигнулось так скоро, и все члены учнут работати, уже все жилы напряглись, и сокрушенные помочи готовые действием сво-

им помогати; все машины послушны, власно как бы все органы власть вышнюю разумели. Чрез сие мы должны познавать неисповедимую тайность и премудрость вышнего. Во всех существах, которые нам знакомы, подобного не видим, но всякий человек, познающий рождество, единому всемогуществу придаст сию хитрость.

Могу ли я придать все то слабому моему уму, или власть его над моим телом, знать их разность, могу ли верить, что моя воля сию власть на собственном своем основании имеет, будучи сама слаба и несовершенна? Для чего же она из многих корпусов над единым только власть имеет? никакое тело другое по ее желанию не тронется. Кто же дал силу такую над одним телом и кто изобразил ей корпус подвластной? Сия власть над телом не точию господственна, и силен есть; мужик простой и бессмысленный умеет ворочать своим телом, также и философ во анатомии искусной; ум того простака повелевает жилам, состава которых он не знает и никогда не слыхал, как не умеет разделить и не знает, где они... Тот, который танцует по веревке, только захотел, а уж ум его быстротою несказанной все жилы напрягает и каждый состав приводит в нужное состояние. Спроси его, с которых членов он движение свое начал, не будет разуметь, вам не только в состоянии ответ дать; он совершенно внутренних... не знает, которые помогают раздвигаться и сдвигаться всей машине. Искусный игрок на лютне, играя совершенно все струны, видит их глазами и когда отводит пальцем; но ум, владычествующий человеческим телом, ворочает всякий член кстати, не видя их, не разделяя, не зная их фигуры, состояния и силы, никогда не ошибается. Кое знамение повелевает телом, чего не знает и не может видеть тень, что не знает и знать ничего не может, повелевать и видеть послушание? Кое ослепление и кая власть, ослепление, говорю, человеческое, но власть чья хочу спросити, кому придать ее кроме того, кто видит все, что человек не видит, и кто действием в нем толиким действует, которое самого человека превосходит? Дух мой желал бы очень ворочать другими телами, которые его окружают и которые он разделяя знает; но ни которое по воле его не ворохнется; самой такой прах по воле своей развеять не может, ниже тонкую былинку тряхнути едину; только мое тело ему подвластно, которым так ворочает, как хочет. Святый Августин, приметя, совершенно изъяснил тако: внутренние, говорит, части нашего тела не могут жить, как только нашим духом, но дух наш свободнее оживляет, нежели познавать может душа; не знаем корпуса ее подвластных, и не знаем и того, для чего все члены двигаются только тогда, как ей угодно, и для чего, напротиву, действие жил непрестанно, хотя бы когда и она не хотела; не знаем, которая первая самая часть в целом корпусе двигнется по ее воле, чтоб прочие все привесть в движения; не знаем, для чего

чувствует против воли и ворочает члены когда хочет; от нее то зависит, но она не знает, что и как действует. Те, которые во анатомии искусны, от других научились, что в них происходит и что сами делают (и) для чего; (другие) говорят, нужды мне нет ни у кого учиться; знатно, что в превеликом расстоянии от меня есть небо и звезды, солнце единым взором постигаю, а напротиву для чего надобно учиться и знать, откуда движение тела моего начнется, когда я трону палец, не знаю, как сам трогаю и что в себе сам творю... не можем еще сами себя познати.

Конечно мы можем довольно дивиться власти души нашей над телом и над всеми телесными органами, которых она не знает, и действию непрестанному без всякого разделения; сия власть является в начале воображением в мозгу; я знаю все составы света, которые ум мой постиг уже за несколько лет, образ всякий и вид разделен в моей мысли так, что я его мысленными очами зрю тогда, когда уже его нет; моя память так, как кабинет живописный, где все картины становятся в порядок по воле господина. Живописцы никогда совершенно вообразить не могут, портреты ж в голове моей так верны, что я, представляя их себе и находя в картинах погрешность, сам себе поправляю. Сии воображения — совершение какого искусства — сами собою вкореняются в голову человеку, или то книга, в которой сами собою литеры собралися. Если в том есть хитрость и искусство, то конечно не от меня происходило, потому что я в себе собрание многих видов нахожу, никогда не думаю сбирать, вкоренять и учреждать их в порядок. К тому же все сии виды представляются и уходят, как мне угодно. Призову — придут, отошлю — скроются, куды, не знаю; завсегда без помешательства их порядок; не знаю, где они пребывают, ни что они суть; но всегда нахожу готовые движения разных воображений и многих старых, новых, которые восстают, присовокупляются, не отлучаются, не помешают всем им быть в порядке. Которые хотя и не предстанут по первой воле, по малой мере я уверен, что они не далеко, надобно искать; в материи отдаленной я не так (не) знаю, как не знаю тех вещей, которых никогда не знал, но знаю обстоятельно, чего я ищу; если вместо того другой образ мне себя представит, я не размышляя, отсылаю, сказав: нет, мне не надобно, и не тебя ищу я; но где те забвенные объекты во мне? конечно (они есть), потому что я ищу и нахожу их, но для чего я так долго искал их, где они были, ужели я не тот, что был? сказал святой Августин: не знаю, от чего я так возмущен и лишен себя стал и так потом возвращен и отдан себе бываю; я так как человек иной, в то время или в другое состояние премененной бываю, когда ищу и нахожу то, что я памяти моей вперил, тогда мы себя не можем достигнуть и бываем сами себе чудны, возвращаемся тогда, когда обрящем то, что искали. Но где же мы ищем, как не в себе самих, и что мы иное

как не самих себя ищем; я действительно помню, что знал то, что теперь не знаю, и то, что забвение мое знаю я, представляю себя лицем знакомого человека во время разных лет его так, как видел прежде; один человек разных видов в памяти моей представляется: сначала его вижу младенцем, потом молодым и старым человеком; в том же лице воображаю морщину, на котором с другой стороны приятность и румянец зрится; присовокупляю то, чего уже нет, к тому, что есть, и разбираю обе сии крайности, измещая сохраняю нечто особливое и незнаемое самому мне, такое, что одно за одним представляет мне все то, что я видел в моей жизни; от сего, не зная, много сокровища происходит, все благословения, все согласия, вкусы и степени света, все цветы и все фигуры в уме моем и в главе бывали и поручены памяти на сохранение. Возобновляю, когда захочу, ту радость, которую я чувствовал лет за пять; она придет, хотя и не так совершенна, и уже меня не веселит боле. Иногда приятно я бывал в одно время очень весел, ныне вспоминаю прежнюю радость, весел не бываю. С другой стороны, представляю прошедшие свои скорби, и печали тотчас все соберутся, ни что от горести и чувств прискорбных не утаится, но они уже не они бывают, уже не могут дух мой возмущати, всю свирепость, не чувствуя, вижу, а хотя и чувствую, то только от единого воображения. Сие мучительное воображение ныне мне в игрушку; горесть минувшая веселит меня и услаждает, равно ж и в веселии добродетельное сердце напоминовение минувших веселий и печалей не для того, что они более прелестного в себе представляют в напоминовении... Я две диковинки непостижимые признаваю: первая, что моя память подобна книге, в которой множество разных видов вкоренены и учреждены в таком порядке, что я не учреждал и нечаянность сделать не может; я никогда не думал вкоренять все то или учреждать в моей памяти те разные виды и характеры, которые суть вкоренены; я только примечал всякий вид, который постигал ум мой; нечаянность не могла конечно учредить в памяти моей такую книгу; всякое искусство человеческое не в состоянии толикого достигнуть совершенства. Чья рука то сотворила и учредила? Другое удивление, которое я нахожу в моей памяти, видя, что ум свободно и без затруднения в книге сей читает все, что захочет читать; незнакомые характеры никогда следов в ней не оставляют, и само состояние памяти моей мне точно незнакомо; все сии несчетные характеры приносятся и становятся в порядок, воле моей повинуясь; я имею власть почти божественную над сотворением незнакомых, и что само в себе никакого звания не имеет, то, что неразумеет, разумеет мысль мою и в один момент исполняет мое повеление. Мысль человеческая над прочими телами не владеет; я, всю натуру обзирая, нахожу только, что моя простая воля владеет одним моим телом и ворочает тайными составами, их не зная. Кто

приобщил ее к телу и дал полную власть господствовать им отменно перед всем, что вижу?

Окончаем сии примечания кратким рассуждением оснований ума нашего: я нахожу в нем совокупление неисповедимое величества и слабости; величие его здраво собирает без смятения прошедшее и соединяет с настоящим, проницая рассуждением своим даже до будущего; идею имеет о себе и о теле на самой бесконечности чрез познание того, что ему пристойно, отметая все, что ему непристойно; скажите ему, что бесконечность есть триангуль, тотчас и без размышления отвечать станет, что бесконечность конца и границ не имеет и потому никакой фигуры иметь не может. Спроси, чтоб сказал какую-нибудь часть, из которых составлена бесконечность; скажет, что она начала, конца и числа не имеет и иметь не может, потому что ежели б одну часть найтить бесконечности удалось, то бы к ней прибавя другую и к тому число приложили; когда же счет есть, тогда не может быть и число бесконечно, и тогда определены будут границы, которым приращение придать можно.

В той самой бесконечности ум мой конечность познавает. Кто назовет человека больным, скажет чрез то, что человек тот лишен здоровья; кто назовет человека слабым, скажет про него, что не имеет силы; болезнь познавается от утраты здоровья; представляю, что́ самое здоровье, которого человек лишился. Слабость познавается чрез представление силы и ее пользы, которой слабый человек не имеет; темнота познавается сокрытием света. Подобно и конечное познается, учреждая всякой вещи меру, отнимая пространность большую, не мешая бесконечность; так как не можно познать болезни, не представляя себе здоровья, которого лишился, так и конечное, не отлучая бесконечность, нельзя назначить. Человеческий ум велик и пространен; он в себе имеет в чем удивиться и самому себя превзойтить; бесконечные его действия всесветны, вечны и непременны; всесветны потому, что я когда скажу: невозможно быть чему-нибудь и не быть вместе — все больше нежели части; линия циркулярная совершенно прямой части не имеет, между данных двух пунктов прямая линия короче; центр совершенного круга равно отдален от окружения; все сии правильные доказательства не могут терпеть никакого опровержения. Не может быть существо, линия, циркуль, триангуль без особливых своих правил, которые от начала время и всегда будут непременны; пускай весь свет сокрушится и обратится в ничто, так что никого не останется рассуждать что о существах, линиях, циркулях и триангулях; однако они сами в себе свою правду сохранять будут. Одна вещь не может быть и не быть в одно время и что циркуль совершенно прямой линии не имеет и центр циркульной не может быть от окружения в одном месте ближе, в другом дале, пускай дал ...

будет о правде сей думать, однако она сама собою не вредна будет, хотя никто знать не станет; власно, как лучи солнца всегда светлы будут, хотя бы все люди ослепли, никто не будет глаз иметь, но освещение (будет). Уверясь, что дважды два четыре, святый Августин сказал, что не только в том уверен, что сказал правду, но не может сумневаться, что то искони была правда и во веки веков будет сия... Идеи не могут потрястись, ни применяться, ни искореняться вечно; они что основания нашего рассуждения; невозможно как ни старайся в правду ум свой усомниться... о числе, линиях, циркулях, частях и о всем; применить их стало уничтожить резон и рассудок. Подумаем о величии нашем чрез бесконечность непременную, которая в нас пребывает, и никогда не искоренится; но боясь, чтоб толикое величие нас не ослепило и не обольстило, опасно поспешим обратить к слабостям глаза наши, посмотрим, коль мало в состоянии толь здравой и полезной ум бывает страстям противляться. Но уже ночь стала мне писать мешати; но чтоб сим толь нужная материя не пресеклась, я писать к вам на первой почте буду. Не погневайтесь, когда хотя не часто станете мои письма получать от моего жилища темнаго и уединенного в роскошные и веселые пределы ваши... Мирмон все письма мои ныне к вам читает и не прежде посылает до вас от себя, как знает. Довольно, что я в том уверен очень, что вы их верно получите. Я здесь день ото дня нахожу покой и новую приятность. Жилище мое рождает само во мне полезные мысли, из которых я главные пишу к вам, льстясь показать мою преданность, которая будет вечно, утверждая меня ко услугам вашим.

ПИСЬМО VII

В последнем моем письме я упомянул, что человек, величие и силу ума своего познавая, может возгордиться и хвастать хвальным таким деянием пред всею твариею на свете, и для того к слабости оного надлежит обратить свои мысли. Тако же самый ум, который непрестанно зрит бесконечность, постигает все вещи, предел и конец имущия, также бесконечно не видит все те объекты, которые его окружают, и сам себя не знает, бежит слепо в темность и пропасть, не знает о себе, что он есть или как присовокуплен к телу, ни от чего имеет владеть и приводить в движение все составы своего тела, которых он не знает; собственной своей воли и мыслей обстоятельно не разумеет, чему верит и чего желает; часто воображает себе веру и желание такое, которых никогда в нем не бывало; обманывается новою. Удивительнее, что ошибку свою познавая, к заблужденным мыслям присовокупляет беспорядочные воли, принужден воздыхать повреждение свое. Увидим, напротив, как человеческий ум слаб, непостоянен, сокрушен и смятения исполнен. Кто вложил бесконечности идею, т.е. совершенно в сокращенное существо и преисполненное совершенства? сам ли он себе присовокупил высокую и чистую сию идею правую, которая сама в своем представлении есть сущая бесконечность; какое существо конечное отменно могло ему дать то, что несравненно есть, а тем сокращенно в некоторых пределах. Положим, что ум человеческий есть зеркало, в которое сами все ближние виды приходят и представляются. Какое существо вложило в нас образ бесконечности; если бы никогда не была бесконечность, кто может в зеркало показать затеянный образ, какого никогда не бывало и нет пред зеркалом? Сей образ бесконечности не собран и составлен из разных образов конечных, который ум наш безрассудной приемлет за оную истинную бесконечность; но самая сущая есть бесконечность, о которой мы помышляем. Мы уже так ее знаем, что без труда разделяем с тем, что не есть в правду, и никакая тонкость не может нам другой объект в ее место представить; всякое свойство отметаем, которое хотя бы чуть к концу ум наш доводило; одним словом, мы уже так обстоятельно ее знаем, что по одной только ей все прочие познаваем, так как зная ночь по дню, а болезнь по здоровью. Еще спрошу: отчего происходит величие великого образа, могут ли его взять и из него сокращенное существо; могут ли выдумать бесконечность, когда бы ее не было; то что наш ум слабый и краткий не может сам собою вообразить себе того, что никакого защитителя не имеет. Все наружные виды не могут вкоренить в нас сей образ, потому что они не могут больше вкоренить, как что есть сами, а сами они в себе суть несовершенны и сокращенны. Откуда мы взяли сей отменный образ, который от всего того что есть был отменен и со всем тем не сходен, что мы вне себя знаем? откуда он приходит, где сия бесконечность, которую мы постигнуть не можем, для того, что она сама есть бесконечность; но мы однако вовсе не можем об ней не иметь понятия, для того, что мы ее от всех тех отменяем, что ее подлее; если бы ее не было, могла бы она в глубину сердец наших вкорениться? Сверх же сей идеи бесконечности человек имеет еще непрестанные и неизбежные понятия, т.е. правило всякого рассуждения: я не могу ни о какой вещи рассуждать, прежде об ней не размышляя, или не властен рассудить против того, что они мне представляют; мысли мои не точию понятие сие поправить в состоянии, но еще сами от его суть направляемы и подвержены его определения. Как бы я ни старался, не могу утвердить свое сомнение в том, что дважды два четыре, что все больше нежели часть и что центр циркуля совершенно не ровен в расстоянии от всего окружения; не имею власти оспорить, правильные ли сии или тому подобные доказательства, и хотя упрямством внутренним стану силясь обращати, чувствую некоторую силу, обладающую моею мыслию, уп-

рямо влекущую меня силой к показанию и повиновению сея правды непрекословно. Сия внутренняя, которую я покушаюсь признать, собою меня превосходит, потому что меня уличает и поправляет; заставляет самому себе не верить и напоминает мне мою немощь; сие же не знаю, что такое меня всечасно вразумляет, лишь бы я только слышал; и только я тогда обманываюсь, когда его не стану слышать. Все то, что оно мне во ум влагает, непрестанно бы меня от заблуждения поступок защищало; если бы я послушен был и скор в своих мыслях, сие внутреннее вразумление научило бы меня здраво рассуждать о всех вещах постиженых, о которых есть нужно рассуждать; о других же оно бы меня вразумляло не рассуждати. Сие научение не меньше полезно, как и первое; сие внутреннее понятие то, что мы резон называем; но и говоря о резоне, не знаю, что слово сие в себе содержит, так как говорю о натуре и побуждении, не разумея, что звание сие значит. Мой резон во мне, и надобно, чтоб я непрестанно в себе находил его; но резон превосходящий меня поправляет и у котораго я спрашиваю во многом, не от меня зависит и не может частию моего существа назваться. Сие правило постоянно и совершенно, а я пременен и несовершен есть; когда я обманусь, оно никогда права своего тем не потеряет; когда я от своего заблуждения возвращаюсь и к познанию истинному прииду, то не от того, чтобы оно все преодолея взошло наверх и показалось, но от того, что оно неподвижно пребывая, силою своею меня к себе притянуло. Оно внутренний господин мой, заставляет меня молчать, говорить, верить, сомневаться, признаваться и утверждать все мои рассуждения. Слушая его научаюсь; слушая себя в проступки впадаю; господин сей везде; глаз его носится от конца вселенныя до другаго, всем людям, ровно как одному мне, научая меня здесь, потом же научает на Вологде, на Кашире и в Китае людей также[a].

Два человека, которые никогда друг друга не видали и не слыхали один о другом, век свой никакого сообщения и благодетельства не имели, никого такого не знали, кто бы им обыкновенное понятие дать мог, говорят в дальнем расстоянии друг от друга о некоторых правилах так, как нарочно сговорились. Несомненно знать можно заранее в здешней гемисфере, что в конце другой на те вопросы отвечать станут; люди во всех краях земли, какое бы воспитание ни имели, чувствуют невольное принуждение говорить и думать согласно; господин, вразумляющий нас непрестанно, заставляет думать единомысленно о многом. Как скоро поспешим нашим рассудком, не слушая его гласа, на себя надеясь, говорим так, как во сне беспутные сумасбродцы бы. И то, что кажется больше всего наше и основанием самих нас, я разумею резон наш, всего меньше нам принадлежит и всеминутно, кажется, заемлем мы и непрестанно получаем резон вышний так, как воздух к нам дышет, по-

добно так, как видим разные виды от солнечного света, которого лучи суть нам чудны. Сей вышний резон властию полной управляет в некотором разуме моем, мне весьма повинуется в свете и принуждает всех неволею согласиться; он заставляет дикого американца о многих вещах думать так, как думали прежде славные в Греции и римские философы; он же научил китайцев сыскать в геометрии такую же правду, как и европейцы, хотя наперед сии друг другу и незнакомы были; он заставил рассуждать и в Японии так же, как и здесь: два и два четыре, и никакой народ в том мнения своего не переменит; но от него и ныне люди о некоторых вещах также рассуждают как и прежде за четыре тысячи лет рассуждали. Он заставляет согласно думать ревнивых и завистливых людей между собою; в него люди чрез все веки и во всех краях, власно, как прицеплены к некоторому неподвижному центру, который держит их при самых неподвижных правах, которые называют первой принципий, со всеми превратными мнениями, которые в людях рождают страсти, упрямства и смятения. В прочих рассуждениях он не допущает людей в заблуждение, и злости, грехи и пакость добродетелью называть, а равно и принуждает всякого казаться по крайней мере правосудным, справедливым, умерным и благотворительным, чтоб одному от другого почтение получати. Люди не могут присилить себя почитать то, что не хотят почтить, не видеть то, что хотели бы ненавидеть; не можно разрушить крепость правосудия и правды внутренней. Господин, которой резон называем, непрестанно нам в нашей несправедливости упрекает; он терпеть неправости не может и всякую дерзость человеческую украчает; и хотя чрез многие уже веки в народе господствуют злость и пакость, однако еще не было добродетельного человека, который совершенно для других опасен был; но злой никогда не может искоренить в нем почтительнейшую идею истинной добродетели. Еще не было человека в свете, который бы другого или сам себя мог уверить, что лучше быть обманщиком, нежели человеком справедливым, быть свирепым злодеем, нежели умеренным и добродетельным. Внутренний господин наш в целом свете всегдашней правде людей научает; мы собою господствовать не умеем, хотя часто говорим без него и его громчае, но мы тогда обманываемся и только болтаем, сами себя не разумея; боимся приметить, как обманываем себя сами, затыкаем уши, чтоб не слышать его поучений и не быть принужденным на истинный путь обратиться. Безумный человек, который отбегает наставления от сего праведного и беспристрастного резону; но есть резон непременно, который его сверх воли исправляет во всех вещах. Мы в себе находим две принципии: первая дающая, другая приемлющая, одна ошибается, другая награждает, одна обманывается, другая воздерживает, одна идет безрассудно, другая воздерживает. Всякой чувствует в себе

резон сокращенной и подвластной, который разбуждает, как скоро от истинного пути отстанет, и прежде не исправится, как прийдет под власть вышнюю и непременного резона во всей вселенной. И тако все значит в нас резон, по власти сокращенной, быстрой и заимной, от которой всечасно нужду имеет сам получать наставленье. Все люди резонабельные от одного резона, так как мудрые — все из единого источника черпают премудрость.

Что есть сия премудрость и резон вышний, превосходящий все сокращенные в роде человеческом резоны, где знамение сие, которое никогда не умолкает и напротиву которого ничего не могут праздные мнения людские? где резон сей, который всякий час нужно есть вопрошати и который предупреждает нас желанием слушать его глас? где свет сей, где ясной и приятной свет сей, не точию освещающий глаза отверстые, но отверзающий сокрытые и исцеляющий глаза болящие и дающий глазам зреть себя тем, которые не имели свету, который видеть себя заставляет, взирать на себя и тех, кои видеть и знать его боятся; всякое око его видит, и ежели не видит света сего, такой ничего не видит, потому что мы все вещи на свете единым сим светом видим; как солнце своими лучами освещает землю, так солнце — сие понятие — освещает умы наши супендациею глаз человеческих; как земля света не имеет, но всечасно свет от солнца приемлет, власно, так и ум мой точного резону не имеет, но только орган есть, чрез который проходит сей свет правый и освещает рассудок; солнце разума освещает умы наши больше, нежели солнце света освещает дела; солнце сие дает нам свет и купно охоту искать света; сие солнце правды никакой нам не чинит тени, светит обе гемисферы и равно день и ночь блистает над нами, не снаружи лучи свои на нас простирает, но в нас обитает. Человек застенять лучей его другому не может; везде и во всяком углу его равно видит; нужды нет человеку говорить другому: «посторонись и не засть мне видеть солнца; лучи от меня скрываешь и отнимаешь надлежащую часть света». Солнце сие никогда западу не знает и не скрывается в туче страстей наших. День сей тени не имеет, освещает диких в расселинах и пустынях. Одни только болящие глаза не видят сего света; но и так надеюсь, нет ни одного человека такою болезнию зараженного, чтоб хотя мрачно и издалека свет сей ему не казался. Сей свет собирает и представляет глазам нашим все объекты; мы кроме его ни о чем рассудить порядочно не можем, власно так, как не можем видеть никакой вещи без солнца. Люди не могут нам говорить, что хотят; нам им не можно верить, как только, сколько найдем сходствия в правде в том, что они сказали и что внутренний господин наш вразумляет. По окончании слов их всегда надлежит ожидать, что утвердит резон и отправит резон. Мне

кто скажет, что часть моего перстня ровна со всем им, я рассмеюсь и буду всегда презирать. Мы всякую правду, о которой нас уверяют, внутренно вопрошая резон свой, познать должны; но сказать словом, один господин нас вразумляет; без него ни чему нельзя учиться; все другие учителя только нас приводят в ту школу, где он един научает. Там мы получаем чего не имели; там научаемся чего не знали; там находим все то, что прежде забвением потеряли; там из самого нашего основания некоторые сокровенные знаки открываются; там мы отметаем ложь, вкорененную прежде и которую мы за правду признавали и не точию учителя о сем рассуждали, сами от него во всех вещах судимы. Судия сей вышний над нами и беспристрастный; мы можем заупрямиться и его не слушать; (но) не можем, слушая его доказательства, опровергнуть; сей господин от человека весьма отменен; он строго судит и в совершенстве, и самый наш резон слаб, предступлен и неисправлен, не что иное как слабое и маловременное принятие вышнего и не преодолеваемого резона, который сообщается с мерою ко всякому существу, награжденному разумом и понятием. В краткой нашей жизни нельзя сказать, чтоб человек сделал себе такие мысли, каких он не имел прежде, а то еще и меньше, чтоб он получал их от другого, потому что человек мысли своей не удаляет, а всякий принужден искать внутренние в себе, что не противны ли резоны его тому, что ему сказали; и тако есть внутренняя в человеке школа, где человек находит то, что он сам себе дать и от другого получить не может, который также как он управляется заимным. Два резона в себе вижу, один сам я, а другой меня превосходит... всегда готов во всяком месте слабому существу приобщиться и направить всякий ум, который подвержен обману и развратителен во вся веки, хотя всем тем себя отдает, которые его ищут. Но где сей резон совершенный, который близко меня, но разностию далек очень? где он? надобно, чтоб он был здрав и совершен в существе своем, потому что ни что не может быть несовершенно и привесть в совершенство несовершенную натуру. Но что ищу я резон совершенной? Или то не видно, что сам Бог не мудростию ли своею нам явился; я нахожу еще другие в себе следы божества из следующего, например я, зная ужасное число счетов со всем сходствием, которое они между собою имеют, и от чего я все то познаваю? они так отменны, что вовсе сомневаться не можно и не размышляясь поправлю ошибку; ежели кто мне сказал, что семнадцать и три сделает двадцать два, я тотчас, не задумавшись, скажу ему, что семнадцать и три сделают двадцать; тогда собственным своим познанием изобличен будет; тот же учитель, который меня внутренне поправил, принудил и его сознаться, но так, как бы два учителя вразумили нас согласиться:

конечно власное и невидимое заставляет познавать правду. Отчего мне приходит точное понятие счету? всякий счет не что иное, как сложение единства и повторение имен числа разного; число двух не что иное, как два единства; счет четырех, повторяя по одному, в единство применится. Не можно понять никакого счету, не понявши прежде единства, которое есть основание всякого возможного счету. Но отчего познаваю я точное единство? я никогда его не видал, не воображал в уме своем: когда представляю себе самую маленькую порошинку, надобно представить, что в ней есть фигура, длина, ширина, глубина, верх, низ; чтó одна, тó ни есть другая. Сие зернышко не может быть единство, потому что оно разные части и звания в себе содержит; а все, что составлено, есть счет прямой или множество существ, а не единство истинное. В сем собрании существ одно не может быть, а другого я не познал еще на свете глазами, ушами, ни руками моими, ни самым воображением мыслей прямого единства: все составлено, все множественно и все число имущее. Истинное единство уходит от постижности ума моего, а когда я во всяком существе ищу его, то надлежит иметь мне особливую об нем идею.

Чрез ту самую простую идею делаю себе счет числа большого, но она во всяком разделении составов уходит, следовательно я никогда умом своим и воображением не знавал. И тако сия идея не есть счетов моих, не от воображения и не от мыслей во мне родилась.

К тому ж хотя бы я не хотел признать идею истинного единства, которое основание есть всякого числа и счету; для того что оные не что иное, как совокупление или повторение единства, надлежит признаться, что я знаю великое число с их свойством и сходствием, например, я знаю, сколько сделает 900,000,000 прибавя в прибавок 800,000,000 другой суммы, и не только сам не обманусь, но могу поправить другого, который в том ошибется, однако ни мой разум, ни воображение никогда не могли мне представить все сии миллионы соединенные; правость мнения тех миллионов так же как и малого числа представляет мне вдруг целую сумму. Откуда мне приходит ясная толь идея о всяком счете? Сии идеи, отлученные вещества, не могут быть вещественны, но сообщены вещественной причине; они мне открывают существо души моей, которая приемлет невещественное и их в себе содержит образом невещественным. Откуда приходит мне невещественная идея самого существа? я не могу собственно сам в себе вкоренить их, потому что все то, что знает во мне существо, есть невещественно, и знает так, что сие знание не приходит ему каналом органов телесных разума и воображения. Как могу познать я существо, которое никогда сходствия не имеет с моим мыслен-

ным существом? Надлежит конечно почитать, что всевышнее существо обе разные натуры имеет и в своей бесконечности обеих скрывает, но едино в душе моей их совокупило и дало мне отменную идею от той, которая во мне вымышляет. Сие рассуждение принудило меня окончить письмо мое и сказать, что я вам нелицемерной...

ПИСЬМО VIII

В намерении будучи писать к вам все то, что помышляю и познаю чрез мое слабое рассуждение о силе и божественном промысле, все мои письма подобны одной речи и только что ночь или какие размышления принуждают ее пресекати. В последнем письме я писал к вам о единстве, о котором и здесь принужден зачать. Иной может быть скажет, что я единства вещественно не знаю, а знаю только умом моим, а ум есть единство и мне знаком очень, так я по нем имею идею о единстве, а не по веществу. На то вам ответ мой.

По малой мере от того следует первое, что субстанции, которые ни пространства, ни разделения в себе не имеют, всегда присносущны, и тако все сии суть невещественные, в числе которых есть душа моя; она не есть существо бесконечное, не от века сущее, но мнит в своих пределах. Кто сотворил ее? кто научил ее познавать сумненныя вещи? кто дал ей власть над многим и в том многом сделал ее подвластну? Но еще более, почем я знаю, что душа сия, которая помышляет, есть прямое единство, или имеет, или не имеет в себе части? я ее не вижу; разве потому, что она невидима и непостижна, я за то вижу, что она единство?

1. Что есть содержание невещественное?
2. Что есть существо совершенное едино, то есть Бог един?

Но не точию я чрез ум или душу мою познаваю, что то есть единство, еще напротив, имея ясную идею о истинном единстве, домышляюсь, единственна ли душа моя или разделительна.

Прибавлю к тому, что я в себе чистую и ясную идею имею о единстве совершенном, которое свыше души моей; она чиста, в двух разных мнениях бывает разделена между двух склонностей и между двух противных привычек. Сие внутреннее мое разделение не ясно ли значит некоторое множество или составление частей, потому что душа по малой мере совокупление переменно имеет мыслей, из которых одна другой бывает отменна. Я, познавая единство бесконечно, едино познаваю существо, которое никогда мнения не переменяет и которое вдруг всегда о всем помышляет, никакого совокупления переменного не имеет. Без сумнения, та самая есть идея о вышнем и всесовершенном единстве, которая меня непрестанно понуждала искать во всех вещах во уме единства. Сия идея всегда со мною присносущна, и действительно со мною роди-

лась: она образ совершенный, по которому я ищу истинное единое единство; сия идея, оттого что проста, есть едина нераздельна, не что иное как самая истинная идея. Обаче я Бога толь знаю, что сие единое знание принуждает имя его во всякой твари искати и в себе самом образ, подобие и какое хотя малое сходствие примечать его единства; все корпусы, так сказать, имеют некоторый след единства, который в разделении частей его проповедует. Ум имеет больше подобия, хотя и есть совокупление премененных мыслей.

Но есть во мне другая хитрость, которая меня самого себе делает непонятным, то есть, что я с одной стороны волен, с другой подвластен; посмотрим, можно ли сии вещи согласить хоть мало.

Я есть существо подвластное; самовластие есть главное совершенство зависеть самому существу (от себя), ничего взаимно не приемля от существа отменного. Положим, что существо имеет в себе все те совершенства, которые можно вздумать; но будет существо заимствующее и подвластное, меньше будет совершенно, нежели то, в котором только простое есть самовластие, потому что никакого сравнения положить нельзя между таким, которое от себя зависит, и таким, которое в заимствии пребывает. Сие меня понуждает познавать несовершенство того, что я имею, душою называю; если бы она сама от себя зависела, она б ничего от других не занимала, не было б нужды ни учиться в своем несмыслии, ни исправляться в своем заблуждении; ни что бы не могло ее ни исправити, ни вложить добродетель, ни очистить волю ее и применять первые желания; она бы всегда имела только то, что иметь ей довелось и что она иметь в состоянии, ничего от наружи к себе не присовокупляя; в таком случае уже бы конечно ничего и не теряла, потому, что есть, всегда есть и будет, и тако душа моя не могла бы впасть в немыслие, в грехи и заблуждение, ни в какое умаление доброй воли и полезного желания; напротиву, также не могла бы не научаться и исправиться, наилучше того быти, как уже есть и была сначала. Ныне я во всем тому противно искушаюсь, я забываю, обманываюсь, заблуждаюсь и теряю следы правды, любви, добродетели, умаляюсь и сам себе вред приключаю; с другой стороны возрастаю, присовокупляя мудрость и добрую волю, чего никогда не имел прежде. Сие искушение уверяет меня, что моя душа не от себя зависит и не самовластна, то есть непременна и нужна во всем том, что имеет, от чего мне приходит сие прекращение самого себя и то мое существо приводит в совершенство меня, исправляя и следовательно учиня меня больше, нежели я был прежде.

Воля, желание или возможность желать есть без сумнения степень существа или совершенства вышнего; можно волю свою употреблять в худое, пожелать обмануть и обидеть, обнести и злословить вместе; то что добрая воля, прямое и правильное употребление воли, которое не может быть; и тако как добро, добрая воля

лучшее есть сокровище в человеке; оно всем прочим цену возвышает, то есть, так сказать, все в человеке; но теперь видно, что моя воля не есть сама собою, потому что она может присовокуплять и терять все добра и совершенства. Мы видим, что она подлее доброй воли, потому что бесприкладно иметь лучше добрую волю, нежели просто волю, подверженную добру и худу. Как могу я верить, что я, существо слабое, заимствующее и подвластное, могу присовокупить себе степень совершенства; уже то видно и непрекословно, что я слабость и подлость в первенстве существа моего получая, могу ли я подумать, что Бог дал мне малое добро моего бытия, а лучшее совершенство я без него сам себе присовокупляю? Где взять вышнюю степень совершенства? неужели из ничего, что есть мое основание, или подобие уму моему то придать мне в состоянии? Которые будучи подвластны и сокращенны, сами себе ничего придать не в состоянии, не только других снабдить; не будучи сами от себя, они никакой прямой власти не имеют надо мною, ни над всем моим совершенством, ни сами над собою. Надлежит, не останавливаясь, возвести ум свой выше и найтить первенство причины, которая по своему всемогуществу дает душе моей добрую волю, которую она имеет. Сие первое существо есть причина учреждению всякой твари; от первыя следует существо; по глаголу философов, существо, которое зависит от своего основания, во всех своих операциях не может быть самовластно; деяние первое следствие; в начале творец основания во всяком существе, творец и учреждение всякой твари. И тако Бог един прямая истинная причина всей наружности, совокупности и движения всех составов в целом свете; лучшее в движении одного состава делает движение другому. Он все сотворил, он всем творением своим управляет; и тако желание есть происхождение воли, так как движение происхождение от состава. Неужели его единого происхождения Бог не произвел во всем своем творении, а творение себе придало самовластво? Кто может то подумать? я доброй воли не имел вчерась, а имею сегодня, следовательно сам себе не могу дать, она приходит ко мне от того, который дал волю бытия.

Иметь волю гораздо лучше, нежели быть просто, и иметь волю добрую больше совершенства, нежели волю простую; происхождение власти в дело доброе самое лучшее совершенство в человеке; сила, подверженная добру и худу, все сие доказывает и сказывает сказанное слово апостолом, что человек власть приемлет от Бога, и тако довольно сказано, как человек подвластен. Представим себе теперь его вольность; я волен и не могу в том сомневаться; имею в себе доказательство неопровергаемое, что я могу желать и не желать сего произволения; выбор есть во мне самовластен не точию в том, что хотят и не хотят, но еще в разных волях и разные виды, которые мне себя представляют, чувствуя, по описанию, что я в

руке моего совета; кажется сего довольно доказать, что моя душа не вещественна; все, что вещественно и телесно, не может ничего в самом себе заключать, но действуема законом, что мы называем физическим, который нужен, неповинен и противен тому, что я вольностию называю. От сего я заключаю, что натура души моей совсем отменна от тела. Кто такия разные существа совокупил вместе и во всех операциях держит в согласии? сие соединение не может быть так, как от существа всевышнего, которое два рода совершенства соединило в свое бесконечное совершенство.

Действие души моей не так есть, как действия не имеет, но действуемо бывает; одно собою не движется, а движимо властию; и тако Бог един причина всякого разного действия. Действие ума моего имеет волю, которая сама в себе заключает, и заключить волю есть прямое действие. Итак (либо) воля действует сама собою, либо Бог может предварить мою душу; но он ей не дает воли и не действует так ею, как телом. Если Бог действует ею, так я действую сам с ним купно и сам прямая причина с ним моей воли; моя воля так от меня зависит, что в том ни на ком взыскивать кроме меня не можно, если я не захочу того, что надобно хотети; когда я к чему имею волю, я волен не иметь; когда же не имею, я волен иметь; я в моей воле свободен и без принуждения и не могу принужден быть; я не могу желать, чего не хочу; воля, которую я разумею, исключает ясно всякое принуждение и еще кроме исключения сего принуждения нахожу исключение всякой нужды. Я чувствую волю размышляющую, которая к согласному или противному еще обратиться может, к тому или другому объекту; а иной причины той моей воли не знаю, как та же самая воля: я хочу хотеть; всего боле то в моей власти, что хотят и что не хотят; хотя бы моя воля не была принуждена или позывалась нужда также склониться хотеть; как тело вступит в движение непреодолимое, нужда столь в моем духе сделает воли, сколь сильно движение в теле; тогда столько зависеть будет от воли хотеть то, что она хочет; но тело движется так, как движут движения, и когда воли хотят — таких хотений, которые хотят сами, а буде воля есть необходимость так, как движение телу, то она ровно ни хвале, ни поруганию не достойна. Нужное хотение и прямое без принуждения такое есть хотение, которого не хотеть не можно и которого взыскивать нельзя на том и кто имеет знание прежнее напред желает вольности правдивой. Хотение может быть предупреждено знанием разных объектов и не знать прямого избрания совет и рассуждение игре подобные; ежели я между двух частей размышляю, будучи в бессилии взять одну, а имея крайнюю нужду взять другую, в таком случае нет избрания прямого между сими двумя объектами, если они не в таком состоянии оба, чтоб я взять мог который угоден. Сказавшись вольным, я сказал: воля моя в совершенной моей власти и что сам Бог дал мне ее

с такой силой, что я могу куда хощу обращати, что я не так учрежден, как существа другия, и чтобы я сам учредил себя; я понимаю, что ежели первое существо, предупреждая меня, влагает добрую волю, я остаюсь властен откинуть оное вкоренение, как бы оно сильно ни было, не допустить до действия и указать мое согласие, и понимаю и то, что когда его я отвращаю и оно мне полезно, то состоит в моей власти и не отвращати, власно как я совершенную власть имею встать, когда сижу и затворить глаза, когда гляжу, или всякий вид, прельщая меня, может и заставляет себя хотеть; резоны хотения тако представят себя в своей пущей силе. Первое существо может также меня привлекати, но всему тому противляяся, я хотеть и не хотеть власть еще имею.

Сие исключение не точию принуждение моей воли, но и самой нужды, и сия власть в делах моих чинит меня винным и недостойным прощения, когда я хочу худого, а напротиву хвалою венчает, когда я добрую имею волю. Сие есть самое основание достоинства и недостоинства; сие учиняет правильным наказание или награждение; от сего побуждают, постигают, грозят и обещают; сие есть истинное основание прямого порядка и наставления во нравах и нашей жизни. Все исчезает в жизни человеческой и ни что так во власти нашей не бывает, как наша собственная воля; вольное сие произволение от нас зависит, от которого злость и добродетель мы властны произносить. Оттого земледельцы и пастухи в полях и по горам поют песни; сия власть купца и художника наставляет в своем промысле упражняться; тем судии всем верят в советах; учители в школах научают, в чем ни кто не может воистину сумневаться. Сия правда, вкорененная в сердцах наших, утверждена самыми теми философами, которые чрез свои пустые спекуляции потрясти хотели ясность. Сия правда не требует никаких доказательств, так как первые принципии, которые служат в доказательство прочим правдам не так ясным. Всевышнее существо сотворило креатуру, которая сама причиною дел своих. Совокупим ныне обе сии правды равно совершенные: подвластен я первому существу и в самой моей воле, но всем телом волен, как разуметь хотение, которое есть вольно и дано от первого существа. Я в моем хотении волен и тем подобен Богу. В том сами мы разумеем писание: «сотвори человека по образу и подобию своему»; сия есть власть божественная, которую я имею над моим хотением, но я только едино подобие и тленной образ нетленного и всемогущего существа.

Образ божественного самовластия не прямое то существо, которое он представляет; моя воля подобна тени первого существа, от которого я есмь, и кто во мне действует; с другой стороны власть, хотеть худого, не что иное как слабость и преступление моей воли. Как та же власть заимная не может произвесть волю самовластную, толико и существо несовершенное и заимное не может быть

самовластно, но как от воли бы коликаго таинства. Вольность сия, о которой я не могу сомневаться, являет совершенство; напротиву подвластие напоминает то, что из ничего взять есмь.

И тако мы довольно видели следы божественные или, так сказать, печать живого Бога во всем том, что называют творение натуры; когда же все тонкости лишние оставить, то первым взором увидим руку, которая держит все части света, небо и землю, звезды, растущее, живущее, наше тело, наш ум; все являет порядок, точную меру, премудрость, искусство, дух вышний и владычествующий над нами, который так как душа целого света и который все ведет к своему концу от начала своего тихо, нечувствительно, но притом всемогущий. Мы видели, так сказать, света точную меру во всех частях; его единаго взору нам довольно все пространство сие неизмеримое постигнуть; в муравье находим больше премудрости, искусства, нежели в солнце; сия премудрость недоведомая — во всякой твари есть, то себя являет всякому несмысленному человеку, себя показует и без труда познавать подает способ; но что еще бы было к удивлению нашему, ежели бы мы вступили во все изобретения и доказательства физики, сбирая самые сокровенные части во всяком существе и во всяком звере рассматривая крайнее искусство механики совершенной; но и сего кажется довольно уверить нас, что Бог един, всемогущ и властен над нами и от него единого человеческое зависит счастие, и для того мне с моей стороны повиноваться воле его должно и почитать божественное его определение в моей жизни. Ежели и по человечеству, живущим в роскоши и славе не ревнуя, доволен тем, что есть мне время здесь себя познати и сказать, что неотменно я всегда вам буду слуга верный.

Макарий (Петрович)

О человеке (из «Догматической Богословии»)

§ 38. Человек есть существо из души разумной и тела, расположенного на органы чувственные, состоящее, которому на сей земле, как в собственном доме жить определено. О человеке должно сказать:

1) Мы знаем, что в свете кроме тела и духа ничего больше нет (§ 37). Естьли что из вещества состоит, то разума причастно быть не может; невместительно бо есть помышление телу: а напротив, духовное естество совсем частиц, составляющих количество, свободно. В человеке оба сии существа так согласно и дружелюбно соединена, что довольно удивиться не можно. Сея ради причины древность микрокосмом или малым миром называла человека.

2) Так человек есть сложное существо. Он имеет душу (Деян. гл. 20, ст. 10). Душа же есть (Еккл. гл. 12, ст. 7). Следовательно душе все свойства должно приписать, которые ангелам приличны (§ 37). Она невещественна и бессмертна, она разумом и волею, и самовластием одарена; ей приличествуют разные способности, знания и науки, как опыт гласит: однако все сии качества известной имеют предел, и никак в бесконечность не могут далее поступая пресовершеннейшими статься; потому что душа есть тварь, самое же твари понятие границы всем полагает вещам.

3) Тело, как мы видим, из множества частей состоит, частей союз чрез движение может премениться, от пременения сего может частей союза сделаться разрыв, от разрыва может тление и превращение последовать; ибо плоть может истлевать. Тление человеческого тела — когда оно неспособно сделаться к душевному обитанию и действию в нем, и так принуждена бывает душа разлучиться с телом; сие разлучение души с телом называется смертию.

4) Некие мы части в себе имеющие пред прочими превосходство примечаем, каковы суть глаза, уши, уста и проч. Душа эти части вместо орудия употребляя, понятия свои о чувствах различно располагает. Откуду пять чувств, то есть видение, слышание, обоняние, вкушение и осязание происходит. Сии от чувств происходя-

щие понятия не должно смешивать с понятиями разума; ибо те только темные могут быть и ясные, сии же подробные и довольные: тем последующий не может тебе довольной причины, для чего что делает, сказать, потому и грешить иногда может; сих же предержащийся резон тебе скажет, для чего что делает.

5) Понеже двояко человек себе может вещи представлять, представлениям сим следует воля, следовательно может ту же вещь хотеть и не хотеть: предклонение сие и отвращение от той же вещи зовется брань плоти и духа (Рим. гл. 7, ст. 23), которая находится во всех.

6) Хотя человек из двух только частей естественных состоит, однако можешь ты теперь уразуметь, что значат оная речения, плотской человек, душевной и духовной, или дух, душа и тело (I Сол. гл. 5, ст. 23). Плотской называется человек, поелику рождается, питается и умирает, как и другие нечувственные твари, деревья, например, и травы; душевным зовется, поелику ему приличествуют чувства, как зверям и скотам; духовный наконец именуется, поелику имеет разум и волю, как духи все и Ангелы. Натуральное сие изъяснение есть: плотским называется тот, кто страстей держится; душевным, кто разума; духовным, кто благодати. Сей духовной, или иначе отрожденной[a] человек еще именуется дух (Иоан. гл. 3, ст. 6), новым (Ефес. гл. 4, ст. 24), внутренним (Рим. гл. 7, ст. 22), а неотрожденный плоть, ветхий, внешний.

§ 39. В шестый день (§ 34), когда Бог благоизволил создать человека, то прежде посоветовал Сам с Собою. Сотворим, рече, человека (Быт. гл. 1, ст. 26) то есть, Отец сказал Сыну и Святому Духу. Кто бо может иной Божиим пособником и советником быть (Рим. гл. 11, ст. 34). А потом руками своими (Псал. 11, 8, 73) персть от земли взем, человека создал и вдохнул в него душу (Быт. гл. 2, ст. 7). Сие же все затем описывается так, дабы показать особливый божий промысл о человеке (§ 36, 2). Человеческое превосходство и достоинство пред прочими тварьми (Псал. 8, ст. 6) и имевшее быть человеческое падение, искупление и освящение и прочее, что знать надлежит о первом человеке, в следующих предложениях содержится.

1) Первого человека тело только от земли создано, а душа особливо извне дана (Еккл. гл. 12, ст. 7), почему человек стался животное разумное (I Кор. гл. 15, ст. 4) и назван Адамом, то есть красным, или потому, что из красной глины создан, или что он красивее всех вещей был.

2) Потом Бог ему вся животная представил, дабы ему узнать те твари, над которыми он господином поставлен, и дабы им имена пристойные их природе дал (Быт. гл. 2, ст. 19). Можно догадаться, что Адам, примечая расположение животных и пользу, мог и себе помощницы желать (Быт. гл. 2, ст. 20).

3) Тогда Бог иступление или сон на Адама напустив, взяв некую тела его часть, сделал ему жену, которую оживотворив, подобно как и Адама душою, Евою назвал; сделал же Бог жену из мужеского ребра, а не из земли, затем, дабы показать из начала супружества неразрывный союз (Матф. гл. 19, ст. 4).

4) Итак видишь уже, зачем Бог два пола тогда создал. Он уже не хотел впредь беспосредственно производить людей, ибо таким образом чудеса без нужды бы умножал, но такой уставил порядок, дабы человеческой род посредством родителей умножался (Деян. гл. 17, ст. 26). Следовательно, все мы во Адаме находилися, и он весь человеческий род в себе представлял.

5) Сим способом тело только одно органами изрядно снабженное от родителей происходит, душа же каждому вливается от Бога (Зах. гл. 12, ст. 1) в то самое время, когда совсем младенца воображено будет тело (Прем. гл. 7, ст. 2; Прав. Испов. Част. 1, Вопрос 28).

§ 40. Божией благости и премудрости изволилось человека по образу своему и по подобию создать (Быт. гл. 1, ст. 26). Что же разумеется чрез образ Божий и подобие?

1) Хотя образ и подобие имеют некое различие, ибо понятие подобия есть обширнее образа, и древние учители образ ставили в естестве души, а подобие в добродетелях, коими уподобляемся Богу; однако в Священном писании оба сии слова то же значат; за тем случается, что и опускается одно какое-нибудь (Быт. гл. 5, ст. 1, Фил. гл. 2, ст. 7). Аки бы рек: сотворил Бог его таким, чтоб совершенно Ему был подобен и был бы зерцалом некиих Божиих совершенств.

2) Образ разная значения имеет, иногда значит внешнее только сходство единыя вещи с другою, как картина; иногда совершенное сходство двух вещей в самом существе (Кол. гл. 1, ст. 15; Быт. 5, ст. 3), иногда некиих только качеств сходство. Последнее означение здешнему приличествует месту, и значит разумныя твари сходство с Богом первообразием своим.

3) Сходство сие с Богом не состоит в теле человеческом, ибо отнюдь не имеет тела (§ 23), но в душе. Естьли теперь спросишь, естество ли души оно составляло или было случайное нечто? На сие ответствую: хотя отрицать не можно, чтоб естество души, которая разумом, волею, самовластием и бессмертием одарена (§ 38, 2) не имело с Богом некоего подобия, однако собственно в сих качествах не состоит образ Божий, разве весма в отдаленном разуме, для того, что оная качества принадлежат до душевного естества, естество же всякое есть вечное и непременяемое, следовательно, тех ни потерять, ни возвратить не можно. Они все целы остались и после падения, как и прежде были. Для чего ж Павел Апостол велит облещись в нового человека, обновляемого по образу создавшего Его

(Кол. гл. 3, ст. 10). Убо собственно образ Божий в таких совершенствах состоит, кои и потерять и возвратить можно, каковы суть правда, преподобие, истина (Еф. гл. 4, ст. 24). Откуду видишь, что случайной был образ Божий человеку, однако не есть вышеестественное дарование, аки бы Бог человека создал без него, то есть несовершенным, а после бы его совершил, новыми качествами одарив, но был ему воссозданной и природной[б].

4) Итак, Образ Божий состоял в добродетелях, у к р а ш а ющ и х человека. Они двоякого быть рода почитаются: главнейшие троякими совершенствами, разума, воли и хотения изъявлялись, а другие состояли в том, что человеку приличествовало бессмертие и над животными господство.

§ 41. О главнейших совершенствах во-первых, коих считается три (§ 40).

1) Разума человеческого совершенство состояло в сообразовании с Божиим знанием и премудростию (§ 24). Сие сообразование причиняло то, что человек а) прямо понимал Бога, свои должности и прочая к его благополучию служащие средства, в) начала все, откуду бы мог еще неизвестные почерпать, ему были известны; г) ему имущество[в] порядочного умствования приличествовало, которое всю скоропоспешность и погрешности в рассуждениях исключало; д) снабжен также был удобностию припамятования познанных некогда вещей, удобностью внимания, чем в подробность внимается вещей, удобностью ума и смысла, из коих тот союз справедливостей, а сей подобия вещей видишь; е) однако никак ему не могло приличествовать знание всех вещей (§ 28, 2). И так могло бы оно от часу больше помощию рассуждения, опытов и откровения возрастать (Быт. гл. 2, ст. 17).

2) Воли совершенство состояло в сообразовании с Божиею святостию и самовластием (§ 25). Следственно: а) понеже воля не может ни на что склониться без причин возбудительных, кои представляются от разума (§ 38, 5), так она имела надлежащее всегда сношение с разумом; в) она так расположена была, что ничего не могла хотеть, кроме истинного добра, и ничего опять гнушаться, кроме настоящего зла; г) она никакого не претерпевала принуждения, и так самопроизвольная, и ни в чем невоспященная ей приличествовала к деланию добра склонность (Еккл. гл. 7, ст. 30).

3) Чрез хотение здесь разумеем склонность, происходящую от чувственных представлений. Как три способности душевные, так и сию склонность Образ Божий привел в весма великое совершенство, которое состояло в сообразовании с Божиею чистотою, незлобием и довольством (Быт. гл. 2, ст. 25). Отсюду: а) человек чувствованиям и воображениям своим никогда б не следовал прежде, нежели бы здравого разума не воспоследовало определение; в) итак, чувствами представленное добро, естьли б не подтвердил разум, то

б могло разуму повинуясь хотение перестать; а что чувства далеко лучше, нежели ныне, вещи представляли, нет сомнения для того, что целы они были и отнюдь не повреждены; г) видишь теперь, что хотя первому человеку и приличествовали страсти, также и некая брань, то есть чувственное и разумное представление, но они очень легки были, и будучи разуму покорны, никогда б с таким стремлением, как теперь, не нападали на человека: разум бы их в пределе святости держал.

4) Великое оное совершенство разума (§ 41, 1), которое производил образ Божий в человеке, одним словом называется премудростию, совершенство воли святостию, а совершенство хотения невинностию. Все же сии совершенства вместе зовутся первобытною правдою. Примечай здесь: а) сию правду Адам самою вещию имел, и до самого падения, в целости; в) мы все находились в нем, так и нам приличествовала она; г) понеже порядок уставлен, чтоб всему потомству от него рождаться (§ 39, 4), так все бы мы образом Божиим снабжены рождались (Прав. Испов., Часть 1. Вопрос 23).

§ 42. До другого рода совершенств принадлежит бессмертие и господство (§ 41, 4). О сих ведай:

1) Бессмертие сие есть неразрывный союз и обитание вечное души с телом. Оно дано было человеку а) под уговором (Быт. гл. 2, ст. 17) и не исключало вовсе могущество умереть, ибо одному только Богу такое бессмертие приличествует (§ 23, 6); в) состояло оно в том, что мог Адам не умереть, естьли б не согрешил (Прем. гл. 2, ст. 23); г) средства, бессмертию служащие, были удаления от грехов (Быт. гл. 3, ст. 22), употребление пищи (Быт. гл. 1, ст. 29), древо жизни (Быт. гл. 3, ст. 22). К тому принадлежали и изрядное Адамова тела сложение и расположение, животворной воздух и сим подобная; д) непременно было бы некое человеку после долголетной на земли жизни и преложение в небесное царство (Быт. гл. 5, ст. 24); е) когда Бог смертию угрожал, то не только телесную, но и душевную должно разуметь смерть (Матф. гл. 10, ст. 28).

2) По силе данного человеку над животными господства (Быт. гл. 1, ст. 28) ему приличествовало: а) власть их для своего благополучия в пользу употреблять; в) знание их качеств и свойств, к чему которое годно; г) и того ради вложил Бог в скотах некоторое природное благоговение и повиновение к человеку; д) однако Адам по совершенствам своим не мог бы их на зло употреблять. Также не видно, чтоб Адам в пищу их употреблял, иначе зачем после потопа позволение на то дано (Быт. гл. 9, ст. 3).

3) Дабы ничего недоставало человеку, что к его благополучию служит, в превеселом месте Эдемском, Бог насадил сад, которой назвал раем, и был преисполнен всякими приятностями, изобилием и красотою (Быт. гл. 2, ст. 8). Тамо Бог Адаму жить приказал.

4) Все сие Адамово прежде падения состояние, которое как долго продолжалось, неизвестно, назвать можно состоянием невинности и искушения, в котором будучи мог грешить или не грешить (Сир. гл. 15, ст. 14). Сему противополагается состояние славы, где утверждение в благодати; и осуждение, где ожесточение владычествует (§ 37, 6). Нынешнее же состояние, в коем находятся люди, есть двоякое: натуры, или повреждения, где осуждение царствует; да состояние благодати, или возобновления. О первом теперь, потом о другом следует писать.

Владимир Золотницкий

Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается чрез доказательство Божиего бытия, открывающееся нам из многочисленных созданий

Какое пространство чудесных творений! Какие огромности великолепий открываются пред нами! Рассмотрим же мы сию удивительную громаду вещей и объемлем нашим понятием прежде всего подверженные нашему зрению столь бесчисленные тела. И, вопервых, обозрим сей обитаемой нами земной круг. Сия земля, сие круглое и грубое тело, содержащее на себе бесчисленные миллионы жителей и окружаемое неизмеримым пространством воздуха, уже несколько тысяч лет обращается в стройном своем положении. Центр ее, или пункт середины, представляет нам некоторое подобие жизненного вещества. Сие утверждают движение, обращение и внутренние каналы, или жилы, примечаемые в оной. В какой бы ввержены были неописанной страх все жители, ежели бы могли усмотреть в точности, как земля, обращаясь около своей оси, обращает вместе и нас с собою и противополагает ужаснейшей и неизмеримой под нами бездне [...]

Итак, мы увидели несколько чудесных сотворений. Скажи ж мне теперь, кто устроил все сие? Кто поставил в таком стройном порядке сии удивительные вещи? И чья рука по сие время все оное содержит, хранит и управляет? Скажет, что все сие получило бытие свое от природы. Но кто ж таковой природе дал сию силу и откуда она сама имеет свое начало? О! сколь же слабо наше зрение! Какая мечтательная искра нашего ума, которая в непостижимости сих чудесных таинств теряется, так как прах в бурном ветре, или песчинка в пространном море. Ежели ж сии бездушные творения не доказывают еще создавшего оные, то рассмотри сей малой мир, то есть человека в существенном его составлении. Ежели земля с другими телами произведена сама собою, по мнению натуралистов, но кто ж сего удивительного жителя составил и вложил в него действующую силу? Какое чудесное изобретение! Какое стройное

соединение членов и какое, наконец, таинственное видим в нем оживотворение! [...]

Итак, видим из сего, что есть такое высочайшее и всемогущее Существо, которое нас и все видимые тела произвело на свет. Когда ж божество сие должно иметь в себе все совершенства в высочайшей степени, когда премудрость его есть беспредельна, то следует, что все сие создано на особливой и известной конец. И как сей конец должен быть самой наилучшей и сходственной с божиими совершенствами, то можно ли, без огорчения сего высочайшего Существа подумать, чтобы мы для того только получили от руки Его бытие и жизнь, дабы по прошествии немногих лет наше существо обратилось в ничто? [...]

Примем же мы сие за неоспоримое и точное правило, что души наши должны здесь жить для особливого конца, а потому и будут они бессмертными. Пусть же кто приводит свои основания, утверждающие противное тому; однако все таковые доказательства останутся слабыми при дальнейшем исследовании сего нашего положения. Скажет ли кто, что душа по смерти разрушится на части — но сие противно будет тому доказанному уже от Метафизиков положению, что все простые существа, одаренные разумом и волею, не подлежат никакому разрушению: ибо что не имеет в себе телесных частей, то и не может разрушиться. Сие противно величеству Творца, ежели бы столь славное создание его было так несовершенно и подвержено наконец обращению в ничто. Скажет ли кто, что душа останется в бесчувственном по смерти пребывании, то и сие будет некоторым затмением вышней его благости, когда разумные существа навеки повержены будут без всякого уважения в сие презренное бесчувственное состояние. Ежели искусство смертного художника тем более почитается достойным, когда лучшая его работа, сколько возможно, будет прочною, то столь же без сравнения свойственно всемогуществу божиему созданные Им сии одушевленные разумные существа, как знатнейшие из всех его творений, сохранять вечно в ненарушимом состоянии.

Но душа наша есть подвержена всяким переменам и слабостям по состоянию тела; следовательно, она смертна. — Слабое возражение! Скажи ж мне, можно ли порицать искусство знающего художника, когда он по причине худого или испорченного инструмента не может хорошо произвести в дело своей работы? Знай же, что и душа человеческая, сколь часто кажется быть подверженною некоторым с телом недостаткам, то бывает препятствуема к произведению своих совершенных действий единственно по причине или несовершенства, или испорченного состояния телесных органов как своих орудий.

Рассмотрим сверх сего врожденные душам нашим стремительные побуждения и неограниченные желания к совершенному добру, распространяющиеся в нас отчасу более даже до самой кончины нашей. Что значит сия бесконечная в нас к лучшеству жадность, когда некоторые получив и все возможные дарования совершенств, каких только достигать можно, однако не довольствуясь всем тем, таинственною некоторою силою будучи побуждаемы, стремятся еще почти к неизвестным и неоткрытым познанию смертных совершенствам? Когда ж сии существенные души нашей побуждения даны нам от бога, то сей оных предмет, то есть самое неизвестное совершенное добро должно иметь в самом деле свое бытие. Но как в сей жизни никто сего не находит, то конечно оное сохраняется для нас в будущем веке, почему и душам нашим должно быть бессмертным.

Некоторые утверждались на сем положении, что «Никакое тело не может притти в движение, не будучи тронуто другим телом», заключают, что и человеческая душа, дающая движение телу, должна быть равно с оным вещественною; а следовательно опровергают бессмертие ее. Но таковым я скажу в ответ следующее.

В великое впал бы заблуждение тот, который хотел бы оспоривать управление божие сим обширным пространством творений. Ибо когда нет и малейшего места, которое не наполняемо бы было присутствием божиим по его вездесущию, то должно, чтобы и все созданное получило от Него непостижимую силу пребывания движения и действия своего. Когда ж бог, будучи дух, всесильным своим управлением приводит все тела в движение и действие, то равно и душе нашей ничто не препятствует, чтобы будучи сама простым существом, могла по усмотрению своему давать обыкновенную силу движения и действия нашему телу. Почему вышеприведенное от противомыслящих положение не имеет к сему союзу души с телом никакого своего отношения.

Посмотри на внутреннее состояние самой души и рассмотри высшую часть ее действий, из которых усмотришь ее возвышенною от всего телесного и совсем непричастною смерти. Я не упоминаю о наружном человеческом состоянии, которое доказывает явно собою, что мы не вотще родились на свет. На что установление порядка между людьми? На что защищение и награждение добродетели, отвращение и наказание пороков? На что обязывающие нас естественные должности? На что труды и достохвальные подвиги? На что порядочные правления? На что попечения о истинной славе? И на что, наконец, вся сия стройная, порядочная и бесперерывная цепь взаимного между людьми одного к другому отношения? Ежели бы люди были такие бедные твари, которые, совершив назначенной жизни своей подвиг, познав таинственным природы вдохновением премудрого своего Творца и стремясь чрез всю свою жизнь к предмету неограниченного здесь добра, наконец

бы по смерти погибли, исчезли и обратились в ничто, или погружены были навеки в бесчувственном сне?

Может быть, еще кто скажет, что ежели предлежит душам нашим бессмертие, то должно, чтобы каждой имел некоторое оного предчувствование в своей природе, а потому и никто не отвращался бы смерти, но тем более желал бы будущей лучшей жизни; однако опыт представляет противное тому. Так знай, что сие происходит от того, что настоящее обыкновенно привлекает нас к себе более, нежели будущее. А для того люди, прилепившиеся столь страстно и слепо к настоящим удовольствиям, не только в сем, но и в других многих случаях впадают в заблуждение. Например, ежели неумеренности и невоздержанию предлежит случай, то по скоропостижному стремлению к удовольствованию себя настоящим, ни за что поставляется повреждение здоровья, чести и другие последующие из того бедствия. Итак, сколько заблуждение сие ни препятствует, чтоб не иметь людям природного пожелания к добру, столько и из отвращения от смерти не можно заключать, чтоб не было в природе такого ж пожелания к бессмертной лучшей жизни.

Скажи, наконец, не свойственно ли столь разумной и возвышенной твари, каков есть человек, желать и утверждать бессмертия душ? И сколь презренным созданием поставляет себя тот, кто ограничивает столь коротко бытие своей души!

О! пусть же утверждают разрушение оной для одобрения своего, нерадящие о себе и оскверняющие жизнь свою гнуснейшими пороками, опасаясь строгих будущих за то наказаний, правосудием Вышнего конечно назначенных; а мы, пекущиеся о себе и сколько можно последующие добродетели, станем лучше взирать с стремительным нашим желанием на сию блаженную вечность, на бессмертие наших душ!

Приди к нам, о святое благочестие! Открой сию истинну более и утверди ее непоколебимою в наших сердцах. Вы же, отвергающие бессмертие душ и тем огорчающие Творца своего духи, страшитесь праведного его мщения за уничтожение ваше святого Его промысла в сохранении для вечной жизни наших душ; оставьте ваше заблуждение, и приуготовьте себя к бесконечному по смерти пребыванию, которое для нас назначено, и где от начала света собравшиеся души сообщества нашего ожидают.

Николай Новиков

О достоинствах человека в отношениях к Богу и миру

Ежели захотим мы рассматривать человека надлежащим образом во всех окрестностях его, тогда неминуемо долженствуем разобрать и то, в каких отношениях находится он ко всем вещам, вне его сущим. Но ежели рассмотрения наши ограничим и на одну только внутренность его, то и тогда без прекословия долженствуем признаться, что в природе человеческой находится много такого, что внушает в нас истинное к нему почитание и искреннюю любовь. Бессмертный дух, дарованный человеку, его разумная душа, его тело, с несравненнейшим искусством сооруженное к царственному зданию, и его различные силы суть такие вещи, которые безмерно важны и трудны для рассмотрения посредственно рачительного. Между тем человек со всеми дарованиями, находящимися в нем, тогда только является в полном сиянии, когда взираем мы на него яко на часть бесконечныя цепи действительно существующих веществ.

Когда единожды во предисловии нашем[a] изъяснялись мы и обещали любезным согражданам нашим стараться мало-помалу познакомить их самих с собою, и прежде всего высокое достоинство человеческое представить понятным, то и желали б мы усердно, дабы все почтенные читатели наши с самого начала возымели сие высокое понятие о свойствах человеческих; ибо мы предполагаем, что ни единый человек не может ни мыслить, ни делать благородно, когда он, возвышаясь благородною гордостию, не будет почитать себя важною частию творения.

Правда, есть много и таких людей, которые, ослепляясь тщетною гордынею, думают о себе очень много. Но мы постараемся доказать, что таковый высокомерный горделивец ни истинныя своея цены, ни высокого достоинства человеческого отнюдь не знает и превозносится тем, что к человеческой природе или не точно принадлежит, или составляет малейшую частицу его совершенств. Богатство и знатность рода не точно проистекают из человеческия природы; следовательно, высокомерие богача или дворянина есть смешная гордость. Но кто хочет мыслить о себе возвышенно и гор-

диться человеческим достоинством, тот должен рассматривать себя совсем в других видах.

Много было нравоучителей, да еще и ныне находятся между человеками пресмыкающиеся духи, которые человеческую природу столь страшно унижают, что, если бы возможно было им поверить, надлежало бы стыдиться быть человеком. Иные думают, что божественное смиренномудрие требует, дабы о человечестве иметь толь низкие понятия, и потому почитают за должность свою презрительнейшими и гнуснейшими образованиями учинить человеческую природу мерзостною и ненавистною. Но человек, себя за ничто почитающий, не может и к другим иметь никакого почтения и в обоих сих случаях являет низкость мыслей.

Вне человека находится высочайший виновник природы и весь мир. И так, если мы восхотим рассматривать человека в отношении его ко всем веществам, вне его существующим, тогда долженствуем обозреть не токмо то, в каком отношении находится он к Богу, но и сие, сколь тесно связан он со всемирным зданием.

Когда рассматриваем мы, в каком отношении человек по естеству своему находится к Богу, то всеконечно должно возыметь превосходное понятие о человеческой природе, если рассудить, что сия человеческая природа от Бога проистекает, от него беспрестанно сохраняется и что он сам ее к тому употребляет, дабы открыть себя и свою славу, достойную обожания, и представить оную в мире светлейшею и блистательнейшею. Богу было бы возможно произвесть другие бесчисленные творения: бесконечно многие иные от нас отменные люди суть возможны; и мы бы вечно пребыли в нашем *первом ничтожестве*, если бы наш творец не преимущественно нас извел из оного своим всемогуществом. Он восхотел устроить мир, который бы его божества достоин и его премудрости приличен был. И так при сем поступил он как мудрый строитель, который лучшие дерева, лучшие каменья и проч. избирает; и потому мы надежно уверены быть можем, что понеже Бог из всех возможных веществ, которые на место нас могли бы произведены быть, преимущественно нас, как свое совершеннейшее творение, одушевить удостоил, то, следовательно, мы и были лучшее в царстве веществ, из коих господь нас предъизбрал. Всякое иное существо, сотворенное вместо нас, столько ж бы совершенно, как мы, занимало наше место в сем мире; следовательно, мы Богу были угоднее других бесчисленных веществ, им не сотворенных для того, что он нас сотворил. И если великий и премудрый монарх восхощет возложить на кого важную должность и из множества особ, ему для сего представленных, единую изберет, тогда по справедливости заключить можно, что такое избрание той особе творит великую честь. Сколь же таковое избрание мало в сравнении со избранием всемогущего и премудрого творца! Благоразумнейший

монарх во своем выборе может ошибиться: но всевидящий не может обмануться, следовательно, по справедливости можем мы то для себя великою честию почитать и тем гордиться, что Бог нас из многих других возможных веществ в человеков избрал, человеками создал и человеками сотворил.

К сему еще следует, что он нас своим провидением от самого первого мгновения времени нашего бытия во веки веков сохранять хощет. Мы в тот же бы час погрузились паки в первое наше ничтожество, если бы творец нас, так сказать, не беспрестанно носил на своих дланях; если бы в наших действованиях ежечасно своим могуществом не действовал; и если б все окрест нас таким порядком не учреждал, чтобы мы беспрестанно жить могли. Когда же великий Бог, господь господей ежечасно нами упражняется, то из того единственно следует, что он непрестанно о нас помышляет, что его бдящее око беспрестанно на нас и на наши малейшие деяния обращено и что он в нас ежеминутно действует. И так предписал уже он начертание всей нашей жизни даже до будущей вечности; и таким образом учреждает все, дабы сие начертание во всех его частях совершенно точно исполнено было. Какою же радостию и каким благородным возвышением духа сия мысль долженствует оживлять каждого человека особенно и всех совокупно, созерцающих все сие во всей важности и во всех отношениях! Колико радуются и колико гордятся служащие земному монарху, когда познают, что он об них часто воспоминает и часто уверяет о попечении своем о их благоденствии! Но сколь далеко отстоят сии воспоминания и уверения от тех, кои проистекают от существа всевысочайшего! Первые иногда бывают для некоторых только намерений, для других же позабываются и без действия остаются; да и одни неприятели наши часто разрушают все наше земное счастие: но в промысле божием о нас сего изменения не долженствуем опасаться; ибо в каждое мгновение ока приобретаем мы новые доказательства о непременной его к нам любви, милости и щедроте; даже и тогда, когда действиями нашими и не заслуживаем оных. И так сия мысль, что всевысочайшее существо беспрестанно об нас помышляет и преимущественно пред всеми другими творениями об нас печется, не долженствует ли вперять в нас почтение к самим себе? Сие всевысочайшее и милосердное существо никогда не позабывает и никогда не теряет нас из вида между бесчисленным множеством тварей. Он, яко всеведущий, может помышлять о всем: яко всемогущий, может обо всем пещися; яко сущая любовь и милость, изливает благодеяния избраннейшему творению своему, даже что и бесстыднейшая неблагодарность человеческая от сего не отвращает.

Какое отношение может с тем сравняться, в котором мы, человеки, находимся, как человеки, к нашему Созда-

телю, к нашему Отцу? Познайте же, любезные сочеловеки сего мира, величие и достоинство, которыми вы в сем отношении превознесены. Мы уверены, что вы чувствуете в сердцах ваших ощущения, приличные сему вашему достоинству.

Очевидно, что Бог нас сотворил и содержит для того, дабы нами свое величество, силу, славу и премудрость вселенной предъявити. Мы дело рук его; а дело превозносит творителя своего. Когда мы совершеннейшие из всех веществ, которые бы могли вместо нас сотворены быть, то Бог поступил бы противу собственныя своя чести, если он вместо нас другое что сотворил. А если мы такие творения, которых виновник естества сам почел достойными поместить на чреду своих величайших и славнейших деяний, то для чего же сие не должно нам дать достопочтеннейшего и преимущественнейшего вида во всех окрестностях творения?

Могут сказать, что все здесь о нашем отношении к Богу говоренное может быть сказано и о червяке, который в наших глазах есть презреннейшее творение; и, следовательно, непонятно, как сия мысль в нас, человеках, такие высокие помышления о самих себе внушить удобна? Неоспоримо, что все твари в равном отношении к Богу в рассуждении их бытия и сохранения состоят; но сии суть против разумных тварей несмысленные и разумным подчиненные творения. Человеки, как разумное существо, принадлежат ко классу творений первой степени; следовательно, что о всех тварях сказано быть может, то преимущественно и прежде о человеках должно быть сказано. С нашим предметом не согласно выискивать из высочайшей теологии основания к доказательству того, что Бог человеков преимущественно своея любви и почитания пред всеми другими тварями предпочтил. Сверх сего, мы не хотим сими мыслями человеков возгордить. Гордый все окрест себя презирает и хочет единый имети все, что имя чести носит. Но благородная гордость думает о себе возвышенно, присвояет себе честь, соразмерную своему существу, а притом и о других думает высоко и от всего сердца готова им такую же честь, или еще и большую, приписывать, когда того истина требует.

Если теперь рассмотрим, в каком отношении состоят человеки по своему естеству ко прочим тварям и к остатку всего мира, то предположим, что все вещества в мире таким образом друг со другом соединены, как реки с океаном, которые попеременно свои воды друг другу сообщают. *Всякая вещь в мире есть цель всех других и средство ко всем другим.*

Если человеков почтем за *цель всего мира*, то как великолепно поставлены они в оном, как средоточие в сей окрестности творения; как владыки мира, как божества для коих солнце сияет, звезды блистают; которым звери служат; для которых растения зеленеют, процветают и плоды приносят. Человеки преимущественно

пред другими творениями имеют по естеству своему возможность мир себе представлять, об оном размышлять и рассуждать. И так можно их почитать за властителей, для коих некто театр со всеми махинами великолепно устроил, оперу сочинил и оную действительно представляет, дабы и очи и ушеса сих властителей увеселены были. Весь мир есть сей театр, а человеки суть зритель сего мира, которые должны, оный созерцая, веселиться и всяческие выгоды из оного извлекати; да и надежно сказать возможно, что Бог весь мир для каждого человека устроил таким, каков он есть, а не иначе. Исполнен сею мыслию, ступай во время прекрасного летнего вечера во приятный сад прогуливаться; тогда поистине о себе не низкие мысли возымеешь. Увидишь, как нам и небо и земля свои услуги оказуют; как они нас ущедряют и рачительно платят нам должную дань; луна освещает нам зрелище природы, звезды украшают своды небесные; зефир, шумящий древесами, веет нам благоуханием, собранным со цветов; бдящий соловей увеселяет пением наш слух; словом, вся тварь стремится к нам, дабы доставити или выгоду какую, или удовольствие. И так человеки могут, по благоугождению своему, всем царствовать и всем учреждать, а из прочего, что не в их власти состоит, могут они себе, по крайней мере, когда восхотят, почерпать увеселение. И потому всякий человек может некоторым образом сказать сам себе: *весь мир мне принадлежит*.

Если же мы воззрим на человека как на *средство* всех прочих вещей сего мира, то и по сему не меньших же мыслей должны мы быть о нем. Если бы люди были токмо единою *целию* всех вещей сего мира, а притом не были б средством оных, то были бы они подобны шмелям, которые у трудолюбивых пчел поядают мед, а сами оного не делают. Тщетная честь! Бедное достоинство, которое людей равняло б со свиниями, проядающими все время жизни своея и в сластолюбии валяющимися во грязи и которые уже после смерти становятся *средством*. Истинные человеки не должны тако проводити жизнь. Если они хотят быть властителями мира и достойными почтения, то да будут подобны достопочтенным монархам, которые себя отцами отечества своим сочеловекам оказывают и которые то думают, что чем важнее и достойнее почтения сан в общежитии, тем более особа, облеченная в оной, долженствует отечеству служить и быть полезною. Какое благородное упражнение, какое гармоническое веление, какая искренняя любовь, верность, честность и справедливость в таковых местах будут встречаться на улицах! И когда единое сие воображение вливает уже во все наши жилы сладчайшее чувствие удовольствия, то что же бы было, если бы сие в самом деле исполнялось? Если бы всякий человек по величию своего достоинства поступал? — И так, если люди будут почитать себя за *средство* всех вещей сего мира, то, не согрешая, могут

думать, что они в оном много значат и что остатку прочего света в них великая нужда: собственная польза сего мира требует оного. Мир и все прочие творения, исключая человеков, не могли бы никоим образом так быть совершенны и столь бы хорошо им не было, если бы не были человеками, как теперь они то обретают, когда мы человеки.

Сия последняя мысль открывает нам в человеческой природе еще особливую сообразность с Богом, которая придает ей совершенно достопочтенный вид. Бог никоим образом от вещи вне себя не может иметь пользы, ибо он сам в себе столь совершен, что ему самого себя для себя довольно и не имеет нужды ни в какой вещи. Он, напротив того, сам всесовершенно полезнейшее существо, сотворяет все твари совершенными, сколько возможно, и, им всем всяческое благо уготовляя и подая, оным утверждает их благоденствие единственно только для них, а не для себя. Здесь да вообразит себе каждый из человеков, которые по достоинству человеческому живут, как цари мира, себя *средством почитают*, окрест себя только единое устрояют благо, во всех частях себя до совершенства довести стараются и всякое благодеяние чинят не из какого другого намерения, как только из единого удовольствия творить добро; таковые человеки да возымеют тем более божественное мнение о себе самих, чем более они исполнением сего своего царственного достоинства всевысочайшему божеству уподобляются. Итак, человеки, почитаемые *средством*, суть более, нежели когда бы они только почитаемы были единою *целию*, или *средоточием*, для которого все вещи на свете пребывают.

— И так при толико ясных доказательствах и истинах нужно лишь нам желать искренно благосклонным читателям нашим неутомимого наблюдения и сохранения величия их достоинства.

Дмитрий Аничков

Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии

[...] Разные разных в древности процветавших Философов мнения были о душе человеческой, П[очтеннейшие] С[лушатели]. Одни из них говорили: мы хотя согласны в том и верим тому, что есть в нас душа, по власти которой движемся, далее поступаем и обратно возвращаемся, но не можем точно объяснить того, что такое есть душа, оная самовластная повелительница наша и госпожа. Другие утверждали, что нет никакой души, поелику весьма трудно узнавать душу самою ж душею и производить понятие об ней чрез нее ж самую[1]. Иные ж совсем отменное против сих имея понятие о душе человеческой и невероятно великое между собою производя несогласие, многие совсем не приличные мнения об оной объясняли в своих сочинениях. Но как вся сила и способность познания вещей проистекает и зависит от души яко главнейшего источника своего, то потому и заблуждение, естьли какое против оной случается или случится, поистинне наиопаснейшим из всех почитается и должно почитаемо быть, поелику оным истребляется естественное благочестие и очевиднейший добродетельным нравам вред учиняется. Почему и мы, во удовольствие своего любопытства, хотя и имеем намерение рассмотреть разные их мнения, однако поступим при том с осторожностию и предложим токмо те, которые дальнейшего заблуждения в себе не заключают.

И, во-первых, по свидетельству Цицеронову, Демокрит, Зенон и Левципп понимали, что душа есть нечто из легчайших и круглых несекомых частиц вожженное; Диоген же и Анаксагор называли ее воздухом, а Иппократ, Эмпедокл и Дицеарх почитали ее существом, из всех стихий составленным. Другие ж напротив того из них приписывали душе человеческой природу чистейшую и благороднейшую. Как-то: Пифагор и Платон называли ее числом, само себя движущим, а Алкмей утверждал, что душа человеческая

[1] Такого мнения был Аристоксен. См. Cic. Tuscul. Quaest., pag. 87.

есть нечто движущееся, и такое, которое бессмертно и подобно небесным движущимся и бессмертным[2]. Аристотель же, хотя и свидетельствует, что совсем невозможно или весьма трудно иметь некоторое понятие о природе душевной, однако называет ее, что она есть первое действие Физического органического тела, во власти жизнь имеющего. И хотя сей славный Перипатетик чрез сказанные слова и не изъявляет точно того, что душа есть или существо, или случайная принадлежность, или тело, или дух, однако в одном своем сочинении справедливо умствующими называет тех, кои утверждают, что ни душа без тела, ни тело без души быть не может. Из чего явствует, что все древних Философов о душе мнения точно суть двоякого рода, то есть, одни из них почитают ее вещественною, а другие, хотя и понимают ее невещественною и бесплотною, токмо ясного понятия о сущности и природе ее не изъявляют.

Что ж принадлежит до новейших Философов, то из оных некоторые, по причине своего последования то сему, то другому мнению древних, или *Монистами* (Monistae), или *Материалистами* (Materialistae) обыкновенно называются. Первые из них получили свое именование от Греческого слова *μόνος* (Един), потому что допускают они в натуре вещей бытие одного токмо существа и оное почитают или вещественным, откуда и *Материалистами*, или, хотя душу человеческую и почитают невещественною, но действительное мира сего и тел, в нем находящихся, бытие опровергают, допуская токмо идеальное, или в уме представляющееся, *Идеалистами* (Idealistae)[3] названы. С сими также сходствуют собственно так называемые *Эгоисты* (Egoistae)[4]. *Дуалистами ж* (Dualistae) напротив того именуется те, кои допускают бытие двух существ, одного вещественного, а другого невещественного; и сии последние, по мнению одного ученого мужа[5], лучших качеств Философами должны почитаемы быть, потому что они не по одному токмо

[2] Плутар[х], кн. 4, гл. 2, De Placit. Philos.

[3] До такого безумия всеконечно довела их трудность оная, что они не могли понять сложение, или составление сложного существа. Ибо, так они думали, естьли есть тело, то должны допущены быть малейшие части, составляющие оное. Сии части при соединении в целом ли своем виде и составе имеют взаимное между собою прикосновение, или токмо отчасти? Естьли первое, то непременно соединяющиеся между собою части должны совокупиться в одну точку, почему и не может составлено быть тело. Естьли ж те части некоторым токмо образом имеют между собою прикосновение при совокуплении, то малейшие части будут состоять из других частей, что самое заключает в себе противоречие. И для того происхождения тела из таких частей Идеалисты почитают невозможным и потому опровергают бытие тел.

[4] То есть такие люди, которые думают, якобы одна токмо их душа имеет бытие, а прочие вещи, которые они понимают, суть одни только представления душевные, действительного бытия совсем не имеющие.

[5] Cl. Fort a Brix. Met., p. 2, Disp. 1, Sect. 1, § 4.

тщеславию, но и по напряжению сил душевных мудрствуют. Вещественность души старался защищать Гоббезий с Толандом, Ковардом и другими Материалистами, из коих некоторые также утверждали, якобы событие мыслей в душе человеческой бывает чрез движение тел[6]. Эгоисм же, по свидетельству Волфиеву[7], в недавних временах защищал в Париже некто из последователей Малебраншевых, да и сам Малебранш согласным с мнением своего последователя оказался чрез явное свое подтверждение следующего: *до сих пор еще не учинено, да и не может учинено быть доказательство действительного и настоящего тел бытия.*

Неудивительно, П[очтеннейшие] С[лушатели], что другие Философы толико неосновательное о природе душевной имели понятие, поелику все они более предрассуждениями разного рода будучи заражены, во тьме невежества утопали; и потому от истинной веры единожды отступив, от предводительства разума своего и естественного просвещения весьма далеко уклонялись. Сожалительно только о том, что и в нынешние просвещеннейшие времена толико ж слепотствующие находятся умы людей, кои бытие разумной души совсем уничтожают и человека ни что иное быть неосновательно утверждают, как самую настоящую махину, и такую, в которой якобы посредством жизненных духов действует одно только порядочное расположение орудий телесных, оказывая согласное друг другу соответствие.

Но кто открывает сокровенные вещи? Кто изыскивает удивления достойные изобретения? Кто беспредельные голоса человеческого звуки знаками букв ограничил? Кто неукротимых зверей претворяет в кротких агнцов? Кто многие и различные употребляет средства, служащие к применению состояния в лучшее? Кто измеряет глубину морскую и течение светил небесных определяет? Кто способною к плодородию делает землю и в надлежащее время угобзив ниву, посевает на оной семена? Кто знает различать добро от зла и обратно? Кто, наконец, дивному мира сего строению и совершенному в оном наблюдаемому порядку удивляясь, может прославлять премудрого его Творца и ему, яко Благодетелю всяческих, воздавать достойную и подобающую честь со благоговением? Всеконечно разум, свыше влиянный в человека, или оным одаренная его душа. И когда толикие и такие знания понимает душа, когда она мыслями своими объемлет всю вселенную, когда она так порядочно рассуждает о настоящем и когда она, наконец, во всегдаш-

[6] P.Herman. Osterrieder. Metaph., pag. 699. Buddeus. Philos. Theoret. P. 1, c. 5, § 28: nullam involvere contradictionem statuit, quo minus Deus producere possit Substantiam cogitantem[a]. Vid. Winkler, Metaph., pag. 433: Item: Cantz. Metaph., pag. 782, § 955.

[7] Psych. rat., Sect. 1, Cap. 1, § 15.

нем упражняется размышлении, то не можно думать, чтобы она была какое сложное существо, подобное махине и подлежащее совершенному разрушению и истлению. Да и кто видал, чтоб из вещей, в натуре находящихся, была хотя одна такая, которая бы имела толикую силу рассуждения и помышления, столько бы могла разуметь настоящее, рассуждать о прошедшем и предвидеть будущее, сколько понимает, рассуждает и умствует душа? Поистинне, нет, не бывало и не будет никогда ни одной такой вещи. Почему особенная некоторая природа и сила души нашей есть и совсем отменная от всех естественных вещей; следовательно, как утверждает Римский Оратор, душа человеческая с небес есть и от Бога: поелику и самого Бога не инако мы понимаем и не другим каким Существом представляем его себе, как духом бесплотным, пресовершенную и свободнейшую имеющим волю, чуждым всякого тлению подлежащего смешения, Всеведущим, и все приводящим в движение. Сходственные также с ним мысли о душе имел и Кир старший, когда он, при самом издыхании своем находясь, выговорил к своим детям следующие слова: «Любезные дети! Не думайте обо мне того, что я по разлучении с вами буду *нигде* или *ничто*. Ибо вы и в то время, когда я с вами находился, не видали моей души, но разумели из моих действий, что она в сем моем теле находится. Верьте ж, что она та же самая есть, которая теперь выходит из моего тела, хотя при самом исхождении и никакой не увидите».

Равным образом и мы присутствие души в нас самих, признавая то чрез сведение о себе самых и действиях наших, то чрез понятие вещей, вне нас находящихся, то, наконец, чрез многоразличное разных, как вещественных, так и невещественных вещей желание и отвращение, можем сказать, что душа наша есть не что иное, как такое начало, помощию которого человек мыслит, познает истинну, желает добра и о своих понятиях и желаниях имеет сведение; называется притом разумною для того, поелику она узнает последующее, видит начала и причины вещей и оных продолжения и последования, сравнивает подобия и принаравливает оные к настоящим вещам и присовокупляет к тому будущее. Из чего явствует, что душа человеческая не есть, как некоторые утверждают, могущество, или сила разумения и помышления, но есть самое сущее разумеющее. В таком смысле весьма пристойно и называется она сущим, или существом, внутрь нас обитающим, о самом себе и о других вещах, вне его находящихся, имеющим сведение, себя самого от других вещей и самые вещи между собой различающим. В рассуждении ж свойств своих, разумная душа по справедливости от некоторых обыкновенно именуется существом сотворенным, бесплотным и по Власти Всемогущего Творца определенным для сопряжения с органическим телом. И тако разумная душа чрез сие, что она есть бесплотная, сходствует с Богом и Ангелами, чрез

то ж, что она есть сотворенное существо от Бога, а потом, наконец, чрез то, что она определена для сопряжения с телом, и от Ангелов различествует.

А что душа человеческая есть сущее бесплотное, или невещественное, имеющее совсем отменную от тела сущность, сие понять можно из того, что она различными, противными и противоречивыми в рассуждении тела одарена свойствами, из сравнения коих различных двух существ между собою по справедливости выводим следствие и о различии их сущностей. Напр., понимая тело яко сущее точно страдательное и действия никакого самого чрез себя не имеющее; ибо естьли бы оно было сущее, само себя движущее, то бы не можно было показать причины, для чего одна часть тела меньше, нежели другая, сама чрез себя движется, заключаем, что душа есть сущее, одаренная внутренним действием, в чем всяк удостоверен чрез внутренние свои чувства и собственную совесть. Также тело, поелику есть сущее точно страдательное, не имеет ни чувствования, ни помышления, что все приличествует нашей душе по внутреннему всякого в том удостоверению. Гоббезиево ж и Спинозино мнение, хотя они и утверждают, что из обращенного тела движения, то есть из противодействия одних частей оного против других и можно вывести чувствование и помышление, совсем не основательно. Ибо в сходственность такого их мнения можно было бы утверждать, что и огонь чувствует и помышляет. Притом тело есть сущее твердое и такое, что в том же месте, где оно само находится, другим телам поместиться не допускает. Напротив же того, дух сквозь все тела проходит; потому и утверждаем, что душа от тела имеет существенное различие. Наконец, тело есть сущее, делимое на части, и каждая его малейшая часть, также делимая на самые малейшие, токмо не до бесконечности. Напротив того, душа наша есть сущее простое, и такое, которое на части делиться не может, но токмо имеет сведения о себе самом. Словом: из идеи тела никоим образом не могут выведены быть свойства души человеческой. Ибо из вещества, состоящего из частиц, сколь ни тончайших, каким образом ни ограниченных, какую скорость или медленность в движении ни имеющих, нижé начала простейшего помышления, или какого разумения, или свободной воли вывести не можно, и особливо потому, что всякое понятие из единства и невещественности подлежащего понимающего проистекает.

Славный Стот[8] следующими доводами: для чего мысли душевные малолетных и престарелых людей не столько могущественны суть, как тех, кои имеют средние лета? Для чего болезнь в великое замешательство может приводить ум человеческий? Для чего вол-

[8] In M.S. de Concordia rationis et fidei[б].

нование страстей душа не в силах бывает укротить? Для чего в одно время способнейшими и проворнейшими бываем к размышлению, нежели в другое время? Для чего и спящие мыслим, или видим сны? Для чего по оставлении на время обращения жидкостей, или влажностей внутренних, останавляются и помышления, по возвращении ж оного обращения начинает паки мыслить человек? Для чего, наконец, один другого бывает разумнее? — хотя усердно и старается доказать, что душа человеческая ни что иное есть, как искусное расположение жидких и твердых мозговых частей, но Стотовы доводы не души вещественность, но только то доказывают, что душа человеческая во многих своих действиях требует исправно расположенных орудий телесных и надлежащим образом растворенных влажностей, по недостаточеству которых и действий своих оказывать не может; поелику душа человеческая по определению божию толико неразрывное с телом имеет сопряжение, что чрез посредство оного все вещи, вне себя находящиеся, понимает.

Правда, хотя мы [по] нынешнему состоянию нашего жития и по неразрывному сопряжению души своей с телом и понимаем сущее вещественное, или тело, которое гораздо известнее нам, яко чувствам нашим подверженное; однако помощию отвлечения собственной способности душевной можем понимать и невещественное существо, напр[имер], душу свою, не приписывая сей того, чему подвержено первое. Ибо самым опытом будучи удостоверены мы в том, что тело есть существо, имеющее по своей натуре протяжение, делимое на части, — потому что всякое протяжение состоит из многих частей, между собою соединенных — имеющее пределы своего протяжения, или фигуру, движущееся и покоящееся, как в Физике обстоятельнее и подробнее о том изъясняется, утверждаем помощию разума, что душа, как невещественное существо и нимало не сходствующее с телом, не должно иметь вышеупомянутых качеств и свойств, приличествующих телу; потому и говорим, что душа есть дух, и такое существо, которое по своей сущности не имеет протяжения, не делится на части, и не одарено такими свойствами, которые бы чрез величину, фигуру и движение изъяснялись.

Хотя ж невещественной душе человеческой и приписывается некое движение, токмо оное ни что иное есть, как единое помышление, которым она бесчисленные предметы, то есть представляемые себе вещи многоразличные понимает и будто написует и написанные хранит, яко в неисчерпаемых некиих сокровищах, и когда хочет, производит оные в неудобовероятной скорости, с чудесным и несказанным благочинием без всякого помешательства. Потом представленные и изображенные образы, или виды вещей, соединяет с другими и из соединения оных новые и странные выводит. Но всего удивительнее, что она о всех своих таковых помышлениях имеет сведение, испытует потом еще оные, и испытав довольно и рассмотрев, утверждает или опровергает без всяких других доводов, будучи удостоверена о справедливости того своего испытания одним своим внутреннейшим помышлением, то есть, сама в себе всему тому свидетелем бывает паче всякого другого свидетеля достовернейшим. В мозгу ж человеческом, сколь прилежно ни будешь рассматривать расположение оного, и хотя Анатомическим, или Химическим образом разделишь части оного, однако не найдешь малейшего следа толь дивных действий, которые бы от него происходили и сходствовали с душевными действиями.

Равным образом и другая, так бы сказать составительная души человеческой часть, то есть свободная воля, не только всеми ума человеческого действиями, но и самым телом обладает, приводя орудия оного по своему произволению во всякое надлежащее движение, и о таковой власти ее сами мы известны бываем без всякого сомнения чрез обратное помышления нашего действие. Однако ж таковой верьховной власти воли нашей иногда разум, яко первейшая души человеческой способность, установляет меру и пределы. А хотя и случается когда той воле преступить сии предписанные ей от разума пределы, токмо такое ее безмерие усматриваем тотчас чрез обращение того ж своего ума, что самое называется *совестию* (conscientia). По усмотрении такого ж высокомерия воли нашей, тем же действием ума преклоняем оную к прекращению, или пременению той необузданной власти. И что такое преклонение, или увещание возымело свою силу, познаем сие из того, когда в самом стремлении удерживаемся от предприятий наших, худым противимся обычаям и оные весьма ненавидим. В сих и сим подобных действиях непрестанно упражняющаяся душа человеческая никогда не может утрудиться и в бессилие притти, но всегда бодрственною и неутомимою пребывает, что самое всяк, сам по себе рассуждая, без всякого затруднения и прекословия дознал и дознает ежедневно.

Сии то все действия души человеческой, П[очтеннейшие] С[лушатели], не иное что суть, как одно помышление отвлечительное, то есть, такая душевная сила, помощию которой производит она понятия о вещах бестелесных, соединяет и разделяет обстоятельно качества понимаемых вещей, изыскивает причины качеств, разумеет уравнение и соразмеримость количеств, из особенных понятий производит всеобщие и к известному своему концу не принужденно, но добровольно, с избранием средств управляет все свои действия. Особливо ж такое качество, единственно приличествующее душе, может ясно и вразумительно всем и каждому быть чрез то, что все ее свойства из сего единого источника проистекают, напр[имер], понимает ли когда что чувствами своими человек, тогда помышляет; разумеет ли он когда что, тогда помышляет, и

желает ли он, наконец когда чего, или отвращается, тогда помышляет.

А что душа наша самою вещию понимает предметы, чувствам нашим подверженные, напр[имер], теплоту, стужу, запах, свет, звук, твердость, мягкость и проч[ие], также не подверженные чувствам, то есть: Бога, добродетель, первые начала, Геометрические истинны и различные свойства, в предметах чувствуемых непосредственно находящиеся, сие познаем из того, что те вещи, которые производят в нас чувствование, суть такого свойства, что оные в нашем мозгу, где разумная душа, по мнению многих разумнейших Философов, обитая, производит свои помышления, возбуждают некоторое движение и чрез то в душе производят внимание. Поелику оное движение, чрез стремление чувствуемой вещи будучи возбужденное, сперва сообщается тем тоненьким волоснам чувственных жил, которые, по мнению Анатомиков, из внутреннейшего мозгу существа распростираясь, к наружным нашего тела частям прилепляются, от которых потом оное движение непосредственно переносится к мозгу и внутреннейшему оного существу, следовательно, и душе, тамо обитающей, сообщаются. Не подверженные ж чувствам вещи, хотя не возбуждают и не могут возбудить такого движения в чувственных орудиях, однако понимает оные душа, рассуждает об оных и производит свои умствования чрез посредство чувствуемых, употребив к тому в помощь собственное и единственно себе принадлежащее действие отвлечения. Как-то, напр[имер], из тварей, многоразличным переменам подвергающихся, имеющих зависимость от других, производим понятие о Творце яко верьховнейшем Существе, ни от кого не зависящем и ни малейшей перемене не подвергающемся, но во всех вся действующем премудро. И потому помышление нашей души, от чувственных вещей в мозгу возбужденное, формально не состоит в известном некотором движении самого тончайшего и движущего существа, нижé зависит оное от каких-либо Механических действий тел, как Материалисты думали. В доказательство сего рассмотрим только три действия ума нашего[в], то есть понятие, рассуждение и умствование, то увидим, что ни одно из сих действий не зависит от некоторого движения тончайших существ или тел.

Правда, что мы чрез первое действие ума своего хотя и производим понятие о таких вещах, которых виды в чувственных наших орудиях возбужденные и переносятся к мозгу чрез посредство некоторого причиняемого в оном движения, однако второе действие того ж нашего ума, то есть рассуждение наше, ни коим образом не собывается и не может собываться чрез помянутое движение. Ибо когда ум наш о чем-нибудь подтвердительно рассуждает, тогда две идеи вместе соединяет; и естьли бы рассуждение наше не что иное было, как известное некоторое движение самых малейших и тончайших тел, то бы оно формально состояло в соединении таких движений, в которых идеи подлежащего и сказуемого заключаются. Но как иная есть идея подлежащего, и иная сказуемого, то бы и движение тех самых малейших тел иное долженствовало быть для идеи подлежащего, и иное для идеи сказуемого, и так бы в подтвержительном рассуждении вместе соединяться долженствовали тончайшие тела, различное между собою имеющие движение, а как сему статься невозможно, чтобы оные тела не получили нового в движении определения, то есть другого и совсем против прежнего отменного движения, следовательно, чрез составление рассуждения подтвердительного совсем бы исчезли оные тел движения, чрез которые подлежащее и сказуемое прежде того изображались. Известно ж, что идеи подлежащего и сказуемого ни коим образом при составлении рассуждения не уничтожаются, но и подтвердительное рассуждение не бывает чрез соединение таких тончайших тел, которые бы по разным определениям имели движение в нашем мозгу.

Что ж принадлежит до третьего действия ума нашего, то и о событии сего не можно и не должно понимать таким образом, якобы и для произведения оного два различные тел движения вместе соединялись с третьим, совсем от двух отменным, и из сего соединения происходило совокупление оных двух движений между собою без всякого замешательства и перемены в определениях. Поелику и в таком случае непременно бы оные самые малейшие тела имели двоякое движение, из которых бы одно изображало другое прямо, а другое означало первое посторонним образом. Но как сие весьма противно законам движения, в Физике объясняемым, то и умствование души нашей не может зависеть от различного движения тончайших тел. Почему и мнение Гоббезиево, состоящее в том, якобы помышления разумной нашей души собывались от одного действия и противодействия мозговых частиц, не основательно. Ибо душа наша, оказывая различные ума своего действия, производит оные без всякого вспомоществования, получаемого от движения тончайших тел, но по своей внутренней и собственной силе, по своей воле, без всякого внешнего принуждения ко всякому роду помышлений сама себя добровольно определяет. При том сила движения вещественных существ помалу ослабевает, да и совсем исчезает; сила ж помышления разумной души чем о множайших вещах производится и чрез то в своем действии упражняется, тем сильнейшею становится и умножается. Также могущество вещественное всегда получает повреждение от такого предмета, которого впечатление в нем сильнейшее было, напр[имер], никогда мы не можем смотреть на солнечные лучи, в полном сиянии простирающиеся до наших глаз, без повреждения орудий зрения; в могуществе ж разумения душевного противное сему всегда примечаем.

Ибо, чем высочайшее и яснейшее о какой вещи имеем познание, тем могущество разумения нашего совершеннейшим делается. Наконец, такая есть скорость мыслей наших и помышлений, какая никогда еще не примечена и не примечается в могуществах вещественных. Ибо мы часто мыслями своими до самых отдаленнейших мест доходим, иногда ж и выше облаков возлетаем, однако на прежнее свое место паки возвращаемся, не имев нигде остановки и замедления, что все ясно доказывает невещественность нашей души.

Подобным образом желание и отвращение наше к вещам не токмо плотским, но и к бесплотным простирающееся, доказывает невещественность души нашей. Напр[имер], хотя истинну, правосудие, Бога и проч. никогда мы не понимаем своими чувствами, однако любим и почитаем. Не имеем также отвращения и от таких вещей, которые в отношении к чувствам нашим презрения паче, нежели любви, достойными кажутся. Какую, напр[имер], составляет приятность в глазах твоих юноша, сам собою будучи прекрасный, да неистовый умом и своими делами мерзостный? Всеконечно погнушаешься таким человеком, да для чего ж? Для того ли, что он глазам твоим представляется гнусным? Никак. Он стройностию тела своего, порядочным расположением членов оного, одним словом, он красотою своею прельщает твои глаза; однако, как скоро услышишь об нем, что он нестерпимый за свои злодеяния в обществе человек, тотчас внутренно начинаешь ненавидеть его, гнушаться им, презирать его и духом своим удаляться от него. Напротив того, когда видишь престарелого человека, согнувшегося, всего в морщинах и мало движения имеющего, прельщает ли тогда твое зрение такой гнусный предмет? Нимало. Как же скоро услышишь об нем, что он добродетельный человек, многие и великие услуги показавший своему отечеству старик, тотчас приемлешь его в свои объятия, лобызаешь его и всякое ему воздаешь почтение. Из чего явствует, что разумная наша душа не токмо к вещественным, но и к невещественным вещам имеет склонность не принужденную, но самопроизвольную. То есть, сама она себя определяет к честным и бесчестным действиям, желания и надежду простирает за границы всех времен; воспаленная желанием к вечному благополучию, гнушается всеми земными услаждениями; благородным духом презирает плотские сладострастия; попирает с презрением временную честь и всегда стремится к достижению невещественного и верьховного блага. Почему и сама не может почитаться вещественною. Ибо в противном случае имела бы она склонность токмо к чувствуемому, настоящему и вещественному добру, а о честности как о невещественном предмете никакого бы попечения не имела, и все свои действия производила по подобию бессловесных скотов.

Но естьли скажет кто, для чего душа, яко невещественная и потому не имеющая никакого сходства и уравнения с телом, сопрягается с сим? «Для того, — изъясняет сие Цицерон[9], — бессмертные Боги в тела человеческие всеяли души, чтобы находились такие люди, которые бы, смотря на землю, разными испещренную цветами, удивлялись премудрости Создателя ее, и взирая на непеременяемый порядок светил небесных, подражали тому образом своего жития и постоянством». Изрядное поистинне такое Римского Оратора изъяснение и точно сходственное с истинною. Ибо в противном случае сия премудро учрежденная громада и само собою славное дело, мир сей, говорю, всякой бы славы лишался, естьли бы некоторые твари не были одарены и украшены такою способностию, чтоб могли видеть в оном находящиеся совершенства, и учинившись причастниками оных, хвалить и прославлять преблагого Создателя. Почему премудрый Творец, поелику он есть пресовершенная любовь, которая по своему естеству не может не сообщать себя с другими, разные твари и, во-первых, человеков по образу и по подобию своему сотворил, с тем, дабы они, наслаждаясь благими мира сего, возводили ум свой к сотворившему все на пользу их. Ибо кто разумеет превосходную разума божия силу? Разве тот, кто подобным же одарен разумом. Кто может понимать пресовершенную и никакими пределами не ограниченную волю его? Разве тот, кто подобную ж и своему ограниченному естеству приличную имеет способность. Кто правосудие его, кто благость его и кто, наконец, неизреченную милость его чувствовать может? Разве тот, кто подобною ж одарен силою чувствовать все то и пользоваться оным. Из чего явствует, что Бог, созидая людей яко свидетелей и провозвестников своих совершенств, всю природу их по оному, какому пресовершенная любовь его быть благоволила, сотворил намерению. Ибо он, во-первых, одарил их разумом, дабы они могли проникать в союз причин и действ, подробно разбирать порядки средств и концев и усматривать сокровища бесконечных и вечных благ, скрывающихся в оных; наконец, оживотворил он их волею, чтоб они могли хотеть и желать оных причин благополучия, которое вечно пребывать имеет, и даровал им довольные силы, чтоб они в состоянии были дойти до употребления оных благих и оттуда получить себе непременную пользу. Словом, одарил он их такою свободою, по которой они, когда видят множайшие способы, служащие к совершению дела, и усматривают, что имеют на то довольные силы, то избрав лучшие из оных, исполняют свое намерение и получают желаемый конец чрез посредство оных.

---

[9] De Sen[ectute], Cap. 21, pag. 285.

Все сии свойства, ежедневно примечаемые в людях, не ясно ли доказывают, что мы от премудрого и преблагого Бога одарены такою разумною душею, которая никакой вещественности, телам приличествующей, не имеет, яко от Бога дарованная и ему самому равноподобная. Сие ж самое уразумев, и Аполлон называл души человеческие божественными и утверждал во всякой своей речи, что души, разлучившиеся с телом, выходят на небо, яко оттуда пришедшие. Почему и приказание его, чтоб *знать самого себя*, не в том заключалось, чтоб знать члены тела, состав оных и фигуру, но всеконечно приказывал он знать душу; поелику тело есть бесчувственное существо и как бы сосуд токмо некоторый, или вместилище души[г]; и когда кто тебе что говорит, то он говорит не телу твоему, да тебе, яко разумною душею одаренному и помощию оной понимающему сказанные тебе слова.

Естьли ж спросит кто меня, какова моя душа и где она находится, то я могу ответствовать ему следующее: хотя мы ни места, где Бог, ни фигуры, которую он имеет, и не знаем, и не видим, однако познаём его из действий его; равным образом и о душе своей, хотя ни места, в котором она обитает, ни начертания, какое она имеет, не знаем и не видим, из ее действий заключаем, что она есть без всякого смешения, простая, неделимая на части, не исчезающая, но пребывающая вечно яко от Бога дарованная.

Сократ, несомненное имея упование в том, что и его душа, как и прочих людей, также бессмертная, не искал защитников, которые бы своими стараньями могли оправдать его на суде, не искал также и милости в судиях, кои бы по самой справедливости разобрав дело, могли свободить его от казни; но употребив свободное упорство, от великодушия единого и от вкорененного мнения о бессмертии души, а не от гордости происходящее, за несколько дней до смерти, хотя и мог он убежать из тюрьмы, однако не восхотел учинить того, но в самый тот час, когда уже держал он в руках своих смертоносным ядом наполненный сосуд, как бы не на смерть влекомый, но на небо представляясь восходящим, следующие к предстоящим выговорил слова: «Две доро́ги для душ, разлучившихся с телом; те души, кои гнусными пороками оскверняли себя в жизни сей, в сластолюбиях провождали дни живота своего и отечеству своему чрез какие-либо ухищрения причиняли пагубу и злодейство, пойдут по той дороге, которая весьма далеко и в другую сторону отведет их от того места, где обитают бессмертные Боги. Напротив же того, те души, которые добродетельную и целомудренную провождали жизнь и никакими пороками себя не оскверняли, но будучи в телах, подражали житию нескверному, прямо впущены будут в селения Богов бессмертных, яко от них самих произшедшие»[д].

Славному ж Платону, Академической Секты основателю[10], природа душевная столь превосходною показалась, что он, не приняв в рассуждение свойств существа необходимо нужного, имел такое понятие об оной, что она не токмо конца, но нижé начала не имеет, утверждаясь на следующих доводах: «что всегда движется, то вечное есть; и одно токмо то, что самого себя приводит в движение, не только никогда не перестает движения иметь, но и в рассуждении прочих движущихся вещей источником и началом движения почитается; начало ж не имеет происхождения, потому что от начала все происходит: почему и о душе должно то же понимать, как о таком существе, которое само себя приводит в движение, то есть имеет такую силу, что для помышления своего не требует внешней силы и побуждения, но сама в себе причину действования и помышления заключает[11]. А что само себя приводит в движение, то вечное или бессмертное есть».

Изрядное также дает наставление о бессмертии души человеческой и Цицерон: «Ибо, — говорит он[12], — не найдешь никакого происхождения души здесь на земли, поелику в оных не обретается никакого такого смешения, которое бы из земли, воды, воздуха и огня состояло; притом ни одной из естественных вещей не находится такой, которая бы имела силу памяти, рассуждения и помышления, то есть помнила бы прошедшее, предвидела будущее и рассуждала о настоящем; поелику все сии свойства, яко единственно божественные, не от естественных вещей или от другого чегонибудь ниспосылаются человеку, но токмо от Бога. Следовательно, природа душевная есть некоторая особенная и совсем отделенная от всех известных естественных вещей. Таким образом, что чувствует, что мудрствует, что желает и что бодрствует всегда, все то небесное и божественное есть, и по той причине непременно вечное».

Лукреций же, последуя мнению Эпикурову, опровергает бессмертие души, и что она, так же как и тело, подлежит истлению, следующими утверждает доводами: душа, — говорит он, — растет, усиливается, стареет и изнемогает вместе с телом. Ибо она с начала возраста человеческого ничего или почти мало разумеет; но по прошествии нескольких лет начинает разуметь. Душа, так же как и тело, немоществует; например, в пиянстве рассуждение мятется и душевные ослабевают силы. Душа, так же как тело, врачуется; почему в то время или что-нибудь прибавляется в душе, или что-нибудь убавляется у оной. Наконец, естьли бы бессмертные были

[10]Quaest. Tusc., lib. 1.
[11]Quinctill. in Institut. orat., lib. 5, cap. 14.
[12]Lib. de Consolat., cap. 27.

человеческие души, то бы никто из умирающих людей не отвращался смерти, но всяк бы, имея некоторое того бессмертия предчувствование, радовался более о том, что он в лучшую преселяется жизнь.

Но на все сии Лукрециевы противоположения можно ответствовать следующим образом: душа с первых лет человеческого возраста ничего или почти мало рассуждает о вещах для того только, что она тогда никаких, или не много еще изображенных в мозгу видов находит; по прошествии ж времени совершеннее уже начинает рассуждать о вещах, потому что тогда и множайшие и яснейшие в мозгу обретает изображения. А что под старость душа мало и не столь хорошо производит свои понятия, рассуждения и умствования, сие зависит от того, что виды, изображенные в мозгу, или все, или по крайней мере некоторые из них заглаживаются, и тем самым не действительными учинившись, то темными, то сбивчивыми представляются, а особливо орудия телесные, помощию которых душа понимает вещи, тогда в слабость пришедшие, гораздо отменнее против прежнего действуют. Почему и причиною такой перемены, в престарелых людях примечаемой, по большей части суть орудия телесные, а не тот, кто оными действует и владеет. Что ж принадлежит до страстей душевных, которые якобы собственные были болезни душевные, сие также не справедливо. Ибо болезни, собственно так названные, или показывают токмо то, что в том существе, которое теми болезнями немоществует, некоторый урон, или ослабление сил приключилось, или сами что-нибудь такое тому существу причинили. Но ни то, ни другое в таком существе, которое никаких частей не имеет, никакой перемены произвести не может. Почему страсти душевные ничего больше не значат, как токмо то, что душа либо увеселение, либо скуку получила от воображений таких вещей, которые или совершенство, или несовершенство в себе заключают. В пиянстве, например, не сама душа, но мозг только причиною того бывает, что тогда рассуждение наше всей своей надлежащей ясности лишается, поелику в то время все виды, изображенные в мозгу, сделаются помраченными, рассыпанными и беспорядочными. Притом и то неправда, якобы в то время, когда мы употребляем лекарства, душе нашей что-нибудь прибавлялось, или что-нибудь у ней убавлялось. Ибо мы лечим одно только тело и поврежденные в членах оного соки чрез те исправить стараемся. Например, хотя и говорим о таком человеке, который имеет неравные сапоги, что он хромает, однако знаем, что причиною того одни только неравные его сапоги. Равным образом и о душе должно понимать, что одни токмо орудия телесные бывают причиною того, что душа наша иногда непорядочные оказывает действия. Наконец, и последнее Лукрециево противоположение, состоящее в том, что умирающие люди не отвращались бы от смерти,

естьли бы они знали, что души их суть бессмертные, также не заключает в себе великой важности, потому что никто не видал такого умирающего человека, который бы в самый тот час, когда душа его разлучается с телом, в состоянии находился предстоящим при его одре объявить то, что он знает, куда и каким образом душа его выходит из тела и что потом сделается с нею, когда при последнем издыхании язык совсем немеет и орудия телесные без всякого движения бывают. Хотя ж за несколько времени пред смертию некоторые и жалуются на оную, но сие происходит от того, что настоящее обыкновенно привлекает нас к себе более, нежели будущее; и для того люди, прилепившиеся столь страстно и слепо к настоящим удовольствиям, не только в сем, но и во многих других случаях заблуждают. И, может быть, при последнем своем издыхании люди не на то жалуются, что они разлучаются с сими временными благими, но о том сетуют, что не так скоро преселяются в вечную жизнь для наслаждения вечными благими.

Кратко сказать: не только внутреннее состояние нашей души и вышшая степень ее действий доказывают ее возвышенною от всего телесного и совсем непричастною смерти, но и наружное человеческое состояние явно доказывает собою, что мы не вотще произведены на сей свет. На что бы, например, установление порядка было между людьми? На что бы защищение и награждение добродетели, отвращение и наказание пороков? [...][e]

Аноним

Философическое рассуждение о Троице в человеке, или опыт доказательства, почерпнутого из разума и откровения, что человек состоит: 1) из тела; 2) души и 3) духа

Ни в каком веке Ученые не писали толь рачительно о душе и не рассматривали учения об оной со всех сторон с такою точностию, с какою делают то ныне в последней половине нашего века. Пусть только тот читает критические рассуждения Ученых, кто хочет удостовериться о множестве сочинений о сей материи, время от времени выходящих в свет в Германии и вне оной. Сие учение в Италии сделалось почти модным. С некоторого времени писатели особенно обратили больше внимания, нежели наши предшественники, на души животных и их способности, и делали потому различные заключения о душах человеческих. Труды Реймаровы, Миллеровы, Боннетовы, Бюффоновы, Барониевы и многих других писателей свету известны. Сколь различны в рассуждении сей материи сочинители, столько ж почти различны об ней и их мнения. Часто брали себе в голову весьма странные мнения, как нижепомянутый Италианец г. Бароний в изданном недавно своем сочинении в Удине под заглавием: Anima delle Bestie impugnat. etc.[а] столько обширно распространил прежнее Картезиево учение, что утверждает, «будто животные вовсе бездушны и суть машины, чувств не имеющие»; он приводит и говорит в доказательство сего между прочим следующее: «действия животных, не соображаемые с чувствами и помышлениями, не должны более удивлять тех, которым известно, какие редкие действия могут производить лунатики без собственного их о том познания, как сие видно из опыта». Я не удивляюсь сим и другим подобным мнениям, ибо куда не может простираться человеческая острота и разум, особливо в такой вещи, которой тонкость нашими грубыми чувствами не может быть *проницаема*; но мы некоторым образом удивляемся тому, что между толь многими мыслями и сочинениями мы не нашли ни одного сходственного с нашими, которых краткое начертание намерены мы предложить в настоящем трактате, то есть, что человек состоит не из двух токмо существенных частей, из тела и души, но *из*

трех: тела, души и духа. Мы удивляемся еще более тому, что Древние Раввины о душе уже имели сходственные мысли с нашими по уверению некоторых Ученых, которым мы открыли свои мысли. Мы не могли получить никаких книг, содержащих в себе мысли Раввинов, сколько ни прилагали о том старания. Почему предлагаем свои собственные так, как мы их имели, прежде нежели еще узнали, что и другие держались с нами одних же мыслей. Имели ли они доводы к своим мыслям, и какие они были, того никто нам сказать не хотел или не мог; предлагаемые ж здесь с нашей стороны мы не выдаем за математические доказательства; нет, но они долженствуют быть только *опытом вероятного доказательства.* Хотя бы кто оные назвал и самым положением[б], довольно сказать, что *вероятности* у них отнять не льзя. Мы хотели только *испытать*, не можно ли посредством нашего положения согласить или уничтожить различных о душе мнений, так как и встречающихся в них противоречий. Мы хотели *испытать*, не вздумает ли может быть способнейший нашего ум сие наше положение лучше объяснить, доказать и проч., и через то может быть распространить больший свет в учении о душах. Мы никого не будем принуждать к принятию нашего положения и его доказательств. Напротив того, нам приятно будет, когда увидим или большее оных подтверждение, или и совсем скромное оных опровержение. Мы в предложении нашего положения имеем намерение доброе, и ежели кто не захочет закрыть глаз своих и не разумеет нас, тот увидит, что Религия посредством сего положения не только не приходит в упадок, но паче в большую силу и уважение.

Теперь следует наше положение и его доводы.

Человек состоит из трех существенных частей: 1) из тела; 2) души и 3) духа.

Для подтверждения сего положения первой наш довод есть Философический, или естественный, который противуполагается библейскому, или такому, какой мы намерены вывесть из откровения. Его можно назвать аналогическим, или почерпнутым из сходства вещей, поелику целой круг тварей и постепенное оных очищение должны подавать к тому начальную материю. Целой порядок и целой круг всех тварей испытатели естества (physici), по крайней мере, большая часть оных, до сего времени разделяли на три царства, или класса; а понеже сие разделение тварей не совсем еще отвержено, то и мы намерены также оному последовать. Оно заключает в себе царства 1) минералов, 2) растений, 3) животных. Мы рассмотрим их кратко с постепенными их очищениями или совершенствами.

Восходя таким образом по степеням тварей с низу к верьху начнем мы с царства минералов как самого простейшего, или, естьли б все твари в своем роде не были совершенны, то можно б было так

сказать, несовершеннейшего или, по крайней мере, из грубейшей материи составленного. Сие минеральное царство состоит вообще из бездушных или так называемых мертвых тел, в которых, просто сказать, не видно никакой жизни, или, лучше, никакого обращения соков в их сосудах. Сие последнее по-видимому полагает для нас по крайней мере границы, или начало царству растений [...]

Земля в царстве Минералов есть грубее и ощутительнее, нежели в царстве растений, где она гораздо неприметна и сделалась уже тончайшею.

Сию тончайшую землю и влажность с обращением соков в сосудах примечаем мы опять в царстве животных, только гораздо уже под другим видом, и которая есть паки основанием или существенною частию животных; но царство животных имеет новую существенную часть, которой нет в царствах как минералов, так и растений, и которая есть *существо разумно мыслящее или о чувствованиях своих сведущее*, или, ближе сказать, есть существо, которое познавает вещи, находящиеся вне и внутри его и может себе делать представления, припамятования и проч. Такое существо называется *душею*. Сия душа есть новая существенная часть царства животных [...]

Вообще ж царство животных в толь тесном находится союзе с царством растений, что испытатели естества в нынешние времена друг против друга спорят в том, где одно царство кончится, а другое начинается, ибо мы имеем, напр., насекомых, называемых *полипами*, из коих некоторые роды имеют толикое сходство с водяными растениями, что нельзя почти распознать, животное ли то, или растение. Однако, естьли мы к понятию животного будем присовокуплять существенные оного принадлежности, как-то: *самопроизвольное движение от одного места к другому*, то, как кажется, всегда можно животное различить от растения [...]

... человек собственно к царству животных не принадлежит, но от оного переходит в новое царство. Он должен иметь новую существенную часть, нечто такое, чего ни в каком животном не находится; хотя он и имеет тело, составленное из земли, сохраняющее в себе весьма искусно устроенные сосуды с наилучшим в них круготечением чистейших и нежнейших соков, и сопряженное с совершеннейшею душею животных, однако он, сверх всего того, имеет нечто такое, чего во всех других животных не находится, то есть, он имеет *дух разумный и бессмертный*. Итак человек принадлежит *к царству духов*, однако он, так сказать, есть полип оного царства: ибо, как в царстве животных полип соединяет между собой царства животных и растений, так и человек равным образом соединяет между собою царства животных и духов. В царстве животных находятся гораздо совершеннейшие животные, нежели

полипы, а в царстве духов гораздо совершеннейшие духи, нежели человек [...]

Теперь спросит кто-нибудь, что же есть душа? Что есть дух? И чем они между собою различествуют? Сколь вопросы сии важны! Сколь трудно, да и невозможно совершенно ответствовать на них ограниченному, толь малому и слабому духу, каков есть человеческий! Здесь то встречается камень претыкания. Здесь тот лабиринт, в котором толь многие совратились слишком либо в правую, либо в левую сторону и, так сказать, самих себя потеряли. Некоторые почитали душу вещественною, а другие невещественною. Иные утверждали, что она есть смертна и тленна, а другие, что она бессмертна и нетленна. До тех пор, пока мы не увидим души́ либо духа, пока не ощутим оных другими нашими чувствами, до тех пор говорю, не возможем мы сделать об них никаких ясных понятий и представлений. Но сомнительно, можем ли мы грубыми своими чувствами, хотя б употреблены были с нашей стороны все силы, подкрепленные искуснейшими орудиями, видеть когда-нибудь грубейшую душу животного, умалчивая уже́ о столь чистой человеческой душе, а кольми паче о духе. Последнее содержит в себе, конечно, противоречие, однако, сколько различить можем, то дух имеет разум, душа же напротив того разум и чувства; первый имеет волю, а последняя только выбор; тот мыслит, а сия чувствует, и проч. Какой же вид имеет душа? чистейший, нежели тончайшая жидкость в сухих жилах (fluidum nerveum) и светлейший, нежели электрическая, или *мегартическая* (megartische) материя; где ж оканчивается оная? Там, где дух начинается.

Однако для нашего намерения не принадлежит решение помянутых важных вопросов, *ибо мы не имели целию показать, что есть душа, что дух человеческий, и в чем они различествуют, но только по вероятности доказать, что человек состоит из духа, души и тела.* Между тем, нам позволено будет сообщить некоторые примечания, служащие к большему объяснению сей материи и к показанию различия между свойствами души́ и духа.

Таким образом, различая душу от духа, может быть избегнем и отвратим многие встречающиеся неудобства и затруднения в науке о душе (Psychologia). Происходивший спор о вещественности души, конечно, пресечется по нашему умозрению (theoria). Душа по нашему положению хотя есть существо самое простейшее, и совершеннейшее, однако принадлежит к царству животных, которое неоспоримо относится к телесному миру. Дух, напротив того, есть совершенно бестелесен, невеществен, духовен. Таким-то образом уничтожается спор о смертности и бессмертии души. Дух есть бессмертен и не подлежит разрушению. Благоволит ли Бог учинить другое определение, или точно ли учинит оное благороднейшей ду-

ше человеков, нежели душам животных, сие оставляем мы без решения.

Как сии вопросы и споры при раздроблении их открывают в науке о душе новой вид, так оные ж, встречаясь в естественном любомудрии (in Physica), в науке врачебной (Medicina) и богословии равное в них производят. Мы видим, напр., что душа, будучи существо чистейшее, простейшее и телесное, есть как бы средство или орудие, чрез которое духовный мир соединяется с телесным; также видим, как дух посредством оной может действовать на тело, и тело посредством души действовать на духа, и так далее [...]

Таким образом, почерпнув вероятные доказательства из естественного любомудрия, или, так сказать, из разума и опытов (a priori et posteriori), что человек состоит из тела души и духа, увидим, не можно ли будет нам вывесть подобных доказательств из Божественного Откровения или Писания.

К первому роду доказательств подает нам случай история сотворения, а ко второму некоторые места Нового Завета.

I. Когда Бог восхотел сотворить человека, как известно нам из Бытия, *главы* I, *ст.* 26, то сказал: сотворим человека по образу нашему и подобию, и в *ст.* 27: и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его; и в *гл.* V, *ст.* 1: в онь же день сотвори Бог Адама по образу Божию сотвори его. Вопрошая строгих Богословов, в чем собственно состоит образ или подобие Божие, по которому премудрый и всеблагий Творец сотворил человека, услышим мы от них всеобщий ответ: во врожденном правосудии святости, к коим от некоторых причисляется величество тела, или dominium animalium, то есть господство над животными. Нам кажется, с позволения однако ж Богословов, что ответ их, или определение, есть недостаточно; нам кажется, хотя оно и правильно, однако не совершенно; одним словом, оно по Логике назваться может angustius suo definitio, то есть недостаточнее своего определяемого, или слишком ограничено; нам кажется, образ и подобие Божие содержат в себе большее знаменование. Хотя мы видим у человека с Творцом сходство или нечто подобное в воле, склонности и действиях, и видим, что он на земли почитается от животных богом, и следственно господствует над оными, однако все сие не заключает еще в себе понятия, заключающегося в словах *образ, сходство, подобие.*

Образ Божий, или подобие должно состоять не токмо в *случайных* свойствах души и тела, как, напр., в правосудии, святости и господствовании над животными. Человек останется человеком, хотя б он и потерял оные; но образ Божий должен состоять более в существенных свойствах или в таких частях, из которых по отнятии единой человек не будет уже человеком. Таковые существенные части или собственные принадлежности человека суть, по всеобщему до сего времени преподаваемому учению, *тело и душа*, из

которых, ежели мы одну отнимем от человека, то он не будет уже человеком, но или единым телом, или единою душею. В таковых существенных частях чаятельно должно было бы представлять образ Божий в человеке. Но когда человек состоит токмо из сих двух существенных частей, из тела и души, то как мы можем из них видеть образ существа Божия и подобие с ним, или сходство?

Бог, по Священному Писанию, в котором открыл он нам образ существа своего, есть 1) единственное существо, 2) существо, состоящее из трех Ипостасей или Лиц. Сии три Ипостаси или Лица составляют едино существо. Естьли от божеского существа отнять или отделить одну Ипостась или Лице, то не останется оно существом божеским. Таким же точно образом бывает и с человеком, сотворенным по сему образу Божию; с человеком, каковым мы его определили. Человек есть единственное существо, которое однако состоит из трех сущностей, из тела, души и духа. Сии три части составляют единое существо человека; естьли мы от него отнимем одну сущность, то он не будет уже человеком [...]

Мы не можем умолчать об некоторых еще наших примечаниях, относящихся до настоящей материи.

1) Понеже как в нашем, так и во всех ученых языках для помянутых трех существенных частей человека находятся три точно различные слова: 1) тело, 2) душа, 3) дух, которые в Латинском чрез corpus, anima, spiritus, в Греческом чрез *σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα*, в Еврейском чрез *Нефеш, Ацем, Руах* изображаются, для сего то и должно б было исследовать, всегда ли наблюдено было в греческом, латинском и других с библии переводах точное выражение слов *ψυχὴ*, или *πνεῦμα* в латинском и немецком, поелику в обоих последних языках сии двоякие выражения употребляются часто за однознаменательные слова (synonyma).

2) Когда Священное Писание говорит о разлучившейся части умершего человека, то употребляет оно всегда выражение: дух его, *τὸ πνεῦμα*, spiritus ejus, как то в нем написано: дух, *τὸ πνεῦμα*, паки в него возвратился; дух его оставил и проч. Апостолы, по воскресении Христовом, когда он являлся им, мнили, что они видели духа, *τὸ πνεῦμα*.

3) Святые мученики, как, напр., Стефан, да и сам Христос при своей кончине предает дух свой в руки Отца своего и произносит следующие слова: Господи Иисусе, приими дух мой, и проч. Но положим, что находились бы некоторые места (коих мы еще не исследовали), где б сие не так точно наблюдаемо было: то, во-первых, должно рассмотреть и разобрать подлинный текст, не сделана ли погрешность в переводе; во-вторых, хотя б сего и не было, то однако в сем случае может то же случиться, что, напр., с астрономическими положениями и понятиями, обретающимися в священном писании, то есть что писание говорит pro captu populari, или при-

меняясь к понятию, разуму и мнению тогдашнего народа, который сии священные слова прежде всех получил. Хотя писание говорит в одном месте, как нам не безызвестно, стани, солнце, однако мы в нынешние времена разумеем под тем другое.

В заключение сего намерены мы показать краткое руководство, пример или употребление сей теории о троице в человеке, для чего довольно будет вывести по одному примеру из Философии и Богословии.

Философы, по крайней мере некоторые из них, в учении своем о душе делают великое различие между вышними и нижними душевными силами, приписывая каждым из них особливые их действия, подобно как Агличане в верьхнем и нижнем парламенте. Однако они при сем случае принимают только одну сущность, одну душу. Они научают, что когда, так сказать, в верьхнем парламенте или в верьхних силах душа прямо начинает действовать, тогда в нижних силах или в нижнем парламенте все становится тихо и спокойно, и наоборот. Сие справедливо, и действительно бывает так: обе душевные силы вдруг, верьхней и нижней парламент вместе не могут производить сильного действия. Не может статься в одно время, чтоб ты углубился в размышления об весьма отвлеченных и тонких истиннах, и наслаждался живо тихою согласною музыкою, чувствуя совершенно ее приятности; ибо или не будешь живо чувствовать, или не будешь в состоянии ясные иметь помышления; а что еще более, то силы духа могут над силами души действительной одержать верьх, так что последние, или так сказать первые в человеке замирают, или подавляются. Об известном Философе Вольфе объявляют, что он по причине беспрестанного своего напряжения и употребления духа, или вышних сил, почти никакого удовольствия не находил в самом лучшем стихотворении. Почему ж? Потому что стихотворение тогда наиболее содержит в себе красоты, когда совершенно трогает чувства. Но чувственные предметы суть упражнением души, или нижнего парламента. Еще более сии вышние и нижние силы, или дух и душа нередко друг другу противоборствуют. Однако сей верхний и нижний парламент, сии вышние и нижние душевные силы суть действительно две различные сущности; вышние силы принадлежат духу, а нижние душе. И так с большею справедливостию разделить можно по сей теории прежнюю Пневматологию на учение душевное и духовное, и может статься, в оной сие двоякое учение предлагаемо будет с большею ясностию, совершенством и подробностию, когда две различные сущности приняты будут в так называемую Пневматологию. Чрез что отвращены будут в ней многие темные соплетения и затруднения.

Богословский пример для предлагаемой нами троицы в человеке должен быть следующий. Дух соделывает человека обладателем

земли и всего того, что, кроме его, на ней рождается. Он владычествует над зверями, растениями, металлами и проч. Почему он владычествует также и над скоточеловеками (die Thiermenschen), то есть такими, которые состоят из души и тела; и когда он оказывает сие господство, тогда он есть господин сам над собою, тогда он есть *свободный человек*.

Естьли животное долженствует иметь лучший предмет, нежели чтоб только насыщать чрево свое и служить другим снедью, то надлежит духовному человеку управлять оным. Таким точно образом происходит в нас. Душа наша, естьли мы можем употребить сие подобие, есть воспитанница, которой, естьли она не желает погрузиться в скотскую несмысленность, надлежит иметь разумного опекуна, который бы ее руководствовал, наставлял, обуздывал, и проч. И сей-то опекун есть живущий в нас дух. Естьли управляет он, то мы свободны; но когда он покорится душевным побуждениям, тогда употреблен бывает на зло, страдает, и тогда мы рабы. Таким образом, естьли кто с руководством сих понятий и примеров читать будет VII и VIII главу Посл[ания] Апостола Павла к Римляном, и другие в нем трудные места, тот увидит, не весьма ли легко можно будет разуметь их, и не другой ли они получат вид, нежели каковой они доныне имели?

Мы оставляем свободному человеку, здравомыслящему читателю, в сих и других науках найти большие примеры сему предложенному нами учению о троице в человеке.

Аноним

Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах

Уже много времени прошло, как я тружуся над чтением Психологии, желая учинить естественный опыт о душе; но каждый шаг, употребляемый мною при сем случае, кажется, отдаляет меня от моего предмета. Я стараюсь найти аксиомы; но вместо их попадаются мне одни сомнения; я желаю шествовать по ровному пути, но мне встречаются пропасти, от измерения глубины которых содрогаются все мои чувства. — Сии задачи, которые намерен я теперь предложить, для меня совершенно нерешимы, и я часто сердечно признаюсь в неведении моем. — Пусть философы, имеющие больше смелости, нежели я, провождают меня без магнитной стрелы в небесные метафизические земли; но я уверен, что ни Локк, ни Маллебранш не согласятся быть моими путеводителями.

Случай не может быть первым началом; то не необходимы ли вещи в себе?

Все великие явления не могут ли сравняться с теми иероглифами, которые в разные времена находили на египетских монументах? — Здесь я вижу реку, там змия, пожирающего свой хвост, на другом месте человека с собачьею головою. — Но сия река относится ли к Нилу? Сей змий представляет ли высочайшее существо? Сие чудовище есть ли бог Анубис? Единые только современники Гермесовы могут истолковать нам смысл таинственных сих начертаний, так как причину бытия всех вещей одно верховнейшее существо.

Онтология не есть ли в рассуждении ограниченных понятий, каковы наши, наука о действиях без показания причин оных?

Душа, говорят философы, есть существо; но что есть существо? Незнающие при сем вопросе молчат, а разумные сами себе противоречат, и молчание одних не яснее пустословия других.

Неведение наше, или что все одно, темные наши понятия о существе вещей, может быть, происходят от того, что мы по большей части взаимствуем понятия свои от одних чувств; итак, возможно ли, чтобы и то существо, которому от природы больше дано чувств,

нежели человеку, могло когда-либо проникнуть проходы в скважины огромной машины, которой одни только действия нам видны?

Может ли метафизик исследовать ужасное расстояние между вещественною (reali) сущностью вещей и между именною (nominali)?

Можно ли доказать посредством разума, что есть чистые духи; и ежели они существуют, то имеют ли преимущества пред смешанными существами?

Что значит чистое или духовное протяжение, принятое Кларком и Невтоном? Ученые ли сии мужи противоречат сами себе, или читатели не понимают их слов?

Когда Картезий утверждает, что мы имеем о разуме яснейшее понятие, нежели о каком другом существе, то не видно ли из сего, что он хотел дать знать, якобы у него несравненно более разума, нежели у его читателей?

Все ли существа имеют внутреннее чувствование своего бытия?

Что означает название души, данное началу, нас одушевляющему?

Ибо, когда видим мы планеты, описывающие обширнейшие круги, то сие течение называем мы движением; когда видим вниз падающий камень, то сие явление называем тяжестью: но есть ли хотя одно из вещественных существ, которое бы могло называться душою, движением и тяжестью?

Чтоб познать душу, то не нужно ли взирать на нее без действия чувств и без потрясения органических жилок? Не может ли разум понимать больше о душе человеческой, разлученной с телом, нежели о море без воды и о часах без пружины?

Может ли составить душа без тела или тело без души полное понятие о человеке?

Филон и Авиценна приписывали звездам разумную душу; Сент Томас поставлял в них душу чувственную: но должно ли из сего заключить, что естество человеческое не различествует от естества планет?

Один философ утверждает, что наша душа имеет тоже существо, какое и бог; другие думали, якобы она имеет свойство высочайших духов; а многие метафизики смешивали нашу душу с душою мира. Но не простее ли сказать, что человек имеет душу, подобно как бог имеет свой высочайший разум, или как роза имеет начало, из которого она возрастает?

Можно ли больше понимать о рождении душ, как и о их существе?

Тертулиан производит наши души по прямой линии от Адама; также и изобретатель монадов своими доказательствами утверждает мысль о сем древе происхождения: но сие мнение не простирается ли только до такого степени правдоподобия, какое лютеран-

ского закона богословы принимают за догмат их веры, что душа рождается от души?

Ежели душа не существует в так называемом *семеннике* прежде своего оттуда исхождения, то можно ли понять действие соединения тела с душею? Должно ли полагать, что есть странствующие души по некоторому пространству, которыми одушевляются тела?

Дух, будучи в сем семеннике, имел ли внутреннее понятие о своем бытии?

Для чего дух не может представить себе происхождения своего понятия с того времени, как он находился в сем семеннике, даже до того, когда он начал чувствовать, и напоследок, когда он начал рассуждать?

Как человек переходит из состояния, в котором имеет только способность чувствовать и мыслить, в то состояние, в коем свободно чувствует и мыслит?

По какому особливому механизму (составу) существо без протяжения может быть соединено с существом, имеющим протяжение?

Какое есть свойство действия души над телом? Мы довольно чувствуем, что есть в человеке существо действующее, но как сие действующее действует? Наши высокопарные умозрения не всегда ли занимаются испытанием действ, не постигая причин?

Почему душевные способности, которые не сотворены из вещества, возрастают по мере чувств телесных, которые не суть дух?

Как душа действует во внутренности человека и какое бывает отражение материи на дух? Что значит движение души нашей, когда оно существо без протяжения?

Согласно ли с здравым рассудком сказать, что такие-то качества необходимо принадлежат к духу потому, что их не можно относить к свойствам вещества?

Рассуждая таким образом о материи, имеем ли мы ясное понятие о ее свойствах? Что значит протяжение? Когда древность определяет ее сими словами: части вне частей (partes extra partes), говоря, что протяжение есть протяжение, то сие показывает ли отменно просвещенный их разум?

Есть ли какое таинственное отношение между действиями души и действием вещества? Ежели оно существует, может ли метафизический циркуль измерить оное?

Какое естество животных оных духов, которых тела не можно рассмотреть самими исправнейшими нашими микроскопами: мы посредством движения оных усматриваем, что оно имеет великое сходство с электрическою жидкостию, в которой есть много силы к возмущению способностей нашей души. Сия особенная материя, больше ли нам известна, как и тончайшая материя, или материя *слоевая?*

Могут ли какие-нибудь психологи вообразить себе некоторое в движении жилок составление, согласующееся с пятью чувствами, которые разделяются по воле души, как семь солнечных цветов, по словам Невтона?

Кто может мне истолковать, для чего мои чувства меньше меня обманывают, нежели мой разум? Я розу не принимаю за алмаз; но всякий день малые причины признаю за великие, а посему мне кажется, что больше находится истины в самих предметах, нежели в моем разуме, который их сравнивает.

Некое сходство между понятиями, которые душа моя заимствует от чувств, и между понятиями, которые от другого начала происходят? Для чего механизм каждого чувства не имеет особенных правил? Мы видим бесконечную разность между благовонием розы и блестящими в призме Невтоновой цветами; однако моя душа может вдруг наслаждаться обоими сими чувствами; она соединяет два сии чувства неразрывно.

Как действует солнечный свет на сеточку (retina) глаза? Каким образом сеточка движет оптическую (зрительную) жилку и как зрительная жилка трогает душу?

Находятся ли органические частицы? И ежели они находятся, то какую власть имеет душа над сими чувствительными атомами?

Возможно ли верить, чтобы воля и разум были две сходственные способности и их действия между собою подобны?

Где те пределы, которые различают в человеке свободное и несвободное действие?

Я свободен: но для чего мои глаза повинуются моей воле, а кровь не повинуется?

Мысль Локкова, что *необходимость искать своего благополучия есть основание свободы,* не может ли быть новою для всякого человека?

Сказывают, что понятие есть орудие душевное; но можно ли иметь ясное понятие об орудии, когда оно не имеет существа?

Движение одной органической жилочки рождает понятие: но что значит органическая жилочка? Не составлена ли она из других жилочек, до бесконечности разделяющихся? Или не сотворена ли она из стихийной частицы?

Можем ли мы иметь ясное понятие о управлениях души? Понимаем ли мы, как она делается красною при взгляде на алый цвет и как содрогается мускул, когда дотрагивается до него какое-нибудь благовоние?

Где жилище души, *спрашивают у философов?* Не сердце ли? Не средоточие ли овальное (мелочной узел)? Не должно ли с Картезием помещать ее в железе пинеальной (in glandula pineali), с Вилиссом — в начале медуллы продолговатой, или с Боэргавом — в мягком существе мозга? Но духовный человек не равно ли станет

удивляться глупости ответов как и запросов? Для чего, скажет он, думают они, якобы душа заключена в теле, подобно как существо могущее быть содержимо в сосуде. Помещать душу в малейших мозговых сосудах есть заблуждение столь же грубое, как и думать, что она обитает в солнце.

Чрез анатомию, мне кажется, познали мы, что мозг есть единое средоточие, где усматривается сплетение жилок чувствительных или понимающих; но чрез умозрение о душе разве больше мы суспели? Какой философ может нам истолковать историю действий мыслящего начала, которое в нем находится; а хотя бы он и был в состоянии сие сделать, то может ли сия анатомия приноровлена быть к общей системе существ?

Наше рассуждение недалее простирается своим понятием и о будущем состоянии души, как о ее начале и существе. Ибо нам говорят философы, что она бессмертна, а более ничего.

В исследовании сих задач может разве восторжествовать *богословия и религия,* а не древняя и новейшая философия.

Иван Кандорский

Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия

ГЛАВА I. О том, что душа есть, или о бытии души нашей

§ 1. Первое самое, что человек сам о себе знает, есть то, что он есть и существует.

§ 2. Доказать сие можно так: каждый чувствами своими достоверно в том увериться может, что мы можем сами себя от других вещей, вне нас находящихся, отличать; тако ж и вещи, вне нас пребывающие, одну от другой распознавать. Хотя бы кто о том усумнился, но самое его сомнение было бы уже доказательством того, что он в то самое время, когда сомневается, уже мыслит, потому что мыслить значит ни что иное, как чувствовать самого себя и другие внешние вещи.

§ 3. Всякая мысль, ежели мы сами о себе внимательнее рассматривать станем, производит в нас некоторую перемену, коей причину в нас самих находим. И для того когда мы мыслим и сию перемену сами в себе чувствуем, то по крайней мере мы тогда существуем, когда мыслим.

§ 4. Следует из сего неоспоримо, что все то, что мыслит, имеет свое бытие. Но мы действительно мыслим о себе и о находящихся вне нас вещах, как то объявили в § 2 и 3. Следовательно мы бытие свое имеем. Итак, доказали мы, что мы существуем.

§ 5. То, что в нас мыслит, или иначе, что познает и ощущает обстоящие нас вещи, называется *Душа.*

§ 6. Посему, доказав бытие самих себя, доказали мы вместе и то, что имеем мы Душу, которая всем нашим мыслям есть основание. Инако же бытие души доказывают Философы следующим доводом, которой хотя другими словами, но тот же есть самый, которой предложен нами в § 4.

Что знает себя и другие вне себя вещи, то имеет свое бытие; но мы или душа наша знает себя и другие вне себя вещи; следовательно, душа имеет свое бытие.

Первая посылка сего довода не подлежит никакому сомнению: ибо ничто действовать не может, ежели не будет иметь бытия сво-

его; вторую и третию всяк собственным своим опытом за истинну признать должен, то есть, что он понимает как себя, так и прочие вещи. Естьли же бы кто и сказал о себе, что он ни себя, ни прочих внешних вещей не понимает и не знает, тот бы сам себе в том противоречил: ибо когда б то было так, то не можно б было ему того ни о себе, ни о другом каком предмете сказать, что он того или другого не понимает и не ощущает; следственно, здесь ничего нет противного сказанному выше в § 2.

§ 7. Были такие люди, которые бытие души своей отвергали, утверждая, что в свете только одни тела, а душ нет, почему и назывались *Материалистами*. Другие напротив того думали, что тел нет в свете, но только одне человеческие души, и назывались *Идеалистами*. Они думали, что тела и происходящие от них действия и перемены не подлинно суть, но только им кажется, будто б они существуют. Сии два рода странных людей, кои признавали бытие одних только душ или одних только тел, назывались иначе *Мононистами*, а кои признавали бытие душ и тел — *Дуалистами*.

§ 8. *Идеалисты* были двоякие: одни признавали бытие одной только души своей и именовались *Егоистами*, и утверждали, что хотя суть и другие души, однако того подлинно доказать не можно. Другие думали, что есть и другие души, и назывались *Плюралистами*.

§ 9. Впрочем, возобновитель здравой Философии Французской Философ (Картезий) Декарт, которой о многих важных философических истиннах не без довольной иногда причины сомневался и других о всем почти сомневаться научал, о сей только истинне достоверно был уверен, *что он есть и существует*. Основанием его о бытии самого себя было сие предложение: *я есмь, я мышлю*, то есть: когда я мышлю, следственно и бытие свое имею, как о том в предыдущих отделениях изъяснено. Он также рассуждает, что мы прежде и достовернее познать можем бытие души нашей, нежели бытие тела. И подлинно: никто еще из любомудрых поныне достоверно не доказал бытие тел, но кажется и опровергнуть того не можно никому, разве бы кто не имел чувства осязания. Смотри о сем Идеалистов систему, предложенную агличанином Берклеем в Разговоре его у Гиласа с Филоноем.

§ 10. *Душа человеческая*, для различия оныя от души других животных (коей быть действительно некоторые Философы утверждают) описывается так, что она *есть некоторая невидимая сила, чувствующая, разумно мыслящая и произволяющая* [...]

ГЛАВА II. О Нижнем степени познания [...]

ГЛАВА III. О Вышшем степени познания [...]

ГЛАВА IV. О Воле, или произволении и хотении вообще

§ 1. По истолковании познания следует изъяснить и хотение, которое, как и познание, имеет две степени, то есть *вышшую и нижнюю*. Хотение вообще есть способность склоняться к доброму и уклоняться от зла. Оно происходит в нас от побудительных причин, которые суть или доброе что-либо, или худое, вещи, которые мы хотим, совершенство или несовершенство, приятность или отвращение, правда или ложь [...]

§ 15. По исследовании желания, происходящего от чувств и сильного степени оного, то есть *страстей*, кои происходят от идей сбивчивых, следует предложить о вышней степени желания, кое разумным называется, или *о воле. Разум*, как сказано выше, есть способность проникать в союз вещей и знать следствия оных. Чего ради разумное желание, называемое иначе *волею*, есть способность склоняться к доброму и уклоняться от злого, имея о том и другом подробное понятие.

Не всегда требуется при подробном познании каковой вещи, чтоб она была совершенно хороша, но довольно, естьли ее за хорошую признает тот, кто желает. О *разумном отвращении* или нежелании тож разуметь должно, что и о воле или разумном желании, и вопреки.

§ 16. Следует из сего, что все, что мы желаем или не желаем, судится прежде разумом, хотя б мы о том правильно или не правильно рассуждали. И потому побудительные причины воли нашей суть наши рассуждения; и ежели б разум наш не был подвержен заблуждению, то б и воля наша ничего злого, почитая за доброе, не желала [...]

ГЛАВА V. О Способностях, навыках и склонностях

§ 1. По истолковании разумныя нашея силы и ее свойств следует изъяснить о *способностях, склонностях и навыках*. Ибо из всего вышесказанного известно уже, что в душах естественно находятся свойства добрые и худые, коих вообще есть *два рода*: некоторые свойства имеем мы по природе, оне в нас врожденны и не зависят от нашей воли, некоторые ж происходят от нашего произволения и снискиваются употреблением и частым упражнением. *До перьвого* рода принадлежат *чувства, память, воображение, способность к учению* и *неспособность, желание быть благополучным* и проч.;

до другого остроумие, благоразумие, воздержание и все *добродетели* и *пороки*. Перьвые из сих свойства называются *способности*, или *расположения*, а *другие навыки*, или *приобыкновения* [...]

§ 5. Между всеми природными склонностями достойно примечания *ненасытное желание познаний* и *благополучия*. Сколь бы много мы ни знали, и сколь бы счастливы ни были, не можем однако удовольствоваться ни знанием, ни благополучием, и всегда желаем знать и быть счастливее еще больше.

Сим свойством между прочим отличается человек от прочих животных; ибо они ничего знать не стараются, разве что необходимо касается до их жизни, до известной меры пищи и пития, и до сочетания; насыщаясь, не ищут они больше, как только утолить свой голод, жажду и прочая.

§ 6. Из сего доказывается, что *душа* наша *бессмертна*, следующим образом: ежели душа наша и души прочих животных с телом умирают, то следует, что или мы нещастливее прочих животных потому, что больше печалимся и заботимся в жизни, нежели они, или ненасытное оное желание познаний и благополучия всеяно в нас от природы напрасно, потому что коль оно есть ни велико, однако во всей временной нашей жизни не можем мы достигнуть до такого совершенства, чтоб быть нам во всем довольными. Но как перьвые следствия суть ложны, ибо они противны Божией премудрости и благости, то последнее заключение правильно: ибо ничего без причины и напрасно в природе не бывает. А из сего следует, что душа наша будет жить и по разлучении с телом [...]

§ 14. Из вышеписанных до сего § знаем мы уже о душе, что она мыслит, то есть чувствует, понимает, воображает, помнит прошедшее, разумеет, рассуждает, заключает, произволяет, желает и отвращается, имеет свободу в нравственных своих действиях и проч. Все сии в душе перемены бывают таким образом, что она их внутренно ощущает, то есть знает, что она делает и что в ней происходит, иногда ясно, а иногда темно. Из сего следует, что все наши мысли текут одна за другою во времени, и текут весьма быстро: ибо известно, что мы в одну минуту о множестве различных вещей думать можем; текут, однако душа наша их чувствует и ощущает в себе перемену оных. Сие же *внутреннее чувствие*, или *ощущение в душе* бываемых перемен, яко начало всего нашего познания (как то и действительно есть) составляет *природу души*, или *ее сущность*. Посредством заключений выводят все вышепоказанные душевные действия из внутреннего сего души чувства.

§ 15. Декарт (Картезий) утверждает, что душа беспрестанно мыслит и в то время, когда она спит вместе с телом, и полагает в том ее *сущность*, то есть *в беспрестанном размышлении*.

Барон Христиан Вольф в умственной своей психологии доказывает, что *сила, представляющая душе вещи настоящие и отсутствующие*, есть *сущность души* [...]

Впрочем, внутреннее ли чувствие или ощущение в душе внешних предметов, или, по мнению Декартову, мысли, или оную способность души, представляющую ей вещи подробно, как утверждает Вольф, называть сущностию души, и много о том спорить, и разбирать, которое из сих мнений правильнее, кажется мне, есть дело неразнственное и ненужное, потому что название сих душевных сил, как-то *внутреннее чувство*, *мысли* или *сила*, *представляющая* в душе изображения вещей, естьли все сие рассмотреть основательно, значит одно и то же и зависит только от произволения писателей, как кто удобнее и яснее выражения свои понимает.

§ 16. При сем приметить надлежит, что учение о *сущности* души в Метафизике не довольно еще истолковано, да может быть и никогда истолковано не будет, понеже то, кажется, превосходит естественное наше понятие и потому от некоторых и принадлежит до тайностей Философических. Не знаем мы, какова сущность души нашей, равномерно не знаем и телесных вещей сущности, как самая Физика нам о том мало доказывает верного [...]

§ 27. Но душа как существо простое, одаренное свойствами, одной ей принадлежащими, имеет ли в человеке какое ни есть место для своего пребывания и где? Безумно б было утверждать, чтоб было что-нибудь такое, которое бы никакого нигде не имело места. *Бог* един, яко дух бесконечной, *везде сый и вся исполняяй*, а душа, существо мыслящее, ограниченное и переменяющееся, везде быть не может. А понеже она действительно есть и существует (как мы уже то довольно доказали), то необходимо и место где-нибудь занимать должна. Но где? Декарт мнит, что в мозгу, в так называемой конической шишке подобной, или кубареобразной железе (in glandula pineali). Сие доказывают мне мои чувства, ибо когда я мышлю, то чувствую, что мысль моя действует в голове, и именно в мозгу, а не в другой какой тела части. Хотя мы и не понимаем, чтоб душа, существо бестелесное, и потому никакого распространения не имеющее, могло занимать какое-либо место, но Бог, который есть всемогущий, знает то совершенно, что душа место свое занимать должна. Довольно нам быть уверенным в том, что такое существо, какова душа наша, там только существует, где действия свои производит, а не везде; понеже такое свойство принадлежит единому Богу, а посему и надобно душе занимать в человеке какое-нибудь место. Где же именно она имеет свое пребывание, того мы не знаем?

ГЛАВА VI. О Союзе и соединении души и тела

§ 1. Из прежде доказанного явствует, что душа с телом, в коем она обитает, имеет великое между собою согласие, так что когда душа захочет, чтоб тело произвело в себе какое движение, то оно немедленно то и делает; а когда в теле воспоследует какое-либо движение, тогда душа чувствует в себе некоторую перемену приятную или скучную. А понеже душа существо простое и бесплотное, а тело существо вещественное, то предлежит вопросить: каким образом сии два по естеству своему различные существа одно на другое действуют? И хотя сего способа совершенно познать мы не можем, но между Философами находится о сем *три* разные мнения, кои здесь вкратце предложим.

§ 2. Перьвое мнение *Аристотелево* и его последователей *Перипатетиков*, которое называется *Система физического*, или *естественного влияния* [...]

§ 9. Третие мнение о способе соединения души с телом есть *Лейбницево*, который хотел то дополнить и исправить, что не доставало в Картезиевом мнении. *Лейбниц* изъясняет свое мнение натуральным образом, не приемля оных Декартовых беспрестанных непосредственных от Бога чудес [...]

§ 10. И сии то суть три известные мнения о соединении души и тела, о которых уже около ста лет Философы имеют беспрестанные почти прения. Ни одно из оных по сие время еще довольно не истолковано и не доказано; каждое из них имеет свои трудности, и по сему всякой может из оных которое-нибудь одно принять по произволению. Я советую поступить в сем деле более по собственному каждого удостоверению; мне же по сие время казалось, чтоб старинное оное и всеобщее мнение, то есть *Физическое влияние* до толе во вся не отвергать, пока оно совершенно опровергнуто, и невозможность оного основательно доказана не будет: ибо, положим, что хотя *Аристотель и Декарт* не имели о теле и душе ясных и подробных понятий и не могли потому истолковать, каким способом душа на тело и сие на оную действует, однако следует ли из того, что никогда того основательно и доказать будет не можно? Тако ж кто может что-либо отрицать и признавать за неправильное потому только, что оное понятным образом изъяснить не можно? Естьли б то было так, то надобно бы уже было утверждать, что магнит притягает железо, что всякое тело имеет тяжесть и прочие тому подобные в натуре явления. Наконец, *Волфияне*, или *Лейбницияне* доказывают, что из понятий о душе и теле, каковые о сих существах имели *Лейбниц* и *Волф*, с великою вероятностию заключать можно, что *Система предустановленного согласия* не так еще невозможною покажется, как многие в том уверяют, и проч.

ГЛАВА VII. О Начале происхождения Идей

§ 1. По истолковании о союзе и соединении души с телом удобнее уже можно хотя кратко изъяснить способ начала и происхождения понятий в уме нашем, то есть, каким образом получаем мы о вещах Идеи, о чем Философы рассуждают разно.

Аристотель и последователи его *Перипатетики* доказывают, что все понятия получаем мы помощию внешних чувств [...]

Платон и из новейших *Декарт* (или *Картезий*) с последователями своими учат, что все понятия наши с природы нам врожденны (ideae innatae) [...]

Локк думает о сем происхождении Идей (и, кажется, ближе к истинне), что мы никаких врожденных понятий не имеем, но все наше понятие получаем мы *опытами* и *наставлением* [...]

Но во всех сих о начале и происхождении понятий мнениях находится еще много темного и сомнительного, почему и должно признаться, что мы того достоверно не знаем. И хотя последнее сие *Локково мнение*, естьли его пространнее истолковать, *ближе* к вероятию, нежели *Картезиево* и *Аристотелево* быть кажется, но при всем том Аристотелево положение (Hypothesis) не токмо проповедуемо и доказываемо было всеми называемыми так *Схоластиками*, но и поныне многие из ученых мужей держатся оного и доказывают его наипаче для того, что оно в рассматривании свойств души более кажется быть удобнейшим и способнейшим.

§ 2. Остается теперь, что до рассуждения о бесплотной души нашей касается доказать, *бессмертна ли она и будет ли жить* и *по разлучении своем от тела.* Сие доказать мы можем (не говорю достоверно, но вероятно только), когда примем и утвердим, что душа есть существо простое, а не сложное, то есть невещественное, что называется *духом.* А что есть дух, или существо невещественное, то и разрушиться не может и пребывает всегда нетленно; что ж не подлежит разрушению, то никогда и умереть, и исчезнуть не может. Но как душа есть такое существо, как доказали мы выше, следовательно душа по естеству своему не может исчезнуть, ни вся разрушиться никогда. Однако из сего нельзя еще так скоро заключить, чтоб душа была бессмертна: ибо, по мнению *Лейбницеву*, *Монады* и первоначальные части каждого тела суть частицы простые и невещественные; но потому не могут еще назваться бессмертными. Понятие о бессмертии души требует, чтоб душа по смерти тела чувствовала свое бытие и помнила бы свое бывшее в теле состояние.

§ 3. Невероятно, чтоб душа по разлучении своем от тела лишалась всех своих способностей и приобретенных навыков; а естьли б и действительно с нею то случилось, то было бы напрасно и иметь душе такие против прочих животных изящные способности и дарования. А из сего самого заключаю я вероятно также и то, что душа по разлучении от тела может быть еще в лучшем будет состоянии,

нежели она теперь в соединении с телом, в рассуждении изящных своих способностей, которые однако основание свое иметь будут в нынешнем ее с телом состоянии.

Не можем мы также доказать, останется ли душа по исходе из тела вовсе без всякого тела, и сие ее состояние по смерти тела скоро или по прошествии некоторого времени с ней последует. *Лейбниц* утверждает, что кроме Бога, дух без материи вовсе быть не может, и что потому души наши, лишившись грубого тела, облечены будут некоею тончайшею материею. Но сего вовсе также утвердить нельзя, а признаться должно, что мы сего не знаем.

ГЛАВА VIII. О Свойствах духа вообще

§ 1. Выше сего сказано, что душа есть дух; а дух значит существо живое, разумом и свободною волею одаренное, какова есть и душа наша. Определение сие души находим мы на многих местах и Священного Писания. А когда душа есть дух, то спрашивается, существуют ли и другие духи в мире сем, несопряженные с телами? По Священному Писанию суть *духи* в мире, и разделяются на *благие* и *злые*; но по разуму нашему, не приняв Божественного сего Откровения, не можем мы о сем ни утверждать, ни отрицать; а по сходству душ человеческих заключаем, что понеже души человеческие суть *духи*, то для чего ж не быть и другим духам, несопряженным с телами? Но могут ли такие духи существовать сами по себе, без всякого с веществом смешения? Из сего явствует, что естественное познание наше о бесплотных есть не достоверное, а вероятное только. Кажется, что о сей материи инако не можем мы рассуждать, разве так: что когда не могу я подробно в уме моем представить, какова есть душа, в теле моем обитаемая, хотя бытие ее в теле чувствую, и когда то знаю, что она не имеет т а к и х свойств, каковы свойства тела моего, то как без Откровения могу достоверно доказать, что и другие бесплотные духи, подобные душе моей, существуют, пребывая без всякого вещества?

§ 2. А как известно нам из *естественной Философии*, что планеты, может быть, населены жителями, то для чего же на них не быть и тварям, одаренным, так же как и мы, земные обитатели, разумом и волею; *Физика же* доказывает нам, что планетные тела иные ближе, а иные далее к Солнцу течение свое совершают; то может быть обитают еще и совершеннейшие на них твари, нежели человеки на земле; следовательно, и души их изящнейшие и превосходнейшие наших быть должны. Да вероятно, что и в воздухе, окружающем земный наш шар, находятся, может быть, множество разных родов невещественных существ, ни к какой Планете не принадлежащих [...]

Александр Галич

Картина человека

ВВЕДЕНИЕ

Понятие излагаемой Науки, — важность ее, — отношение к другим соприкосновенным отраслям познания, — способ обработания купно с затрудняющими оный обстоятельствами, — история и литература, — разделение.

§ 1.

Из всех предметов, подлежащих познанию человека, сам он и был и останется для себя важнейшим, — останется и первым и последним. Пускай испытующий взор его по временам блуждает, где ему угодно; пускай он, подобно голубице Ноевой, воспаряет в страны заоблачные, либо зыблется над бездною дольнего бытия, — под конец он все-таки возвращается в свой ковчег, возвращается к своему началу, — словом к той точке, с которой был брошен. Этому и быть должно. Ибо

а) Человек занимает средоточие известного нам творения; в человеке вылилась идея последнего вполне, вылилась самым вместительным, самым удачным образом; силы и стихии природы не только в нем повторяются, но и связаны в целое стройное, *уютное*. Все радиусы, все крайние точки огромного круга, который мы называем Мирозданием, находят в его природе *сборное место*. От того человек познанием своим и принимает в себя все, что ему ни встречается, да и с своей опять стороны все, принятое душею, отпечатывает в созданиях мысли и рук, в поступках и в речах, в правах и учреждениях, — по своему образу и подобию.

б) Далее, он может вполне раскрывать или совершенствовать собственное свое бытие, сообразно со вложенною в него идеей, не иначе, как относя к себе самому, не иначе, как прилагая к своему сердцу все свои познания в Природе, в Истории, в Художествах и Политике: ибо сии познания не служат ли средством для одной великой, святой цели, — для людскости, от которой Наука никак не увольняет, хотя может уволить от тех, либо других блестящих талантов?

в) Наконец человеку одному на земле уделен и дар разумения. Как же мог бы он вообще и познавать что-либо действительно, ес-

ли бы в своем мыслящем начале не находил единственной и последней опоры для всех своих представлений и выводов? Поток, который любит разливаться широко по долине, должен иссякнуть, когда ему пресекут сообщение с *исходищем* вод его.

§ 2.

По мере того, как мы привыкаем заглядывать в самих себя, образуется наконец, так называемое, *познание человека,* — историческое, опытное, житейское. Скудно сначала сие познание у отдельных лиц, да и у целых народов; кой-какие, однако ж, следы оного, едва заметные, поверхностные, находим мы везде, где беспокойная пытливость действительно воспрянула. Оно сплошь состоит из нескладного сбора случайных замечаний и толков. Как можно и помыслить об *определенных, устроенных, решительных началах,* там, где человек не успел еще оглядеться в свете? Ибо Человекознание, как Наука, есть и относительно к полному развитию его идеи и относительно к попыткам обработать последнюю, дело позжих времен, дело народа, в высокой степени образованного. Оно не только предполагает богатый запас материалов, приведенных в порядок и выдержавших поверку, но и требует еще такого взгляда, который привык уже двигаться между внешнею и внутреннею стороною вещей, привык обнимать оные во *всех трех* измерениях.

§ 3.

Такая только Наука принимает на себя обязанность, дать, по возможности, полное понятие о человеке, т.е. показать, каковым он устроен первоначально и каков вследствие того является нашему наблюдению, — представить в надлежащем, систематическом порядке живую природу человека, сколько со стороны многоразличных ее явлений, столько же и со стороны ее сущности, которая в исторической жизни действительно выказывает свои силы, свои стремления. Таким образом:

a) Человековедение всестороннее не ограничивается одною какою-нибудь частию нашего существа, не есть *Физиология* в обыкновенном смысле, ни *Психология* исключительно, ни что-либо среднее между обеими, а только полная картина быта человеческого, открытого наблюдениям. Правда, если Психологию принимают за учение о духовном характере человека, и если сей духовный характер составляет сущность его жизни, то Человекоучение должно быть Психологией в значении преимущественнейшем: однако ж и телесное бытие наше необходимо входит в состав той живой природы, в которой одна сторона объясняется другою; посему наука не вправе *разлучать* то, что Бог *сочетал.*

b) В состав таковой картины принимается сколько то, что мы есть и значим от природы, столько и то, что мы делаем из себя в

истории, или позволяем из себя делать влияниям общежития, к которому мы призваны.

c) Наблюдения остаются ближайшим источником того, что мы о себе сказать можем: человек принадлежит миру *явлений.* Но кто удовольствуется одним описанием внешних сторон, кои сами по себе, без отношения к высшему их началу, вовсе непонятны? Впрочем и рассматривать одну *сущность* в самой себе столь же противно целям Науки, коей предмет есть живой, действительный человек. Итак пускай она познает многоразличные формы человеческой жизни из идеи вечного *единства* ее, а сие единство или значение в бесконечном *разнообразии.* Только там, где первый способ рассматривания встречается с последним, происходит ведение истинное, полное, отчетливое, словом *философическое.* Сей метод присвоивает себе и наша Наука.

§ 4.

Кто тщательно вникает в содержание Человекоучения, тому *важность* или *польза* оного бросается в глаза. Такой наблюдатель прежде всего и вообще удостоверится, что

1) Чрез сию только Науку он узнает свое место на чреде творения, и притом место *почетное.* Он чрез нее знакомится

2) И с самим собою, а самопознание искони считалось началом мудрости. По крайней мере без сих двух условий нельзя ни ценить вещи и отношение их к человеку, ни надлежащим образом употреблять свои силы, ни успешно подвизаться в домогательстве высоких целей человеческого предназначения. Он

3) Наконец заметит, что, если известная Наука вообще происходит там, где на горизонте жизни с какой-либо стороны сверкнет яркая зарница, и если особенные науки суть только особенные направления, отделы, *пункты* сего *просветления,* то ясность жизни человеческой для себя самой занимает средину всяких вразумлений; от того свет самопознания разливается на все науки наши, да и сам принимает в себя ясность всякого рода, усматриваемую где-либо в области быта человеческого.

§ 5.

Еще же ощутительнее окажется важность Человекоучения, когда рассмотрим *отношение оного к прочим прикосновенным отраслям познания.*

Во-первых: в нем нуждается самая *Философия,* в которую оно и вводит, побуждая последнюю к основательнейшим исследованиям природы человеческой и ее значения в мире, показывая путь, какой предлежит избирать высшему умозрению, когда оно находится в опасности потерять свою цель из виду, предостерегая сколько от гибельных наваждений фантазии, столько же и от пустых отвлеченностей кичливой систематики, наконец, возвращая средобежную мысль из *дальней чужбины восвояси,* от природы к

человеку: ибо жизнь и сущность последнего не стоят ли того, чтобы быть предметом нежнейшей заботливости ума и сердца и воли?

§ 6.

Не менее важно Человекоучение и для видов как догматической, умозрительной, так и деятельной, исполнительной стороны *Богословия.* Вопросы о свойстве Веры, о ее повсеместности и об особенном отношении к прочим явлениям жизни получают ответ только от нашей Науки. Она же одна может вразумить и в решительной силе прямо благочестивых помыслов, во влиянии Религии на жизнь и в связи первой с стремлениями человечества. Наконец, Человекознание учит, каким образом истинной Религии надобно удаляться с одной стороны от праздной мечтательности и мистики, с другой от бездушного умничанья, с одной от гнусного фанатизма, с другой от убийственной холодности к Божественным вещам, с одной от ревнивого правоверия, с другой от гибельной страсти к буйному самоуправству в деле просвещения. А сколько без познания нужд и тайн сердца человеческого может сделать Законоучитель в практике — на этот пункт пускай отвечает и собственная его совесть и голос его паствы.

§ 7.

В особенности много значит Человековедение для Моралистов, Политиков, Педагогов. Все практические науки их имеют своим предметом человека вообще и высшее его назначение; все предполагают короткое знакомство с физическою и с духовною его стороною, — знакомство как с первоначальным, естественным его устройством, так и с теми формами, которые он принимает в ходе Истории, — все заведывают высшими и низшими потребностями человека, его целями и стремлениями, отношением его к прочим вещам, влиянием обстоятельств и судьбы на его развитие, на возможное образование, — отношением разных способностей сердца и воли друг к другу и к их предметам. При обработании означенных Наук к сожалению слишком часто оказывается, сколь грозно мстит за себя пренебрежение того, что должно служить им основой. Не из сего ли источника проистекают односторонние, тощие для природы человеческой *удушливые* системы Нравоучения, проистекают частию заносчивое, буйное вольнодумство, частию *ригоризм,* подавляющий все свободные и высокие порывы, происходят жалкие, неудачные попытки в законодательстве, в конституции, в управлении государством, происходит часто пошлое, кривое, бессмысленное толкование и приложение законов и прав, происходят наконец многочисленные, преувеличенные, выисканные, механические, вообще недостаточные теории и методы воспитания?

§ 8.

Стоит ли труда упоминать о том, сколь важно Человекознание для нынешнего Врача, который с каждым днем удостоверяется более и более, что и его наука может приближаться к своей особенной цели, только рассматривая отдельное в отношении к целому, только вникая во взаимную связь души с телом, только принимая в уважение естественное, равно как и историческое явление человека — верные способы оградить себя и от механизма *пошлой дрессировки* и от произвольной, безрассудной и пагубной страсти к тем нововведениям, за которые мы платим жизнию?

§ 9.

Наконец особенную и самую близкую связь имеет Человекоучение с искусствами и их теорией — с Эстетикой. Меткий взгляд на сущность Изящного, необходимое отношение искусства к природе человеческой, втечение его в последнюю, откровение внутреннего в наружном, тайна явлений жизни вообще, особливо в искусствах изобразительных, знакомство с человеческим сердцем и его стремлениями, знакомство с правилами и характером, с особенными свойствами лиц, сословий, наций, света, особливо в словесных искусствах, — все сии и несметные другие условия как истинной и прочной зиждительности, так и основательной критики художественных созданий — откуда могут они быть заимствуемы, если не из тщательного и всестороннего изучения самих себя и других?

§ 10.

Что касается до *обработания* Человекоучения; то упомянем как об обстоятельствах, *затрудняющих* Науку, так и о тех, кои *способствуют* успехам оной.

А) Главнейшие трудности суть следующие:

1) *Обширность самого предмета.* Ибо, если вы непосредственно рассматриваете человека в отдельном его бытии, то в каком разнообразном, в каком изменчивом, в каком загадочном виде является он наблюдательному взору вашему! Не легко в сем лабиринте многосложнейших явлений отыскать нить, которая привела бы вас к единству и к основной форме жизни! Но Наука будет вам благодарна только вполовину, доколе наблюдательный взор ваш останавливается на рассматривании отдельных лиц. Человек виден везде, в человеке и обратно все создания находят свой образ и свое подобие. Пускай же тот, кто хочет его изучить, пройдет наперед все сени, все крытые, извилистые пути и преддверия огромного *храма природы,* чтобы доступить к ее *домовладыке,* чтобы проникнуть во святилище верховного жреца ее.

2) Другую трудность представляют самые основания Человекоучения, т.е. начала *опытные*: а что такое значит чистый, полный опыт, это понятно тому только, кто умеет отстранять произвольную игру ипотез, всегда готовый, *подручный,* так сказать, изворот высокопарных затейников — *верхоглядов*; кто следил трезвенными взорами за ходом явлений, кто старался дознать их степени и

связи *из них самих* (а не понаслышке, да и не по догадкам чистого ума), кто пытался в изменчивых, подвижных формах жизни схватить и подметить черты прочные, общие, необходимые, кто, при чувствах здравых, имел терпение обозреть и обсудить свой предмет со всех сторон, кто искусился наблюдать спокойно и сличать без предубеждений. Такие только опыты входят в состав Науки и ее обогащают.

3) Но трудность надлежащего опыта вообще оказывается особенно в определении отношений между телесною и духовною сторонами человека. По какому праву он называется малым миром? Точно ли в его организации отражается жизнь Вселенной? Многосложность и связь, хитросплетение и значительность состава, пестрота в явлениях организации и жизни изумят наблюдателя самого тонкоумного, неутомимого. Какое внимание и уменье требуется здесь на тот конец, чтоб с одинаким участием подмечать и малое и великое, и тайное и явное, чтобы дознавать общее в частном, постоянное в изменчивом, необходимое в случайном, единое во многом!

4) А что сказать о наблюдении духовной, свободно действующей стороны человека? Несметны образы, в коих может открываться глубокая, таинственная внутренность человека! Кто по гибкости его природы измерит здесь влияние бесчисленных обстоятельствах? Кто с точностию отделит чужое от своего, природу первую от второй, т.е. от привычки? Кто найдет средоточие в богатстве и многоразличии явлений душевных, исследует игру страстей, обнажит притворство свое и чужое, расчислит все случаи, в которых человек, часто без умысла, без сознания является рабом привычек, обстоятельств, отношений? Наконец *История* человека! Сомнение и достоверность, сказки и быль, все это навязывается вниманию и суду Дееписателя. Взгляд проницательный, знакомство с происшествиями вообще короткое, испытание трезвенное, соображения философические, — вот что требуется здесь на тот конец, дабы безошибочно распознать существо с призраком, отделить свет от тьмы, верное от неверного!

5) Затрудняется изучение человека и тем, что здесь нам предлежит *разлагать самих себя,* что *наблюдающий* бывает вместе и *предметом* своих наблюдений — тем, что здесь таинственной, невидимой силе должно самой обозревать столь же невидимую, таинственную свою сущность. На сей конец требуется *самоотчуждение,* на сей конец мы *совлекаемся* собственного своего Я в жизни, чтобы усвоить и сберечь его для мысли, чтобы после *настигнуть* его опять в Науке. Но как ограничена здесь точка, с которой смотрит наблюдатель! Только мгновенные состояния дозволяют себя подмечать, да и те не в целости многосложного, часто противоречивого нашего существа, а по частям, в двузначительных отрывках, на *лету.* Ибо жизнь души и рвется и кипит и утекает. Кто задержит быстроту сего бурного потока? Кто в состоянии следить за началом, срединой и концем своей деятельности в пылу ее движений? Но последующие размышления, воспоминания? Они суть не иное что, как *брызги от водопада, который, с шумом низвергаясь со скал, кипит внизу, бьет вверх буграми,* и который бывает досягаем до нашего трезвенного, неоглушенного слуха только в далеком отгуле. Да не ограничено ли *самонаблюдение* по своему уже понятию? Не отказано ли оно нашему детству и дряхлой старости, в первый и в последний периоды бытия нашего? Не отказано ли уже законом природы? А как трудно для большей части людей, неоглушаемых даже страстями, заглядывать в себя глубоко! С детства уже принимает нас внешняя, так называемая *светская* жизнь и неудержимо увлекает легкомысленных в вихрь сует и треволнений. Наконец, сколько и таких случаев, в которых нам приятны самые недоразумения касательно нашего лица, — случаев, в которых мы любим обманываться на свой счет, любим обознавать иное явление потому, что не охотно в нем себе сознаемся.

6) Столь же ненадежно и наблюдение других, или употребление чужих наблюдений. Если человек, изучая уже самого себя, часто подвергается опасности жестоких недоразумений, то как может он читать безошибочно в чужом сердце? Данное положение, судьба, воспитание, образование, ремесло, служба, отношения, приличие, все это *сбивает* его с надлежащей точки зрения. А многие ли имеют и дар делать правильные и верные опыты над мгновенными, беглыми, мимолетными метеорами? Многие ли имеют и терпение и спокойствие, и беспристрастие и досуг, и проницательность, разгадывать подобных себе, из коих одни для нашего образа мыслей и чувствований, для нашего даже возраста и темперамента непонятны, другие боятся быть подмеченными в их слабых сторонах, третьи *морочат* нас в общежитии благовидною наружностию, чинным поведением?

§ 11.

В. Чтож? Неужели нам согласиться с древним *Гераклитом,* который говорит: «Кто бы ты ни был, мудрец, как бы далеко ни заходил, как бы высоко ни воспарял мыслию, — смири суетное свое любопытство пред тайною своей души, глубокою, святою, неисповедимою?»[а] Чем извинился бы он пред Дельфийским богом, который от всех поклонников своих требовал только — самопознания? Какой вес дадим мы изречению одного из новейших мудрецов, что нам нечего более и изучать, как человека, — особливо же лучшую, благороднейшую часть его — душу? Не дарована ли человеку, для познания бессмертного существа сей души, беспредельность, даже вечность его рода? Ибо *ободримся* на трудном поприще изысканий.

§ 12.

I. Велики упомянутые трудности; необъятен предмет; но ему соответствует точно такая же беспредельность *силы и длительности неутомимого любоведения*, и из доблестных борений нашего рода с упорною природой повсюду уже и притом все очевиднее, все победительнее возникает и расширяется самое *царство мыслящих душ*, коих взоры вечно ищут и встречают друг друга, дабы в их несметных, *призматических* отливах постигнуть *единую сущность*, которая во всех равномерно, хотя, без сомнения, более или менее явственно, то в ярких чертах и светлых образах, то в тонких намеках, обнаруживает тайну своего значения.

§ 13.

II. Подобный труд облегчаем еще бывает человеку то воображением его, то производительными его силами, то внешним представлением явлений. Ибо во 1-х можно пройденное или изведанное тотчас состояние души обновлять в мыслях, припоминая себе разные *моменты* оного, напр. возбуждение гнева, его порыв и облегчение, какое мы нашли в речах, либо в действиях. 2-е, зиждительность, примерно драматического Поэта, имеет в виду заменить жизнь, дабы потом сознание формы ее передать воображению и памяти. Она все более и более дозволяет нам входить в чужие мысли, чувствования и желания. Так можем мы и сами собою, углубляясь, приводить себя в положения, далеко уклоняющиеся от нашего обыкновенного. — 3, К сему присоединяется внешнее изображение; Поэт дает нам свои вымыслы, Философ свои идеи, мечтатель свои химеры, глупец несообразности, помешанный свои Пиндаровы устранения, так что формы сих действий предлагаются нам на спокойное рассмотрение и сравнение. Историк показывает нам характеры в величайшем разнообразии. Наконец 4, есть и явления постоянные, кои во всякое время у нас во власти, *под рукою*, напр., те, кои мы встречаем в пространстве и времени, в природе и истории.

§ 14.

III. Следует только держаться известных *частных* правил осторожности и благоразумия, кои, при вышеупомянутых условиях, могут надежно вести к цели, а именно:

a) Прежде всего знакомиться короче с данным явлением в быте человеческом, *как оно есть*, — без предубеждений;

b) Наблюдать происшествия *во всевозможной их многосторонности*: ибо вывод, который, собственно говоря, и есть только сосредоточенное изображение соответственного множества вещей, будет необходимо тем вернее, чем лучше воспользуетесь вы предлежащими материалами;

c) Схватывать в массе сих материалов особенно все *резкое, характеристическое, плодовитое*: ибо человек в необъятном богатстве опытов и явлений слишком легко теряется, запутывается и потому часто не доходит вовсе до выводов;

d) Наблюдать *с разных точек зрения, при разных условиях и положениях*; сим только образом и удастся вам отделить постоянное, существенное, необходимое от изменчивого, беглого, случайного;

e) *Сравнивать то, что подметили в самих себе, с тем, что изведали на себе и другие*: ибо слишком часто особенная какая-либо встреча в вашей жизни считается за общее явление во внутреннем мире. Человеку *отдельному* трудно почерпнуть из одного себя полное понятие о значении своего рода. Правда, всякое частное лице есть человек; но вмещает ли оно в себе обилие быта человеческого и может ли следственно познать оный только из собственного своего устройства? Итак пускай сведение о самом себе, составляя источник и основу Человекознания, будет такое, до которого жизнь человеческая достигает в совокупной массе людей, т.е. в Истории, которая извне беспрестано и возбуждает и *дополняет* усилия наших мыслей, занятых собственным своим назиданием;

f) Не ограничиваться никогда одними *отрывками*, одним сбором наблюдений, а в самом направлении к частным случаям заботиться о связи и о целом: ибо так только, а не иначе, может обнимаемо быть множество в живом и необходимом его единстве;

g) Изъяснять, как можно, менее из *догадок чистого ума*, разве там, где опыты вас покидают, или где они столь многочисленны и столь разительны, что самое умоположение является необходимым произведением наблюдений: ибо, так называемое, *эмпирическое* познание есть только откровение идеального или безусловного; требуется только, чтобы первое было полно, — обстоятельство, на котором и основывается достоверность заключений по *аналогии* и *наведению*; но само собою разумеется, что таковая теория есть не начальное, предварительное, а окончательное дело;

h) Наконец, при изучении природы человеческой, брать себе в *пособие* обширные сведения в естественных науках, уединенное и спокойное размышление, обращение с другими лицами и народами, знакомство со светом, краткие отметки, соображение того, что другие думали и учили о человеке, чтение всяких книг философических и исторических, чтение умных Романов и Драм;

i) Остерегаясь, однако ж, так называемых *Автобиографий*, всегда пристрастных.

§ 15.

Но *История* самопознания включается в истории духовной нашей жизни, преимущественно же умозрительной, которая в нем всегда искала надежной опоры для дальнейших своих движений. Впрочем первоначальная пытливость устремляема была не к само-

познанию, а к рассматриванию Вселенной. Человек *тонул* в необозримом океане божественной жизни.

Греки уже подозревали известную самостоятельность душ, подозревали их жизнь за могилой; но и философия Греков сначала была преимущественно *физическая*. — Человек и его душа включались в истолковании общей природы; душа входила извне, была вдыхаема и выдыхаема, имела значение огня, воздуха и т.п. Встречаем и нравоучительные изречения, основывающиеся на опытах общежития. Важнее уже значение человека у *Пифагора,* который говорил о самообладании, об очищениях, о гармонии, о многоразличных силах души; смелые *Элийцы* подметили кажущееся противоречие между действиями ума и чувств. Но *Софисты,* кои по произволу употребляли свою мыслящую силу и решительно измеряли все вещи человеком, доказывают, что философия не нашла еще твердой опоры в человеке. Сию прочность бытия даровал ей *Сократ,* который учил, что человеку должно прежде всего удостовериться в самом себе, должно самого себя познать и овладеть собою, — задача, решением которой с тех пор исключительно занялась Греческая философия, тогда как вместе с тем, в противоположность сыну Софронискову, *Иппократ,* тщательный естествоиспытатель, пролагал путь к познанию телесной стороны человека. В *Платоновых* уже размышлениях открылась глубочайшая, таинственная, дивная, божественная и вечная сила, — Разум, который идеями, вложенными в нас верховным Духом, может познавать мир, и, при содействии благороднейших движений сердца, господствовать над грубою чувственностию. Внешней совокупной жизни людей, — Государству надлежит быть образом и подобием гармонических движений внутренних сил. — *Аристотель* резкими чертами обозначил формы смысла и добродетели; писал и о *душе,* как о деятельной силе живого тела и в сей книге своей особенно обработал теорию чувств. *Стоики* способствовали самопознанию своими учениями о силе и немощи человека, о его добродетелях и пороках. Они настаивали на безусловном уважении к добру и, за всем тем, *вдвигали* опять сущность человека в общую природу. Но сия природа была у них проникнута духовным началом; следовать ей — значило следовать духу, Разуму; воля ее была воля Божия. *Пирроники* и позжие *Академики,* поясняя и подвергая критике мнимое познание, предостерегали от опрометчивых положений и вовлекали в сомнение прочность всякой Метафизики, которая вздумала бы основываться на достоверном свидетельстве чувств. Философы-Врачи, каков *Гален,* искали (в жизненных духах) среднего звена между душою и телом, дабы изъяснить связь между ими, и тем ввели подобное изыскание в Человекоучение, тогда как другие Философы того времени силились

постигнуть отношение души человеческой к низшим и высшим степеням жизни (в лестВице существ), в Демонологии.

§ 16.

Давно уже, а наиболее в землях Римской Империи пробудилась живая потребность человеческих душ, которая не удовольствовалась ни Греческою мудростию, ни Греческим, либо Римским вероисповеданием. По сей причине умы обратились опять к древним символическим формам религии, и к соединенным с ними умозрениям; Философия Греческая слилась с Восточною. Так вдохновенная догадливость выразумела коренное отношение человека и к Богу и к Его творению. Здесь слышим о человеке первобытном, идеальном, о человеке — малом мире. Но вместе с сим распространилось здесь до самых западных краев стремление, сопровождаемое надеждою совершать, посредством одоления и порабощения горних сил, дела свыше-человеческие. Мысль трезвенная, отчетливая уступила место мечтаниям произвольным, смутным. Могло ли такое стремление вполне удовлетворить ищущих?

§ 17.

К счастию то, что по истине могло удовольствовать глубокие, тайные, святые порывы и желания, *стало плотию и водворилось между нами и мы видели славу его.* Истинный, вечный Сын Божий и истинный сын *человеч* явился с идеей прославленного, превознесенного человечества, на земле, во времени — в Иудее. Души, к нему обратившиеся, имели обетование вечной жизни. Он-то заповедывал не вдаваться в суемыслие, а ходить — совестию — в Боге и в правде. Так бытие человека временное, конечное получило подкрепление свыше; оно опять обратилось к вечному источнику жизни, из коего истекло первоначально. В особенности же подтвердилось тем и видимо оправдалось смутное, до того нередко шаткое, предчувствие вечного нашего назначения и временной цели нашей. С сих пор главною задачей всякого, кто хотел вразумиться в самом себе, соделалось стремление, доводить до ясного сознания Науки то, что глубоко запечатлела в сердце крепкая Вера.

§ 18.

Деятельно оказалась, да и поныне оказывается сия потребность с одной стороны в великих усилиях Церкви определительно и ясно выразуметь веру *Христову* и следственно развить идею Богочеловека, а также и в изысканиях о силе первобытного и нынешнего временного, ограниченного поколения Адамова относительно к добру. С другой стороны обнаружилась и обнаруживается она в появлении множества *опытов* о человеке вообще. Таковы из времен первых еще Учителей Церкви писания *Григория Нисскаго* и *Немезия* о природе человека; это общепонятные учебные книги в духе восточной нашей Церкви.

§ 19.

В средних веках Любомудром слыл обыкновенно только тот, кто умел толковать Св. Писание; почему и Человекоучение наше все почти поглощено было Богословием и ограничивалось такими только изысканиями о человеке, кои предписывала ему последняя Наука. В них нередко встречаем много остроумия, даже глубокомыслия, как, напр., *в Сокращении* или в Курсе *Богословия*, пресловутой книге *Фомы Аквинейского*. Впрочем замечаниями, относящимся прямо к внутренней жизни, изобилуют те Схоластики, кои более придерживались Платона, чем Аристотеля, напр.: уже *Иоанн Скотт*, позже того *Гуго* и *Ричард* и вообще, при упадке схоластического метода, так называемые, Мистики. К сим последним в XVI и XVII веках, наиболее во Франции, примкнули Пирронисты, из коих одни, каковы *Монтань* и *Шарон*, поучали мудрости житейской, другие, каковы *Гюэ*, *Бель*, а из Немцев *Гирнгайм*, хотели ненадежный разум привести обратно к правоверию.

§ 20.

Вообще в то время, когда солнце Греческого и Римского ума, снова воссиявшее на западном горизонте ученой Европы, долженствовало растопить льдяную Схоластику, Любомудрие, имевшее причину не доверять еще собственным своим силам, прилеплялось к разным формам Греческой Философии. Впрочем мелькали и умы самостоятельные; таков был Испанец *Луд.Вивесь*, сочинивший три книги о *душе* и *жизни*. Почти в одно с ним время написал о *душе* и *Меланхтон* полезную книгу, которая притом рассуждает и о теле. И Швейцарец *Конр.Геснер* издал книгу такого же заглавия — ученую, богатую мыслями, но неполную. За ними последовали многочисленные *Учебники*, кои начали тут называться *Психологиями* и *Антропологиями*. Известнейший и первый из них есть творение *О.Касмана*. Означенным названиям надлежало с сих пор выражать понятие особенной Науки, которая впрочем и в тогдашних протестантских Университетах Германии не сделала существенных успехов. Ибо хотя преобразователи Римской церкви, сначала не *жаловавшие* Философии вообще за ее мечтательность, благоприятствовали введению Аристотеля, более близкого к опыту, преимущественно же введению его Логики; но сим только они и довольствовались как вообще, так и в учении о человеке, особливо же о его душе. С сей стороны тогдашние Тайномудры, *Парацельс*, *Флодд*, оба *Гельмонта*, *Я.Бем* и др. гораздо свободнее рассуждали и живее предчувствовали, каким образом духовная и телесная жизнь человека вмещалась в Боге, и, будучи малым миром, включалась во Вселенной.

§ 21.

Умный *Кампанелла* прямо отнес Человекоучение в Философию вообще, которая у него основывалась на несомненных опы-

тах, именно же на том, что мы познаем и желаем. Но направление новое, решительное дал изысканиям о человеке *Р.Декарт*. Учение о душе он совершенно превратил в статью метафизическую, тем, что ставил душу в резкой, безусловной противоположности с телом, понимая первую в идее существа мыслящего, простого, а второе в идее вещественного, протяженного. От того, частию развитие понятия о духовности, частию исследования о возможности связи души с плотию, особливо же о возможности познания и свободных начинаний сделалось отныне главнейшим предметом умозрительного Человекословия. *Гейлинкс*, *Мальбранш*, *Спиноза*, *Лейбниц* — вот глубокомысленные мужи, отличившиеся в сей школе оригинальностию гипотез! Ближайшее отношение к практике имела вообще точка зрения, с какой тогда уже смотрели *Англичане* на жизнь человеческую. Но против материализма *Гоббса* восстали *Р.Кодуорф* и *Г.Мор*, защищавшие идеальную и духовную часть нашего состава. *Купер Шафтсбери* в своих *характеристиках* учил самопознанию и мудрости житейской; он имеет и поныне много последователей. Но важнее всех сочинений того времени был трактат *Локка о человеческом разумении*. Он не допускает в человеке ничего первоначального, не допускает никакого запаса наследственного. Из чувств, а отчасти и из соображений того, что они представляют нам, происходит всякое познание.

§ 22.

Учение сие, особливо *во Франции*, продолжено и развито самым односторонним образом. Чувствование, и только оно одно, определяет у *Кондильяка* все действия, все состояния жизни, — мысль, которую с одной стороны *Гельвеций*, *Ламетри*, *Гольбах* мало-помалу исказили до грубейшего материализма, с другой, особливо Швейцарец *Боннет* и новейший последователь его, *Бонстетен* смягчили и по возможности согласили с верою в духовное. Впрочем и в самой Франции исключительное господство чувственности облагорожено до известной степени ее так называемыми Идеологами, *Детю-Траси*, *Ларомигьером*, *Азаисом* и др., тогда как сочинения *С.Мартена* противопоставляли им мистический взгляд на человека, сближающийся ныне то с понятиями церковными, то с Платоновыми.

§ 23.

Локк действовал и на своих соотечественников столь сильно, что самый идеализм Епископа *Беркелея* не мог ему повредить. Из его учений с одной стороны возник скептицизм *Д.Гюма*, с другой, особливо в Шотландии при содействии *Рида*, *Готчезона*, *Фергюзона*, *Адама Смита* и *Стюарта*, образовалась Философия здравого смысла, нравственного и эстетического чувства. Все это влекло к изысканиям о душе, все это значительно подвигало вперед нашу Науку.

§ 24.

В Германии высокопарная Философия *Лейбница* получила и относительно к человеку состав систематический. Учение ее о душе представил *Х.Вольф* в виде *умозрительной Психологии*, отделив от нее еще *опытную*, как особенную науку, входившую в общий состав философических. Сие разлучение со временем простерлось до того, что последняя, сначала включавшаяся в первой, едва не присвоила себе прав единоначалия. Такую значительность дала она себе особливо с того времени, когда учение Локка и возбужденные им в Французах и Англичанах дальнейшие соображения и догадки распространились в самой Германии. Они то подали повод к свободным, школою не стесняемым наблюдениям над разными действиями человека и состояниями его жизни. Следствие сих новых, собственных попыток Немецкого ума видим мы то в пространных учебных книгах *Тетенса, Стеба, Мейнерса* и *Тидемана*, то в сборниках, магазинах, журналах, кои для успехов Человекоучения издаваемы были несколько лет сряду *Морицом Маухартом*, (*Мошаром?*) и *Чирнером*.

§ 25.

Ревностно изучали тут и телесную сторону человека; успехи по сей части значительно обогатили и нашу Науку и расширили ее виды. В особенности ипотезы *Декарта* о жизненных духах, *Боннета* о мозговых волокнах, *Гартлея* о сотрясениях нервов и об эфире были Немецкими Врачами и Философами возобновляемы в многоразличнейших формах; стремление отыскать посредствующее звено между духовною и телесною жизнию человека, либо найти переход из одной области в другую, сделалось господствующею, единственною, исключительною темой. В сем отношении отличалась и остроумием и определительностию понятий *Платнерова* новая *Антропология для Врачей* и *Философов* (принимавшая двойной орган души, высший и низший) тогда как другие, напр. *Ит*, изображали телесные и душевные явления в совместном, нераздельном, общем обозрении или, каковы многие новейшие Врачи, напр. *Нейман* в драгоценной книге своей *о природе человека*, обработывали Психологию в статье о нервных отправлениях.

§ 26.

Но успехи тогдашнего времени в Географии и в Путеописаниях дали всему физиологическому обработанию нашей Науки решительное направление к познанию естественной разности народов и особенных их племен, — направление, с коим обыкновенно соединяли (*Блуменбах, Кант, Лудвиг* и др.) не только теорию разности душевных свойств, поколику последняя состоит в связи с внутреннею разностию организаций, но и другое смешанное учение о темпераментах, нравах, склонностях и расположениях людей. В сем духе, кроме многих других, написана преимущественно книга *Либша*.

§ 27.

Умы двигались уже в сих направлениях, когда философия *Канта* общее влияние свое оказала и на Человекоучение. Он сам в *практической* своей *Антропологии* ограждает ее от всяких покушений изъяснять ее задачи из сил и законов органической природы. Некоторые из его последователей хотели исключить ее вовсе из ведомства Философии. Но что сия страсть к разлучениям и в самой школе Кенигсбергскаго мудреца увлекла только немногих — это отчасти было следствием и потребностию основательного самопознания, которая из самой природы Критицизма получила возбуждение новое и сильное. Тут невозможно уже было довольствоваться поверхностными и ограниченными сведениями о человеке и выдавать оные за Антропологию. И в самом деле, усилия основательные, затейливые, многообъятные и вместе с тем никакою школою не стесняемые, оказались во множестве, следовавших друг за другом, учебных книг *Каруса, Вейса, Шульца, Вейлера, Фриса, Свабедиссена, Салата, Гиллебрандта* и др.

§ 28.

Натуральная философия, которая, правда, поселила было сначала мысль познавать человека не только *в* природе, но и решительно *из* природы, оказалась при изучении человека как части огромного Мироздания в сей даже односторонности своей весьма благодетельною. Сюда принадлежат в особенности *третья часть* натуральной философии Доктора *Окена* и *Антропология Генр.Стефенса*. Сия последняя старается из самой Истории нашей земли разгадать человека как крайнее звено в цепи ее существ, как средоточие нынешних, в беспредельность простирающихся ее развитий и как начальный пункт, как предтечу нескончаемой будущности.

Вообще же сей образ мыслей возбудил в Естествоиспытателях-философах стремление особенного рода, а именно не такое, которое, связав себя одним механизмом, либо химизмом, принуждено, для собственного своего успокоения, или для выдержки принятых им начал отрицать жизнь, либо изгонять ее из общей природы, а такое, которое, начиная (как сделал то *Бартельс* в *начертании своей Физики*) с простейших действий природы, долженствовало простираться до организации отдельного существа, а оттуда до святилища мысли нашей, и следственно восходить по ступеням природы до познания идеальной жизни и тут только испрашивать себе вразумлений от духа. Вот источник, из которого проистекли новые, менее уже односторонние изыскания о единстве души и тела, каковы напр. *Гартмановы* и *Бергеровы!*

§ 29.

Не без особенных влияний на Человекоучение осталось и, замеченное в последние тридцать лет, благочестивое движение умов, которые пытались преимущественно разгадать отношение челове-

ка к Богу, — которые твердят *о святых предметах*, недоступных ведению и открытых только Вере, — твердят о Разуме как о простом органе или чувстве сверх-чувственного. Учения сии изображены в Психологии *Эшенмайера* и в *Гейнротовой* учебной книге *Антропологии*, объемлющей, впрочем, все условия и отношения жизни человеческой, а также и в *Науке самопознания* или *Психологии*, вышедшей в свет несколькими годами позже. Главная мысль последней та, что наше Я или душа как посредством тела — извне — получает возбуждения от общей природы, так точно и посредством духа — извнутри — встречает *наитствования* от Бога, но что и дух и тело существенно от души разнятся.

§ 30.

От всех поименованных направлений отличаются усилия *Гербарта*, — не столько тем, что он, без уважения физиологии, основывает учение о душе на (своей особенной) метафизике, сколько тем, что он старается внутреннюю жизнь, как некий механизм, обнять Математикою. Вместе с тем он отвергает привычный метод подводить бесконечное многоразличие форм, в каких проявляется жизнь души, под известные категории, т.е. способности, силы, в чем, равно как и в других пунктах, следует ему и *Стиденрот*.

Бенеке старается Науку о душе, а с тем и Философию вообще, которая у него основывается на первой, обнажить от всех покровов метафизических, очистить от всяких умозрений. Напротив того *Мусман* в *учебной книге Душесловия* сделал опыт дать ему, началами *Гегелевой* Философии, форму строгой Науки, что *Кайзерлинг* вообще *прочил* для всего Человековедения, тогда как *Зигварт* хотел последнее не поставить на новых основаниях, а только осторожными и отчетливыми изысканиями посильно усовершенствовать. И многие другие краткие Руководства то к Психологии, то к Физиологии, сопровождаемые даже изданием периодических листков, которые имели целию успехи той и другой, доказывают в Немецких землях и настоятельную потребность ясного понятия о человеке и многоразличие опытов удовлетворить сему средостремительному влечению.

§ 31.

Но воспользовались ли мы — Русские, всеми сими сокровищами иноземными? *Детская Психология Кампе, (Эрнестиевы) начальные философические статьи, касающиеся до существа и свойств души человеческой, Мендельзоновы невещественность души и ее бессмертие, Геннингов* опыт *о сновидениях* и *Лунатиках, курсы Баумейстера, Снеля, Якоба*, — самых пошлых и бездушных писателей именно о душе, — вот едва ли не весь *переводный* наш *репертуар* Человекоучения! Правда, собственных попыток мало; но они решительно не хуже того, что школьная промышленность пересадила из-за морей на нашу почву. Заметим

философические предложения Я.Козельскаго, Науку о душе Диакона *И.Михайлова* и разные рассуждения остроумного *Вл.Золотницкого*. Предписание Правительства преподавать Психологию в Гимназиях и Университетах вызывало наставников на труд новый, приятный и общеполезный. Тщетно! Один *П.Любовский*, возбужденный *Шадом*, явился в публику с хорошим *кратким руководством к опытному душесловию*. — Зато как обогащена наша литература физической части Человекоучения трудами *Амбодика, П.А.Загорскаго, Е.Т.Мухина!* Что же касается до *диалогических исследований природы Д.М.Велланскоге*, то они представляют целую картину телесного и душевного существа человеческого в связи с порядком общей жизни. Тем грустнее смотреть на равнодушие или беспечность ученых соотечественников, что мы в своих Законах и в Педагогике, в Записках Русских Путешественников (особливо прежних Академиков), что мы у своих Стихотворцев, у сочинителей Романов и Списателей нравов, в журнальных статьях, в публичных Речах, светских и духовных, в отдельных рассуждениях, *напр. Путеводителя к истинному счастию* и *Размышляющего человека* (о ходе образования) имеем весьма хорошие материялы, которые ожидают только *свода*, чтобы войти в систему Науки[6].

§ 32.

Покушения Европейского ума разгадать человека предостерегают нас от направлений односторонних; они поставляют нам в обязанность признавать цену благонамеренных трудов, не увольняя, однако ж, и от собственных суждений о предмете, столь близком к сердцу и столь доступном сознанию каждого: но вместе с тем они указывают нам и на первоначальный источник Человековедения, — на жизнь, которая при всем многоразличии форм, остается сама себе равною, единою, нераздельною, — на жизнь, которая и может и должна *схватывать*, или обнимать мыслию порядок, закон и дух временных своих движений. Дабы обращение к сему живоносному источнику оказало и успехи верные, обширные, предлежащая *Картина человека* как для определительности своего предмета, так и для прочности Целого, полагает в *трех* (предварительно в *двух*) *Книгах* общее основание тщательному изучению

1. *Человека в разуме общей природы,*
2. *Человека в особенном устройстве и составе его существа,*

имея в виду разгадать

3. *Ход человечества в Истории*[1].

---

[1] Сия *третья книга* входит в *план*, но не в *состав* предлежащего труда литературного.

Феофан (Авсенев)

Естественное развитие и жизнь души

I. Происхождение души

При исследовании этого предмета, мы предложим сначала (*A*), мнения о нем различных мыслителей, а потом (*B*), сообщим и свое собственное суждение.

A.

Вопрос о происхождении души показывает, что ее противополагали телу. Изъяснить происхождение существа материального всегда почитали нетрудною задачею: но как и от чего может происходить существо простое, духовное, какова душа? Вопрос этот допускает только три разных ответа: или 1) душа существовала от начала мира где-либо прежде соединения с телом (praeexistentianismus); или 2) творится вновь при рождении тела и с ним соединяется (creatianismus), или 3) переходит из естества родителей в тело рождаемого (traducianismus). Рассмотрим их порознь. —

1) Гипотеза *предсуществования* (praeexistentianismus). Ею предполагается, что все души человеческие существуют от создания мира, и до нисшествия в тело живут где-либо — или в соединении с Богом, или в некотором блаженном обиталище (душе мира), либо странствуют по телам животных, и потом каждая, когда рождается для нее тело, либо в наказание, либо в награду, вводится в него, как в готовый дом. Этому мнению, в том или в другом виде, следовали древние языческие народы: монголы, индейцы, египтяне, персы, мексиканцы и другие; из философов: Емпедокл, Пифагор, Порфирий. Из учителей и писателей Церкви к этому мнению, в лучшем его смысле, склонялись, по-видимому, Ориген, Климент Александрийский, Немезий, а переселение душ находило прием только у гностических сект. Многие это подкрепляли теми свойствами души, которые как бы невольно возводят мысль за начало настоящего бытия — в вечность; таковы неизъяснимые из опыта явления — происхождение идей, прирожденность зла или добра, как бы предопределенная кому счастливая или несчастная доля и проч.

Эта гипотеза всегда возбуждала против себя справедливое негодование св. отцев Церкви, и в опровержение ее св. Иустин философ, Григорий Нисский, Василий Великий и другие говорили следующее:

a) Она противоречит внутреннему опыту: мы не помним никакого периода жизни и деятельности до начала сознания; а потому соединение наших душ с телами не может быть ни наградою, ни наказанием; а без того ни настоящая, ни предыдущая жизнь при этой гипотезе не может иметь никакого смысла.

b) Она влечет за собою множество недоумений, чем и где была душа до соединения с телом, что делала, или почему была в бездействии, для чего послана в тело и проч.

c) Основывается на ложном понятии об отношении души к телу, ибо тело почитает столько же случайным для души, сколько дом для жителя, или одежда, — что несправедливо.

Что же касается до вышеупомянутых явлений опыта, в изъяснении коих эта гипотеза думает находить подкрепление себе, то они гораздо лучше изъясняются из других начал, — и именно: а) идеи имеют начало своего происхождения в стремлении духа к Бесконечному; б) прирожденность зла или добра есть наследие от прародителей и предков; в) непонятное распределение жребиев есть дело премудрого Промысла.

Впрочем в этом мнении есть и часть истины. Не весь я произошел во времени; к бытию моему принадлежит нечто, выходящее за пределы естества, что вложено в меня Богом и что, следовательно, прежде начала моего бытия было в Нем.

2) Гипотеза *творения* душ (creatianismus). Ею полагается, что души не существуют от начала мира, а *творятся* Богом, в то самое время, когда образуется тело. Защитниками этого мнения были из отцев Церкви: Феодорит, Кирилл Александрийский, Амвросий, Иларий. К принятию его приводили их частию невыгоды других гипотез, частию высокое достоинство души, которая будто бы не могла иметь земного происхождения, и должна была выйти непосредственно из рук Творца. Но св. отцы Церкви находили и в ней некоторые неудобства; и именно:

a) Она вводит в естественный порядок мира сверхъестественное творение.

b) Она разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собою и делает неизъяснимым переход, как физических, так и нравственных свойств, а следовательно и греховной порчи от родителей к детям, который, однако ж, подтверждается всеобщим опытом. Если душа выходит чистою из рук Творца, то откуда в ней зло? От тела? Но этой мысли не принимали никогда отцы Церкви, чтобы нравственный характер души определялся телом, и тело было источником зла.

с) Она подчиняет творческую волю Божию действию страстей человеческих, иногда самому беззаконному.

Впрочем и в этом мнении есть нечто истинное. Я, как неделимое, имею начало бытия, но я не могу быть обязан своим бытием одной только подобной мне твари самой по себе, а к единому Творцу — Богу должен возводить причину моего происхождения.

3) Гипотеза *переведения* душ (traducianismus). Ею полагается, что души всех и отдаленнейших потомков, или как действительные существа (entia), или как только возможные (in potentia), содержались в праотце человеческого рода и потом переходят или переводятся преемственно от родителей к детям, когда образуется принадлежащее той или другой душе тело. К этому мнению, однако ж, с особенным ограничением, склонялись большая часть восточных отцев, именно: Григорий Богослов, Григорий Нисский, Афанасий Великий, Ириней и другие многие богословы от Тертуллиана до наших времен, многие врачи и физиологи.

Подтверждением его служил опыт, который показывает, что и телесные и душевные свойства переходят от родителей к детям. Участь этой гипотезы зависит от того, как она изъяснит происхождение души от душ родителей. Именно, можно предположить один из трех следующих способов. Или а) душа родителей от существа своего *уделяет* новое начало жизни, которое потом раскрывается в рожденном. Но это несовместно с простотою души. Или б) душа, имеющая произойти, уже заключалась некоторым духовным семенем в душе родителей, и из нее *развивается*. Но всякое воображение изнемогает, представляя себе это бесконечное завитие одних душ в другие от нашего времени до первых человеков. Или, наконец, 3) души родителей имеют способность просто производить вновь существо себе подобное. Но чтобы тварь, как тварь, могла производить другую тварь, — это противоречие.

Впрочем нечто и из этой гипотезы допустить необходимо. Если род человеческий должен иметь между собою связь, и опыт свидетельствует о непосредственной связи детей с родителями, то что-нибудь в душах наших происходит и от родителей.

B.

Отцы Церкви тайну происхождения души любили более преходить благоговейным молчанием, нежели изъяснять. Не для того, чтобы разоблачить эту тайну, но чтобы устранить неправые мнения, привязываемые к неправильному взгляду на происхождение души, представляем здесь некоторые замечания об нем.

1) В этом изъяснении не должно разделять строго душу от тела. Ибо тело оживляется душою, и душа, между прочим, есть жизнь тела. Обе происходят вместе. Посему *Григорий Нисский* прямо говорит, что душа и тело имеют одно *начало составления, τὴν ἀρχὴν τῆς συστάσεως*[а].

2) Нет никакого сомнения, что это начало переходит от родителей, — каким бы образом это ни происходило, — и чрез них от предков и т.д. до первых человеков. С сим согласно говорит *св. Григорий Богослов:* «Как тело, первоначально сотворенное в нас из персти, соделалось впоследствии потоком человеческих тел, и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других; так и душа, вдохнутая Богом, с сего времени сопривходит в образуемый состав человека, *рождаясь вновь,* из первоначального семени уделяемая многим, и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ» (См. Тв. св. отц. Гр. Бог., стихотв. Таинств. Песноп. Слово 7, о душе. В кн. 4-й, стр. 243). В этом отношении св. Григорий Нисский говорит, что «сила Божия — всепровидящая с начала *весь род* (челов.) объяла в творении» (Там же).

3) Рождение, как самое слово показывает, есть средство к сохранению *рода* в преемстве неделимых. Следовательно родовое начало или родотворящая сила есть собственное основание происхождения неделимых. Именно, жизнь имеет два направления образовательной деятельности: одним она сохраняет себя в *неделимом* чрез перемену вещества; другим сохраняет себя *в роде* чрез перемену неделимых. Сперва жизнь занимается еще образованием неделимого, и тогда родотворящая ее сила бывает связанною и скрытою. Но как скоро образование *неделимого* довершено, она заботится о сохранении рода, и движет полы к союзу, и во взаимном их действии, в самом, так сказать, уничтожении неделимых, она возвышается над собою, выходит за пределы неделимого, и раскрывает *родотворящую* силу. Здесь происходит новая жизнь! Нельзя лучше выразить способ проявления этой силы, как тем подобием, каким изъясняет его св. Афанасий: «sicut lapide ac ferro contusis et contritis ex utrisque nascitur ignis: ita ex utriusque, et viri et mulieris, complexu, Deo jubente, corpus et anima constituuntur. Respon. ad quaest. Antiochi XVI»[б].

4) Но что такое есть это родовое начало в существе своем? Поелику *род* (genus) есть умственное понятие, отвлеченное, всеобщее, неисчерпаемое: то и сила, осуществляющая это понятие в мире явлений, есть нечто духовное, всеобщее, неистощимое, словом бесконечное; следовательно, это есть не иное что, как сила Божия, влиянная в естество тварей. Именно, — это есть сила благословения Божия: *растителя и множителя* и проч. «Представь, говорит Василий Великий, глагол Божий, протекающий всю тварь, некогда начавшийся, доныне действенный и готовый действовать до конца, пока не скончается мир. Как шар, приведенный кем-нибудь в движение и встретивший покатость, и по своему устройству и по удобству места катится к низу, и не прежде останавливается, разве ког-

да примет его на себя плоскость: так и природа существ, подвигнутая одним повелением, равномерно проходит и рождающуюся и разрушающуюся тварь, сохраняя последовательность родов, посредством уподобления, пока не достигнет самого конца; ибо коня делает она преемником коню, льва — льву, орла — орлу, и каждое животное, сохраняемое в следующих одно за другим преемствах, продолжает до окончания вселенной».

5) Итак, в рождении живых существ действует сила Божия. Бог, хотя даровал ее тварям, однако не может отказаться от ней, а и признает ее своею. Почему рождающееся по отношению Богу есть *творение* Божие. Почему Августин говорит: «как бы ни происходила душа, все же она есть творение Божие». Anima unde unde sit, est a Deo» (Opera Aug., tom. 1, Venet. 1729, pag. 221). Но с другой стороны сила Божия родотворящая усвоена существу тварей. Посему душа происходящая, по отношению к родителям, есть их *рождение,* а не творение; ибо, замечает св. Василий Великий, творение не из существа творящего есть, рождение же из существа рождающего есть (см. тв. св. Вас. Вел. Москва, 1790 г. ч. I. Слово против Евном., лист 26-й). Посему и Тертуллиан, хотя впрочем несколько материально, происхождение души изображает как истинное *рождение:*

exit semen animale ex destillatione animi (Lib. de anima, c. 13)[в]. Но —

6) Родотворящая сила есть по существу духовная, — посему из представления происхождения душ должно удалять всякие материальные образы. Рождение вообще есть невещественное происшествие, на всех степенях бытия: от смертного рождается смертное, от бессмертного бессмертное и от Вечного Вечное, но все духовным образом. Посему св. Ириней (Contr. haeres. 1. II. c. LXIV. Cont. 1. V. cap. 8) и св. Иустин мученик (Opera, Paris 1636. p. 205–207), называя душу рожденную — generabilis, *γεννητός*, тем не менее однако признают ее бестелесною и нетленною, *ἀσώματος καὶ ἄνθαρτος*, incorporea et incorruptibilis.

7) Родотворящая Божия сила есть всеобщего качества; но, нисходя в мир явлений, она a) производит только неделимые в человечестве — души, наши я. Посему то, что в нас есть выше нашего я, то не рождается, а привходит отвне, от Бога. Посему Антоний Великий, составляя человека из тела, души и ума *πνεῦμα*, говорит (Добротолюбие, часть I-я, Антон. Велик. увещания, 93, 94, 98, 126, 131, 136): «душа в мире есть, яко *рожденная;* ум же превыше мира, яко *нерожденный*». Притом b) открываясь чрез взаимодействие родителей, она и в образе проявления своего определяется их природою и ее состоянием. Посему-то в физических и духовных чертах дети носят образ родителей. А потому и православная наша церковь исповедует: «поелику в состоянии невинности все люди

были в Адаме; то, как скоро он согрешил, согрешили в нем все, и впали в состояние греховное» (Прав. испов. веры 1, 24).

Вышеприведенное изъяснение соглашает в себе все три гипотезы, принимая в себя лучшее из них, и устраняя их крайности. Душа, как неделимое, как это я, существо изменяющееся, происходит вместе с телом от родителей, до происхождения своего пребывает в состоянии возможности в их естестве, именно в родотворящей силе, им усвоенной, и чрез них и от них приходит в действительное бытие. Вот traducianismus!

Но дабы это я могло быть настоящею, разумно-свободною, богоподобною душею, для сего должно привзойти в него нечто высшее его, что одушевляло бы его стремлением к Божественному, давало душе жизнь духовную, и возвышало ее над всем случайным и преходящим. Это есть дух богоподобный. Он не рождается от родителей, и вообще не происходит, а вливается от Бога в душу по ее происхождении. Одушевленная им, душа возвышается из царства времени в вечность, и по некоторому самообольщению усвояет себе его качества, почитает себя самое старейшею своего начала, как бы совечною Богу. Вот praeexistentianismus! —

Между тем происходящая душа есть новое существо, которое из состояния чистой возможности переходит в действительное бытие; основание его заключается хотя в родителях, но у них в том, что в них есть выше их самих, в бесконечной силе Божией, в них влиянной; действие же этой силы всегда открывается под влиянием свободной воли Божией, возвышенной над всеми отношениями времени. Переведение существа из состояния чистой возможности в состояние действительного бытия свободною волею Божиею есть творение. Вот creatianismus!

Изречения священного Писания касательно происхождения душ, по рассмотрению бл. Августина, не благоприятствуют нарочито ни одной из трех гипотез, и могут быть равно приспособляемы к каждой. Это значит, что в каждой гипотезе есть часть истины, которая и имеет в пользу свою слово в Писании. Соглашая все три гипотезы, наше изъяснение поэтому самому должно дать свой вес всем разнородным свидетельствам слова Божия о нашем предмете. Именно:

1) Во многих местах св. Писания говорится, что дух (ruach) и дыхание (neschamah) даются людям от Бога (Исаии XLII. 5, сн. Еккл. XII. 7), созидаются (formantur) в них (Зах. XII, 1) и даже творятся *ποῖειν* Евр. assa (Исаии LVII. 16). Сии места выражают все ту мысль нашей теории, что души одолжены бытием своим силе Божией (хотя сообщенной естеству родителей), пребывают в ней до начала своего бытия в состоянии чистой возможности, и производятся под влиянием свободного благоизволения Божия. Вот креацианизм св. Писания!

2) Выше сказано, что оная творческая сила Божия, быв усвоена естеству рождающих, находится отчасти и в свободном их распоряжении, и чрез них открываясь из мира невидимого в чувственный, от них получает тот или другой образ своего проявления. Отсюда-то происходит физическое и духовное единство всего человеческого рода, и частных его племен и поколений, по которому родоначальники телом и душею как бы раскрываются в своих потомках, и потомки телом и душею как бы предсуществуют в своих родоначальниках (См. о сем митр. Филар. моск. беседу о благословенном рождении детей, том 3-й, стр. 374). Так (Рим. V. 12) единым человеком грех в мир вниде, и грехом смерть... во вся человеки (см. Быт. V. 3; пс. L, 7); так благословение и проклятие родителями своих детей, например (Быт. IX. 25–29) Сима и Хама, падает на потомков, без сомнения, не незаслуженно для последних; (Быт. XLVI, 26, сн. Евр. VII. 9. 10); души полагаются в чреслах своих праотцев, и Левий в Аврааме приносит десятину Мелхиседеку (Рим. IX. 8); семя Авраамово и (Исаии XLIII. 5, XLIV. 3, LIV. 3) семя Иаковлево принимаются за потомство не в плотском только, но паче в духовном отношении, — и напротив есть *семя лукавое, сыны беззакония.* (См. Прем. III. 16, Сир. XLI. 9, Ис. I. 4, LVII. 3). Вот традуцианизм св. Писания!

3) Происходящая душа человеческая не может существовать без соотношения с вечным Богом, и оно началось для души прежде ее происхождения. Из вечности Бог предвидел, предопределил и предуготовил меня. Без этого Божеского внимания ко мне я не мог бы ни произойти, ни существовать, ни достигнуть моего конца. Почему, хотя эта часть промыслительной любви Божией, дарованной мне в духе, стала моею во времени, по происхождении моем; но я для ней и в ней был искони. Сию мысль выражают те места св. Писания, в которых существование человека возводится задолго до его происхождения на свет. Так Давидовы дни были написаны, когда еще ни одного из них не было (Пс. CXXXIII. 16); Соломон, в предведении Божием, благий отрок, вошел в непорочное тело (Прем. VIII. 19); Иеремия избран и освящен в пророка прежде, нежели он образовался во чреве матернем (Иерем. I, 4. 5); Иоанн Предтеча, как ангел, посылается задолго прежде своего рождения (Малах. III. 1) и т. под. Вот преекзистенцианизм св. Писания.

Православное исповедание Петра Могилы утверждает творение душ. Сим оно выражает самое средоточие нашей теории, именно смысл первого пункта.

Кратко: *Душа человеческая происходит от родителей, действием усвоенной их естеству творческой силы, по предопределению Божия промысла.* Впрочем и в этом изъяснении, очевидно, сам образ происхождения души остается тайною Божества, а без того изъяснение это не разрешает своей задачи. Почему сознаемся

в слабости своего разумения и возвратимся к благоговейному молчанию о сем предмете с отцами Церкви. «Вот стар уже я, — говорил блаженный Августин, — а и теперь также не понимаю тайны происхождения души, как не понимал и в юности».

II. Смерть

Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий; она совмещает в себе все те болезни, потери и унижения, какие в течение жизни поражают душу и тело порознь: самый неустрашимый дух встречает ее всегда с трепетом. Между тем это явление, поражающее нас, доселе еще не изъяснено настоящим образом. Науки естественные, по свойству своему, только изображают ход смерти, не вдаваясь в философское исследование самой ее возможности; философия, более настроиваемая познанием действительного порядка вещей и всего высшего, совершеннейшего бытия, находит понятие о смерти столь неразлучным со всеми прочими понятиями, что не умеет иначе судить о ней, как представляя ее необходимым жребием органического существа. Откровение возвысило разум к познанию высшего идеального порядка бытия; но, как будто влекомый некоторою тяжестию, он всегда почти ниспадал с этой высоты на обыкновенный образ представлений. Только поэзия, не удовлетворяясь настоящим порядком вещей, возносилась к представлению совершеннейшего бытия и иногда с любовью останавливалась на идее бессмертия.

С другой стороны, успехи естествознания и философии, в настоящее время, уже так далеки, что дают разуму средство — более приблизить и лучше усвоить себе учение Божественного откровения о смерти; и немногие умы, одушевляемые благочестивою любознательностию, обратили уже эти пособия на изъяснение такого важного предмета. Постараемся и мы, пользуясь их идеями, приблизить сколько-нибудь к своему понятию это высокое и утешительное учение. С сею целию рассмотрим: I) происхождение смерти, II) самый процесс смерти и III) состояние души за гробом.

I. Происхождение смерти

Как ни естественна человеку смерть, при настоящем устройстве природы, однако он может с достоверностию гадать, что она есть некоторое чуждое истинному существу вещей, пришлое зло, — что человек и должен быть и был некогда бессмертен, не только по душе, но и по телу. В этом удостоверяет нас 1) отчасти самый разум, 2) взгляд на тело человеческое и 3) темный некоторый, по всем царствам природы слышимый, отголосок первоначального, лучшего порядка вещей.

1) Разум явление смерти находит несовместным с самими лучшими и главными идеями. Бог, как чистая жизнь, не мог быть источником, или творцем смерти. Цель творения мира есть откровение славы Божией и блаженство тварей; след. непрестанное общение, и, так сказать, кругообращение жизни между Творцем и тварию, которое, само собою, исключает смерть. Смерть могла быть только следствием, или лучше — явлением расторженного союза между Творцем и тварию, союза, который однако предполагается самим их понятием. По крайней мере, человек, как существо по самому понятию своему соединенное с Богом, как причастник жизни Божией, должен быть изъят из закона смерти[1].

2) Наше тело, ныне столь слабое и бренное, и теперь еще отражает на себе следы своего прежнего бессмертия. Ибо органы его так крепки, так связно сложены и так согласны в отправлениях, что и теперь еще оно, при благоприятных условиях, может, и по признанию физиологов[2], должно бы существовать не 70 лет, а целые века и более. Причина столь раннего его разрушения заключается обыкновенно не в нем самом, а в условиях, во внешних отношениях организма к предкам, к душе, к миру внешнему; — итак, устраним эти неблагоприятные отношения, поставим на место их в теле противоположные им совершенства — и тогда жизнь тела продлится, может быть, на несколько веков, — сравнится с жизнью патриархов. Но в самом организме, как увидим ниже, есть еще внутреннее несогласие, неравновесие двух его главных частей, которое теперь неотъемлемо принадлежит ему, но не необходимо предполагается его понятием. Устраним и его, — и мы получим, может быть, и бессмертие; следоват., не только ранняя смерть, но и вообще смерть есть, может быть, следствие расстройства внешних и внутренних отношений нашего организма.

3) Та печаль об утрате какого-то блаженства проходит по всему царству бытия и, невнятная в низшей области творения, с каждою степенью выше становится вразумительнее и, наконец, в свящ. предании получает свое настоящее истолкование. Уныло воют ветры, рокочут воды морей; растения, всею жизнию своею, выражают

[1] Напр. мудрствует Гегель, что «смерть есть необходимый удел человека, как неделимого, потому, что он не вмещает в себе рода и должен прейти, дабы дать место дальнейшему его раскрытию». Это можно сказать разве о животных и растениях, в которых род есть существенное, потому что они не сознают себя. Но человек есть существо самосознательное, — в нем именно индивидуальное возвышено на степень всеобщего; его индивидуальность есть его собственное понятие, существенное назначение его в природе; почему раскрытие его, как рода, не должно необходимо сопровождаться уничтожением его, как неделимого. Не усвояем ли мы человеку бессмертия по душе? и есть ли, потому, смерть противоречие в бессмертном существе человека?!

[2] Ленганск. «Человек по законам природы должен бы жить 8 раз более того, сколько растет».

жажду жизни и света и в этой жажде истощаются, умирают; животные оглашают воздух — то жалобными песнями, то криками ярости; народы передают друг другу повесть о золотом веке, о каком-то преступлении, о вторжении зла и, наконец, свящ. Бытописание ясно говорит, что человек был блажен и бессмертен, но потерял и то и другое преступлением заповеди Божией.

Как ни сродна смерть нашему телу, физиология находится в затруднении, когда ей надобно отвечать на этот вопрос. В самом деле, физическим образом из отношения нашего к видимой природе нельзя изъяснить происхождения смерти. По трем составным началам телесной жизни: органическому-вещественному, жизненному и внешним возбуждениям, — три причины приводит физиология в изъяснение смерти. Она находит начало ее либо а) в разрушении тела, либо б) в истощании жизненного начала, либо в) в лишении жизненных возбуждений. Но ни в одной из этих причин не содержится необходимо начало смерти.

а) *В разрушении тела.* Говорят: «частию органы жизненных отправлений истираются от долговременного употребления, частию кровоносные каналы накопляются множеством земляных частиц, замедляют и потом останавливают кровообращение, частию — наконец — ядовитые вещества, входя в тело наше с пищею, химически разлагают состав его». Но тело зиждется и сохраняется органическою силою жизни из внешних стихий; след., доколе есть внешние стихии, — ему нет причины разрушаться. От чего это начало жизни не имеет силы сохранить органы, предотвратить накопление твердых частиц, ослабить силу ядов во вторую половину жизни, так как она делает это в первую? Те, которые говорят, что действие его ослабляется превозмогающим влиянием этих частиц и этих ядов, разве не знают, что в течение семи лет переменяются все стихии тела до последней частицы? От чего же этих частиц или ядов в одно семилетие накопляется менее, в другое — более и более, именно в позднейшие годы, когда человек сравнительно принимает меньшее количество пищи?! Явно, что причины смерти должно искать инде.

б) *В ослаблении и потом прекращении внешних жизненных отправлений.* «На известной степени развития организма силы природы не в состоянии бывают действовать на него благоприятно; почему, лишаясь постепенно их влияния, он ослабевает мало-помалу в жизненной энергии и умирает». След., причины — почему жизненные возбуждения перестают действовать на организм благоприятно, заключаются не в силах первых причин! Силы природы всегда одинаковы и всегда готовы поддерживать своим влиянием пламень жизни, как только есть горючее вещество и сожигающий огонь.

в) *В истощании органического начала жизни.* «Органическое начало жизни, по самому свойству развития, стремится постоянно выйти из себя, раздробиться, след., уничтожиться. Достигая известной меры своего развития (напр. в человеке), раздробляется оно на несколько новых зародышей и в этом раздроблении теряется и истощается само. Следов., сколько необходимо жизненному началу развиться, столько же необходимо ему уничтожиться самому. Следствием этого истощания начала жизни и есть смерть неделимого». Но если жизнь человека истощается, то она есть что-нибудь стихийное; а для того, чтобы располагать стихиями тела и созидать из мертвых материй храм духу, начало жизненное само должно быть выше материи; — если так, то ему свойственно только разделяться, но не раздробляясь, размножаться, но не истощаясь. Посему, если жизнь со временем погасает в человеческом теле, то, надобно думать, не потому, чтобы она истощилась, а потому, что душа обращается от тела (будучи уже не нужною для него) к другим занятиям и предметам, — почему тело и делается жертвою разрушительных стихий и сил внешней природы.

Итак, если в теле искать начала смерти, то смерть есть неизъяснимое явление; можно сказать, все человечество умирает не зная — от чего и как? Физиология не изъясняет причин смерти.

С другой стороны, если необходимость смерти для нас непонятна, то надобно сознаться, что порядок природы, не исключая из нее смерти, для нас еще непонятнее. — Если бы люди были бессмертны, то 1) согласно Божескому благословению: *растите́ся и множи́теся,* все они должны были бы размножиться, а в таком случае, как могли бы совмещаться и жить на малом пространстве столь небогатой силами земли? 2) Невинность и бессмертие человеческого рода предполагают изгнание всякого злонравия и тления и из царства неразумной твари (Рим. 8, 19–22); но в чем тогда состояла бы жизнь этой твари, как ныне она есть не что иное, как движение к смерти? 3) Если настоящий порядок вещей так открывает в себе совершенства Божии: могущество, правду, любовь, — то как открывалась бы слава Божия при другом порядке вещей?

Что было бы с тварию, если бы вслед за падшим человеком она не покорилась суете и истлению, — это, как и большею частию другие условные истины, от нас сокрыто. По крайней мере, руководствуясь свидетельством откровения, разум может отвечать на эти вопросы следующими предположениями:

1) Размножение человеческого рода, по Божественному предназначению, могло и должно было происходить своим порядком, потому что идея человека требует развития. Но направляясь не похотью плотскою, которая есть дщерь и мать греха, — а духовною ревностию к славе Божией (как напр. в Аврааме, Моисее, Захарии и Елисавете), оно могло бы иметь свои пределы, согласные с порядком вещей и именно простираться дотоле, доколе раскрывалась бы идея. Между тем, живя более духовною жизнию, нежели чувственною, человек должен был постепенно одухотворять в себе свое телесное естество и освобождать себя от условий настоящего, вещественного образа жизни. И теперь, при настоящем порядке вещей, св. история представляет нам на то примеры во все периоды Церкви: патриархальной — в Енохе, подзаконной — в пр. Илии и в новозаветной — в Самом Богочеловеке. Особливо Богочеловек, как новый Адам, в различных моментах своей жизни, как-то: в четыредесятидневном посте, хождении по водам, преображении, воскресении, — показал нам как бы ступени лествицы, по коим первый Адам мог и должен был возводить свое тело от чувственной жизни к духовной.

2) И царство неразумных тварей также могло и должно было размножиться, но тоже — до известных пределов, или дотоле, пока исполнилось бы их надлежащее число, — до пределов, требуемых назначением в целом порядке бытия. Такому назначению расширения и развития неразумного царства смерть была бы противоречащим явлением. Те, которые не могут представить в низшей природе другой жизни, кроме настоящей, тленной, обличают этим только ограниченность своего воззрения. По мере того, как каждый человек в то время одухотворял бы в себе животную, растительную природу, — и весь человеческий род мог бы постепенно облагораживать и утончать животное — растительное царство, препровождая в него, чрез себя, жизнь, сходящую свыше; подобно как и в будущей жизни река животная (Апок. 22, 1), исходяща от престола Агнча, протекает по всем тварям и напаяет древо животное в насыщение и исцеление языков. И ныне неразумная природа обнаруживает жажду высшего, истинного бытия: растения стремятся к свету, животные — к человеческому сообществу; те и другие, в преемстве родов, как бы силятся породить какое-то лучшее, соответствующее Божественному назначению, бытие, которого они так жаждут.

3) Само собою разумеется, что при таком совершеннейшем порядке бытия гораздо полнее, и даже тогда только во всем блеске, могла бы открыться слава Божия. Ныне, сквозь грубость материи, сквозь болезни, злокачественные свойства и смерть, — она проявляется, как солнце сквозь тучу. Почему искони разум видимое несовершенство тварей обращал во свидетельство против происхождения мира от Бога и Божественного о нем промысла. Но как бы то ни было, на все возражения против возможности бессмертия в первобытном порядке природы, всего приличнее отвечать, что такой порядок действительно для всей природы наступит, по скончании времен, как видел его самым делом св. Иоанн Богослов в откровении; а что будет действительно, то могло быть...

Итак, смерть не могла правильно заключаться в предопределении и в естестве твари. Все причины, которыми думают объяснить ее происхождение, не изъясняют ее. Возможно совершеннейшее устройство природы, при котором твари не испытывали бы разрушения, а только преобразование своего существа. И однако ж, смерть, от начала до конца времен, не престает и не престанет, как класы, пожинать все роды тварей и увлекать их в вечность. Спрашивается: «что сие есть, еже о нас таинство? Како предахомся тлению, како сопрягохомся смерти?!»

А) Жизнь тела заключается, собственно, в душе; ибо, так называемое начало жизни, зиждущее и сохраняющее тело, есть не иное что, как сила души, только занятая вещественною работою и потому бессознательная. Поэтому, искать причины смерти в жизненном начале — значит искать ее в душе.

Опыт показывает, что если какие-либо противоположности в природе связаны между собою взаимным союзом; то этот союз тогда только бывает плодотворен, когда они находятся в надлежащем равновесии. Если же одна из них постоянно берет перевес над другою, — то они мало-помалу теряют равновесие, а чрез то — и способность производить, давать жизнь.

Наша душа, так сказать, разделена в нашем естестве так, что одна половина ее сил занята работою материального образования и сохранения тела и потому погружена в бессознательное состояние; а другая обращена на духовное образование и потому подлежит сознанию. Поелику же и материальная и духовная деятельность есть деятельность одной и той же души, то неизбежно, что когда одна часть имеет много занятия, она отвлекает для своей работы значительную часть сил от другой части и тем ослабляет деятельность последней. Так в болезни, или при обременении желудка пищею, душа неспособна к духовным занятиям потому, что обращает почти все силы на материальную работу, — или на исправление повреждения, или на пищеварение. И наоборот, когда душа обуревается сильными страстями, снедается заботами, томится напряжением сил духовных, — тогда на эту усиленную деятельность отвлекает она значительную часть сил от материальной работы строения тела, — от чего ход последней ослабевает и расстраивается, и тело предается опасности разрушения... Так, мы очень хорошо по опыту знаем, что тоскующая любовь, заботы, недовольство жизнью, постепенно, а иногда и скоро, снедают, истощают, прежде времени разрушают наше тело; а иногда одно воспламенение какой-либо сильной страсти в одно мгновение производит это дело разрушения, — вдруг убивает телесную жизнь. Это бывает от того, что при таком воспламенении душа всем естеством своим, всецело обнимается предметом страсти, напр., радости, гнева,

ужаса и т.п., так что вся и телообразовательная часть души отвлекается от тела на представление этого предмета.

Дабы различные пожелания душевные, своею превозмогающею силою, не отвлекали жизни от тела и не убивали его, для сего, конечно, надобно, чтобы разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени. Господство разума над пожеланиями дает именно жизнь телу не только отрицательно — чрез обуздание разрушительных страстей, но и положительно, — ибо пребывая разумом в голове, душа чрез нервы по всем членам простирает свое благотворное влияние: поддерживает ход жизненных отправлений, сохраняет в них ритм и меру. Напротив, перевес пожеланий над разумом приносит смерть телу не только отрицательно — чрез свержение животворной власти разума, но и положительно, — ибо пребывая во чреве, они движением своим возмущают ход растительных отправлений, волнуют и охлаждают кровь, усиливают или останавливают биение сердца, ускоряют или замедляют дыхание, расстроивают пищеварение.

Между тем, наблюдая человека в течение его жизни, мы находим, что пожелательная часть его с каждым возрастом непрерывно усиливается и укрепляется. В детстве душа питает еще самые тихие пожелания: видеть и слышать, замечать и узнавать; в юности она развлекается уже сильнейшими пожеланиями: ищет воздуха и движения, деятельности и сообщества, красоты и удовольствия; в мужестве волнуется еще могущественнейшими желаниями: в ученых — жаждой познаний, гордостью, честолюбием, в других — недовольством жизнью земною, праведным негодованием против зла, жаждой лучшего порядка вещей и т.п.

Возрастая таким образом постепенно в силе, пожелательная часть души в детстве слабее бывает животворной, разумной части, почему жизнь не столько истощается, сколько развивается; в юности обе части приходят в равновесие между собою, почему в этом возрасте только довершается образование телесного организма. Но в мужестве сила пожеланий берет решительный перевес над разумною и с сим вместе тело перестает расти; затем, приобретая самое бурное и непреодолимое могущество, она истощает нервы, отвлекает жизнь от ее средоточия — мозга и увлекает за собою, — тогда тело увядает, дряхлеет, умирает.

Итак, несоразмерно с каждым периодом нашей жизни, возрастающая сила душевных пожеланий над разумною и сознательною частию души отвлекает душу от ее телесной работы и вносит в нее расстройство. Вот наша коренная болезнь, настоящая причина нашей смерти! Откуда же изнуряющая сила пожеланий взяла столь неестественный и разрушительный перевес над союзною ей животворною силой разума? Это гибельное могущество силы желатель-

ной человек приносит с собою в жизнь с самым рождением; след., начала его должно искать далеко впереди — в прародителях.

Б) Чтобы уразуметь, какой смысл имеет это произвольное саморасторжение души из союза с телом, надобно прежде определить: что такое для души тело и жизнь телесная? «Тело, говорит один глубокомысленный богослов (Эттингер), есть начало и конец путей промысла Божия в отношении к человеку». Телом определяется душе образ ее существования на земле[3]; телом определяется отношение души к внешнему миру[4]; телом, наконец, определяется наше отношение к Богу[5]. След., господство разумной части души над пожелательною есть жизнь для тела, как верность души своему супружескому союзу с ним, — есть вместе пребывание души в указанном ей порядке бытия, покорность промыслу Божию, повиновение воле Его, *паче всякой жертвы Ему благоугодное*[6]. Напротив, преобладание пожелательной части души над разумною, как смерть для тела, как самопроизвольное разрушение союза с ним, есть вместе исторжение души из указанного ей порядка бытия, возмущение против промысла Божия, преслушание воли Божией и — здесь-то начало смерти!

Бог есть единый источник жизни для всякой твари, а особливо для человека. Человек не мог жить бессмертною жизнью, не почерпая ее из приснотекущего источника; но почерпать не мог, не погружая себя, подобно сосуду, смиренным послушанием и любовью в волю Божию. Почему, повиновение воле Божией бывает вместе восприятие в себя жизни Божественной, самая жизнь; напротив, преслушание воли Божией есть вместе удаление от источника жизни — смерть. Так свидетельствует о происхождении смерти Божественное откровение. Пока первый человек не нарушил заповеди Божией, он вкушал от плодов древа жизни и был бессмертен. Гордый дух вложил в сердце его искру самовозношения непокорности, — и он свергнул с себя иго разума и воли Божией. Тогда источник жизни удалился от него и в нем открылась неутомимая и, с каждым возрастом, усиливающаяся жажда потерянного блага, которая — ищет ли утоления в чувственном мире,

[3] Так, а не иначе существует душа — мыслит, действует от того, что она имеет такую плоть, такие нервы и чувства, такие мышцы.

[4] Оттого мы удивляемся красоте и совершенству видимого мира; оттого между собою связываемся такими, а не другими узами общежития; оттого земля служит поприщем нашей деятельности и спасения, что тело наше имеет такое, а не другое устройство и органы.

[5] Ибо, хотя Сердцеведец видит все сокровеннейшие движения нашей души, но для того, чтобы наше доброе и худое расположение сердца приобретало нам вечные награды или наказания, надобно, чтобы оно открылось в телесных движениях, чтобы, так сказать, отелесилось, приняло вещественный вид.

[6] *Жертвы и всесожжения не восхотел еси, тело же ми сверши еси: се иду сотворити волю Твою, Боже!* (Псал. 39, 7, 8).

или в духовном — в том и другом случае влечет душу из круга телесной жизни в вечность.

Однажды вошедши в нашу природу, сие разделение человека с Богом, сия непокорность воле Божией, сие преобладание силы пожеланий над разумом, — путем рождения переходит теперь из рода в род; приходя в мир, мы приносим в него с собою грех надмения и непокорности, и в то же время — недовольство и жажду в нашем сердце; — и вот та сила, которая, с течением жизни возрастая, увлекает за собою жизнь из ее средоточия и неудержимо стремит нас в недра земли. *Единем человеком грех в мире вниде!..*

В) Впрочем, сама смерть не могла бы расторгнуть Богом заключенного союза между душою и телом, если бы она не была вспомоществуема в этом сторонними силами[7]. Ибо всякое существо имеет свою область бытия, к которой принадлежит оно, как часть к своему целому, — свою родную стихию, в которой живет оно: для низших телесных предметов это есть видимый мир, — для бессмертной души есть свой мир высшей жизни, который составляет ее родину[8]. Эта высшая жизнь, подобно океану, простирается по неизмеримому царству бытия; тело есть как бы ладья, а душа пловец, стремящийся к вечному пристанищу. Доколе ладья крепка, — душа уединена от волн этой небесной стихии, — в нервах она свободно воспринимает и отражает ее приливы. Но каждое возмущение, каждая страсть делают в ладье какое-нибудь отверстие, — она все тяжелеет и погружается. В старости душа уже отвращается от земной жизни, мало-помалу оставляет наружные чувства, не владеет членами, забывает пищу и сон; вместо того она входит в сношение с миром будущей жизни, — часто чувствует тоску по отчизне, прозирает сокровенное и таинственное, предчувствует перемены природы... Это значит, что стихия будущей жизни уже проникнула в ладью... Наконец, — еще несколько потрясений — ладья погружается и плаватель устремляется неудержимо в вечную глубину...

Блаженна душа, если она приготовила себя для жизни в этой новой стихии; в противном случае смерть будет ей только началом болезней!

[7] Камень, приросший к горе и отрешившись от нее, не покатился бы вниз, если бы сила земного тяготения не влекла его к центру земли. Подобным образом и душа не оставила бы своего тела, если бы сила обратного тяготения не влекла ее вверх — к ее высшему центру.

[8] И как сила земного тяготения непрестанным своим действием вспомоществует отрешению камня от горы, к которой прирос он; так и та высшая жизнь, непрестанным своим влиянием, вспомоществует постепенному отрешению души от тела.

II. Явления, сопровождающие смерть

Умственное око не могло бы само собою следовать за душею в страну и сень смерти; сведения о том, что происходит с нею в этом состоянии заимствуются — а) из внешних явлений, происходящих на теле; б) из свидетельства тех лиц, кои с сознанием входили в состояние смерти — в обмороке и возвращались из него, как бы нарочно для того, чтобы поведать живым, что бывает с мертвыми; ибо мнимая и действительная смерть так сходны между собою, что трудно и различить их.

Три периода можно различать в процессе разлучения души с телом: 1) душа оставляет свою обыкновенную сферу действования — высшую область нервной системы; 2) сосредоточивается и пребывает несколько времени в брюшной области нервных узлов и сплетений — в глубине человеческого существа и 3) оставляет тело. В первом периоде она склоняется к смерти; во втором колеблется на черте, разделяющей область жизни и смерти; в третьем входит невозвратно в сень смертную.

1.

а) Еще за несколько времени прежде, чем ударит человеку час смерти, изнемогают силы его, ослабевают и, наконец, вовсе теряют способность произвольного движения и он возлегает на одр смертный. Здесь он не в состоянии уже бывает — ни принять руками пищи, ни обратить лица своего к какому-либо предмету любви, ни облегчить свои страдания лучшим положением тела. Иногда душа, порываясь к жизни, судорожно напрягает изнемогшие мышцы, но за этим напряжением следует тем большее истощение, и человек остается неподвижною жертвою смерти.

По мере того, как в теле умирающего изнемогает сила движения, прекращается в душе всякая произвольная деятельность ее способностей, которые опирались на ней, падают силы: мышление, предприимчивость, творчество; как тело делается жертвою невольного хода жизненных отправлений, так и душа становится жертвою невольного течения мыслей, — и та и другая жизнедеятельность совершается уже слабо и медленно. Тогда одно за другим возникают в глубине души впечатления и образы прошедшей жизни: детства, юности, мужества и старости и смутно проносятся пред очами зыблющегося самосознания, возбуждая соответствующие себе чувства и движения, — либо скорбь и раскаяние, либо радость и самодовольство; ибо мысли, слова и дела человека в течении жизни не терялись из души, а только нисходили в глубину ее существа и теперь-то, когда и самосознание склоняется в эту глубину, они начинают напоминать ей о своей, вечно живой существенности. Тогда-то из этой же глубины возвышает свой голос и совесть! —

б) Вместе с изнеможением мышц изнемогает и язык; наконец хриплым голосом произносит несколько невнятных слов и онемевает. Но лишившись этого средства выражать свое внутреннее состояние, а между тем движимая еще разными чувствованиями, душа сообщает приятно или страшно выразительную силу чертам лица и глазам. Эти безгласные выражения бывают так сильны и резки, что невольно внушают предстоящим о том, что происходит в душе умирающего, — либо терзания совести, либо движение радости, либо чувство телесных страданий отражаются в лице его.

в) Скоро потом начинают закрываться, один за другим, чувственные органы; чувства — осязание, вкус и обоняние часто теряются еще прежде, во время болезни, потом око. Отдаленные предметы для умирающего вовсе исчезают, — ближайшее видится как бы сквозь туман; самая яркая свеча, зажженная для отходной молитвы, представляется как бы мерцающею точкой; наконец, все сливается в ночную тьму... Но когда глаза умирающего потеряли силу видения, — в ухе продолжается еще способность слышать, — он слышит вопли сродников и знакомых, понимает слово сожаления осиротевшей любви[9]. По мере того, как закрываются одно за другим чувства и душа теряет сообщение с миром настоящим, она вступает в ближайшее общение с миром будущей жизни, — предощущает его радостные или страшные движения, приближение светлых или темных сил. Как существо духовное, душа неотъемлемо имеет сочувствие с миром духовным. Эти ощущения будущего смущали ее и прежде, но терялись в движениях чувственности и земных вещей, как голос умирающего теряется в сильном шуме. Теперь, с закрытием внешних чувств, у ней отверзается это внутреннее и эти ощущения обнаруживаются поразительными явлениями на внешности; ибо опытное око ясно усматривает в них более, нежели проявления чувств и волнений собственной души.

г) Как скоро душа и жизнь оставили голову и удалились внутрь, смерть, следуя по стопам их, тотчас полагает на ней печать свою.

---

[9] Замечательно притом, что закрывающееся ухо иногда открывается как бы для особенного рода впечатлений. Некоторым при смерти слышится музыка, или торжественные лики поющих. Это обман расстроенного воображения, скажет кто-либо; но от чего же он обнаруживается в такой особенно усладительной для души форме, и от чего распространяется иногда и на предстоящих? Не согласное ли движение и звуки небесных миров внемлет душа другим каким-то слухом, нечувственным? Но, кажется, что по закрытии внешних чувств душа несколько времени сообщается с внешним миром, посредством особливого, внутреннего чувства — ощущения, которое имеет свое средоточие в брюшной системе узлов. Так, по свидетельству некоторых древних историков, раны убитых, уже иссякшие, при приближении убийц, источали кровь. Это значит, что они (убитые) еще раз приводимы были гневом в движение, при ощущении их присутствия.

Юноши, в час смерти, иногда седеют, сморщиваются и делаются похожи на стариков — отцев, или дедов, как будто жизнь, пользуясь кратким сроком, ускоряет на них свое дело и в несколько минут совершает то, что следовало ей совершить во многие годы. А напротив, один старик, проведший жизнь свою в скорбях и страданиях, в час смерти принял образ портрета, который представлял его в цветущей юности, как будто душа отразила в нем на теле то свое младенческое расположение, которое похищают у ней житейские страдания. В самом деле то, что всего скорее состаривает наше тело — скорби и страдания, не обновляет ли юностью наш дух; иначе, что значит выражение: *елико внешний человек тлеет, толико внутренний обновляется по вся дни!..*

2.

Оставивши высшую область нервной системы, душа входит в глубину человеческого существа — брюшную область нервных узлов и сплетений — в область сердца. Ибо как соки дерева, при зимнем замерзании сверху, от ветвей сливаются к корню; так и душевно-жизненная сила человека при смерти сливается от своих ветвей — чувственных органов к своему корню — сердцу.

а) Что душа, оставивши головную часть нервной системы, пребывает еще в области сердца, это доказывается действием лекарств, продолжающимся еще в неподвижном, бесчувственном теле, — так потогонные производят еще свое действие; но это пребывание души в утробе не может уже оживить и поддержать хода жизненных отправлений, смерть отовсюду вытесняет жизнь. Легкие перестают принимать в себя воздух, — сердце, как водоем, почерпавшее и изливавшее животворную влагу двумя своими сосудами, почерпает еще раз, изливает и более уже не почерпает, а вместе с тем останавливается всякое кровообращение. Поелику сердце теперь не принимает крови от возвратных жил, дабы чрез боевые препроводить ее к наружности тела, то те и другие переменяют роль свою, — возвратные, принявши в себя кровь, несут ее к сердцу, но не могши передать, возвращают назад — к оконечностям. Мышцы изгибающие, перестав принимать в себя окисшую кровь и в ней сжимающий кислород, не могут теперь держать в связи членов; вместо них одни разгибающие обнаруживают свою силу и вытягивают тело. С остановкой кровообращения перестает развиваться из крови теплота и теплая влага, протекавшая с нею к оконечностям, дабы сообщить им теплоту и красоту здоровья, — она выступает теперь наружу, в виде холодного пота, но еще нельзя с уверенностью сказать, что умирающий принадлежит уже смерти, ибо все эти явления свойственны и обмороку.

б) В сие-то время, когда жизнь уже пожерта смертию, на самых так сказать развалинах ее душа возвышает победоносное знамя

бессмертия своего, тогда она приходит как бы в некоторое состояние ясновидения и этот проблеск высшего развития ее сил, изливаясь на внешность, еще раз оживляет и преображает мертвое тело. Тогда она видит такие явления, которые происходят не для внешнего ока, слышит нечто неслыханное и неизреченное; умирающий голос и язык получает звуки и слова, какими не обладал в жизни; все существо проникается чувством неизъяснимого блаженства. Не грезы ли воспламенившегося воображения — то, что душа видит и слышит в этом состоянии? Нет! В повествованиях тех лиц, кои возвращались из него к жизни, кроме некоторых частных отличий, есть согласие некоторое. Всем им виделись большие реки, уединенная стезя, ведущая в небесное отечество, цветущие поля и пр.[10] А видения будущего истинных христиан суть как бы малейшее участие в Божественном откровении Иоанна Богослова. Надобно думать, что эти образы, являющиеся душе в состоянии смерти, суть символы будущей жизни, которой она — либо до времени не может созерцать в настоящем виде, сквозь сень смертную, либо представить земною мыслию, по возвращении из ней. Во всяком случае, их нельзя принять за руководство, при изъяснении себе загробной жизни; ибо душа, усвоив мглу и обман земной жизни, переносит их отчасти в будущую и не может там созерцать в чистом виде предметов. Потому-то как темная ночь относится к лунной, а сия — к ясному дню, так грезы язычников к видениям христиан, а сии — к откровению закона.

---

[10] Баснословные сказания древних греков о подземном царстве, о Стиксе и переправе чрез него, о Елисейских полях и т.п., по-видимому, почерпнуты из сего источника. Но несравненно чище и виднее, в этом отношении, видения христиан, как напр. Космы игумена. Космa игумен, живший в царствование греческого царя Романа, из царедворцев сделался игуменом одного монастыря; здесь впал он в тяжкую болезнь и, после 5-ти месячных страданий, 5 генв. впал в обморок, продолжавшийся до 9 дней; по пробуждении рассказывал о том, что видел он в этом состоянии (Прол. 5 окт.). Образы загробного мира, представлявшиеся ему, сходятся, с одной стороны, с символами греческой мифологии, а с другой — с видениями Иоанна Богослова. 1. Река, в пропасти гремяща и шумяща течением — соответствует Стиксу; стезя зело тесна — тропинке, ведущей в царство теней; муж буяв, велик взором, страшен лицем, ему же очи извращены, пламень исходящ из уст и дым смердящ из ноздрей — Плутону; тенисто место, место красно, злато — велий Елеон, ему же дубрава древес, множае звезд небесных — Елисейским полям; множество человек, лица им почернели паче смолы — служителям Плутона. 2. Град, его же доброты и красоты не можно есть сказати, имеющий двенадесять препоясаний, врата злата и серебряна и камений множество, исполненнии света, благоуханий и благодати, сходен с градом небесного Иерусалима (Апок. 21, 10); трапеза распростерта напоминает вечерю Агнца (19, 9); езеро, исполненное мук, тоже что езеро огненное и серное, в которое ввержен будет диавол (20, 10); дубрава древес, из коих на каждом сень, в каждой сени одр, на каждом одре человек, быть может, есть измененное представление древа животного, листвиями коего будут исцеляться языки (22, 2); или неполное подобие древ, виденных Иезекиилем (47, 7).

3.

Доселе душа еще носилась как бы над чертою, разделяющею жизнь земную от загробной и возвращение в первую было еще не невозможно. Впрочем, вкусивши силы грядущего века в блаженном просветлении, она уже не возвращается назад, а переходит роковую черту и входит в мрак смерти. Эта черта обозначается тлением. — В процессе тления можно различать три эпохи: a) сперва оцепеневшая и застывшая кровь снова делается жидкою, приливает к оконечностям, иногда — особенно лицам детей и девиц — сообщает краску, так горько обманывающую матерей; потом развивающиеся газы снова наполняют внутренность, далее появляется фосфор; b) во второй эпохе тления — отделяются щелочи, известковая земля и соли; тело, освобождаясь от смрадного запаха, приближается к тому брению, из которого оно создано; c) наконец, в последнем периоде отделяются масляные вещества и затем тело разрешается в первобытную материю (in prima materia), из которой все образуется и в которую все возвращается. Тлением совершенно разрешается союз души с телом и она входит в царство вечности.

III. Состояние души по смерти

В тихую лунную ночь является иногда блестящий метеор, несколько времени пленяет собою наш взор и вдруг огненной полосой падает на землю. Мы подходим, рассматриваем его светящееся ядро, осязаем; но вскоре оно распадается в прах и свет его — откуда взялся — не знаем. Так, подобно небесному метеору, является в царстве жизни и человек; неземный свет, богоподобная душа воспламеняет этот боголепный феномен: несколько времени он блистает Божественным светом; но вот падает на одр смертный... Мы видим, как мало-помалу гаснет его жизнь, — наконец, пред нами является один хладный труп и мы спрашиваем с недоумением: куда скрылся невещественный свет, одушевлявший его, что делается с душею, по разлучении ее с телом?!

Над трупом всякого человека возникают в нас и борются два противоположные чувства: одно — чувство ужаса и отвращения, которое требует скорее удалить от нас страшный образ смерти; другое — чувство жалкой привязанности, которое так сильно влечет нас к трупу, как будто в нем живет любимая и оплакиваемая душа. Как сильно это чувство привязанности!.. Оно заставляло некогда нанимать плакальщиц, терзаться и искажать себя над бездушными трупами, бальзамировать их, дабы, сколько можно более, сохранить от тления, — сожигать и в урнах хранить прах, дабы иметь горькое утешение — на этих жалких останках мысленно беседовать с отшедшими...

Одной душе прилична та честь, которая во всех этих случаях, общим чувством человечества, усвояется телу. Не обман, а что-либо истинное должно лежать в основании этого чувства: не имеет ли по смерти хладный труп какого либо отношения к отшедшей душе?

По преданию языческих народов, иудеев и по сказанию Макария Александрийского, около трех дней душа остается еще с телом. В самом деле, в течение этих дней еще не совсем разрешается тлением союз души с телом; но и по разрешении этого союза все еще внутреннее влечение должно привязывать ее к оставленной храмине; ибо если привязанность к покинутой родине, родному крову, дает душе силы, не только мысленно, но и действительно переноситься к ним: то как душе не переноситься мысленным существом своим к оставленному телу, которое для нее дороже всякого родного крова?.. Теперь-то чувствует душа что такое она без тела!.. Но кроме этого влечения, никакой действительный союз не связывает между собою разлученных, — ни тело на душу, ни душа на тело не имеют уже влияния.

По смерти тела душа не совсем отрешается от всего физического. Ясновидящие видят у человека на месте отсеченного члена телесного светоносный его образ. Значит, из сего тела душа извлекает себе и удерживает некоторый тончайший экстракт, который относится так же к прочему истлевшему телу, как жизненные соки, извлеченные из пищи, к отделяемой части. Естественно, что это, видимое эфирными очами, тело, или лучше — эфирная тень, удерживает образ и качество прежнего тела и дает возможность ясновидящим различать души по полам, возрастам, нравственным качествам и пр. Это новое, тонкое тело с одной стороны не ограничивает души, как прежнее, грубое; но с другой — и не доставляет ей такой опоры бытия, какую доставляло то; от того душа представляет в себе другое существо.

Случается во сне, что душа силится двинуть члены своего тела, дабы перенесть его с одного места на другое; но они отказываются служить ей; тогда она оставляет этот образ чувственного движения, распространяет мысленные крылья и с быстротой ветра переносится туда, куда хочет. В совершеннейшем отрешении от тела, вероятно, душа будет иметь способность — не мыслию, а действительно, с быстротою ветра, переноситься с места на место.

В состоянии магнитном, которое еще более имеет сходства с смертью, чем сон, — a) до необыкновенных пределов утончается и расширяется способность чувствований; она (душа) проникает сквозь все предметы, непроницаемые для ока телесного, видит отдаленное и будущее, прозирает во внутреннюю жизнь других людей; b) душа обнаруживает высшее самосознание: в состоянии обыкновенном, она, подобно медленно движущемуся животному, переходит мыслию постепенно от одного предмета к другому; а в

магнитном состоянии, подобно парящей птице одним взором и движением протекает целые роды предметов; с) — показывает особенное развитие дара слова: здесь душа не только обладает даром слова, а, так сказать, вся сама становится словом, — по преимуществу словесным существом. Тем в большей мере сии три способности должны принадлежать душе в будущей жизни.

В лунатизме, который есть нечто среднее между ясновидением, сном и магнетизмом, душа обнаруживает особенное некоторое могущество над внешними предметами; у внешних стихий отнимает их силу: напр. у холода — стужу, у ночи — тьму, у жара — теплоту и пр. Еще более независимости от внешних стихий, а напротив могущества над ними, она должна иметь по совершенном совлечении с нее стихийного тела. Впрочем, деятельно употреблять сии способности душа будет в состоянии не прежде, как по соединении с будущим, бессмертным телом — по воскресении; а до того времени она должна в полной мере испытать — каково ей без тела, с которым она добровольно расторгнула свой союз в Адаме... Теперь она лишилась опоры своего бытия и деятельности и не может обнаружить своей свободы, — не может управлять своими мыслями, а напротив, сама делается жертвою невольного их течения, — обращается невольно около тех предметов, которыми любила заниматься на земле, так что мысль ее стала верным отражением протекшей жизни, как сновидение бывает, нередко, отражением протекшего дня.

Не в состоянии будучи сама собою определить своего нравственного характера, приобретенного в жизни, душа, по тому самому, имеет особливую восприимчивость к внешним влияниям, которым она не может противостать; след., для ней теперь нет ни исправления, ни покаяния; но тем возможнее приложение заслуг Искупителя, по ходайству Церкви, — хотя она тем большей опасности подвергается со стороны темных сил.

Не имеет, наконец, душа орудия, дабы действовать на внешний мир и оказывать влияние на течение вещей; не имея этой способности сама по себе она может получить ее вследствие нравственного и существенного соединения с Богочеловеком, который Сам есть сила, жизнь и основание всего. Посему-то целая торжествующая Церковь святых является могущественною споборницею Церкви воинствующей на земле.

Таковы свойства души, по разлучении ее с телом до воскресения. Предания языческой, иудейской и христианской религий согласны в том, что душа не вдруг, по разлучении с телом, переходит в решительное какое-либо состояние, а проводит несколько дней в некоторых странствованиях. Это согласно и с самым существом дела. Не вдруг может случиться переход души из одного состояния в другое, столько ему противоположное. Почти неудивительно, что она несколько дней как бы прощается с телом, с земными предметами, любимыми местами, воспоминая прежние дела свои; постепенно как бы приходит в себя, несколько времени проводит в рассмотрении нового для нее мира — рая и ада.

Так как без опоры физической она не может противодействовать внешним силам, то неудивительно, что в различных местах этого странствования она бывает предметом некоторого состязания для светлых и темных сил: в этом и состоит сущность учения нашей Церкви о *мытарствах*.

Наконец, поелику этот период странствования должен иметь свои решительные эпохи и, вероятно, что эти эпохи (по сходству рождения в жизнь временную с рождением в жизнь вечную) определяются знаменательными числами — 3, 9, 40: то не без основания Церковь установила в 3, 9, 40 дни приносить молитвы за отшедшие души. Если когда, то в эти особенно дни кризиса благовременна об них молитва Церкви.

Затем душа получает, по делам своим, место в собственном царстве мертвых; теперь она находится в однородной ей невещественной стихии, — в хаотической области высших начал природы, из которой все происходит и в которую все обращается. Эта область, в отношении к нашему чувственному миру, ни далеко, ни близко; — проходит, быть может, чрез чувственный мир, и вместе выше его и имеет с ним еще меньшее сношение, чем магнитная сила с мрамором, сомнамбула — с лицами, не приведенными с нею в связь. Теперь она одна с теми мыслями, склонностями и чувствованиями, которые принесла с собою из жизни. Если она в жизни водворила в себе стремление горé, то теперь откроется ей и вид и путь в беспредельность небес, — с радостию и надеждою мысль ее устремляется в вечность. Если же, напротив, стремление к земному осталось ее господствующею наклонностию, то теперь заключен для ней путь в вожделенный мир, — безнадежность омрачает ее будущее...

Те и другие души, сами собою, должны разделиться на две особливые области в царстве мертвых и в которых каждая, сама собою, получит известный порядок, по видам и степеням добра; ибо души противоположных свойств, без сомнения, невольно теперь будут убегать друг друга; напротив, невольно будут влечься к однородным с ними, по мере однородности добра, — и в то же время, более или менее, иметь стремления и близости к первоначальному источнику добра или зла. Таким образом в будущей жизни образуется неизмеримая лествица степеней добра и зла, восходящая от отца греха — диявола до источника и совершителя всякого добра — Иисуса Христа. Философ нашел бы в ней осуществленною беспредельную и самую стройную систему добра и зла.

Вот что философия с вероятностию может сказать о судьбе души по смерти! В руках одной религии находится ключ к прочим тайнам загробного бытия.

Федор Голубинский

Умозрительная психология

ВВЕДЕНИЕ

После учения о Боге[a] представляется ближайшим предметом умозрительного рассмотрения душа человеческая, потому что в ней яснее, чем в существах физического мира, открывается богоподобие. В ней лучшие и превосходнейшие свойства Божества выражаются как собственность, иначе сказать, с усвоением и сознанием. Свойства Божии двоякого рода: одни относятся к бытию и сущности, другие — к духовному действованию. В душе нашей открываются и те и другие, а в физическом мире — только некоторые, принадлежащие к бытию. Если же открываются в нем и духовные свойства Божии, то не внутри, т.е. физический мир носит их не в себе, но только на поверхности, отражает их на своем устройстве. Напротив, в душе человеческой они открываются не только как чужие, принадлежащие Создателю, но как бы собственные. Итак поелику душа человеческая выше, превосходнее физического мира и ближе относится к своему Высочайшему Первообразу, чем последний, то естественнее начать умозрительные рассуждения о душе непосредственно после исследований о Боге. Потому от Богословия мы переходим к Умозрительной Психологии.

Прежде всего изложим кратко ход и успехи Умозрительной Психологии, от первого происхождения ее до наших времен. Хотя научное образование ее началось недавно, но размышления о душе человеческой современны мыслящему духу человеческому. В первом периоде философии не находим основательных психологических исследований, а только размышления о том, в чем душа подобна Богу, как относится к Нему; особенно встречаем гадания о разных периодах жизни души. Исследований об умственных силах души почти не находим. Древние умствовали более для жизни, чем для школы. Впрочем в учении Индийцев есть умствования и о существе души, о глубоких основаниях ее; им особенно известен был практический путь к познанию, состоящий в том, чтобы отрешать душу от суеты, укрываться от внешнего развлечения, углубляться в самих себя и устремлять внимание на один предмет; для сего они удалялись обществ, скрывались в мрачных пещерах и лесах. В священных их книгах (Ведах) этот путь назван единотворением (unification); последствием его поставляли познание Бога и всего, что касается до разных периодов жизни души. Во всех почти древнейших учениях признавалось, что дух человеческий произошел от Бога (только у Финикиан можно находить странное объяснение происхождения души из материи). Особенно персидский Зороастр имел высокое понятие о происхождении души: он называл людей любимыми детьми Божества (Ормузда). Далее во всех сих учениях находим предание о блаженном состоянии души, предшествовавшем нынешнему, в котором она была чиста, находилась в близости к Богу, наслаждалась блаженством. Это можно видеть в учении Зороастра о творении первого человека, взоры которого, чистые и невинные, обращены были к небесам, к Богу. В египетских и греческих таинствах эта мысль изображена в мифе о золотом веке, или о предсуществовании душ. О значении здешней жизни у всех почти древних, особенно у Индийцев, главная мысль та, что земля, на которой душа ведет свою жизнь, не есть постоянное жилище ее и место назначения, но — очищения, изгнания, странствования; они говорили: родясь умираем, умирая оживаем для новой жизни. Наконец, во всех древнейших учениях образовались, по-своему, мифы о будущей жизни, которая будет зависеть от нравственного достоинства людей, далее о блаженном состоянии для добрых и ад для злых. Касательно будущего состояния души у всех почти есть гадание, что, по окончании здешней жизни, наступит некоторый продолжительный, но еще не окончательный период бытия, период очищения; у Египтян и Индийцев эта мысль заключается в мифе о душепереселении, ясно же выражена в персидской философии Зороастра и других. Итак, в первом периоде философии находим мало исследований о сущности души, а видим более гаданий о происхождении ее, первоначальном состоянии, значении здешней жизни и будущем предназначении.

В следующем периоде от Фалеса до Сократа мало сделано для Умозрительной Психологии, напротив, было много попыток к разрушению истинных понятий о душе. Философы этого периода, обращая все свое внимание на исследование видимой природы, заключали и душу в круг физических существ, и не отличали ее от физической силы. Так как они признавали первое начало всех вещей физическое, то и душу одни называли влагою, как Фалес, другие — воздухом, как Анаксимандр, иные — огнем, как Гераклит. Впрочем, у последнего есть довольно светлые мысли о душе, например, что душа, по разрешении от тела, возлетает к своему Началу и там только начинает жить; это — лучшее ее состояние, потому, что она тогда, как бы, сливается с Божественным Умом. В атомистической школе развиты понятия о душе как существе вещественном: материально объясняли происхождение и сущность

ее, почитая ее за мертвый атом из числа тех, из которых состоит весь мир. Лучшие понятия о душе встречаются в школе Пифагора, который представлял ее происшедшею от Божества, как бы искрою Его, имел верные мысли о настоящем состоянии души, в котором она должна освобождаться от рабства чувственности и страстей и приходить в состояние мерное, гармоническое, чтобы вкушать удовольствия тихие, умственные. Пифагор имел гадания и о будущем предназначении души и о пути, которым она должна достигать его. Такие понятия Пифагора возникли не из начал многобожия, а из того верного учения, что богоподобный дух достигает Божественной жизни путем нравственного усовершенствования. Потому и понятия Пифагора о силах и сущности души возвышеннее, чем понятия других: он отличал душу от низших сил, каковы *θύμοσ* и *επθυμία*, признавал в ней владычествующую над другими способность размышления *φρήν* или *νῦσ*, способность мыслить о Боге. Впрочем, и у Пифагора лучшие понятия относились к периодам жизни души, а понятий, касающихся ее сущности не много: школа его имела более практическое направление.

Лучшее время для Умозрительной Психологии началось с Сократом и Платоном. Тогда она получила, можно сказать, полное образование, особенно у Платона. Он первый из греческих философов защищал многими доводами невещественность души, доказывая против Левкиппа и Гераклита, что душа не может быть ни телом, ни стихиею, ни гармониею тела, подобно той, которая происходит в флейте (до него многие держались такого мнения о душе). У него находим лучшие понятия о высших умственных и нравственных силах души, особенно о силе ума (*νῦσ*), так что во все последующие времена, не исключая и новейших, ничего почти нового и лучшего не присоединено к понятиям Платона, если исключить отцев Церкви, которые, усвоив себе его мнения о душе, представляли оные в более еще определенном виде, потому, что они жили жизнию ума. Платон представлял силу ума отраслию и образом Ума Божественного. Как в Боге есть совершеннейшее ведение самого Себя и предведение всего сотворенного — план и предначертание всего мира, так и в духе человеческом есть образ сего ведения, как-то ведение о своем Первоначале и о том, что выше мира, о чисто духовных предметах, далее — об устроении вселенной. По учению Платона, высшая и первая идея есть идея о Божестве, которую он иногда называл *θεῖον*, *ἀγαθὸν*, иногда *ἰδέα τύ Θεῦ*, *ἰδέα τύ ἀγαθὸυ*. В одном месте он объясняет это так: если представить центр света или солнце и вокруг его сияние, потом взирать оком на сей свет, то как свет солнечный не только сообщает жизнь сотворенным существам, но и видение оку, так и в духовном мире солнце есть Бог, свет — идеи, которыми в мире все живет и разумные существа познают Бога и вселенную. Так высшая и

первая из идей есть идея о Божестве; далее различаются другие идеи, происходящие из нее и изображающие ее. Платон показывает даже число их. Высочайшее, говорит он, есть Божественное, и ближайшее к Нему суть идеи о совершеннейшей мудрости, высочайшем совершенстве воли и красоте: *σοφὸν*, *δίκαιον*, *καλὸν*. От этих идей, относящихся к духовному действованию, Платон отличал в уме Божием и в уме человеческом как бы второстепенные идеи, центральная идея которых есть идея о вселенной, и те частные идеи, в которых она развивается. Пока душа состояла в близком соотношении с Богом, она наслаждалась созерцанием высочайших идей Божественного Ума; человек в период предсуществования души имел верные понятия о предметах Божественных и об устроении вселенной. Теперь, когда душа находится в состоянии падения, или самозабвения, все это только припоминается ею по частям и в виде темном. Итак у Платона находим верные понятия о действовании ума, о его, так сказать, содержании, — области идей и состоянии, в котором находится человек, когда погружается в эту силу. Далее в превосходном разговоре своем *Федон* Платон рассуждал о бессмертии души и подтверждал оное многими логическими доказательствами; не все они верны и тверды, но те, которые заимствованы из духовных свойств души, довольно основательны. Таким образом, Платону более всех можно отдать честь за то, что у него образовалось полное умозрительное учение о душе. Аристотелю обязана более эмпирическая, нежели рациональная Психология. О Епикуре и Зеноне нечего сказать: первый только унизил истинные понятия о душе. В Стоической школе умозрительные понятия о ней были неверны, нет мысли о нематериальности и бессмертии души, а встречаются мысли противоположные. Во времена скептиков, при переселении философии в Рим, повторялось только то, что раскрыто было во времена Платона и Стоиков.

В школе Неоплатоников сколько упали эмпирические исследования о душе, столько возвысилось вышеопытное познание о ней. Неоплатоники распространили и утвердили учение Платона о душе. Особенно у Плотина, основателя Александрийской школы, находим доказательства простоты души, более твердые, чем у самого Платона; они имеют силу до настоящего времени. У Неоплатоников есть также предположение о силе ума и особенно об отношении его к своему Началу. Как Начало всего существующего есть Ум Божий (*νῦς*), так и в человеке дух есть начало жизни человека, ниже его душа, оживляющая и движущая телом. Возвышение до созерцания истины есть источник истины; это действие называется у Неоплатоников *ἅπλωσις*, — совершенное отрешение от чувственности, погружение в самих себя, приведение себя в покой и единство для созерцания Верховного Начала. Наконец, в этой школе

дополнены доводы бессмертия души. Таким образом в Александрийской школе немало сделано для Умозрительной Психологии.

Чистые и возвышеннейшие понятия о душе находим у отцев Церкви, как-то: о невещественности ее, высших силах — уме и совести, об отражении образа Божия в духе нашем, о первоначальном состоянии человека, будущих наградах и наказаниях. Многие истинные понятия о сем предмете взяты отцами и учителями Церкви из учения Платона.

У схоластиков Умозрительная Психология не получила нового расширения и подкрепления: она была у них как бы привходящею. Но и в эти темные времена мистики имели чистые понятия о душе. Они занимались исследованием не временного только бытия и действий души, но и вечного бытия ее; старались указать лествицу постепенного восхождения человека к Богу.

Декарт, преобразователь философии, поставил новые задачи для Умозрительной Психологии, обратив особенное внимание на строгое различие духа от материи, души от тела. Существенным свойством духа он признавал мышление, а свойством материи — протяжение, то есть, раскрыл совершенную противоположность души и тела. Когда же он строго отделил мысленную сферу от материи, то возник вопрос: как возможно соединение столь противоположных существ, каковы душа и тело? Вследствие сей противоположности, прежняя гипотеза о физическом влиянии души на тело и тела на душу была отвергнута. Декарт проложил новую дорогу, а Малебранш образовал новую гипотезу causarum occasionalium, seu assistentiae divinae[б], по которой душа действует своим порядком, а тело своим, мысли развиваются из мыслей, движение происходит из движения; Бог же, объемлющий все Своим могуществом, исполняя, так сказать, волю души, производит в теле точно те движения, каких требует действие души, и в ней производит точно те впечатления, какие сродны с впечатлениями чувственными.

От современных им философов, следовавших эмпирическому направлению, Умозрительная Психология не получила почти ничего, кроме ослабления.

После Декарта, в системе Спинозы отвергнуто много здравых понятий о душе, и образовалась новая гипотеза для объяснения связи души с телом. В системе его все уравновешено, сфера духовная и материальная не обширнее одна другой; всему, что происходит в духе, есть соответственные действия и в теле, и всему, что происходит в теле, соответствуют представления и мысли в духе, между тем дух и материя различны. Из движения не может родиться мысль, равно как и из мысли не может произойти движение; и так мысль и движение происходят своим порядком. Сообразность их происходит вследствие предуставленного порядка. Как в существе Бесконечном мышление и протяжение совершенно без-

различны, одно проникается другим, протяжение (expantion) есть проявление мышления (cogitation), мышление есть сознание протяжения, так и в производных существах то и другое совершенно равновесно, соответственно, душа есть сознание тела, а тело есть проявление души. Так гипотеза о предуставленной гармонии (de praestabilita harmonia) в первый раз является в системе Спинозы. Прочие его мнения о душе заключают в себе отрицание истинных о ней понятий.

Лейбниц первый отделил Умозрительную Психологию от Опытной, хотя и не совсем строго, что сделано уже Вольфом. У Лейбница находим новые суждения о существе души, состоящие в том, что она есть совершенная монада, несложная, простая; главный и существенный ее характер состоит в том, что она есть сила представляющая, в которую не входит ничего внешнего; ей сообщена от Творца безмерная сокровищница представлений (abyssus, fundus animae). Все, что вне ее, она может вообразить в самой себе, все это положено в ней как бы в закрытом виде (involute), но в течение действительной жизни она должна развить свои представления и возводить их к свету сознания. По его учению, душа есть как бы храмина, не имеющая окон, в которую нужно вносить свет; в каком угле храмины, в какой части самой себя душа более живет, та часть освещается и раскрывается в ясных представлениях. Как в природе все неразрывно связано, так в совокупности представлений, сообщенных душе, все состоит в связи, так что, если бы доставало бодрственности и деятельности ее, то она могла бы по одному звену сей цепи перебраться ко всем; в том только дело, что в какой части самой себя живет душа, такого рода представления она извлекает из себя. Сходно с этим Лейбниц объясняет и отношение души к телу. Для души нет надобности заимствовать что-либо от тела и от вселенной; вследствие простоты ее это и невозможно; невозможно, чтобы что-либо из чувственного мира вторгалось в нее. Но премудрость Божия поставила в строгое согласие течение причин физических с течением мыслей и желаний души. Кто куда во вселенной поставляет себя, такую сферу вселенной и обводит вокруг себя; хотя мир один, но для всякого свое небо и своя земля; на какой степени кто стоит, с какой точки зрения смотрит, в каком отношении ставит себя ко всему, смотря по тому открывает в себе разные стороны мира. Итак причина гармонии между душею и телом заключается в мудром устроении Божием и в нашей душе. Тогда как у Спинозы свобода отрицалась, Лейбниц умел так утончить свою гипотезу, что свобода души представлялась неприкосновенною. Впрочем, Лейбница занимает не столько отношение души к Богу, сколько к вселенной. Monades sunt effulgurationes Monadis primitivae[в], — вот, что говорит он о происхождении души от Бога. Что касается до состояния ее по смерти, то этот вопрос оставлен

Лейбницем, как относящийся к Богословию, и вообще он весьма слабо был рассматриван философами этого времени. Как Платоновы понятия о высших способностях души и о нравственных силах оставлены без внимания, то и Психология не имела важной подпоры к утверждению бессмертия души.

При Канте Опытная Психология обогащена была новыми исследованиями. Но что касается до Умозрительной, то хотя произведены в ней перемены, но нового подкрепления она не получила во весь период. В школе Канта даже возможность ее совсем почти была отвергнута. Сделано строгое различие между тем, что душа сама в себе, и что она в соединении с телом, как подлежащая наблюдениям. Можно хорошо знать явления души, говорил Кант, но что она сама в себе, этого мы не можем знать. Самое коренное, что открывается в душе, есть самосознание, представление нашего — *я*, нераздельное со всеми душевными действиями. Разбирая в себе сознание нашего — *я*, мы приписываем ему некоторые свойства, и как представление нашего — *я* несложно, единично и неотлучно пребывает (perdurabilis) в нас и не может разрушиться, то заключаем и о предмете оного, что это сокровенное, и неизвестное, ens in se[г], имеет те же свойства. Но в этом делаем мы паралогизм, то есть, напрасно от сознания, как явления, переносим свойства на предмет сознания; душа сама в себе остается для нас предметом сокровенным. Ибо все то, чему мы приписываем определенные признаки, хотя самые глубокие, не может быть существом самом в себе; приписывая их, мы только выполняем прирожденные законы познавательной нашей способности, но не знаем, имеют ли сии законы приложение к сущности души. По законам разума мы, например, спрашиваем: единична ли душа, или множественна? Может быть, не свойственно ей ни то, ни другое, подобно тому, как мы не можем спрашивать о звуках, белые ли они или черные. О феноменах души можно заключать по опыту внутреннего чувства, но душа сама в себе изъята из пределов пространства и времени. Итак нельзя иметь о ней точных познаний, так чтобы окачествовать ее каким-нибудь свойством. Впрочем с Канта началось чувство недовольства эмпиризмом и стали отыскивать вышеопытные законы и чистые (априорические) представления, которые дают направление нашей познавательной силе; так в чувственной способности раскрыт закон пространства и времени, в разуме — категории, в уме — идеи об абсолютном подлежащем, абсолютном целом и абсолютной причине. По учению Канта, высшее в душе составляют идеи ума, но они не довольно высоки, они не суть еще истинные представления ума, а имеют силу и достоверность только в приложении к разуму. Кант производит идеи из операций разума, из трех видов умозаключений, именно: в категорическом ищется подлежащее, в условном — условие, или причина, в разделительном — целое. По законам ума остается искать безусловного подлежащего, безусловной причины, абсолютного целого, — и это суть идеи ума, которые прилагаются им к предметам, действительно существующим; ум прилагает к душе идею безусловно подлежащего, к миру идею безусловно целого, к Богу — идею абсолютной Причины. Душа не может уже быть более сказуемым, но сама есть корень, основание, субстанция; мир есть целое, далее которого не нужно искать нового целого. Бог есть такая первая Причина, которая не есть произведение другой причины. Но соответствует ли этим представлениям действительное, об этом мы не имеем права заключать. Слабое изображение идей ума! Для идеи ума о Божестве мало того, чтобы представлять его только безусловною Причиною, это одно частное свойство Существа Бесконечного. — Далее, свобода души объяснена Кантом полнее, чем прежде. По его определению, свобода души есть сила воли определять саму себя, самой начинать, или прерывать ряд действий. Наконец, со времени Канта, мысль о бессмертии души получила большую важность, чем когда-нибудь; для нее приискано более твердых доказательств, так как Кант важнейшею задачею всей философии поставил утвердить веру в Бога, свободу и бессмертие души.

В системе Фихте новое, хотя ложное, состоит в том, что все представления и действия производятся из самой души. Но как в самых еще первых началах он основывается на предположениях произвольных, то система эта не пережила своего основателя.

Шеллинг в первых философских своих опытах усиливался показать внутреннее развитие в душе всех представлений. Гигантская попытка! Первое сочинение его Philosophie und Religion, начинается так: «Декарт говорит: дайте мне материю, и я построю мир. Философ, размышляющий в моем духе, может сказать: пусть мне дана будет сила в двух направлениях, в одном стремящаяся всегда в бесконечность, в другом непрестанно объемлющая и ограничивающая первое, — и я построю жизнь разумной силы»[д]. Точно Шеллинг по сим направлениям старался вывести способности души нашей, анализируя ее во всех видоизменениях, усиливался объяснить, как один процесс развивается из другого, по каким путям они стремятся в бесконечность, пытался объяснить весь ход представительной силы даже до свободы и нравственности; чувственность и материальность, пространство и время, и законы материи, — все это он выводил из двух разных направлений души. В других сочинениях своих Шеллинг восстановляет и платонизм и учение Плотина, присоединяя к тому новые свои объяснения касательно души. Как вечно существует абсолютное, так вечно существует и Его образ. Дабы существование Его было истинною жизнию, нужно, чтобы оно являлось, нужно раздвоение, которого нет в коренном Существе, нужно разделение подлежа-

щего (субъекта) и предлежащего (объекта), дабы Оно созерцало само себя, как предмет. В этом вечном образе от века существуют идеи всех вещей, и душа наша, как идея, также вечно существует и будет существовать; свойства самого образа, как целого, сообщены содержащимся в нем идеям, как частям. Свойства образа главным образом представляются в двойственном виде: в нем есть и необходимость и свобода, зависимость и самостоятельность. Поелику он есть вечный образ, то в нем воображается и повторяется все, что есть в Абсолютном, — это есть сторона необходимости. Но как Абсолютное имеет жизнь в себе, то и сие свойство имеет жизнь в себе, иначе сказать, самостоятельность, сообщено образу. Но и то и другое сливаются в совершенном и полном согласии, так что там только высочайшая свобода, где есть высочайшая необходимость. Таковы свойства вечного образа! Подобие их разливается и по всем частным идеям, уделяется и душе, как идее. Душа, как идея, не имеет отдельного сознания о себе, не связана формами чувственными, существует в недрах вечного, абсолютного образа и дышит, так сказать, чужою жизнию, но вместе и своею: то и другое в ней сливается. Непостижимо, как с душами человеческими произошло, что им нужно было испытать падение, как одна из двух сторон отделилась, самостоятельность захотела взять перевес над зависимостию, как душа пожелала жить сама собою, поставить себя центром, отделившись от истинного центра своего, захотела отрешиться от непрестанной зависимости, — это и дано ей и это есть период падения души и начало жизни чувственной. Поелику душе, как непрестанно деятельной силе, необходимо действовать, но она уже перестала действовать так, чтобы отражать в своей деятельности чуждые, высочайшие свойства, то, взамен сего, она, в отделении от Бога, начинает свое чувственное действование, которое есть как бы непрестанное отрицание Бесконечного. Развивая свою чувственную способность, душа поставляет себя в пространстве и времени, — и это суть первые узы конечности. Таким образом душа построила сама себе, так сказать, оковы. Материальное, о котором она составляет представления, есть как бы идол для души, призрак, который она ставит между своим взором и истинным Началом, от которого отделилась, и заменяет представление Вечного Начала представлением сего кумира, который есть отрицание свойств Вечного. Итак вся чувственная область есть собственное построение души. Вот в каком виде представляется нам идеализм Шеллинга! Это самое отпадение души, по мнению его, еще древние выражали в своих Елевзинских таинствах (церемониях), где в образе Цереры, ищущей своей дочери Прозерпины, представляема была высочайшая любовь, взыскующая заблудшую душу. Лучшее в учении Шеллинга — это объяснение свободы на разных степенях ее развития. Свобода самопроизвольно действующая, упорная, выполняющая свои намерения вопреки Божественным планам, не есть лучшая и истинная, но гибельная, а высшая, идеальная свобода — та, которая тожественна с необходимостию, когда ею выражается и жизнь Божественная и вместе с сим имеет место свободное желание, удовольствие — жить в каждое мгновение этою жизнью, когда к этим побуждениям деятельности не примешиваются никакие другие побуждения. Далее душе принадлежит вечность, жизнь ее не должна окончиться настоящим периодом бытия, душа должна возвратиться в недра своего Начала. Это не будет бессмертие, допускаемое философами, которое сопровождается сознанием своей неделимости и воспоминанием прежней жизни; все это должно исчезнуть. Если и будут периоды, соединенные с воспоминанием прежней жизни, это все еще не есть цель души, но только продолженная смертность, за пределами которой должна начаться такая жизнь, в которой все будет забыто. Душе принадлежит собственно не бессмертие, но вечность. В настоящей жизни она приближается к состоянию вечности, когда погружается в умное созерцание (intellectuale), а это достигается не иначе, как чрез отрешение от всякого различия и множественности, которою наполняется душа. Ибо для нее составляет томление, когда она представляет все в виде противоположном, — две стороны, возвышающиеся одну над другою — дух и материю, добро и зло; это — понятия только рефлексии, которые не успокоивают духа, это — познание, объемлющее не вечное, а преходящее. Так душа приближается к вечности, когда отрешается от всех представлений ограничения и разности между вещами, и сама входит в тожественность, единство и гармонию, и уверяется, что истинное Существо, истинное Начало есть абсолютное (отрешенное) единство, тожество, безразличие. Это и составляет умное созерцание, которое и есть высочайшее в душе нашей. Все это — восстановленные мнения Неоплатоников, не во всем чистые и истинные.

Далее, в этом периоде важнейшая услуга Умозрительной Психологии оказана мыслителями, старавшимися восстановить Платонизм. Между ними отличается оригинальный, любивший живые познания Фридрих Генрих Якобий (1819 г.), восстановитель Платонова учения об идеях и силе ума. В новейшей философии стало общепринятым, что идеи истинного, нравственно-доброго и прекрасного составляют содержание ума и как бы исчерпывают область его. Якобий выше всех сих идей составлял идею о Бесконечном, к которой прочие относятся, как отрасли к корню, как части — к целому. Философия Якобия вся направлена к тому, чтобы вести человека к соединению с Богом чрез жизнь идей. Ос-

новная мысль этой философии — та, что душа человеческая создана по образу Божию, и образ сей отпечатлен в уме ее. В человеке произошло чудное соединение образа Божия с законами природы: человек носит в себе образ Того и другой. Главное отличие мира физического *от* духовного состоит в том, что дух открывает Духа, то есть, Бога, а физический мир сокрывает Его, сокрывает тем, что в нем везде господствует механизм, нет свободы, нет предведения, ничего не производится с целию и намерением, мысль не предшествует делу. Богоподобие, которое состоит в духовных свойствах, ставит человека выше этого механизма. Как Бог есть Дух чистейший, как в Нем мысль предшествует материальным творениям, идеи от века существуют прежде внешних дел Его: так и превосходство человеческого духа состоит в том, что он не ограничивается несвободным физическим течением явлений, а имеет силу самодеятельности, начинающую и прерывающую ряд действий, силу предведения — обмышление разумом прежде осуществления мыслей на деле. Когда человек выражает в нравственной жизни идею добра, в знаниях идею истины, в искусствах — идею прекрасного, тогда он оживляет в себе Богоподобие, и становится ближе к своему Первообразу. По учению Якобия, для умственной жизни вера важнее знания; она есть самое высшее познание без доказательств, непосредственная уверенность в вышечувственных предметах. Познание, в котором разум исчисляет, измеряет, выводит ряд причин и действий, гораздо ниже веры, которой свойственно непосредственно верить невидимому, хотя представления ее остаются непостижимыми во взаимном своем соотношении. Первая — *буква*, вторая — *дух*. Там нет стремления к высшему, в вере непрестанно возбуждается стремление вдаль. К вере Якобий и хотел вести свою философию. Конечно, и в этом периоде не дано полного и твердого познания о силе идей, ибо она есть неисчерпаемый источник, но и то, что исследовано и раскрыто, несравненно больше и выше, чем что было прежде. Так, Декартом поставлены на одной степени и идеи ума о вышечувственном и геометрические аксиомы — слишком расширена область идей, но в новейшие времена она получила более определенности.

За изложением истории Умозрительной Психологии в кратком очерке мы находим нужным раскрыть: а) источники сей науки, б) предмет ее, в) разделение на части и г) важность или пользу ее.

Источники Умозрительной Психологии. Два источника познаний Умозрительной Психологии: а) внутреннее чувство и б) идея ума о Бесконечном. По первому источнику Умозрительная Психология сближается с Опытною (Эмпирическою); но в последней опыт внутреннего чувства есть главный источник познаний,

разум же, подводящий частное под общее, служит только пособием опыту. Впрочем внутреннее чувство не может быть устранено в деле приобретения познаний и для Умозрительной Психологии. Потому, что оно, как первый и ближайший свидетель всего того, что происходит в душе нашей, замечает различные проявления сил ее; но нужно довольно долгое время наблюдать изменяющиеся явления духа нашего, чтобы затем можно было исследовать то, что за ними сокрыто, что в душе есть глубочайшего и внутреннейшего. Мы не обладаем непосредственным и полным созерцанием глубочайших сил души нашей, при котором мы могли бы вдруг, одним взором обнять все то, что в ней есть по природе и чем мы предназначены быть. Сознание (conscientia sui ipsius[e]), как чувство внутреннее, отражает только временное бытие души; но оно только тогда было бы полным самосознанием, когда бы в нем отражалось и бытие души, возвышающееся над ограничениями времени. Должно предполагать, что человек был способен к сему, когда еще не был увлечен и поглощен временным, дышал, так сказать, воздухом вечности. Но в настоящем состоянии ему нужно доходить до познания высшего и глубочайшего в душе чрез познание низшего, от свойства действий заключать к их причинам, от рассмотрения общих у всех людей состояний к невидимой природе души человеческой. Что мы не имеем непосредственного и полного созерцания всех сил души, это подтверждает история Психологии. Чем более углубляются в различные действия и состояния души, тем более открывают проявлений существенных ее сил. Самое необходимое, что принадлежит душе, конечно, известно было и в древности, но это известное далеко было не все. Так, например, действия высших познавательных сил человека раскрыты уже с течением времени; чем более человечество упражняло познавательные свои способности, тем полнее становилось познание их. В жизни и деятельности души скитание ее по предметам чувственным, изменяющимся, предшествует тому, чтобы всмотреться ей в саму себя и разгадать неизменяемое бытие свое. Так сознание временного бытия души, иначе сказать, изменяющихся действий и состояний ее, предшествует раскрытию в нас самосознания, обнимающего высшее, вечное бытие души. Таким образом наблюдение внутреннего чувства над действиями и состояниями души составляет необходимое пособие не только для Опытной, но и для Умозрительной Психологии.

Но опыт внутреннего чувства не есть главный и единственный источник сей науки, потому что в ней рассматриваются не те многообразные проявления сил души человеческой, где с существенным смешано случайное и преходящее, а сущность ее, как существа Богоподобного. Так, множество примесей, открывшееся

вместе с влечением души к злу, как последствие его, разнообразные направления страстей и тому подобные факты душевной деятельности, заслуживая внимания Опытной Психологии, в Умозрительной не должны иметь места, потому что не относятся к истинному существу души. Если эта наука рассматривает и действительную жизнь души, протекающую в настоящем временном периоде ее бытия, то и здесь она имеет задачею своею раскрыть существенное, первоначально предназначенное душе отношение к Существу Бесконечному, а не множество случайных явлений действительной ее жизни. В душе есть много таких действий, которые порождаются вследствие сообщения ее с предметами чувственными: но одно внутреннее чувство, оставленное самому себе, во множестве их не может отличить те, в которых выражаются вечные свойства души. Отличить эти свойства можно не иначе, как применяя действия души к идее о Бесконечном. Когда развиты уже некоторые частные понятия, проясняющие и выражающие сию идею, то и можно сличать их с действиями и силами души и таким образом видеть, есть ли в сих последних сообразность и сходство с идеею Бесконечного, и если оно есть, то это и составляет предмет Умственной Психологии. Таким образом ум, заключающий в себе идею о Бесконечном, необходимо должен быть высшим источником познаний Рациональной Психологии, как бы высшим светом, которым должно освещать наблюдения внутреннего чувства и из них отделять и избирать то, в чем выражается сообразность человеческой души с Существом Бесконечным, и что принадлежит к первоначальному и неизменяемому ее бытию.

Предмет Умозрительной Психологии. — Предмет Умозрительной Психологии есть сообразность и союз души с Существом Бесконечным. Союз души с Творцем рассматривается здесь не в нравственном отношении (это предмет Нравственной Философии), а как предназначенное человеку по его природе общение души с Виновником ее бытия. Сообразность и союз души с Существом Бесконечным потому составляет предмет Умозрительной Психологии, что главный предмет всей вообще Метафизики есть Бесконечное Существо, рассматриваемое как в самом себе, так и в своем проявлении. Иначе Метафизика не имела бы единства. Как в природе все течет из одного начала, так и в исследовании законов ее лучший порядок есть тот, если все объясняется из одного начала. Силы души, которыми она возвышается над влечениями чувственности, над ограничениями пространства и времени, составляют предмет Метафизики потому, что эти силы уподобляют ее Божеству, поставляют ее в необходимую связь с Высочайшим Существом. Так ум и свобода возвышают человека над животными: но без отношения к Божеству слова сии не имели

бы смысла. Без сего отношения в чем бы состоял ум? Если представить познания его относящимися только к предметам ограниченного мира, то это была бы возвышенная на некоторую только степень чувственность, то есть, к разнообразным чувственным наблюдениям присоединилось бы приведение их в общие понятия, суждения и умозаключения. Но при таком познании мира посредством общих понятий и суждений, разум никогда не достигал бы совершенного единства без идеи о Едином Виновнике и Устроителе мира, не мог бы разрешить противоречий, которых много представляется при одном опытном рассмотрении явлений чувственного и духовного мира. Если что дает единство нашим познаниям при рассмотрении явлений того и другого мира, так это идея Виновника его, в котором причина, первообраз и цель всего существующего. Какое значение имела бы и свобода человека, если бы он не возвышался над рабством, конечно, посредством идеи о Высочайше-свободном Существе? Положим, что он имел бы в самом себе, в своем — *я* опору против внешних впечатлений, мог бы противопоставлять свое — *я* множеству развлечений и привлечений чувственных: но в этом еще не было бы истинной свободы, это было бы рабство своему ограниченному — *я*. Истинная свобода там, где человек возвышается не только над множеством разнообразных впечатлений и привлечений, пленяющих его чувственность, но и над привлечениями своего ограниченного — *я;* такое только возвышение возводит в полную свободу, при которой разумнонравственное существо охотно и с радостию действует к одной всеобщей цели, заключающейся в Безконечном. А при таком действовании, где человек находит опору против внешних развлечений в своем только — я, была бы только частность, конечность. По числу ограниченных свободных существ было бы бесчисленное множество частных целей, к которым каждое из сих существ стремилось бы, порабощаясь своему ограниченному *я*. Истинная свобода имеет опору для себя в том, что человек может возвышаться не только над миром, но и над самим собою к Тому, Кто выше его и всего существующего. Так человек без сообразности с Божеством не может иметь ни ума, ни свободы в высоком их значении, не может быть человеком в истинном смысле и иметь превосходство перед бессловесными. — В душе можно различать сущность, потом жизнь, протекающую чрез периоды. Посему Умозрительная Психология исследывает, какое сходство с свойствами и духовными совершенствами Божества имеет душа в сущности и коренных своих силах, потом, какой союз с Ним она имеет как в первоначальном своем происхождении, так и в настоящем временном и будущем нескончаемом продолжении бытия, — или короче, Умозрительная Психология решает вопросы: откуда я? где я? и куда

я отъиду? — К сущности души принадлежат самосостоятельность и простота или невещественность, далее, высшие силы, которые идеями безусловно истинного, доброго и прекрасного направляются к Бесконечному. Но душа самостоятельна потому, что она есть образ безусловно-самостоятельного Существа; проста или нематериальна потому, что есть образ чистейшего Духа; может постигать нечто высшее за явлением чувственного мира, сокровенные законы и цели природы и саму себя в основе бытия своего потому, что она носит образ ведения Божественного; силою свободной воли, направляемой практическим умом или совестию, может исторгаться из уст чувственных пожеланий и влечений, потому что имеет подобие Существа Всесвободного и Всеблагого. — Рассматривая жизнь души по ее периодам, мы не можем верно объяснить ее начало, если не узнаем, что она от Бога и высшее в ней происходит из Бога; не поймем, какое значение ее жизни среди мира, если не будем знать, к чему она предназначена и к кому она влечется. Итак, все сии важнейшие проблемы, составляющие предмет Умозрительной Психологии, разрешаются из рассмотрения сходства души с Богом и ее отношения к Нему.

Части Умозрительной Психологии. Умозрительная Психология необходимо должна состоять из двух главных отделений. В первое отделение входят исследования о сущности души и высших сил ее, во второе — рассуждения о происхождении и разных периодах ее бытия. Таким образом к первому отделению относятся рассуждения: а) о самостоятельности души, б) невещественности и в) о прирожденных ей совершенствах духовных, или о совершенствах ума, сердца и воли. Ко второму отделению принадлежат исследования: а) о первоначальном происхождении души, б) о значении настоящей ее жизни и в) о жизни будущей, или бессмертии души.

Польза Умозрительной Психологии. Умозрительная Психология имеет великую важность как в теоретическом, так и в практическом отношении. В теоретическом отношении весьма полезно и необходимо внутреннее упражнение в познании души, углубление в самого себя. Без самопознания нельзя познать ни Бога, ни внешнюю природу. Все живые познания о свойствах Божиих почерпаются из деятельного познания высших сил души, в которых отпечатлен образ Божий; высочайшие совершенства Бога, как всесовершенного Духа: всеведение, премудрость, благость, правосудие и т.п., не иначе могут быть познаны как путем самопознания. Бог для того создал человека богообразно, чтобы последний представлял Его человекообразно, верно сказал Якоби. Тем же путем познается и во внешней природе то, что есть в ней высокого, превосходнейшего, в чем отражаются совершенства Божественные. В уме, в его идеях находится как бы ключ к уразумению природы, или, как выражается Якоби, те гласные буквы, с помощию которых можно читать поучительные письмена ее, и без которых остаются в ней одни только согласные — немые буквы.

Но Психология Умозрительная как наука имеет особенную пользу в отношении практическом. Она открывает сильнейшие побуждения к исполнению обязанностей в отношении к Богу, ближним и самим себе. Открывая в душе ближайшее подобие Божества, уверяясь, что она произошла от Бога и предназначена к соединению с Ним, мы живо возбуждаемся к тому, чтобы любить Бога, как Отца, приближаться к Нему чрез подражание Его воле и стремиться к соединению с Ним. А это чувство любви и благоговения к Первообразу распространяется и на образ Его, как выражает это Клодиус: «каждая душа люби и почитай Бога в себе и других»[ж]. Божественное в жизни людей бывает так скрыто под дикими, если можно так выразиться, наростами, что весьма трудно узнавать оное в наших ближних. Но Умозрительная Психология, открывая Божественное в душе каждого человека, учит нас не судить о нем по краткому времени, в которое мы обращаемся с ним, но по вечному достоинству души, которая имеет происхождение от Бога и разными путями ведется опять к соединению с Ним; учит уважать во всех ближних наших живой образ Божества, любить их, как детей Высочайшего существа, оказывать пощаду и снисхождение к их недостаткам и надеяться возвращения их на путь духовного совершенства. Наконец, обращаясь к самим себе, мы возбуждаемся уважать в себе богоподобные законы и силы, возвышать свой дух над всем ограниченным, давать ему истинное направление, сообразное высокому его достоинству, болезновать о своих недостатках, очищать в себе образ Божий, взыскивать, так сказать, Бога в самих себе. В школе Пифагора самопознание, впрочем более нравственное, углубление в самого себя, было основанием всего учения жизни. Конечно, Пифагорово учение требовало знать более, нежели что составляет содержание Умозрительной Психологии, — оно требовало рассмотрения и недостатков, зол, бедствий души человеческой, которое, по этому учению, должно было руководить к открытию благ души, высших способностей и потребностей ее. Пифагор внушал ученикам своим заботиться об очищении души от приросших зол, раскрытии и подкреплении добрых семян, вложенных в нее. Но познание зол души можно предоставить частному наблюдению каждого, и указания на это имеют также место в Опытной Психологии и Нравственной Философии. Собственно же предмет Умозрительной Психологии составляет познание лучшего в душе, богообразного. А раскрытие этого лучшего совершенно необходимо для познания недостатков и бедствий души. Чем яснее будем сознавать истинные свои потребности и высшую цель, предназначенную нам, тем очевиднее

будут раскрываться недостатки нашей природы, расположения и стремления воли к злу. Чем ниже представить себе назначение человека, задачу его жизни, тем менее будет заботы о недостатках души. Нечего бояться самомечтания и гордости от того учения, которое представляет в высшем свете прирожденные силы души с наилучшими их стремлениями и потребностями. Самомечтание и гордость происходят не от учения об истинном достоинстве души человеческой, а от излишнего уважения к своему частному, ограниченному — *я*, к своим мнимо высоким свойствам и действиям. Истинно же высокие потребности человека, дарованное природе его превосходство и достоинство — не наше, — это вверено душе от Виновника ее бытия. Так нет основания гордиться ими, напротив, должно смирять нас сравнение действительного нашего состояния с высоким нашим назначением, которому мы оказываемся неверны.

У древних наука самопознания пользовалась величайшим уважением. Изречение: *γνῶθι σεαυτόν* — познавай самого себя, написано было на вратах знаменитого в свое время Дельфийского храма; по высокому уважению к сему изречению, верили, что оно вышло из уст какого-либо бога; многие из главных греческих мудрецов имели его любимым правилом жизни.

Александр Светилин

Из лекций по психологии. Седалище души

Итак, душа есть существо не материальное. Если же душа есть существо не материальное, совершенно различное от тех элементов, которые действуют в организме, то спрашивается: какое положение занимает она по отношению к этим элементам? Этот вопрос может быть предложен в более определенной форме, именно в форме вопроса о так называемом седалище души, или местопребывании или резиденции души: где душа существует? Какое определенное пространство она занимает? Есть философы, которые находят невозможною самую постановку этого вопроса. Мы называем Канта, который учил, что формы пространства и времени имеют значение только для явлений, но не для вещей, насколько они существуют сами по себе. Притом форма пространства имеет значение только для явлений внешних чувств; явления же внутреннего чувства или сознательные существуют только во времени, а не в пространстве. Так[им] обр[азом], относительно явлений духа мы даже не можем предложить вопроса — где они существуют, потому что в отношении к ним возможен вопрос лишь о временном существовании. Тем более нелепо было бы предложить этот вопрос по отношению к душе как их субстанции, как и относительно всякой другой субстанции нельзя спрашивать: какое пространство она занимает, или где она существует. До некоторой степени утрируя учение Канта, один из новейших психологов Бенеке говорит, что душевные явления должны быть мыслимы происходящими нигде, а другой германский философ утверждает, что самая душа должна быть представляема существующей нигде и никогда, т.е. по отношению к ней вопросы о существовании в форме пространства и времени не имеют смысла. Однако не напрактиковавшийся в метафизических тонкостях здравый смысл едва ли может согласиться с таким учением, будто начало, существующее реально, может существовать или производить действия нигде. Если душа производит действия, которые имеют тесную связь с действиями внешних предметов, совершающимися в пространстве, то этим самым оправдывается вопрос об отношении самой души к пространству. В

самом деле, представьте себе, что существуют предметы, занимающие известное пространство, предметы, состояния которых находятся в очень близком отношении с состояниями духа. Затем представьте, что существуют такие предметы, состояния которых находятся в весьма отдаленном отношении с состояниями духа. Мы имеем полное право сказать, что душа более близка в пространственном отношении к первым, чем к последним. Итак, вопрос о седалище души становится на почву вполне понятного факта. В самом деле, едва ли, наприм[ер], что́ можно сказать против положения, что душа каждого человека находится в пространстве, занимаемом его телом. Это положение не есть какая-ниб[удь] нелепая метафизическая гипотеза, но прямое выражение факта, который никто не станет оспоривать, — факта непосредственной зависимости между телесными и психическими процессами. Несомненно, что явления внешнего мира только тогда могут служить причиной каких-либо душевных деятельностей, когда они наперед подействовали на наше тело: в противном случае останутся чуждыми для души. Точно так же несомненно, что наша душа только тогда может производить желаемое действие во внешнем мире, если она наперед произвела действие в организме, которое передается внешнему миру. Так[им] обр[азом], с своим телом душа соединена более непосредственным образом, чем с предметами внешнего мира. При этом следует обратить внимание на тесную связь между развитием духа и развитием организма. Образование организма, его жизнь и деятельность имеет несомненное, прямое влияние на развитие духа; окружающие предметы могут сохранять прежнее положение, но если при этом наш организм терпит какую-либо перемену в своем составе, то соответствующее изменение терпит и наша душа. Духовное развитие человека идет рука об руку с развитием его организма, с своей стороны развитие организма находится в зависимости от связи его с духом. Со смертию человека, с прекращением сознательных состояний, внешние предметы продолжают существовать по-прежнему, но организм человека терпит коренное изменение, именно перестает жить. На этом основании мы имеем право сказать, что весь организм [является] местопребыванием души в широком смысле этого слова. Но этот ответ на вопрос о местопребывании души не устраняет дальнейшего вопроса: наша душа занимает ли весь организм, или только какую-нибудь одну часть организма. Мы говорим, что Берлин есть резиденция Германского Императора, но при этом не разумеем, что Германский Император занимает весь Берлин. Мы можем спрашивать: где он живет в Берлине? Точно так же мы можем спрашивать: весь ли организм или только какая-ниб[удь] часть его служит местопребыванием души в тесном смысле этого слова? Ответ может быть дан такой или иной в зависимости от показаний физиологии.

Можно предполагать, что те части тела, которые наиболее необходимы для психических отправлений, суть наиболее близкие в пространственном отношении к нашему духу. Если мы знаем, что изменение в какой-ниб[удь] части организма лишь тогда вызывает изменение в состоянии нашего духа, если оно соединено с изменением других частей организма, то мы имеем основание утверждать, что последние стоят в большей близости к душе, чем первые. Далее, если мы знаем, что для того, чтобы произвести движение в известной части тела, наша воля должна наперед произвести движение в другой части тела, то мы имеем основание утверждать, что последняя стоит в более тесном отношении к нашей воле, чем первая. Так[им] обр[азом], по всей вероятности, седалище души должно быть отыскиваемо там, куда стекаются раздражения для вызова ощущений и откуда исходят волевые импульсы для произведения движения в теле. След[овательно], должен быть признаваем сборный пункт ощущений и исходный пункт волевых импульсов, — тот пункт, который в науке называется sensorium commune et motorium commune. Далее, если повреждение в какой-нибудь части тела влечет за собою прекращение влияния души на тело и влияния тела на душу, влечет так[им] обр[азом] разрыв между душею и телом, то весьма вероятно, что эта часть и есть именно та, с которой душа находится в непосредственном отношении. Вот те точки зрения, с которых может быть опровергаемо и оправдываемо то или другое представление о седалище души в тесном смысле этого слова.

На определение седалища души в тесном смысле слова имело большое влияние то обстоятельство, держались ли чисто спиритуалистического представления о душе, или же представления анимистического, т.е. признавали ли душу началом одних сознательных явлений, или вместе с тем признавали ее принципом жизни организма. Обыкновенное представление признает душу не только производительницею чисто психических явлений, но и началом, дающим жизнь организму. Сообразно с таким представлением седалище души находили в том пункте нашего организма, где помещается химическая лаборатория, превращающая пищу в питательные соки, и откуда эти последние распространяются по всему телу, т.е. в желудке (в этом смысле мы находим определение седалища души у средневековых писателей, напр[имер], Парацельса, и затем в народных представлениях Китайцев), или думали, что душа существует в таких частях тела, повреждение которых наиболее опасно для жизни, напр[имер], в сердце. (Такой взгляд мы находим у Гомера; он же является преобладающим в библии.) Последний взгляд — кардиоцентрический — на ранних ступенях развития мог стать преобладающим и потому, что первобытный человек живет больше чувством, нежели умом; интеллектуальная дея-

тельность стоит у него на заднем плане сравнительно с аффективною. Органом же аффекта, чувства всегда признавалось сердце. После того, как интеллектуальная деятельность стала выдвигаться на передний план и признана была в качестве наиболее характеристического признака души, вопрос о седалище души получил новый смысл. Седалище души стали искать в той части организма, которая наиболее тесно связана с чисто интеллектуальными отправлениями. Едва ли можно сомневаться, что таким местом следует считать головной мозг, так как несомненно, что головной мозг составляет необходимое условие для интеллектуальных деятельностей. Но тут является прежний вопрос; следует ли считать весь головной мозг седалищем души, или только одну какую-либо часть его. Ответ на этот вопрос у тех психологов, которые ставили его, обусловливался следующими соображениями. Положим, что душа, как существо реальное, должна существовать где-нибудь. Нельзя, однако, представить, чтобы она занимала такое пространство, которое делимо на части, потому что в таком случае сама душа должна быть представляема делимою, а это нелепо, так как душа есть существо простое. След[овательно], душа должна занимать в мозге такое пространство, которое должно быть представляемо в виде математической точки. Это учение весьма подробно разработано Лотце (между философами более раннего времени как на представителя того же воззрения нужно указать на Декарта, который помещает души в glandula pinealis). Известно, что нервные нити, начиная от периферических окончаний до мозгового центра, идут не сращиваясь одна с другою. Они соединяются, сплетаются между собою, но тем не менее каждая нервная нить доходит до мозгового центра отдельно. Можно догадываться относительно цели этого устройства нервной системы. Весьма вероятно, что эта цель заключается в том, чтобы каждая чувствительная нить доводила до сведения души лишь о своем раздражении и чтобы каждая двигательная нить получала от души особый импульс к движению. Так[им] обр[азом], раздражения нервных нитей на пути к седалищу души не должны смешиваться. Это ведет к дальнейшей мысли, что седалище души должно быть там, где соединяются концы чувствительных и концы двигательных нервов. Лишь в таком случае мыслимо для нас получать впечатления от каждой нити чувствительного нерва отдельно и каждой нити двигательного нерва давать особый импульс к движению. Но ясно, что место соединения различных нервных нитей не может быть математическою точкою, но должно иметь некоторое притяжение, потому что многие нити, хотя бы они были очень невелики, могут пересекать друг друга только на поверхности, которая — при самых благоприятных отношениях — все же заключает в себе измеримое пространство. Внутри этого пространства, которое, — говорит Лотце, я представляю

весьма ограниченным, никакого расчленения нервных нитей, никакой структуры нет; оно наполнено однообразной массой, парэнхим, в котором душа и должна иметь свое седалище. Ни одна нить чувствительного нерва и ни одна нить двигательного нерва не доходит, — продолжает Лотце, — до седалища души, которое я представляю в виде математической точки, но оканчивается на некотором расстоянии он него, в однообразном парэнхиме. Это представление Лотце защищает в своих сочинениях с удивительно[ю] ловкостию. Но замечательно, что Лотце, при доказательстве своей теории, ограничивается только устранением логических затруднений, соединенных с нею, но не находит возможным на основании данных анатомии и физиологии указать в мозговом центре пункт, которому бы можно приписать роль седалища души. Одно время казалось, что такой пункт найден. Французский физиолог Флуран указал в продолговатом мозге нервный узел, который им назван «жизненным узлом» (noeud vitel). Если этот узел отделить от продолговатого мозга или коснуться его острием, то животное мгновенно падает замертво, как бы пораженное громом; дыхание, сердцебиение и другие функции жизни прекращаются сразу, а между тем повреждение мест, отстоящих от этого узла на одну линию, не сопровождается вредными последствиями для жизни организма. Мало того, по мнению Флурана, повреждение или неповреждение жизненного узла имеет более важное значение, чем повреждение или неповреждение всего головного мозга. У тех животных, которые мгновенно умирали вслед за повреждением жизненного узла, Флуран вынимал весь головной мозг и животное продолжало жить, — дыхание и кровообращение продолжались по-прежнему. Однако это знаменитое открытие, подобно многим другим физиологическим открытиям, скоро было закрыто последующими исследователями. Более тщательное исследование головного мозга показало, что жизненный узел, подобно другим частям головного мозга, может быть удален без всякого вреда для жизни организма. Мгновенная смерть животного происходит не от удаления жизненного узла, а от того, что раздражение его передается соседним частям головного мозга и главным образом центрам, управляющим дыханием. Так[им] обр[азом], значение жизненного узла для жизни — условное; оно зависит от того, какое влияние производит повреждение или удаление его на другие части мозга. Его можно сравнить с клапаном или штифтиком какой-нибудь сложной машины. Повреждение этой части может сразу остановить ход машины. Но отсюда не следует, чтобы клапан или штифтик был существенным условием для деятельности машины. Вообще современная физиология склоняется к той мысли, что никакая отдельная часть тела или мозга не может считаться безусловно необходимою для жизни организма. Каждая часть принимает свою долю

участия в общей жизни организма и повреждение каждой части должно сопровождаться такими или иными вредными для нее последствиями. То правда, что не все части тела имеют одинаковое значение для жизни организма, что одна часть имеет для нее большее, чем другая. Но это значение относительное, а не безусловное. Повреждение одной и той же части в одном случае причиняет мгновенную смерть, и именно тогда, когда организм не имел возможности приспособиться к этому повреждению и поврежденную часть заменить другою, в других же случаях не сопровождается такими вредными последствиями, и жизненные отправления продолжают совершаться по-прежнему, — это именно в тех случаях, когда поврежденная часть заменена какою-ниб[удь] другою частию организма. Фехнер в своей «Психо-физике», подробно разобрав учение о седалище души, приходит к следующим выводам, которые можно считать за выражение воззрений теперешней физиологии по данному вопросу: «Жизнь души зависит, — говорит он, — не от целости какого-ниб[удь] отдельного пункта, или малейшей частицы в теле, но основывается на взаимодействии всех частей и деятельностей тела, из которых одна другую дополняет и даже отчасти может заменять. Поэтому все тело может быть названо седалищем души в широком смысле этого слова. Так как — с другой стороны — телесные деятельности, от которых зависят ощущения и сознательные психические деятельности, вызывают эти последние не в различных местах тела, но только в определенных, именно — в головном мозге, но нужно признать в известном месте тела особое седалище души в тесном смысле этого слова. И это место имеет тем меньшее притяжение, чем выше телесная и духовная организация существа, и наоборот. У человека таким местом, по-видимому, служит головной мозг; у самых низших животных оно, по-видимому, одинаково простирается на все части тела» (что Фехнер доказывает тем, что низшие животные, если делить их на части, распадаются на соответственное число новых самостоятельных организмов).

Это учение, очевидно, с теорией Лотце находится в очень малом соответствии. Гораздо более отвечает этому учению современной физиологии теория других ученых нашего времени, именно Фихте и Ульрици[a], которые по этому вопросу много полемизировали с Лотце. Фихте и Ульрици признают вездеприсутствие души в теле. Их теория выходит из следующих соображений. По мнению Лотце, седалище души должно быть представляемо в виде математической точки, потому что если бы душа занимала делимое пространство, то она сама была бы делима, а это противоречит ее нематериальности. — Но, возражают Фихте и Ульрици, — душа может находиться в различных частях пространства, не распадаясь на отдельные пространственные единицы, но сохраняя нераздельно единство существа. Такое отношение к пространству они называют динамическим, между тем как то отношение, по которому известная вещь, занимая определенное пространство, распадается на отдельные пространственные части, называют механическим. Теперь, душе принадлежит динамическое отношение к пространству, занимаемому телом, именно, она находится во всем теле, занимает все тело, но тем не менее, не распадается на пространственные части. Она действует в теле как сила, обнаруживающая те или другие отправления в различных его частях, как сила, вездеприсущая в теле и проявляющая в нем различные деятельности. Как Бог везде присутствует в мире, но в различных местах являет Свое присутствие особенным образом, так и душа находится вся во всем теле, но в различных его частях может обнаруживать свое присутствие различными деятельностями. В этом смысле Фихте вместе с Фехнером полагает, что все тело может быть названо седалищем души, но что собственно-сознательные высшие психические деятельности совершаются в особом органе тела, именно в различных частях головного мозга, который поэтому может быть назван седалищем души в тесном смысле этого слова. На вопрос, почему душа не производит сознательных деятельностей в других частях тела, кроме головного мозга, почему нервное раздражение должно совершить длинный путь к мозгу, чтобы быть воспринятым душою, — Фихте замечает, что не на всякое «почему» можно дать ответ; так действительно есть, а почему есть, этого я не знаю. — Один из единомышленников Фихте — Фортлоле — старается ответить на эти вопросы, говоря, что передача раздражения центральному органу потому необходима, почему необходим резонатор, чтобы слышать звук, который сам по себе слаб. Резонатор усиливает звук и дает возможность слышать его отчетливо. Точно так же и передача нервного раздражения мозгу необходима потому, что мозг усиливает это раздражение до такой степени, что оно становится заметным для души. Это предположение, хотя на первый раз кажется странным, находит однако некоторые основания и в данных физиологии, потому что доказано, что мозг усиливает раздражение, принятое отвне тем или другим нервом. Ульрици старается объяснить этот факт из предположения, что в душе следует различать центр и окружность, что центр находится в мозге, откуда деятельность души простирается на все части тела; в мозге и совершаются чисто психические деятельности души, тогда как в других частях тела совершаются только органические деятельности, лишенные сознания. — Эта теория находится в большем соответствии с данными современной физиологии и анатомии, чем теория Лотце. Но тем не менее следует сказать, что и эта теория встречает много затруднений, из которых она едва ли может выпутаться без противоречий. Самым сильным затруднением служит факт обра-

зования новых организмов путем воспроизведения. В самом деле, как представить факт нарождения нового организма? Нужно ли думать, что начало, оживляющее новый организм, произошло путем отделения от начала, которому принадлежал прежний организм? С точки зрения Фихте и Ульрици нельзя допустить этого, потому что душа не может быть разделена на части. Если же так, то следует признать, что образование каждого нового организма является делом нового начала, специально назначенного для оживления этого организма, т.е. при образовании нового организма посылается Богом жизненное начало, которое существовало гораздо раньше этого организма. Действительно, Фихте так и представляет дело. По его мнению, души имеют предсуществование; они существуют гораздо раньше организмов и сразу были, так сказать, заготовлены Богом при творении мира, а потом посылаются Им во вновь образующиеся организмы, — представление, которое встречает большие затруднения частию в данных опыта, доказывающего наследственность различных способностей, а частию — в данных, имеющих значение с богословской точки зрения, так как оно делает для нас непонятною наследственность греха.

Вениамин Снегирев

Самосознание и личность

В период полной организации душевной жизни всякий нормальный человек, как известно, представляет себя особым существом, резко отделенным от всего его окружающего, которое кажется ему находящимся вне его и обступающим его со всех сторон. В то же время он чувствует непосредственно и сознает себя центром, источником и носителем силы, которая направляется на внешнее, изменяя его самыми разнообразными способами и, в свою очередь, испытывая различные изменения под влиянием этого внешнего. Из такого представления и непосредственного сознания себя у него образуется особое состояние внутреннее, неизменно и постоянно присущее в том или другом виде в каждый момент его сознательной жизни, сопутствующее каждому его изменению, деятельности, вообще, всем другим его состояниям. Оно называется самосознанием и осуществляется в идее «я», или личности, которая предполагает другую идею — не-я, личного и безличного внешнего. Обе эти идеи неразрывно связаны друг с другом, одна другую предполагают, производят и уясняют. Но мы выделим первую в отвлечении и рассмотрим ее отдельно.

Словом «я», которое во всех языках, по мнению филологов, есть звуковой жест, заменяющий указание на себя, например, рукою и производимый при помощи вдыхания особого рода, концентрирующего звук в полости рта и направляющего его как бы внутрь говорящего, — словом «я» обозначается весь человек, со всеми свойствами его духовными и физическими, со всем содержанием и строем его жизни и деятельности. Но в то же время означаемое словом «я» оказывается не тождественным со всем человеком и со всем содержанием его жизни: оно является, напротив, основою и носителем этой жизни, ее производителем, субъектом и средою всех ее проявлений и изменений. Всякая сознаваемая душевная и физическая деятельность, как и вся их совокупность, потому, сознается, представляется и мыслится как нечто принадлежащее этому «я», как его проявление, состояние, деятельность: «я», таким образом, является как бы владельцем всего состава душевного и телесного. Само оно кажется и остается простым и единым при

всех самых сложных и разнообразных своих состояниях и деятельностях, а также всегда одним и тем же, всегда себе равным, или тождественным, при всех самых глубоких изменениях внутренней и телесной жизни, с самого начала и до конца ее.

В виду такого отношения «я» ко всему содержанию душевной жизни, ко всему человеку вообще, также и особенно в виду его неизменности, постоянства, единства и тожества среди всех бесчисленных изменений и превращений в душевной и телесной жизни, огромное количество психологов в прежнее время и весьма многие в настоящее видели [и] усматривают в самосознании и идее «я» прямое и непосредственное восприятие духом или душою человеческою своей метафизической, нефеноменальной сущности, лежащей в основе всех явлений душевных и их производящей, в конце концов. Потому на явлении сознания и свойствах идеи «я», или просто — «я», главным образом основывались и основываются отчасти доселе так называемые доказательства бытия и субстанциальности души человеческой. Но в последнее время явился целый ряд исследований явления самосознания и личности — «я» со стороны психологов феноменалистического и, главным образом, материалистического направления, — в которых этот простой взгляд разрушается и отвергается, по-видимому, на основании очевидных фактов опыта. Идея «я» оказывается возникающею постоянно, как все другие идеи о внутреннем и внешнем (чего, впрочем, не отрицают и психологи); по своему составу она оказывается не только сложною, но одною из самых сложных; единство личности, сознаваемое в этой идее — есть единство сложной ассоциации, единство организованного агрегата, каких много в душевной жизни — следовательно — иллюзия; притом же это единство постоянно нарушается особенно при болезненных расстройствах, — личность удва́яется, утра́яется и т.п.: тожество личности, данное в ее идее — есть тожество отвлечения, или общего понятия, объединяющего в себе все сходное во всех душевных состояниях и естественно олицетворяемое, — следовательно, опять иллюзия, и весьма часто нарушается и разрушается в болезнях, когда человек забывает всю свою прошлую жизнь и сознает себя другим существом. Из всего этого делается вывод, что идея «я» — личности не только не есть непосредственное восприятие лежащей в основе душевной жизни особой духовной сущности и не доказывает бытия ее, но прямо говорит противное и делает эту сущность не нужною и излишнею.

Эти два противоречивые взгляда на природу личности и ее идеи представляют собою крайности, заключая каждый долю истины. Они, потому, могут быть и должны быть примиримы и в этом виде дать правильное и строго научное понимание этого замечательного и единственного в мире явления. Действительно, с одной стороны, не подлежит никакому сомнению, что самосознание развивается

постепенно, что идея личности — «я» слагается из многих состояний и сложна, что существуют явления раздвоения и, вообще, мультипликации личности, также явления ее превращений в другую; но этим не нарушается единство и тожество личности, и не устраняется необходимость признавать в идее ее самооткрытия духа в его существе как неизменной, единой и себе всегда равной субстанции, только это самооткрытие не есть прямое, непосредственное и простое восприятие, а скорее необходимый вывод и постулат сознания. Это мы и постараемся, по возможности, разъяснить и доказать в своем изложении психологической теории идеи личности. Изложение этой теории представляет большие трудности, потому что самое начало самосознания и первые основы идеи личности совершенно ускользают от внутреннего наблюдения. Когда это наблюдение становится возможным, — идея «я» и личности готова уже и обусловливает самое наблюдение внутреннее. За недостатком собственного внутреннего опыта, и наблюдение над другими, — в данном случае над детьми, — оказывается тоже лишенным опоры по самому своему существу, потому что наблюдение над другими, как нам известно, есть только видоизменение самонаблюдения, и без этого последнего невозможно. Таким образом, учение об основном и первоначальном происхождении самосознания и идеи «я», по необходимости, получает вид ряда предположений, гипотезы, которая, при этом, допускает поверку только непосредственным сознанием каждого (и истинность которой с очевидностию, — теперь по крайней мере, — доказана быть не может).

Представление о себе, о своей личности, о своем *я*, как о чем-то особом, отдельном от всего окружающего не дается человеку прямо и непосредственно, и не есть простое, неразложимое состояние. Несмотря на свою кажущуюся простоту, оно состоит из многих элементарных духовных деятельностей, и как образование каждой сложной идеи, представляет собою длинный и сложный процесс, который вследствие постепенного повторения и слияния различных частей, получает возможность возникать моментально. Историю его образования в общих чертах можно представить следующим образом.

Первоначально, в первые моменты жизни, человек ничего не знает ни о себе, ни о внешнем мире, его окружающем, и никак не представляет себя, тем более, что у него вообще нет еще никаких представлений. Он смутно сознает ряд сменяющихся состояний ощущения и отчасти различает их между собою — и только. Но мало-помалу он начинает различать ощущения, постоянно присущие организму, от ощущений сменяющихся. К ощущениям постоянным относятся по преимуществу ощущения мускульные, к сменяющимся — все остальные. Как известно, мускульные ощущения, или мышечное чувство, не оставляет нас ни на одну минуту в

течение сознательной жизни. Им сопровождаются не только все движения организма и его различных частей, но и все, по-видимому, пассивные состояния его, различные виды покоя — стоянье, лежанье, сиденье. Благодаря ему, мы ощущаем, чувствуем весь свой организм и знаем, непосредственно чувствуем каждую часть его. Мы, вследствие привычки, не обращаем на него внимания и не сознаем его присутствия; но когда производится усиленное движение, какою-нибудь частию организма или всем организмом, также, когда мускулы той или другой части тела при лежанье, сиденье, стоянье и т.п. напрягаются в одном направлении и утомляются, чувство это возникает со всею отчетливостию. Дитя, конечно, ничего не знает об организме своем и его частях, не представляет себе ни формы, ни положения их, но тем не менее оно, при помощи мускульного чувства, чувствует его и смутно сознает присутствие в нем частей. К мышечному чувству, которым сопровождаются без исключения все другие ощущения, органы которых все окружены мышечною тканью, и из нее отчасти построены, присоединяются еще другие, хотя более изменчивые, чем мускульное, но тем не менее постоянно присущие, — ощущения, сопровождающие процесс дыхания, совершающийся безостановочно, процесс кровообращения, процесс питания, нервного усилия и вообще нервной деятельности. При смене и разнообразии всех других состояний, они остаются постоянно и всегда с одним характером не только в известный момент, но и в течение всей жизни индивидуума, изменяясь только в силе, напряжении. При таком характере своем, естественно, они скорее всех других состояний воспринимаются и сознаются как по преимуществу нам принадлежащие, как наша собственность, — потому несомненно служат исходным пунктом, основою и самою первою формою, первым моментом нашего знания о себе. Не изменяясь в течение всей жизни существенно, они также служат началом, связывающим наше прошедшее с настоящим, один период нашей жизни с другим, — служат опорою так называемого тожества нашего сознания.

К ощущениям постоянным присоединяются, далее, ощущения, которые не отличаются постоянством, сменяют часто друг друга, но в то же время сопровождают каждый процесс в организме, каждое состояние всех органов чувств и притом с одним и тем же характером. Это — ощущения приятности или неприятности, здоровья или болезни. Особенно неприятные возбуждения и болезненные чувства разного рода заставляют живое существо сосредоточивать на себе внимание и чувствовать свое бытие, свою особность. К этому же разряду сменяющихся, но постоянных и неизменных по своему характеру состояний сознания относятся периодически возобновляющиеся и тоже сопровождающиеся чувством приятности и неприятности так называемые органические или естественные потребности — голода и жажды, потребность сна, движения и покоя, также процессы выделения из организма.

Ощущения постоянные, т.е. мышечное или мускульное чувство, и ощущения, сопровождающие безостановочно совершающиеся процессы дыхания, кровообращения и пр.; ощущения меняющиеся, но постоянно сопутствующие в той или другой своей форме все другие состояния и процессы, — приятность и неприятность, и боль; ощущения, сопровождающие периодически возбуждающиеся потребности и их удовлетворение — все эти ощущения соединяются в одно общее, всегда темное и неопределенное чувство бытия, общее всем животным. Ощущения внешних органов чувств на первых порах жизни не относятся ни к чему внешнему и являются по преимуществу с характером приятных или неприятных и тоже входят в состав этого темного, неопределенного чувства. К этому комплексу ощущений органических и внешних, насколько они сознаются как процессы, совершающиеся в организме, процессы приятные и неприятные, — к этому комплексу, собственно говоря, всегда и относится местоимение «я», хотя в него впоследствии входит много других элементов. Этот комплекс и есть постоянный и неизменный субъект или подлежащее всех наших деятельностей, потому что со всеми ими стоит в постоянной связи, всеми ими вызывается по закону смежности, со всеми ими существует одновременно, как фон картины со всем, что на ней изображается.

С развитием организма до способности к произвольному движению и органов чувств до способности к определенным восприятиям, с явлением, в соответствие с этим, большей организованности внутренних процессов у ребенка, — общее чувство бытия усложняется новыми элементами, с тем же характером постоянства и неизменного присутствия сознания: наступает новый, следующий, второй момент в развитии самосознания. Переменяя, по желанию, место, двигая по собственному произволу руками и другими частями организма, приближая к себе одни предметы и удаляя другие, осматривая их со всех сторон, поднимая тяжести и т.п., дитя начинает опять смутно сознавать в себе центр силы, которая находится в нем при всяком изменении его положения, которую оно как бы носит в себе и с собою. К этому сознанию, которое при первом возникновении, как новое и в первый раз являющееся, должно отличаться особенною силою и живостию, присоединяется постепенное знакомство со своим организмом, постепенное образование представления о свой фигуре. Представление это образуется, с одной стороны, при помощи зрительных восприятий различных частей организма, в связи с мышечным чувством в данной, воспринимаемой зрением, части и с осязательными ощущениями от нее; с другой — под влиянием восприятия фигуры других людей, особенно фигуры детей. Представля [я] теперь общие очертания собственно-

го тела, образ его вступает в постоянную связь с мышечным чувством всего тела, с сознанием присутствия силы изменять положение тела и побеждать разного рода сопротивления, также с другими, описанными ощущениями постоянными, которые теперь локализуются или помещаются в определенных, соответствующих частях организма. Образ этот становится тоже постоянно присутствующим в сознании и, как более определенный, превращается постепенно в главный центр сложной ассоциации постоянных и периодически возникающих состояний, объединяет их собою, дает им определенную форму, помещение. После более или менее продолжительных и многочисленных опытов в этом роде, период которых не одинаков у различных субъектов, — что зависит от природной талантливости и обстановки, — вся описанная ассоциация получает особенную прочность и постепенно уясняется. И вот, наступает, наконец, момент, когда ребенок видит ясно и отчетливо свой организм, как нечто отдельное от всего его окружающего, сознает, что этот организм его собственность, что это — он сам. Долго подготовляемый, момент этот наступает вдруг и моментально, со всею определенностью и отчетливостью, как это часто можно наблюдать во всех сферах душевной жизни, где образуются очень сложные деятельности. Его можно сравнить с пробуждением взрослого человека от глубокого сна в совершенно незнакомом месте, или с неожиданным освещением темного и мало известного пространства. Действительно, в этот момент вдруг и неожиданно все окружающее ребенка как бы освещается со всех сторон, и он, в первый раз, видит себя в центре этого окружающего резко и отчетливо ограниченным и отделенным от него, тоже как бы освещенным. Подобного рода состояние неожиданного пробуждения и испытание совершенно нового положения, естественно, должно производить глубокое, потрясающее впечатление. Уже в силу этой своей напряженности, оно не может быть продолжительным, особенно, если принять во внимание еще неполное развитие и слабость всех сил духа. За первым пробуждением опять наступает погружение в прежнее бессознательное состояние на более или менее продолжительное время. Как будто блеск молнии прорезывает в этом случае на несколько мгновений мрак, в котором до того находился ребенок, освещает окружающее и его самого, и затем мрак опять сгущается. Но в это мгновение тем не менее совершается великий переворот в субъекте: животный индивидуум превращается в человека, и зарождается разумный свободный дух, способный теперь к бесконечному развитию и совершенствованию. Переворот этот, едва доступный описанию при помощи разного рода сравнений и метафор, есть самое таинственное и непостижимое из всех явлений бытия, и только для людей поверхностных или ослепленных предубеждением он кажется чем-то очень простым, понятным и объяс-

нимым из постепенного осложнения душевных деятельностей. На самом деле это осложнение ровно ничего не объясняет и само по себе не может, конечно, произвести совершенно нового и качественно отличного от всех других душевных деятельностей состояния, каким является, несомненно, самосознание... Раз явившись, различение себя, — «я» — от внешнего скоро и легко затем возникает при благоприятных условиях вновь, по общим законам воспроизведения всякого душевного состояния, раз сформировавшегося, начинает являться потом все чаще и чаще, становится привычною и едва замечаемою и сознаваемою постоянною деятельностью и состоянием духа. С тем вместе все яснее и яснее отделяющийся от человека внешний мир, становящийся для него все более и более чужим, вызывает в нем, именно в силу этого отчуждения, глубокий интерес и любопытство: возникает стремление узнать его, стремление, которое заставляет ребенка осматривать каждый предмет, пытать его всеми чувствами, обращаться к взрослым с постоянными вопросами и т.п. Это, необходимо являющееся за первым пробуждением самосознания любопытство и интерес к внешнему миру у некоторых личностей сохраняется на всю жизнь, увеличивается, становится сознательным и вызывает потом активное исследование и изучение явлений мира; но большинство уже в детстве и во всяком случае в зрелом возрасте теряет это чувство интереса и любопытства, свыкается с отчуждением от внешнего и погружается снова в полуживотное состояние, в каком было до первого пробуждения самосознания. Глубокое впечатление, производимое на душу первым актом пробуждения самосознания, сказывается в жизни каждой человеческой личности тем, что момент пробуждения со всею его обстановкою, ближайшими обстоятельствами, его вызвавшими, навсегда сохраняется в памяти и ясно представляется, тогда как вся жизнь до этого момента и довольно продолжительный период после, совершенно почти исчезает из памяти. Это воспоминание из раннего детства чаще связывается с каким-нибудь крупным событием в жизни дитяти, — с потерею любимого предмета или существа, наприм., испытанием сильной радости и удовольствия; но нередко — это бывает совсем мелкое и ничем не замечательное событие, состояние, действие.

В период описанного пробуждения самосознания и долго после, собственная личность человека, его «я» отождествляется всецело с организмом, видимым носителем всех изменений субъекта страдательных и деятельных. Его «я» — это его собственное тело, с которым он теперь познакомился, тело, присутствие которого он непосредственно чувствует и сознает, которое он осязает и видит и образ, представление которого постоянно и неизменно связывает со всеми состояниями и изменениями, тем более, что этот образ тесно связан с суммою постоянных состояний сознания в форме неизмен-

но присущих мышечных и органических ощущений. Но мало-помалу физическое лицо, тело со всеми его свойствами и особенностями начинает отступать на задний план, и центр тяжести самосознания переносится в процессы духовные высшего порядка и в их постоянные свойства, хотя и организм телесный или образ — представление его навсегда останется в составе идеи личности и исчезает из него на время только на высших степенях отвлеченного созерцания своей личности, созерцания, которого могут достигать только весьма немногие люди. Само собою понятно, что также навсегда остается в сознании «я», как его эмпирические основы, комплекс постоянных ощущений, из коего слагается главным образом чувство бытия. Это перенесение совершается постепенно и начинается, по всей вероятности, сосредоточением внимания на различии между действительными восприятиями, опытами и событиями жизни, волнениями, желаниями и действиями и их внутренними отображениями, воспоминаниями и представлениями. Последние, как известно, по самой своей природе отличаются меньшею яркостию, чем первые, всегда их бледнее и слабее и потому легко узнаются и сознаются человеком как, — оставшиеся в нем навсегда, в качестве его собственности, в качестве содержания его собственной личности, — следы и отображения действительности; на их совокупности и сосредоточивается теперь внимание в актах самосознания. Они отделяются в сознании как нечто внутреннее, отличное от физических изменений тела, объединяются (этим самосознанием) в одно целое, как составные части некоторой внутренней организации, как содержание особого внутреннего бытия, отличного от тела. Сознание это сначала необходимо бывает смутным и неопределенным; но оно постепенно проясняется, по мере осложнения и организации внутренних процессов в различные внутренние деятельности, и входит в состав идеи «я», как постоянный ее элемент. С тем вместе к сознанию присутствия в себе физической силы и возможности разнообразных ее обнаружений в движениях, присоединяется постепенно чувство и сознание присутствия постоянного силы духовной и возможности разного рода внутренних действий или операций, памяти, воображения, соображения и обдумывания, волнения, желания, решения и внутреннего усилия и т.п. Операции эти сознаются, благодаря постоянным опытам, как постоянная готовность, возможность своего возникновения при благоприятных условиях, т.е. как особого рода способности или силы внутренние, существующие до своего обнаружения. Субъект малопомалу начинает сознавать себя постепенно как агрегат и связку этих способностей, с их различными свойствами и степенями силы, которые определяются путем сравнения с подобными же свойствами других людей. С образованием идеи добра и зла и накоплением действий, осуществляющих и нарушающих нравственный закон, к

этому агрегату (идеальному) присоединяется сознание таких или других нравственных качеств: мало-помалу человек начинает, сознавая себя и произнося слово «я», разуметь под ним свое внутреннее существо, с его определенным содержанием и определенными его силами. Постоянно повторяясь в этой высшей форме, самосознание приводит человека к мысли, что внутри его, в основе находящихся в нем постоянно отображений прошлой и настоящей действительности, в основе его сил и способностей внутренних находится особое начало, особая субстанция, отличная от тела, управляющая им и его носящая, как одежду. Идея «я» превращается в идею души, в образ ее, в котором концентрируется и объединяется все содержание внутренней жизни, в форме как отображения всей прошлой жизни, так и в форме возможностей или способностей к разного рода внутренним деятельностям. Теперь идея тела и его свойства примыкает только к образу души, как второстепенная часть ассоциации, составляющей полную идею «я» или личности. С большею или меньшею определенностью и ясностью этот состав идеи личности, образующейся окончательно в зрелом возрасте, существует необходимо у всех людей, на какой бы низкой ступени развития они ни находились, — у самых неразвитых и самых образованных. С образованием его начинается дальнейшее отвлечение: душа отличается от всего ее эмпирического содержания и всех ее способностей, получается то чистое «я» — простое по составу, неизменное, всегда себе равное и тождественное, каким мы его описали вначале; — но это отвлечение с определенностью является у весьма немногих людей, хотя в смутной форме у всех существует и выражает собою действительную природу самосознания в каждый из моментов его развития.

Представленная в предыдущем общая история возникновения и развития идеи «я» и личности наглядно показывает, что идея эта, действительно, отличается чрезвычайною сложностью и на всех ступенях своего развития представляет в своем составе множество элементов, объединяемых, сначала идеею тела, затем идеею внутреннего состояния, наконец, идеею души — субстанции и духа. Далее, идея эта, развиваясь из простейших форм и осложняясь постоянно, очевидно, изменяется по своему составу, превращается постепенно и представляет несколько формаций, из коих каждая включает в себя целиком предыдущую и входит в свою очередь в последующую, чем и сохраняется непрерывность и единство личности, в течение всей жизни. Но и этим не исчерпываются еще превращения личности; в каждом субъекте они слагаются из множества частных формаций, сменяющих одна другую, и притом у некоторых подвергаются особого рода болезненным изменениям.

Вполне и окончательно сформировавшееся самосознание, или идея «я» — личности слагается у всех людей из этих трех сложных

состояний или форм его, возникающих преемственно одна за другою и сливающихся в одно, более или менее прочно организованное целое, возникающее в сознании в том же виде и по тем же законам, как и всякие сложные состояния, т.е. в виде одного простого акта. При этом, в зависимости от различных условий и обстоятельств жизни личности, в самосознании является преобладающею то одна, то другая, то третья форма «я» и, при господстве одной, две остальные отступают на задний план и едва сознаются. В одном случае человек сознает себя преимущественно как живой организм — тело, с его чисто физическими свойствами, силами и изменениями, как постоянными, так и существующими в данный момент; в другом преобладает сознание внутренних сил — ума, воли, чувства, их качества, также качеств нравственных; в третьем внимание сосредоточивается на душе как особом существе, основе и последней причине жизни личности. Таким образом, содержание самосознания и строй идеи личности, рассматриваемые в том, что в них есть постоянного и общего, строго говоря, не бывают никогда одним и тем же, не только в период своего постепенного развития, но и по окончании его: если не его составные части, то их взаимное отношение бывает различным в различные моменты жизни и в этом смысле общий характер самосознания может измениться несколько раз в течение одного дня и даже часа. Но, кроме этих общих изменений и превращений, состав и содержание и идеи «я» у каждого индивидуума подвергается множеству частных, свойственных одной данной личности изменений в течение жизни. Так, в силу необходимой связи самосознания с представлением внешнего, в него всегда входит сложный образ окружающих человека предметов, явлений и других людей, с которыми он находится в таких или других отношениях: сознавая себя, человек, потому, неизбежно представляет себя живущим в такой-то местности и в таких-то постоянных или временных условиях, и отношениях с другими людьми, принадлежащим к такой-то нации, занимающим такое-то общественное положение, имеющим какую-либо профессию и постоянную изо дня в день повторяющуюся деятельность. С изменением всего этого, понятное дело, изменяется и эта часть состава самосознания. При этом опять, — в один момент своей жизни человек представляет себя по преимуществу жителем такой-то местности или не имеющим постоянного местопребывания, в другой — членом семьи или общества, нации, в третий — в самосознании преобладает представление общественного положения, профессии и т.п. Такого рода внутреннее изменение самосознания нередко сопровождается полным изменением характера и действий человека, и личность становится как бы совсем другою, превращается в собственном смысле в отношении к содержанию рассматриваемой части своей; человек снисходительный и ласковый, например, как

отец семейства и член общества — кружка, является суровым, недоступным, когда сознает себя, например, начальником, судьею; веселый и даже легкомысленный — становится серьезным, важным; смелый и решительный — кажется и чувствует себя робким, стесненным и т.п. Известно также, как иногда поразительно изменяется самочувствие и представление о себе у людей, ставших из подчиненных начальниками, и наоборот, из бедняков богатыми, и наоборот, и т.п.; как превращается самочувствие и личность начальника в присутствии и даже при представлении своего начальства, и у человека, занимающего самую низкую ступень в общественной иерархии, когда ему представляется возможность над кем-нибудь и над чем-нибудь повластвовать. Далее, каждому человеку приходится нередко входить в положение других людей и воспроизводить временно чужое самочувствие и самосознание, воссоздавать в себе чужое «я» — с состраданием или завистью, с удовольствием или отвращением. В этом случае самочувствие человека и самосознание как бы подменяется на время чужим (поэты, актеры). Редкие также свободны, особенно в молодости, от разного рода мечтаний, в которых они представляют себя в самых разнообразных положениях, со всевозможными возвышенными качествами, героями всяких приключений и т.п. Все эти временные изменения в представлении себя, как определенные состояния и образы, раз явившись, получают некоторого рода устойчивость, становятся способными к воспроизведению и повторению, независимо от обстоятельств, вызвавших их в первый раз. Кроме всего этого, у каждого человека состав содержания идеи личности изменяется и превращается, более или менее правильно и определенно, сообразно с возрастом: у каждого бывает детское самосознание состояния полной зависимости от родителей, беззаботности, незнания зла, мелких детских интересов и приключений. Продолжаясь довольно значительное время, в пределах памяти, — это детское самосознание, детское «я» образует прочно организованную формацию — представление; такая же прочная ассоциация образуется в период отрочества, юности с особыми отношениями к жизни, с особым миросозерцанием и массою событий; из этих форм резко выделяется самосознание и «я» периода зрелости и полного развития всех сил тела и духа; затем следует «я» наступающего упадка сил в связи с самодовольством или раскаянием, разочарованиями; наконец, «я» старческое — с безучастным созерцанием окружающей жизни, нередко с возвратом к детству или с думами о смерти и загробной судьбе. Все эти и множество других специальных частных формаций личности и самосознания всегда, конечно, стоят в соотношении с общими и главными, составляющими основу и общий фон для всех их, и в связи с разного рода событиями, из коих слагается жизнь человека, располагаются в памяти в более или ме-

нее длинный ряд, связанный по смежности во времени. Он начинается с образованием ясного воспоминания и оканчивается наличным данным состоянием личности — индивидуума. У каждого, понятное дело, этот ряд свой особенный, сходный всегда в большем или меньшем количестве пунктов с рядами у других людей, живущих в одно время и при одинаковых общих обстоятельствах и условиях. Организован и связан этот ряд тоже не с одинаковым совершенством у различных людей: у одних, благодаря природной или ставшей навыком невнимательности к своим состояниям и событиям жизни, также вследствие природной или приобретенной слабости и неточности памяти, — он отличается неопределенностию, спутанностию и сложностию; у других все главные формы самосознания и все события, с ними связанные так или иначе, расположены в строгом и определенном порядке, соответственно порядку прошлой действительности, — что у людей культурных облегчается значительно ассоциациею событий жизни и внутренних изменений с числами дней, месяцев, годов и иногда записями. Между этими крайними пунктами — самой низкой и непрочной и самой высокой и правильной организациею всего содержания прошлой жизни — существует целая скала градаций, которые трудно выяснить и определить. Но при этом самый внимательный и памятливый человек не может все-таки ясно воспроизвести и тысячной доли всего пережитого им и припомнить, в частности, все формы и видоизменения своего самосознания. Смутное общее сознание — чувство всех этих пережитых изменений и превращений присуще в каждый момент самосознания и всякий раз, потому присуще в каждом частном случае ясного возникновения идеи «я»; только по временам некоторая часть возникает с определенностью, и в самых редких случаях встает перед человеком вся его прошлая жизнь в важнейших ее моментах, и исчерпывается, раздельно возникает в сознании все содержание личности, реализуется полная, в существенном идея его «я».

Представленный беглый и далеко не полный очерк изменений и превращений личности и идеи «я» показывает, что взятое во всем объеме самосознание человека среднего возраста и с средним богатством жизненного опыта и перемен — представляет собою целую громадную колонию, во всяком случае очень многочисленную, разных представлений «я» разных идей личности, разных по составу формаций ее. Каждая из них стоит в связи и соотношении с общим составом этой идеи и со всеми частными формами; но каждая в то же время есть определенное, в себе замкнутое и более или менее прочно организованное и сплоченное целое. Этот факт многочисленности и разнообразия, по составу представлений собственного «я» и личности у каждого человека, прежде всего, если не вполне объясняет, то во всяком случае освещает многочисленные и

иногда странные превращения личности в сновидениях, душевных болезнях и состоянии гипнотизма или искусственного сомнамбулизма, как это состояние называли в начале текущего столетия. В душевной деятельности во время сна, известной под именем сновидений, человек очень редко сознает себя тем же самым, каким сознавал в бодрственном состоянии за секунду даже до погружения в сон: он представляет себя обыкновенно другим лицом, в другой совершенно обстановке, в других условиях жизни. При этом весьма часто, как это, конечно, известно каждому по опыту, разные представления личности спутываются и переплетаются или же различные формы ее быстро сменяют одна другую и ставят человека в самые неожиданные и невероятные положения. Во всех этих случаях, и во всяком случае в большинстве их, по всей вероятности, происходит простое воспроизведение прежде бывших в бодрственном состоянии изменений и форм самосознания, хотя эти изменения были моментальными и незаметными, а потому не удержаны памятью. И чем мимолетнее какая-либо форма, тем более она имеет шансов возникнуть во время сна. Вот почему нам кажется, весьма часто какое-нибудь представление себя во сне не приходило и не могло придти нам в голову в бодрственном состоянии: на самом деле оно было, конечно, в другой несколько форме, было, например, в состоянии мечтаний и построении воздушных замков или под влиянием наблюдения других людей, природы окружающей и т.п. Кроме постоянных и нормальных, существуют еще болезненные превращения личности. Болезненные превращения личности тоже в большинстве случаев имеют реальную основу в прежних формациях самосознания, при этом причина их укрепления и преобладания доселе непостижима, хотя несомненно имеет физическую причину в изменениях организма, невидимым образом изменяющих деятельность души. Превращения эти могут быть распределены на три группы, сообразно трем главным составным частям идеи «я». Первая имеет основание в изменении общего чувства организма, т.е. органических и мышечных чувств. Все они начинают восприниматься как-то иначе, а некоторые вовсе исчезают, напр., мышечные, кожные и т.п. Человеку в этом состоянии кажется, что он стал совсем другим лицом, что — прежний *он* умер, что *он* стал бесплотным духом. При дальнейшем развитии болезни, неопределенное сначала превращение наполняется содержанием, и человек начинает воображать себя каким-нибудь определенным лицом, причем материал для этого представления берется из какой-нибудь прежде бывшей временно формы самосознания и «я» и только раскрашивается в подробностях. Вторая форма превращения болезненной личности коренится в изменении сознания своих собственных внутренних сил — ума, чувства и воли. Под влиянием его, человек сознает себя, например, великим гением — изобретате-

лем, ученым, поэтом, реформатором, царем, богом, наконец. И все это в большинстве случаев представляет видоизменение представлений о себе в нормальном состоянии, pia desideria, которым человек предавался, может быть, в своих мечтах. Особую форму этого расстройства и превращения личности составляет так называемое круговое помешательство, когда человек попеременно и, большею частью, периодически воображает себя то одним, то другим лицом. Третья группа расстройства личности в форме превращения имеет источник в изменении идеи души как основы всей жизни личности. В этом случае человек перестает сознавать себя разумным существом, находит, что он просто машина, например, локомотив, или неразумное животное — волк, бык, птица, — и ведет себя сообразно с этим представлением. Опять здесь могут играть роль прежние действительные, может быть, опыты человека представлять себя так, — бывшие в нормальном состоянии. По крайней мере, относительно сознания себя волком сделано наблюдение, что в средние века, когда была вера в возможность такого превращения — помешательство весьма часто выражалось в этой форме — в форме ликонтропии. Теперь случаи такого рода чрезвычайно редки. Значит, в болезненном состоянии самосознание, изменившись, подменялось бывшим прежде опытом представлять себя волком. Случаи превращения личности в гипнотизме замечательны особенно в том отношении, что изменение самосознания в гипнотизированном может быть, про произволу, произведено путем внушения.

Описанный нами факт постепенного образования идеи субъекта — «я», или личности, ее превращений и изменений в течение жизни индивидуума, ее мультипликации — удвоения, утроения, наконец, ее разложения и как бы уничтожения в живой человеческой особи, — факт этот, со времени Юма, пожалуй, даже Локка, приводится как доказательство против единства и тожества сознающего субъекта, его, следовательно, постоянства и неизменности, среди разнообразия и смены явлений душевной жизни, а затем и его особности и субстанциальности. Но в действительности здесь нет достаточного основания для такого отрицательного вывода, даже нет, можно сказать, никакого основания. Напротив, все многочисленные наблюдения над возникновением и жизнью личности в нормальном ее состоянии и при болезненных расстройствах, правильно понятые и оцененные, служат самым лучшим в настоящее время подтверждением того, что в основе всех изменений внутренней жизни человека лежит действительно нечто единое, всегда себе равное по своему существу, неизменное в способах своей деятельности, при всем бесконечном разнообразии содержания этой деятельности; что это единое, тождественное и неизменное есть особое начало сознающее, т.е. начало, вносящее единство в разнообразие внутренних изменений, воспринимающее их и делающее их объектом своего созерцания, а в них и через них становящееся себе самому объектом, при помощи созерцания отражаемого в них своего собственного единства, постоянства и неизменности. Дело в том, во-первых, — что при всяком изменении в содержании и направлении самосознания, при всяком превращении и изменении идеи «я», или представления человека о себе самом, — общий план построения этой идеи, схема ее, в которую укладывается изменившееся содержание, группируются новые элементы, остается одним и тем же: все изменения, состояния, действия всегда относятся к одному постоянному пункту, все отсюда освещаются как принадлежность, свойство изменения одного и отсюда получают характер и смысл. Думает ли человек о себе как только о телесном существе и непосредственно отождествляет себя с телом, или сознает себя носителем духовных сил и свойств, или, наконец, соединенным с плотию духом, он чувствует себя единым, а все изменения свои принадлежностью этого единого. При этом логичность, внутренняя связность и единство самых даже нелепых, болезненных форм самосознания и «я» — поразительна. Человек, вообразивший себя царем, думает, и чувствует, и действует как царь; вообразивший себя птицею, зверем во всем стремится поступать как зверь или птица, — и так абсолютно во всех случаях. Таким образом, личность в самосознании всегда является как замкнутое целое, имеющее средоточие. В последовательном или одновременном удвоении или раздвоении личности, образовании двух противолежащих или преемственно следующих и взаимно даже вытесняющих друг друга самосознаний, с различным или даже противоположным содержанием, наблюдается тоже явление внутреннего единства, средоточия и одинаковой организации каждого из этих самосознаний. Отсюда прямо следует, что в душевной жизни всегда присутствует какая-то сила, принцип, который, во всякий данный момент и при всяком данном содержании и направлении душевной деятельности, централизирует ее, организует в одно целое, сводит всегда к одному неделимому, себе равному пункту — «я». Эта сила одна оказывается устойчивою и постоянною среди непрерывного течения душевной жизни и изменения ее содержания: она группирует около себя и объединяет [в] себе свои различные явления, в каждый данный момент, облекаясь при этом в разные формы, как бы играя различные роли, определяется общими усилиями и частными обстоятельствами всякого отдельного человека. Призраком, таким образом, оказывается не она, как думают психологи, отрицающие единство и неизменность личности, а эти ее разные превращения, изменения, мультипликации, как ее временные, чисто случайные формы, ее роли, которые она сознательно принимает на себя, или вынуждается принимать на себя обстоятельствами жизни, состоянием организма, с которым неразрывно связана, и в некоторых случаях его болезненными изменениями и расстройствами. Сама в себе она при этом также мало изменяется и превращается как и в тех случаях, когда в

разные моменты обнаруживает различные способности и силы свои, т.е. в одно время сосредоточивается в познавательной деятельности, созерцает и мыслит, в другое — предается волнению, становясь как бы одним более или менее бурным движением, иногда вовсе лишенным мысли и представления; в третьем случае обнаруживает силу стремления, сосредоточивается в преследовании целей внешних и внутренних, в обнаружении деятельности и внутренней энергии и т.п. В каждом из этих состояний сила действующая может находиться продолжительное время, сохраняя постоянно готовность перейти в другое, третье, комбинируя, затем, эти состояния в различных пропорциях. При этом она остается одною и тою же, изменяется только направление и содержание ее деятельности. В превращениях нормальных и болезненных, внушениях и т.п. самосознания и личности повторяется то же самое: сила самосознающая, полагающая себя как неделимое, простое «я» одна и та же, меняется только материал, в котором и через который осуществляется самосознание при тех или других условиях. Материал этот, под влиянием чисто внешних обстоятельств, внешнею силою может раздробиться на несколько более или менее устойчивых групп, из коих каждая становится способною стать особою формою самосознания, давая средства организовать из себя единое целое. Они будут следовать друг за другом в быстром преемстве, ежеминутно сменяя друг друга с такою быстротою, которая легко возбуждает иллюзию их одновременности. Тогда возникает обман раздвоения, утроения личности, хотя в действительности это будут всегда различные формы деятельности одного и того же самосознающего начала, два или три, преемственно следующие, изменения в содержании, направлении, наличных средств и материале этой деятельности, или две, три устойчивые группы состояний, объединяемых самосознающею силою, будут возникать, благодаря внешним условиям, через правильные более или менее продолжительные периоды, и тогда явится иллюзия двойного существования, двух духовных жизней, различного направления и содержания.

Таким образом, все изменения и превращения идеи «я», личности и самосознания прямо и очевидно свидетельствуют о единстве лежащей в их основе силы, о ее постоянном и неизменном тожестве. И это при том предположении, что между различными формами идеи «я» и личности нет никакой связи, доступной наблюдению, и что общее единство жизни личности разрушается окончательно, т.е., например, два самосознания, два «я» одного и того же человека не объединяются в какой-нибудь третьей общей им форме, в которой они хотя бы смутно чувствуются как состояния одного и того же существа. Но в действительности такого полного разделения никогда не бывает, не только при превращениях содержания идеи «я» и личности, естественных удвоениях и утроениях ее, но даже в самых рельефных болезненных формах такого превращения и раз-

двоения. Относительно нормальных изменений содержания самосознания — это никем и не отрицается, потому, что здесь всегда сознается предыдущая форма самосознания, более правильная и устойчивая, при раздвоении сознается внутренняя связь и единство, общая основа двух направлений самосознания — только с меньшею ясностью и определенностью, чем это бывает обыкновенно — и, кроме того, готовы возникнуть все другие формы, бывшие когда-либо и сохранившиеся в памяти. Они тогда представляют одно целое и непосредственно сознаются как изменения одного начала и неизменно группируются около этого единого, как его общее содержание и принадлежность. В случаях болезненного изменения и раздвоения разрыв господствующей иллюзорной формы самосознания с предыдущими и со всем прожитым содержанием кажется полным, но это только кажется, — с одной стороны, вследствие того, что большею частью, эти изменения наблюдаются людьми, ищущими доказательств полного разрыва и разрушения общего единства личности, с другой — вследствие трудности узнать от душевнобольного человека то, как он себя чувствует и сознает рядом и одновременно с подавляющими его иллюзиями и галлюцинациями. Но нет никакого сомнения, что хотя смутно, временно и по частям — прежние формы самосознания возникают, и наличная форма ставится к ним в соотношение и связь, сознаваясь как часть и случай изменения одного и того же. При этом обыкновенно выступает с большею определенностию какая-либо из более устойчивых и привычных форм самосознания: в одних случаях это бывает физическое самосознание, в других выступает личность духовная.

Ответ на вопрос, в виду всего этого, о том, что это за сила, объединяющая всегда наличное содержание самосознания и себя наблюдающая в нем и через него, — может быть только один: сила эта есть особый, духовный агент — душа — субстанция — особое существо, связанное с телом и от него отличное. Правда, такой ответ есть своего рода гипотеза, но гипотеза, вынуждаемая необходимостью и потому граничащая с действительностью. Она одна делает сколько-нибудь понятным и представимым весь процесс самосознания в его разнообразии. Подставьте вместо субстанции духовной, как основы и деятеля в самосознании и объединении личности, материальный организм, тело — и все в этом явлении становится темным, непостижимым и необъяснимым. В самом деле, положением противников субстанциальности, сознающего и самознающего начала в человеке, что основою единства самосознающего служит тело и присущее ему общее чувство, называемое новым словом «целестезия», с которого, как мы видели, действительно, начинается сознание, — положением этим не только ничего не объясняется, но даже объяснение и не начинается. Общее чувство организма есть состояние сознания и вне его существовать не может; для того, чтобы чувство это организовалось в одно целое состояние из различ-

ных элементов, входящих в его состав, — элементов весьма многочисленных, необходимо предположить некоторую объединяющую силу и притом силу сознающую. Силу эту нельзя считать свойством организованного вещества, как это было показано уже, и — общеизвестно. Во всяком случае, производство сознания из движения вещества есть самая плохая из всех существующих гипотез. Но для объяснения самосознания, самооткрытия субъекта себе самому в своем единстве, нужно сделать еще шаг, который уже ведет материализм прямо в область абсурда. Признавая основою и деятелем, производящим самосознание, общее чувство организма — целестезию, которая возникает, с его точки зрения, неизвестно как, в качестве добавки к нервным процессам в мозге, — он должен вообразить, что эта добавка, — этот призрак воспринимает самого себя, как единство, смотрит на себя и думает о себе, организует и объединяет затем все изменения самосознания. Надо иметь слишком большое предубеждение и ненависть ко всему духовному и большой навык обходить трудности и мириться с несообразностями в мысли, чтобы не видеть в подобном предположении верха нелепости. В сущности, все это построение даже невообразимо и неосуществимо в нашей мысли. Признание особого — сознающего и самосознающего — начала духовного не только устраняет всякие абсурды вроде указанного, но вполне удовлетворительно объясняет все в области явлений самосознания, причем в этих явлениях открываются до известной степени и общие формы бытия самосознающего начала, его индивидуальность и особность в каждом сознающем существе, — в данном случае, в человеке. — Мы видели, что самое бытие мыслящего и сознающего, — противоположного материальному — бессознательному, — начала есть факт, по меньшей мере такой же очевидный, как и бытие начала материального, в действительности более очевидный и непосредственно — прямо данный. В явлениях самосознания это начало открывается как абсолютно неделимая, в себе замкнутая реальность, неделимый пункт энергии, живой и развивающийся в связи и соотношениях с материею. Его основное свойство — сознание, т.е. различение и отожествление или сравнение и идеальное отображение всего, с ним соприкасающегося материального, а затем и своих собственных изменений и деятельностей, как основное свойство материи есть бессознательность и неспособность к самоотражению. Из этого двойного отражения — материи в ее формах и себя в своих деятельностях, в связи с различением — сравнением всего состоит жизнь и деятельность этого пункта энергии, этого атома sui generis, или монады, как жизнь атома материального состоит в слепых сочетаниях с другими атомами и в образовании этим путем сложных движений и деятельностей вещества.

Виктор Несмелов

НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Том I

Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни

Неведомый гений написал когда-то на фронтоне Дельфийского храма: *γνῶθι σεαυτόν*[a], — гений же потом и объяснил грекам таинственный смысл этой надписи. Сократ первый увидел в ней глубочайшую загадку о человеке и первый догадался, что в решении этой именно загадки должна заключаться вся полнота человеческой мудрости. Он сделался горячим проповедником своего открытия, — говорил о нем везде, где только мог говорить, и всем, кто только хотел его слушать. Из его собеседований греки услышали, что он — мудрейший из афинян, по суждению оракула — решительно отвергает в отношении себя справедливость этого суждения и считает себя голым невеждою; потому что, по его глубокому убеждению, пока не решена великая загадка о самом человеке, всякая наука и всякое знание могут служить только выражением ученого невежества. Но среди всех других ученых невежд Сократ все-таки резко выделялся тем, что он вполне понимал, в чем заключается истинная мудрость, и с любовию стремился к ее достижению. Это была в нем такая выдающаяся особенность, что он счел возможным через нее именно определить свое положение в афинском обществе[1]. В отличие от всех других учителей, гордо считавших себя настоящими мудрецами (*σοφιστής*), он присвоил себе скромное наименование любителя мудрости (*φιλόσοφος*) и первый ввел в употребление слово *φιλοσοφία* с значением специального термина.

Сократ думал, что благо человека заключается в самом человеке и есть именно сам человек в его человечности. Если же люди ищут блага вне себя самих, то они ошибаются, и если они признают средства жизни за конечную цель ее, то они обольщаются. Весь

---

[1] Сократ смотрел на занятие философией как на важнейшее дело своей жизни: *ωήθην*, — говорил он на роковом суде над ним, — *τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*, т.е. мне казалось так, и я верил в это, что *я должен проводить свою жизнь в занятии философией и в испытании себя и других*. Apolog., cap. 17. Современники его понимали философию совсем иначе и смотрели на нее как на приятную забаву для молодых людей, как на детскую игру в серьезность: так что, по словам Горгиаса, если бы взрослый человек принялся философствовать, то не мешало бы его за это и розгами высечь. Platonis Op<era>, ed. Didot, t. I, p. 354.

мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком, потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить того, что составляет существо человека, — нельзя купить живого человеческого духа. Если бы только люди ясно осознали эту непреложную истину, то они, конечно, и попытались бы раскрыть ее в своей деятельности и в этом раскрытии несомненно увидели бы, что действительно ценное в мире вносится в него только самими людьми. Высокое удовольствие такого сознания неизбежно заставило бы их стремиться к полному и всестороннему развитию того, что свойственно человеку по его человечеству, а свойственно ему одно только истинное, доброе и прекрасное. В стремлении к познанию и осуществлению этих совершенств и заключается истинная философия, действительное же знание и осуществление их в жизни составляет подлинную мудрость.

На почве таких размышлений философия ни в каком случае, разумеется, не могла удаляться от практики жизни, потому что эта собственно практика только и служила подлинным обнаружением философского духа[2]. Отсюда для древнего мыслителя быть философом и вести добродетельную жизнь было одно и то же, а потому он и хотел знать одну только философию жизни и безусловно отрицал всякую философию каких бы то ни было умных слов[3]. Он так прямо и заявлял об этом, что суетно слово того философа, который не имеет в виду научить людей добру и удалить их от зла. Ясное дело, что при таком понимании философии, она не могла претендовать на значение положительной науки, потому что она не могла давать человеку никаких положительных знаний. Вся задача ее целиком сводилась к тому, чтобы разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности. В силу же этой задачи своей, философия естественно вращалась более в области идеалов, чем в области фактов, и потому скорее являлась выразительницей нравственного сознания, чем научного. Всецело поглощенные жгучими вопросами жизни многие древние мыслители совсем даже и не понимали самоценности научных знаний и, поскольку не находили в них решения своих собственных вопросов, относились к ним более или менее отрицательно. Даже и о Сократе сохранилось известие, что он с явным пренебрежением относился к натурфилософским умозрениям своих предшественников и современников. Но у Сократа был еще особый мотив для этого пренебрежения. В молодости он слушал многих ученых, и они многому научили его, да только совсем не тому, чего он искал у них, и совсем не так, чтобы их рассуждения можно было признать не пустою болтовнею, а выражением действительных знаний[4]. Поэтому для Сократа было совершенно естественно, что он не нашел в онтологии никакого смысла, и по отношению к Сократу нет ничего удивительного, что он устранил онтологические вопросы из области человеческого ведения[5]. Ученики же его пошли в этом направлении значительно дальше своего учителя. Известно, что цинические философы единственною наукою признавали только этику и безусловно отвергали всякую другую науку, как совершенно бесполезную для добродетели[6]. Известно, что глава киренаиков Аристипп с таким же пренебрежением относился даже к математике и все на том же основании, что она не говорит человеку о добром и злом и, следовательно, не имеет в виду и не может научить человека быть счастливым[7].

Само собою разумеется, что такое отношение к области научного знания нельзя объяснять одной только умственной ограниченностью древних мыслителей. Дело здесь вовсе не в ограниченности, а в почве, из которой возникали умственные интересы в точке зрения, под которою развивались они, и в цели, которою они регулировались. Философские интересы возникали в запросах *жизни* и, в выработке идеалов ее, направлялись к созданию *человека;* между тем как научные интересы рождаются в запросах *мысли* и, путем непрерывного удовлетворения возрастающей любознательности, направляются к созданию *ученого.* Следовательно, ученый не может рассматривать человека в том отношении, в каком хотел бы смотреть на него философ, и философ не имел никаких побуждений рассматривать мир в том отношении, в каком интересуется им ученый. Вот эта самая невозможность и определяла собою существенное различие между положительной наукой и философией, и это именно различие и выражалось резкими крайностями в суждениях Сократа и учеников его. Освобожденные от крайностей, эти суждения выражали собою взгляд не одной только школы Сократа. Их в значительной мере придерживались также и пифагорейцы, и платоники, и стоики. Правда, все они с большим уважением относились к научным занятиям, но лишь потому, что они считали эти занятия необходимым условием и самого возникновения, и развития философских стремлений. По глубокому сообра-

[2] Определение Сенеки: Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem, т.е. философия есть изучение добродетели, но только через самое же добродетель.

[3] Суждение платоника Полемона: *δεῖ ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι* — упражняться нужно в делах, а не в диалектике. — Diogen. Laert., Die vitis philosoph., lib. IV, § 18.

[4] У Платона, Phaedo, c. 45–48.

[5] У Ксенофонта, Memorabilia lib. 1, c. 1 in Oper. ed. Didot, Paris, 1853, p. 526–527.

[6] Diogen. Laert., De vitis philosoph., lib. VI, § 104.

[7] Aristotel. Metaphys., lib. II, cap. 2.

жению Платона, не одни только мудрые боги не могут стремиться к приобретению мудрости, потому что вполне обладают ею, но и невежды не могут заботиться о приобретении мудрости, потому что они воображают, будто имеют ее. Следовательно, философами могут быть одни только образованные люди, потому что они только одни способны бескорыстно любить истину, благо и красоту и стремиться к определению этих идей и к развитию человеческой жизни по их содержанию[8]. Если же наука не развивает в человеке таких стремлений, то она не имеет никакого значения, и ученый человек, при всем богатстве своих познаний, в сущности, стоит ничуть не выше невежды[9]. Следовательно, истинная цель научного образования заключается только в занятии философией, и философия есть единственная наука, которая ведет человека к приобретению мудрости.

Таким образом, для древних мыслителей со времени Сократа наука и философия были существенно различны: одна давала человеку знание, другая делала его мудрецом. Они понимали, конечно, что человек может служить предметом всестороннего научного изучения, и знали про те попытки, которые делались в этом направлении, и даже сами производили такие попытки, и все-таки решение загадки о человеке выносили за пределы науки и не отождествляли философию с антропологией. Наука, на основании всех своих опытов, могла приходить только к установлению положения: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*[610], — философия a priori выходила из другого положения: *πάντων χρημάτων μέτρον θεός*[в11] и приходила к заключению, что благо человека заключается не в том, что есть человек, а в том, чем он может быть, и действительная мудрость заключается не в изучении человеческой природы, а в развитии ее по идеалу человечности. По силе этого заключения Платон определил процесс философии как уподобление Богу — *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*[12], и пифагорейцы указали конечную цель человеческого развития в полном посмертном обожествлении[13].

Но в то время, как философия обособляла себя и даже иногда прямо чуждалась специальных интересов научной мысли, эта мысль сама охватила область философии и внесла в нее такую значительную путаницу, от которой философы не могут освободиться даже и по настоящее время. Величайший выразитель на-

[8] Conviv. t. I, p. 682. Conf. Lys. p. 551.

[9] Civitas, t. II, p. 132–135. Conf. Evthyd. c. 17.

[10] Основное положение в доктрине Протагора.

[11] Учение Платона, Leges, t. II, p. 327.

[12] Theaet. I, p. 135.

[13] Смотр. заключительные строфы так называемого золотого стиха.

учного сознания, хотевший знать все и ставивший вопросы обо всем, отказался от сократовского понимания мудрости и термином *σαφία* обозначил конечный идеал научных стремлений — знание последних причин бытия, а потому и термин *φιλοσοφία* у него стал выражать собою стремление к приобретению научных знаний, т.е. процесс развития науки вообще. По глубокому соображению Аристотеля, для человеческого познания должен существовать только один общий предмет исследования, это — все бытие в его целом, а потому должна существовать и одна только общая наука, это — философия, которая имеет своим предметом именно все бытие как единое целое [14]. Но так как все бытие в его целом есть *неизвестное*, которое только еще подлежит исследованию и объяснению, то само собою разумеется, что единая общая первонаука, или философия существует в действительности не как наука, а лишь как идея науки. Когда эта идея будет осуществлена в процессе действительного исследования и объяснения бытия, тогда философия и явится в качестве реальной науки, до того же времени необходимо еще узнать неведомое содержание бытия. В этих именно видах нужно разделить все бытие на отдельные части и выделить из общей первонауки отдельные ветви, которые бы отрезали в свое ведение частные области всеобщего бытия и таким образом, осуществляя по частям философию, могли бы занять по отношению к этой идеальной первонауке положение частных, специальных наук [15]. Следовательно, философия на самом деле существует не сама по себе, а только в своих частях, которые в отдельности, конечно, не составляют собою философию, однако в общей сумме являются приближением к ней, потому что все они суть ее осуществления.

Если же это верно, что наука и философия вполне тождественны, то само собою понятно, что каждый ученый есть вместе с тем и философ. Аристотель так именно и думал об этом. Для него всякое стремление к знанию было выражением философии, и потому он считал философами и математиков, и физиков, и астрономов, и психологов, и логистов, и богословов, и даже поэтов, насколько они пытались осмыслить явления бытия[16]. Правда, Аристотель несомненно отдавал преимущество таким мыслителям, которые занимались не специальными вопросами в какой-нибудь частной области бытия, а общими вопросами в цельной области его, но этим преимуществом нисколько не разрушалось тождество науки и философии, и философия нисколько не получала значения спе-

[14] Metaphys., lib. X, c. 3.

[15] Ibid. III, 2.

[16] Phys. I, 9; II, 2; Metaphys. I, 3–6; III, 3; V, 1; VI, 11; X, 4, 7.

циальной науки. Напротив, она именно только и являлась осуществлением идеи науки, наукой вообще, потому что она имела в виду познание общих начал бытия. По характеру своих вопросов она предшествовала всем частным наукам и являлась поэтому первой философией — *πρώτη φιλοσοφία*, с решением же этих вопросов она выступала лишь после положительных наук — *μετὰ τὰ φυσικά*.

Таким образом, в истории развития древнегреческой мысли ясно определились два разных типа философии. Одна философия вполне совпадала с наукой и помимо науки не существовала, другая существовала рядом с наукой и совершенно независимо от нее. В истории философии, обыкновенно, принимается в расчет только философия первого типа, потому что этот тип оказался потом господствующим. Но это господство досталось ему далеко не сразу. Оно явилось лишь в средние века и лишь в силу решительного отсутствия научных знаний и решительного непонимания философских стремлений. В древнем же мире могущественное влияние Аристотеля было в состоянии только заставить последующих мыслителей читать на науке налепленный им ярлык философии, но не считать науку за единственную философию. Отсюда именно и явилась первая путаница в понятии о философии, потому что одним и тем же именем приходилось обозначать две совершенно различные области мысли. Философами одновременно считались, напр., и перипатетики и циники, тогда как первые были по преимуществу учеными, и некоторые из них — даже узкими специалистами, вторые же говорили и хотели говорить только о добродетельной жизни — *περὶ τοῦ κατ' ἀρετὴν ζῆν* — и всякую науку считали за бесполезную прихоть праздного любопытства. Ясное дело, что между теми и другими было не простое разногласие в решении одних и тех же или по крайней мере однородных вопросов, а коренное разномыслие в самом понимании философии. У них были совершенно различные идеалы мудрости, они жили разными интересами и стремились к различным целям, и общего между ними решительно ничего не было, кроме наименования философа. Следовательно, это наименование в школе Аристотеля потеряло свой определенный смысл и само по себе ничего и нисколько не могло говорить о предмете занятий философа. Но эта видимая неопределенность в понимании философии легко может запутывать только нас теперь, древние же мыслители сократического направления здесь нисколько не путались; потому что они строго разграничивали науку и философию даже и после того, как аристотелевское понимание мудрости одержало верх над сократовским. Когда в школах сократического направления так же, как и в школах Аристотеля, мудрость (*σοφία*) стала определяться в смысле знания, то любовь к мудрости (*φιλοσοφία*) все-таки не считалась любовью к знанию, а сохранила

свое особое значение в совершенном согласии с тем пониманием мудрости, какое было выработано в философии Сократа[17]. Известно, напр., что стоические мыслители определяли мудрость как знание о вещах божеских и человеческих, т.е. как знание о мире и человеке, любовь же к мудрости они понимали в смысле самоусовершенствования, т.е. совершенно по-сократовски[18]. Следовательно, мудрость они связывали с наукой, а любовь к мудрости — с жизнию, и потому на самом деле они признавали, очевидно, два разных идеала мудреца: один всецело покрывался у них понятием человека *ученого*, другой — понятием человека *совершенного*, и только этот второй идеал был идеалом философа[19].

Философ и ученый древнего мира очень редко жили между собою в добром согласии. Чаще всего они находились во вражде друг с другом, потому что одинаково не хотели и не умели понять и оценить друг друга. В школе Аристотеля, именно в силу отождествления науки и философии, совершенно естественно создалось такое же отношение к вопросам жизни, какое сократические мыслители выражали к вопросам знания. Ученики Аристотеля, следуя примеру своего знаменитого учителя, стремились к знанию ради самого знания и ставили его интересы гораздо выше интересов жизни. Эти последние интересы не только игнорировались ими, но часто и совсем разрушались во имя интересов науки. Известно, напр., что перипатетик Стратон в объяснении явлений мира не хотел вводить никаких неизвестных величин и пришел к атеизму. Известно также, что перипатетик Дицэарх в объяснении явлений жизни не хотел допускать никаких исключений и пришел к материализму[20]. Эти мыслители хотели жить для того, чтобы знать, тогда как противники их хотели жить и знать для того, чтобы жить. Поэтому, одни полагали, что философия есть процесс мысли, определенный в качестве верховной цели его достижением знания; другие же думали, что философия есть процесс жизни, определенный в качестве верховной цели его достижением мудрости. Одни, естественно, стремились объяснить мир и лишь в нем человека, как одно из явлений мира; другие же, напротив, прежде всего стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине

---

[17]По определению Сократа, *τὴν πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* — Xenoph. memorab. lib. III, c. 9[Г].

[18]По сообщению Плутарха, De placit. philosoph. lib. I, c. 1. Стоики полагали, *τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην. τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου*[Д].

[19]По определению стоика Мусония, философия есть не иное что, как только деятельное стремление человека к достижению совершенства в жизни — *φιλοσοφία καλοκαγαθίας ἐστὶν ἐπιτηδεῦσις καὶ οὐδὲν ἕτερον*.

[20]У Цицерона, De natura deorum I, 13; Tuscul. quaest. I, 10, conf. V, 9; Acad. poster. I, 9.

мир, как средство к развитию человеческой жизни и деятельности. Следовательно, одни создавали знание, другие творили человечную жизнь. И если смотреть с точки зрения знания, то Сократ был, конечно, только малым ребенком по сравнению с нашими гимназистами, но он же был и гигант — мудрец по сравнению с нашими учеными великанами.

Философия древнего мира имела своею задачей познание и осуществление в жизни людей идеальной истины самого человека. Что такое человек по своей природе, и на что он имеет право надеяться, и чего он должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в своей жизни свою человечность? — Это именно и были те самые вопросы, в истинном решении которых полагалась истинная мудрость. Эти самые вопросы и действительно делают каждого человека философом. Разумеется, не всякий человек способен глубоко задумываться над этими вопросами, но практически все-таки решает их каждый человек, и каждый признает свои решения вполне верными и ценными для себя, а потому и направляет свою жизнь по содержанию принятых решений. Греческий софист, напр., вполне искренно мог размышлять о себе, что он не иное что, как только софист — ученый, а потому он и должен заботиться о передаче своей науки возможно большему количеству людей и имеет несомненное право надеяться на приличную оплату своего нелегкого труда. Если только допустить, что и всякий грек размышлял подобным же образом, то нет ничего удивительного, что известный чудак философ днем с огнем искал там *человека* и все-таки не нашел его. Он видел только мужчин и женщин, господ и рабов, жрецов, чиновников и воинов, ученых, ораторов и художников; он видел, что вся эта громадная масса человекообразных существ деятельно живет определенными верованиями, желаниями и надеждами, но определенными не сознанием человечности, а сознанием своего внешнего положения в природе и в обществе людей; он видел, что предносившийся его воображению истинный мир человеческой жизни на самом деле существует только под формою кукольного театра, и люди в нем — не люди, а какие-то жалкие исполнители кукольных ролей; он видел все это, и вот горький смех его даже и теперь еще слышится чуткому уху философа.

Что же такое *человек*? Положительная наука, на основании всех своих опытов и экспериментов, не может решать этой великой загадки философии. Она может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах, т.е. в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей. Ведь теперь уж так и дело поставлено, что даже сама психология, в пределах естественно-научного метода, не считает себя вправе говорить человеку о духе; потому что никому из

ученых пока еще не удалось подцепить душу на острие ножа и посадить ее в реторту химика. Следовательно, жгучие вопросы о том, чего следует желать человеку *во имя его человечности* и как ему следует жить *по истине его человечности*, в пределах положительной науки не могут даже и ставиться; потому что в этих пределах ведома одна только животность, говорить же о человечности, по всем данным современной науки, серьезным людям не полагается. И все-таки серьезные люди всегда говорили о конечных вопросах мысли и жизни, ставили и решали эти вопросы и деятельно создавали *философию как специальную науку о человеке.*

Опыт введения в эту науку мы и предлагаем на последующих страницах. В этом введении мы попытаемся определить и выяснить как реальные условия образования, так и объективно-мировое значение той несомненно великой загадки, какую всеми фактами своей жизни непрерывно задает себе человек о себе же самом.

I. Сознание и мысль

1. Сознание как универсальная форма выражения духа. 2. Сознание как творческий процесс формации психических явлений. 3. Мысль как процесс связи дат сознания. 4. Мысль как процесс формации психической действительности.

1. Всякое психическое явление может существовать только под формою сознания, и весь мир психической действительности есть только мир сознания. Правда, в психологической науке издавна существует очень распространенное мнение, будто рядом с явлениями сознания развиваются еще и бессознательные психические явления, и следовательно — цельная область психического необходимо должна быть шире специальной области сознательного. Но это мнение представляет собою продукт чистого недоразумения. Оно именно возникло и существует как необходимое научное предположение, посредством которого более или менее удовлетворительно могут объясняться, с одной стороны, явления сознания и, с другой — самый процесс его. Между тем удовлетворительность эта чисто призрачная, потому что на самом деле разделение психической действительности на две разных области необходимо приводило и будет приводить только к очень грубым наивностям. В пределах метафизической психологии, напр., все психологи-бессознательники вынуждаются представлять себе душу под формою темного чулана или погреба, на пороге которого помещается лампа сознания. Огонь этой лампы прекрасно освещает все, что спускается в погреб или вытаскивается из него, и оставляет в совершенном мраке все, что находится внутри его[1]. Такое воззрение, конечно, имеет незаменимое удобство в том отношении, что оно очень легко может убаюкивать человека мнимым объяснением непонятных психических явлений забвения и воспроизведения: забыто все, что

[1] По буквальному выражению Гегеля в его Феноменологии духа, ум есть nähtlicher Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen auf bewahrt ist, ohne dass sie im Bewusstsein wären. *Encyklop., herausg. von Henning, Bd., III, 2, § 453*[e].

опущено на хранение в погреб души, и воспроизведено все, что вытащено из него для употребления. Но ведь это же не объяснение, а только убаюкивание мысли пустым призраком объяснения, и потому-то именно для всякого, кто не имеет особенной нужды в подобном убаюкивании, необходимо отказаться от такого воззрения.

В пределах физиологической психологии действительно заявляется самый решительный отказ от метафизической фантастики. Но по отношению к интересующему нас вопросу эта фантастика здесь, собственно, нисколько не уничтожается, а только заменяется особой физиологической фантастикой, и, вследствие этого, нам лишь в новой форме преподносится старое содержание. Роль темного чулана или погреба здесь играет нервная система вообще и головной мозг по преимуществу[2]. Конечно, при таком представлении физиологи избегают комичности объяснений метафизиков, потому что под именем бессознательных психических явлений они, собственно, разумеют физиологические прецеденты и корреляты явлений сознания. Но зато они наталкиваются на другое крупное недоразумение. Дело в том, что если физиологические прецеденты и корреляты явлений сознания можно считать явлениями психическими, то всякое различие между психическим и физиологическим неизбежно должно исчезнуть, и потому термин *психический* оказывается по меньшей мере совершенно излишним. Тогда действительно можно говорить, что впечатления и суждения, все процессы и продукты мысли осуществляются и сохраняются, как простые состояния или комбинации различных состояний мозгового вещества, но тогда же и оказывается, что подлинное различие существует, собственно, не между психическим и физиологическим, а только между сознательным и бессознательным. Следовательно, если термин «психический»

[2] Для примера можно указать на мифологическое толкование памяти у Meynert'a, Психиатрия, перев. под ред. Ковалевского, Харьков, 1885, стр. 166: «Корковый слой мозга заключает в себе *более миллиарда* нервных клеток. Каждое новое впечатление встречает новую, еще не занятую, клетку. При обилии последних впечатления, наступающие друг за другом, находят своих носителей, в которых они *навсегда сохраняются друг подле друга*». — Едва ли следует объяснять, что под таким щитом физиологии очень удобно мог бы укрыться каждый схоластик, да и действительно еще со времен Декарта укрываются многие метафизики, нимало не изменяя своих основных воззрений. Смотр. для примера Fechner's *Psychophysik, Bd. II, S. 438.* Для научной оценки таких мифологических толкований всегда будет иметь значение осторожное суждение Вундта: «Мы можем вполне основательно думать, что наши впечатления и представления сопровождаются мозговыми процессами, но что каждое представление помещается в какой-нибудь нервной клетке — это так же невероятно, как если бы, напр., мы думали, что наш глаз, в интересах будущего употребления, сохраняет в себе все те образы, которые в нем начертывались». Wundt, *Essays, Leipz., 1885, S. 114.*

должен иметь какой-нибудь смысл, то он может иметь его исключительно только по отношению к явлениям сознания, а потому и с точки зрения физиологической психологии область психического всецело должна покрываться областью сознательного[3]. Движение мозгового вещества, пока оно не отмечено явлением сознания, только и есть движение вещества, а не впечатление и не суждение, как и всякий вообще физиологический процесс, пока он не отмечен явлением сознания, только именно и есть физиологический процесс, а не психический. Следовательно, к психии относится лишь то, что существует под формою сознания, и никаких бессознательных явлений в ней нет и быть не может, если только за такие явления не принимаются состояния мозга.

Но утверждая это положение, мы, собственно, опираемся на показание о сознании самого же сознания и не принимаем в расчет тех условий и обстоятельств, с наступлением которых процесс сознания, по-видимому, прекращается и никаких явлений его не бывает. Таковы, напр., случаи обморока или глубокого сна без сновидений. Мы действительно не принимаем в расчет всех этих случаев, потому что полагаем за несомненное, что отсутствие сознания при них не есть собственно факт (ведь в таком случае оно было бы фактом сознания, что нелепо), а только вывод из факта или объяснение того факта, что никаких явлений сознания за время указанных состояний мы не помним. По отношению к этому факту, при особенной осторожности, можно ограничиться простым лишь утверждением его и вопрос о присутствии или отсутствии явлений сознания оставить совершенно открытым[4]. Можно, конечно, пойти и дальше простого утверждения и попытаться выяснить причину факта, — почему же именно мы ничего не помним? В ответ на этот именно вопрос и является предположение о бессознательности, т.е. отсутствие памяти объясняется отсутствием явлений сознания: мы ничего не помним, потому что нечего помнить. Но этот же самый вопрос можно решить и совсем иначе. Можно именно допустить, что процесс сознания ни в каком случае не прекращается, но только явления его, с прекращением одних и с наступлением других условий, по отсутствию всякой связи с явлениями при этих новых условиях, не повторяются. Само собою разумеется, что это объяснение — такая же гипотеза, как и первое объяснение, и все-таки между этими гипотезами существует капитальное различие. Когда говорят, что отсутствие памяти о некоторых душевных состояниях определяется отсутствием сознания в этих состояниях, очевидно, высказывают такое положение, которое не только не имеет, но по самому существу объясняемого факта и не может иметь для себя никакого оправдания, т.е. эта гипотеза на веки вечные должна оставаться чистой гипотезой. Когда же допускается, что отсутствие памяти о некоторых явлениях сознания определяется отсутствием связи этих явлений с явлениями сознания в других условиях, то в этом случае высказывают такое положение, которое имеет для себя некоторые и даже очень веские основания и по силе этих оснований получает весьма значительную степень вероятности. Ведь психические процессы сновидений огромным большинством людей вспоминаются очень редко. Чаще всего бывает так, что человек помнит один только факт сновидения, а содержание нет. Но бывает еще и так, что человек совсем не помнит ни содержания, ни самого факта сновидения; так что по пробуждении он вполне уверен, что спал глубоким сном без всяких сновидений. И однако, в течение дня мысли его принимают иногда такое направление, что у него вдруг возникает неожиданное и для него самого воспоминание о том, что он видел сон, и с большею или меньшею быстротою воспроизводится весь процесс сновидения. Это воспроизведение всегда определяется тождеством в содержании минувшего сновидения с некоторыми элементами в содержании наличного сознания, так что если бы не появилось этих элементов, то фикция сна без сновидений, конечно, осталась бы на положении действительности. Очевидно, отсутствие памяти о явлениях сознания не может служить доказательством отсутствия самых явлений. Такое доказательство было бы ничуть не выше явно неверного утверждения гипнотика, что будто за время своего гипноза он совершенно не жил сознательною жизнью. Он жил этой жизнью, да только ничего не помнит о ней. И это совершенно понятно. Всеобщие условия воспроизведения психических явлений определяются всеобщими законами ассоциации, и если не существует связи минувших явлений сознания с наличными состояниями его, то эти минувшие явления и не могут повторяться в сознании. Другими словами: я не помню о явлениях сознания за время моего глубокого сна или обморока по той же самой причине, по какой и вообще в каждый данный момент я не имею сознания о целых тысячах его состояний, испытанных мною в течение дня и тем более в течение всей моей жизни. Многие из этих состояний, конечно, существовали только один момент и потом не повторялись и, может быть, никогда уже более не повторятся, но

---

[3] Wundt, *System der Philosophie, Leipzig, 1889, S. 551:* «Всякое духовное явление есть сознательная духовная деятельность; "бессознательный" дух, если это выражение понимается в абсолютном смысле, — это самопротиворечивое понятие, так как оно обозначает собою такое духовное действование, о котором в то же самое время утверждается, что оно вовсе недействительно».

[4] Психологи-бессознательники в этом случае рассуждают по-своему. В.М. Бехтерев, *Сознание и его границы. Казань, 1888, стр. 7,* говорит: «*Мы с точностию знаем по внутреннему опыту,* что, кроме сознательных процессов, воспринимаемых нашим я как нечто субъективное, в нас существуют и бессознательные процессы, которые нами *вовсе не воспринимаются* как таковые». — Гадать о таких процессах, которые нами не воспринимаются, пожалуй, еще можно, а с точностью знать о них по внутреннему опыту — это уж совсем непостижимая вещь. Очевидно, за факты здесь принимаются гадательные выводы, но ведь спорить на самом деле нельзя с одними только действительными фактами.

все-таки они существовали, хотя бы я и никогда не вспомнил, что это за состояние [5].

Разумеется, в данном случае можно, пожалуй, придать особенное значение различию понятий *многое* и *ничто*, но только на самом деле это различие не может иметь здесь совсем никакого значения. Если человек необходимо помнит о многих явлениях вчерашнего и предыдущего дней, то это обстоятельство всецело определяется единством объективных условий жизни, точнее и ближе всего — единством обстановки. Сегодня он смотрит на те же самые вещи, ходит по тем же комнатам, разговаривает с теми же лицами, как это было и вчера и третьего дня. Следовательно, масса впечатлений повторяется в нем неминуемо и неминуемо связывает наличные моменты его жизни с такими же предыдущими моментами; тогда как для состояний глубокого сна или обморока в обычной жизни его никакого подобия не существует, а следовательно, не существует и условия для воспроизведения явлений душевной жизни в таких состояниях.

Таким образом, принятию гипотезы непрерывного сознания могут мешать собственно не какие-нибудь научные соображения, а только одно обстоятельство, что она объясняет известные факты душевной жизни не с точки зрения привычного, традиционно схоластического взгляда на сознание и память. По этому взгляду, как известно, сознание есть своего рода широкое поле, в пределах которого достаточно места для многих и притом самых разнообразных состояний. Следовательно, ничто не мешает быть в нем и таким состояниям, которые были определены для него не наличными условиями. Резонность такого следствия будто бы вполне подтверждается фактом памяти, потому что память определяется как сила или способность души задерживать и хранить в себе все элементы и продукты ее деятельности; так что в душевной жизни ничто бесследно не исчезает, и при некоторых благоприятных условиях все может быть снова вызвано в поле сознания [6]. — Это, конечно, со-

[5] Психологи-спиритуалисты не просто лишь могут, а непременно должны признавать непрерывность сознания, — иначе они окажутся в явном противоречии с собою самими. Это положение очень ясно понял и, с своей точки зрения, вполне определенно аргументировал В.А.Снегирев. «Процесс сознания, — говорит он, — необходимо признавать *непрерывно продолжающимся* во все течение жизни, следовательно — во сне, в самом глубоком обмороке и т.п. — *перерыв его равнялся бы прекращению жизни души*». Психология, Харьков, 1893, стр. 192.

[6] Как представляют себе этот процесс защитники бессознательности, показывает любопытное рассуждение К.Д.Ушинского, *«Психологические монографии» в Журн. М<ин-ва> Н<ародн.> Пр<освещ.>, ч. 107, стр. 126–127:* «Всякое внешнее ощущение, прошедши через внимание, остается в душе нашей *следом*, и все наши воспринимающие органы чувств, все наши орудия внешних ощущений, безустанно работают для того, чтобы *наполнить душу нашу следами*». — Что же это за следы такие, которыми наполняется наша душа? — «След, — говорит Ушинский, — это *как бы труп отжившего ощущения*, но труп, способный ожить снова, если, *дав ему отдохнуть*, животворный луч внимания прикоснется к нему снова». — Такое представление, конечно, поразительно ясно и просто, но только оно ведь слишком близко напоминает собою фиктивные созерцания сказочной фантазии.

вершенно справедливо, что бесследно ничто не исчезает, но все-таки ничто и не сохраняется. Всякое душевное явление оставляет свой след, но только этот след не есть темная копия данного явления или мертвый символ в каком-нибудь тайнике души, а живое определение психического развития; потому что он сказывается только в складе душевной жизни, в ее характере, направлении и силе. Содержание при этом исчезает все целиком, — нигде не задерживается и не сохраняется, а потому никогда и не воспроизводится, а только повторяется в сознании, т.е. в каждом известном случае творится вновь [7]. Для психолога, который не допускает безусловного разграничения психических функций по особым силам души, принять это положение не только не трудно, но даже и необходимо. Ведь о пережитых чувствованиях и желаниях он никогда не говорит, что они сохраняются в душе и по временам ею воспроизводятся, а так прямо и говорит, что они исчезают совершенно и в каждом данном случае создаются вновь. Следовательно, исключение делается в пользу одной только умственной деятельности, и мифическою кладовою снабжается один только ум. Но если бы мы на минуту устранили всякие мифологические объяснения и стали бы держаться одних только фактов, то несомненно признали бы, что богатство развитого ума заключается вовсе не в том, что он в каждое данное время *фактически* владеет огромным запасом своих продуктов, а лишь в том, что он в каждое данное время *может* владеть таким запасом, потому что каждое данное явление он последовательно, в силу разнообразных ассоциаций, может связать с целой массой пережитых им явлений и установить между ними такие отношения, которые для бедно жившего ума окажутся совершенно непонятными и даже прямо немыслимыми. Следовательно, работа ума не есть работа какого-то смотрителя кладовой, а работа — чис-

[7] Wundt, *System d. Philosophie, S. 553*: «О законченном волевом действии, если в сознании снова повторяется тот же самый волевой акт, мы не допустим легкомысленного выражения, что будто это действие исчезло из сознания и потом лишь снова возвращается в него. Каждое единичное хотение представляет из себя самостоятельный акт; так что, в случае повторения, оно должно создаваться вновь, и мы ни в каком случае не допускаем того, что будто в промежуточный период оно продолжало существовать под формою бессознательного хотения. Почему же теперь мы не держимся этого самого понимания также и в отношении представлений? Потому что в этом случае нас сбивает с толку наша склонность к их психологическому объективированию. На том основании, что представления относятся к объектам, они и сами принимаются нами за такие объекты, которые появляются и исчезают, но никогда не перестают существовать, так что сравнение сознания со сценой здесь принимается не просто лишь за образное выражение, а за выражение, соответствующее самой действительности; и потому главной задачей психологии здесь признается не только наблюдение того, что совершается на этой сцене, но и всяческое отгадывание того, что происходит за кулисами ее. Между тем, представления на самом деле, подобно актам воли, являются не пребывающими субстанциями, а только деятельностями. Если рассматривать их с общей точки зрения нашего внутреннего переживания, они суть акты сознания, и потому как только они перестают быть такими актами, то это значит, что они вообще перестают существовать».

то творческая; и так как весь процесс этой работы имеет свое реальное основание в моментах развития ума, то целая масса положений ума необходимо и должна утверждаться, как бывшая в нем. Вот это именно утверждение и есть то, что называется памятью. Следовательно, память говорит не о том, что нечто сохраняется в уме, а лишь о том, что нечто было в нем [8].

2. Такое понимание психической действительности — не как области, из идеального центра которой усматривается положение и взаимоотношение различных фактов сознания, а как непрерывного процесса, все звенья которого самим же духом и создаются, существенно изменяет традиционное учение о сознании и определяет основания для нового взгляда как на значение сознания в душевной жизни, так и на весь сложный процесс этой жизни.

Всякий процесс слагается из ряда последовательных моментов, а потому никакого поля сознания существовать не может. Сознание является вместе с своими фактами и вместе с ними исчезает. Следовательно, каждый факт заключает в себе сознание только его самого, т.е. имеет свое собственное целое сознание, а потому никакого одновременного многоразличия фактов сознания — сознаний — процессов сознаний существовать не может[9]. Правда, в психологии с давних пор и весьма убедительно толкуют относительно *объема* сознания и в последнее время даже экспериментальным путем доказывают, что одновременно может появиться в сознании до 16 раздельных состояний, но все эти рассуждения и доказательства покоятся собственно на одном весьма странном недоразумении. Эксперименты доказывают, напр., что *в одну секунду* в человеческом сознании возникает до 16 раздельных состояний, и на этом основании делается вывод: следовательно, в человеческом сознании может *одновременно* существовать до 16 состояний. Но этот вывод в действительности нисколько не соответствует данному основанию. Он был бы совершенно верен только в том единственном случае, когда бы секунда была и мыслилась нами не как известный

[8] Такое понимание памяти высказал еще Гоббес в своем известном определении: sentire se sensisse memoria est[ЖК].

[9] Многие психологи совершенно справедливо указывают на это обстоятельство как на одно из характерных отличий психического мира сравнительно с миром физическим. Напр., Спенсер, *Основания психологии, р<ус.> пер., т. 1, Спб., 1897, стр. 242:* «Явления, входящие в область физиологии, представляют из себя огромное число различных рядов, связанных друг с другом. Явления же, входящие в область психологии, представляются как один только ряд. Самый беглый взгляд на множество непрерывных деятельностей, составляющих жизнь тела в его целом, показывает, что все они синхронистичны: что пищеварение, кровообращение, дыхание, экскрементация, выделение и пр. со всеми их подразделениями совершаются в одно и то же время, во взаимной зависимости. А самый краткий обзор своего внутреннего душевного мира показывает нам, что действия, составляющие мысль, происходят не вместе, но одно после другого».

период времени, хотя бы и весьма небольшой, а как абсолютный временной момент. Если же секунда не есть конечная единица времени, абсолютный момент его, то и нельзя сказать, что те состояния, которые появляются в сознании в течение одной секунды, существуют в нем одновременно, а именно только — *в течение* секунды[10].

Следовательно, в отношении объема сознания будет совершенно безразлично, за какой именно период времени мы высчитываем количество состояний сознания — за секунду, минуту или час, а потому и самый вопрос об этом объеме, очевидно, может ставиться только по чистому недоразумению.

Сознание есть процесс, и, как всякий процесс, оно образует собою непрерывный ряд последовательных моментов. Характерная сущность этого ряда заключается в том, что каждый последующий момент его полагается только в силу его отличия от предшествующего момента; так что если бы два момента были одинаковы, они были бы положены одновременно, т.е. как один момент, и если бы вообще никаких различий в датах сознания не существовало, то и никакого сознания не появилось бы. Следовательно, общую формулу сознания выражает собою положение различия: *a* не есть *b*. Но из этой отрицательной формулы, в качестве дальнейшего вывода, следует прямое утверждение, что *a* есть только *a* и потому именно полагается. Следовательно, закон сознания, по силе этого вывода, может быть выражен под формою закона тождества. Каждый элемент сознания определяется как безусловно тождественный в себе самом, и потому каждый *акт сознавания* есть выражение закона тождества; и каждый элемент сознания, в силу безусловного тождества с собою самим, полагается как отличный от вся-

[10] Условный характер экспериментальных выводов относительно объема сознания признается и самими творцами экспериментального метода в психологии. Так, напр., Вундт, *Лекции о душе человека и животных, пер. Розенбаха, Спб., 1894, стр. 245,* излагая экспериментальные данные, относящиеся к зрительному восприятию человеком различных комбинаций с известным количеством написанных или напечатанных букв, с полным научным беспристрастием при этом делает и необходимую в данном случае оговорку: «Конечно, при этих опытах, строго говоря, каждый объект (т.е. каждый ряд букв) видим не одно мгновение, а в течение измеримого, хотя и относительно короткого времени, и этот промежуток времени, кроме того, не совсем одинаков для различных объектов (0,07; 0,08 и 0,09 секунды). Но это время настолько коротко, что ввиду гораздо большей продолжительности последовательных изображений, а также преследуемой нами здесь цели (определения объема сознания) на него можно смотреть, как на действительное мгновение». К этой оговорке относительно действительного значения экспериментальных данных по вопросу о фактическом объеме сознания следует сделать только одно небольшое добавление. Следует именно добавить, что если для письменного изображения ряда букв требуется гораздо больше времени, нежели сколько его требуется для зрительного восприятия этого ряда, то это обстоятельство, строго говоря, не дает нам ни малейшего права смотреть на «измеримое, хотя и относительно короткое время», как на одно «действительное мгновение».

кого другого элемента, и потому весь *процесс сознания* служит выражением закона различия. Имея в виду это соотношение в сознании моментов тождества и различия, некоторые мыслители издавна пытались раскрыть из этого соотношения конечное основоположение факта сознания. Фихте, напр., понял сознание как выражение противоположности между *я* и *не-я* и потому определил его как процесс деятельного противоположения духом себя самого себе самому, как не себе. В силу такого определения, основоположением сознания оказывалось самосознание, и каждый акт сознания оказывался только выражением самосознания. Но если даже и допустить, что это определение вполне состоятельно, то все-таки решения вопроса о сущности сознания мы нисколько не имели бы в нем; потому что проблема сознания тогда целиком переходила бы в проблему самосознания, и все дело, следовательно, ограничивалось бы простой заменой одного вопроса другим. В действительности, однако, этой бесполезной замены нисколько не требуется. И метафизика, и психология в достаточной степени выяснили, что на самосознание, понимаемое лишь в смысле простого различения *я* и *не-я*, нельзя смотреть как на факт непосредственного определения духа в себе самом; потому что такое самоопределение было бы безотносительным, следовательно — абсолютным определением природы духа, и если бы оно существовало, то не только никаких споров, но и самого вопроса об этой природе никогда бы не могло возникнуть. Между тем в том именно и заключается все основание спора, что через местоимение *я* дух сознает себя только в своих деятельностях-отношениях и определяет себя только через эти деятельности-отношения. Следовательно, это самоопределение относится только к субъекту, а так как субъектом дух становится, то и саморазличение субъекта развивается лишь по мере этого становления. Следовательно, факты сознания и самознания, по своему положению в психической действительности, на самом деле принадлежат к совершенно различным порядкам. Одно есть первичный факт психической жизни, другое — продукт психического развития[11]. И вот именно потому, что сознание представляет собою граничный факт психической действительности, оно не может выводиться ни из какого другого факта и тем более не может объясняться из своего отрицания.

Неудачная попытка Вундта объяснить сознание как результат бессознательно мыслительной работы в сущности опирается на те же самые факты, которые приводили и приводят некоторых мета-

[11] В учении о вторичности самосознания сходятся между собою мыслители самых различных направлений, как, напр., <И.> Тэн — *Об уме и познании, т. I, <СПб., 1872>, стр. 207–221*, и архиеп. Никанор — *Позитивная философия <и сверхчувственное бытие>, т. III, стр. 80*, Милль — *Обзор философии Гамильтона, гл. XII*, и проф. Снегирев — *Психология, стр. 289, 314.*

физиков к учению о первичности самосознания. По соображению Вундта, каждый факт опыта, чтобы сделаться элементом сознательной мысли, должен еще прежде сделаться фактом самого сознания, а сделаться им он может не иначе, как только в бессознательном процессе сознавания, когда будут установлены отношения различия и сходства, т.е. образованы суждения и произведено умозаключение, в результате которого и является наконец факт сознания. Следовательно, процесс сознавания, по Вундту, со стороны своей формы, структуры, есть процесс познавания, только совершающийся бессознательно, и сознание есть лишь заключительный акт этого процесса[12]. Но при таком, ровно ничего собою не объясняющем, объяснении сознания, очевидно, опускается из виду существенно важное обстоятельство, что моменты различения и отождествления в содержании самого процесса сознавания не существуют и что посредством этих моментов мы представляем себе сознание только в условиях его жизни, а вовсе не в условиях его начального возникновения. Поэтому перенести формы сознательной работы на процесс сознавания нисколько еще не значит вывести его из них. Это значит только, что мы хотим толковать процесс сознавания в терминах мыслительного процесса, — и это совершенно естественно, потому что ни в каких других терминах мы толковать его не можем.

Процесс сознавания отличается от мыслительного процесса в том отношении, что первый формирует не живую психическую действительность, а творит лишь отдельные элементы ее. Никаких связей между ними сознание не утверждает и никакой работы над ними не производит. Напротив, всякое явление в нем полагается как вполне законченное внутри себя и потому не только не требует для своего существования никакого дополнения вне своих собственных условий, но в отношении предыдущего и последующего прямо отрицает такое дополнение и осуществляется лишь по силе этого отрицания. Следовательно, *процесс сознания по самой природе своей есть процесс хаотический.* Он именно формирует, как явление психическое, всякое впечатление и всякое чувство, физиологически определенное в условиях его деятельности, независимо одно от другого, следовательно — без всякого порядка и без всякого смысла. За всяким определенным впечатлением может следовать всякое другое впечатление и всякое чувство, — это сознанием нисколько не определяется, потому что нисколько от него не зависит. Вся деятельность его заключается в формации и в одной только формации всех психических фактов.

[12] Это объяснение процесса сознания было раскрыто Вундтом в его *Чтениях о душе человека и животных. Leipz., 1863, Bd. I, S. 228–301*, но после — в своих *Основаниях физиологической психологии* — он сам отказался от своего объяснения.

Условия творческой деятельности сознания лежат вне его — в пределах взаимодействия духа и мира. Если бы эти взаимодействия были непрерывны и бесконечно различны, то и выражение их в явлениях сознания оказалось бы также непрерывным и бесконечно различным, и вся психическая жизнь постоянно являлась бы непрерывным положением бессвязных фактов, была бы вечным хаосом бессмыслия. Но в действительности формы указанных взаимодействий точно определены постоянными условиями в строении и деятельности организма, а потому и область фактов их выражения довольно ограниченна. Вследствие же этой ограниченности возникает необходимость полного или частичного повторения в сознании предыдущих моментов его, а вместе с этим является возможность узнавания в наличных состояниях сознания прежде бывших состояний его. Это условие имеет огромное значение для специальной деятельности сознания, потому что им только и создается определенность в формации содержания психических явлений. Оно именно определяет собою основание для особой психической работы над теми элементами, которые формируются сознанием. Работа эта заключается в установлении связей между отдельными датами сознания, и называется она *мыслию.*

3. По силе связи процесса сознания с процессом мысли в формирующей деятельности сознания создаются особые типы, и в этих типах каждое явление сознания получает свое определенное содержание и выражение. Если бы какое-нибудь впечатление, положим для примера — впечатление голубого цвета, появилось только в первый раз, то оно, конечно, было бы положено в сознании, но только не с определенным содержанием, т.е. не как впечатление голубого цвета, а как неопределенное зрительное впечатление. Содержание каждого психического явления определяется лишь в его повторении. Следовательно, каждое явление сознания, в своем *возникновении* независимое от всякого другого явления его, в своем *содержании,* однако, выражает более или менее значительное количество предшествующих явлений сходной формации, и все вообще явления сознания образуют собою огромную сумму сходных внутри себя групп. Отсюда никаких единичных явлений сознания в собственном смысле не существует. В самых формациях своих они связываются отношениями сходства с известными группами бывших явлений, т.е., другими словами — они прямо формируются по общему типу известного рода и содержания. Так именно следует излагать известное учение психологии, что всякое явление сознания, в самом процессе его сознавания, обязательно определяется в двух отношениях: как

сходное с одними и отличное от других явлений[13]. Акт различения действительно входит в самый процесс сознавания и, как мы уже выше заметили, составляет самую сущность этого процесса; но только он совершается не в отношении данного явления ко *многим,* несходным с ним, а исключительно лишь в отношении данного явления к непосредственно предшествующему ему по времени. Акт же установления сходства совсем не входит в самый процесс сознавания, а вводится в него мыслию; потому что он есть лишь акт узнавания в наличном явлении сознания прежде бывших явлений его. Ведь данное явление не может присоединиться к сходной группе явлений, потому что ни в каком умственном ящике эти явления не собраны. Следовательно, оно может выражать их только в себе самом, а потому установление сходства в самом процессе сознавания есть не иное что, как только формация явления по определенному типу или с определенным содержанием.

В виду того, что реально этого типа не существует, а он только всякий раз осуществляется, всякая наличная реализация его необходимо должна оказываться явлением живым и потому самому единичным, но единичным лишь на один момент своего живого состояния. Для того, чтобы оно сохранило свою индивидуальность и в последующих сходных формациях сознания и появлялось, напр., как *это именно* впечатление голубого цвета, необходима особая сложная работа мысли в определении данного впечатления чрез особые условия и отношения его: потому что само по себе, по своему содержанию, оно может только выражаться в последующих формациях сознания, а не возникать с ними рядом. Поэтому всякое душевное явление может вновь определиться в сознании как *это именно* явление в том только случае, когда содержание его составляет один из многих (по крайней мере — из двух) элементов сложного мыслительного продукта, составляющего наличное содержание сознания. Например, определенное впечатление голубого цвета может вновь явиться в сознании только с представлением определенного предмета, окрашенного в этот цвет; или сознание определенного чувства удовольствия может вновь сформироваться только вместе с сознанием тех условий, в которых выражалось это чувство как живое состояние. В этих случаях основа для повторения сознания будет выражаться сходством каких бы то ни было элементов мыслительного продукта с наличным содержанием сознания. Самый же факт повторения — то именно обстоятельство, что

[13] Спенсер, *Основания психологии, т. 1, стр. 188,* излагает это учение таким образом: «Каждый особенный цвет, каждый особенный звук, каждое ощущение осязания, вкуса или запаха известно нам в одно и то же время, как исходное с другими ощущениями, ограничивающими его в пространстве и времени, и как сходное с слабыми формами известных ощущений, предшествовавших ему во времени».

мыслительные продукты своими сходными сторонами не просто лишь выражаются в наличных состояниях сознания, а возникают с ними рядом, — будет определяться различием каких бы то ни было элементов их с наличными данными. Следовательно, как при безусловном сходстве, так и при безусловном различии в содержании актов сознания повторение их одинаково невозможно. Для этого повторения необходимо соединение сходного и различного, а такое соединение возможно только в *комплексах* дат сознания, когда процесс его, полагающий одни только различия, соединяется с процессом мысли, направленным к устроению связей. Здесь и выясняется природное соотношение процессов сознания и мысли. Как сознание творит элементы психической действительности, так и мысль творит связи этих элементов и своим творчеством формирует хаос явлений сознания в разумную действительность.

4. Творчество мысли не может ограничиваться установлением одного только отношения сходства; потому что хотя такое отношение и приводит к необходимому созданию общих групп психических явлений, однако группы эти существуют лишь как типы формирующей деятельности сознания, а реально выражаются все-таки в отдельных и независимых друг от друга датах его. Следовательно, естественный хаос сознания установлением отношения сходства нисколько не устраняется, а потому должны существовать какие-нибудь другие связи между *различными* по содержанию датами, — такие именно связи, посредством которых могли бы осуществляться *комплексы* дат. Такие связи образуют собою отношения последовательности и одновременности.

Кант признавал эти отношения за априорные формы восприятия, и для Канта это было совершенно естественно, потому что он был могучий анатом и плохой историк ума. Он мог только раскрыть сложный механизм умственной деятельности, а не объяснить эту деятельность; так что о возможности и необходимости этого объяснения у него совсем даже и мысли не возникало. Первый Шеллинг обратил внимание на то обстоятельство, что время и пространство, собственно, не две, а одна форма восприятий, только различно прилагаемая к двум мирам различных явлений[14]. Но высказывая это верное положение, он все-таки не поднял вопроса о том, как именно и в силу каких оснований возможно это единство пространства и времени. Ответа на этот вопрос мы не имеем и до настоящего времени. Новая психология весьма точно выяснила, что формы восприятия составляют необходимый продукт психического развития, и раскрыла самый процесс образования этих форм,

[14] System d. transcendent. Idealismus, *Werke, Bd. III, S. 476.* Сравн. понимание взаимоотношений пространства и времени у Спенсера, *Основания психологии, § 336.*

однако оснований для их развития, как и природного соотношения их, в достаточной степени не определила.

Отношение последовательности обыкновенно связывается с процессом сознания, как непосредственное выражение формы его; потому что всякий процесс, по самому понятию его, необходимо заключает в себе идею последовательности. И это, разумеется, совершенно справедливо, что процесс сознания совершается чрез последовательное положение его моментов, но только отсюда по отношению к сознанию самого факта последовательности еще ровно ничего не выходит. В этом отношении нужно поставить вопрос гораздо глубже, — нужно именно разъяснить, связывается ли сознание последовательности с формацией дат сознания или же нет? Если оно необходимо связывается с этой формацией, то само собою понятно, что факт последовательности будет непосредственным выражением самого процесса сознания. Если же даты сознания полагаются только по их содержанию и это положение не связано никакими отношениями к предыдущему и последующему, то само собою понятно, что сознание последовательности нисколько не связано с этим положением и что факт последовательности сам есть продукт сознания — продукт психической деятельности. Но мы уже выше заметили, что все факты сознания в своем положении совершенно отдельны и независимы друг от друга, что каждый факт есть особое выражение и особого взаимодействия между средой и организмом, и потому каждый факт полагается не в силу положения предыдущего факта, а в силу своих собственных условий. И так как сознание существует не отдельно от своих положений, а с ними и в них самих, то каждое положение выражает в себе все сознание. Следовательно, факты душевной жизни сменяются не в сознании, а вместе с сознанием, и потому сознание этой смены в самом процессе положения фактов невозможно, и в действительности его никогда не бывает. Никто и никогда, сознавая явление, не сознает *вместе с тем,* что он переживает его *после* переживания другого известного явления. Такое сознание возникает только при обсуждении явления в указанном отношении, т.е. не в сознавании его, а в работе над ним. И это совершенно понятно. Если бы сознание было отдельно от своих дат и эти даты только проходили бы через сознание, то сознание и было бы тогда сознанием этого прохождения психических фактов, т.е. непосредственно заключало бы в себе отношение последовательности. Но сознание есть не освещение душевных явлений, а формация их. Эта формация совершается, конечно, непрерывно, однако непрерывно не в том смысле, что она представляет собою сплошной — нераздельный процесс, а в том смысле, что за каждым актом ее всегда следует другой какой-нибудь акт, в котором она и выражается. Следовательно, сознание состоит из отдельных актов и, кроме содержания их, ничего другого в себе не заключает. Поэтому связь его актов в каком бы то ни было отношении

есть уже не первичная его деятельность, а вторичная — в произведениях мысли. Направленная к устроению связей, мысль строит отдельные явления сознания в один непрерывный ряд и таким образом соединяет между собою такие явления, которые в себе самих не имеют ровно никакого отношения друг к другу. Этот умственный синтез актов сознания, сам являясь данным сознания, и выражается в сознании последовательности.

Таким образом, явления сознания связываются между собою в том отношении, что одно из них следует за другим или предшествует другому. Такая связь ввиду самой природы сознания, в пределах его всеобще приложима, и потому в ней создается мыслию для всего мира сознания специальная форма измерения и воззрения — *время*. Но эта универсальная форма, выражая в себе *единство ряда* явлений сознания, очевидно, нисколько не определяет собою *единства связи* их и даже прямо отрицает такое единство: потому что для образования этого единства явления сознания должны не следовать друг за другом, а существовать вместе. Дело в том, что в отношении последовательности утверждается только *одинаковость* связи всех явлений сознания, причем эта одинаковость выражается не непосредственно в отношении каждого явления ко всем другим, а чрез посредство всех промежуточных моментов, отделяющих одно явление от другого. Следовательно, непосредственно она касается только парных связей каждого предыдущего явления с каждым последующим. При единстве же связи разные по содержанию и совершенно независимые друг от друга явления объединяются между собою *непосредственно*, и потому-то именно они могут сознаваться не под формою ряда, а только под формою группы комплекса. Следовательно, единство их связи необходимо требует собою утверждения их одновременности, а это утверждение противоречит природе сознания и в приложении к процессу его необходимо ведет к немыслимости. Ведь утверждать, напр., что пять явлений сознания существуют в нем одновременно, значит не иное что, как утверждать, что 5 = 1. Отсюда само собою понятно, что одновременность можно утверждать не в отношении положений сознания, а лишь в отношении положений бытия. В сознании все явления следуют одно за другим, в бытии же допускается возможность их одновременного положения, и эта самая одновременность выражается сознанием в единстве связи явлений, т.е. в образовании комплексов, соотносительных предметам или сложным явлениям бытия. Следовательно, по отношению к бытию создается особая форма воззрения, по которой явления в нем полагаются существующими одно подле другого, т.е. пространственно, и таким образом неизбежное противоречие в единстве связи различных дат сознания совершенно устраняется в разграничении мира сознания и мира бытия. Процесс этого разграничения и есть собственно процесс формации субъективной действительности.

II. Формация субъективной действительности

1. Начальный мир сознания. 2. Процесс определения этого мира в актах ощущения, локализации и объективации. 3. Представление как продукт и выражение процесса объективации. 4. Разложение субъективного и объективного как необходимый результат первоначальной мыслительной работы.

1. По данным психологии, новорожденный младенец вскоре же после своего рождения может реагировать на световые возбуждения и делать непроизвольные и некоординированные движения глазами. Однако никаких световых впечатлений при этом он, вероятно, еще не имеет, потому что одинаково реагирует на разные раздражения. Само собою разумеется, что говорить о взаимоотношении субъекта и объекта на этой ступени младенческой жизни было бы в высшей степени странно. Гораздо скорее и несомненно с большим правом каждый эмпирик может утвердить здесь известное положение Локка, что по отношению к своим знаниям субъект есть лишь tabula rasa, потому что объект для него есть лишь terra incognita, т.е., другими словами — что *здесь совсем еще нет ни субъекта, ни объекта*[1]. Эта первичная ступень бессознательного взаимодействия внешней среды и детского организма продолжается очень короткое время. По наблюдениям Прейера[2], к концу первого же дня после рождения дитя уже начинает различать впечатления светлых и темных полос, если только эти полосы лежат на линии его зрения, но видеть еще ничего не видит. Оно совершенно безучастно смотрит *в пустое* светлое пространство, так что если на линии его зрения ставить и удалять различные предметы, то оно нисколько этого не заметит и останется с выражением самой тупой неподвижности. Ясно, что в это время оно имеет только простейшее *впечатление* света и тьмы, видение же светлых и темных *предметов* для него пока еще совершенно недоступно. Но раз совершился акт

[1] Это положение, впрочем, было известно еще древнегреческим мыслителям. Плутарх, *De placitis IV, 11*, приводит положение стоиков; *ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτιον ἐνεργὸν εἰς ἀπαγραφήν* — ум новорожденного человека подобен хартии, приспособленной для письменных отметок внешних возбуждений.

[2] Preyer, Die Seele des Kindes, 2-te Aufl., Leipzig, 1884.

различения, значит — сознание открылось и душевная жизнь началась.

Смена разнообразных впечатлений в душевной жизни ребенка начинает отмечаться параллельной сменой простейших чувствований удовольствия и неудовольствия, так что недели через две после своего рождения дитя уже видимо выражает свое удовольствие, когда его обращают к мягкому свету лампы, и наоборот — выражает свое неудовольствие, когда его обращают в противоположную сторону, и стремится снова повернуть лицо свое к свету. Это любопытное наблюдение прежде всего ясно показывает, что рядом с мыслительным процессом здесь начинает совершаться и волевой процесс и что, кроме того, явления впечатлений различных порядков ассоциировались с определенными сменами различных чувствований, так что дитя несомненно начинает помнить, какие впечатления приносят ему удовольствие и какие вызывают неудовольствие. Следовательно, начавшийся различением процесс душевной жизни на этой ступени детского развития выражается во всех трех формах душевной деятельности — умственной, волевой и чувствительной, и, однако же, отмеченное выше состояние безразличия субъективного и объективного продолжается и здесь. Дитя еще ровно ничего не сознает *внешним* по отношению к себе и ровно ничего не представляет *внутренним* своим, и один только основной мотив для разложения первичного единства на позднейшее различие идей субъективного и объективного здесь выражается вполне определенно.

Таким образом, начальный мир сознания образует собою мир впечатлений — тех элементарных фактов психической действительности, которые не могут разлагаться или сводиться на какие-нибудь другие факты, а непосредственно осуществляются, как простые сознания качества. Это характерное свойство простоты впечатлений каждому совершенно понятно из одного уже факта невозможности передавать свои впечатления другому лицу. Не одному только слепорожденному нельзя разъяснить, что такое красный или другой какой-нибудь цвет, а и всякому человеку с нормальным зрением никогда нельзя передать какого-нибудь определенного цветового впечатления в той самой определенной форме, в какой оно существует как живое впечатление передающего. Это, безусловно, верно относительно содержания каждого впечатления и всякого рода. Ни одного из них никогда нельзя описать — о каждом из них всегда можно только сказать: вот посмотри, послушай и т.д. Но помимо коренного свойства простоты их природы, в начальный период психического развития впечатления характеризуются еще другим основным признаком — безотносительностию их положения в сфере сознания: они не относятся ни к субъекту, ни к объекту, следовательно — не относятся решительно ни к чему. Вообразить себе такое безотносительное впечатление, разумеется,

трудно, потому что взрослый человек только переживает и продолжает развитие психической действительности, а не начинает его, но все-таки вообразить себе такое безотносительное впечатление вполне возможно в форме *безличных* впечатлений. Понять же такое состояние сознания не только возможно, но совсем даже и не трудно. Кто допускает вторичность самосознания, для того возможность безотносительных состояний сознания должна составлять теоретически вполне очевидную и потому совершенно неоспоримую истину. Если идеи субъекта и объекта развиваются лишь постепенно, то само собою разумеется, что и весь мир отношений в сфере сознания развивается лишь постепенно, как особый сложный продукт мыслительного творчества.

2. Основной мотив к определению впечатления как *двустороннего* факта, имеющего прямое отношение к бытию вне и внутри субъекта, заключается в ассоциации впечатлений с чувствованиями удовольствия и неудовольствия и чрез эти чувствования с волевыми процессами, направленными к устранению одних и к задержанию других впечатлений. Установление этой замечательной ассоциации совершается в мысли особым процессом *ощущения*, вся сущность которого в том именно и состоит, что в нем связывается безотносительное сначала состояние сознания с определенным возбуждением и с известным чувствованием. Следовательно, с точки зрения того значения, какое имеет ощущение в формации душевной жизни человека, его совершенно верно можно определить как начальный момент и начальное выражение для определения противоположности субъективного и объективного. А так как по силе этого определения только и может слагаться субъективный мир, то значение ощущения, очевидно, должно быть усилено: оно представляет собою не просто лишь начальный момент, но и основное условие всей дальнейшей формации субъективного мира, потому что с него и в нем только начинается непрерывная работа мысли по определению мира сознания и мира бытия.

Так как ощущение заключается в сознании двусторонности впечатления, т.е. в сознании объективности его происхождения и субъективности существования, то само собою разумеется, что самый факт существования ощущения необходимо выражает собой основной мотив для *объективации* впечатлений, и по силе этого мотива процесс ощущения неизбежно должен переходить в процесс *восприятия*. Так это и существует на самом деле. Процесс восприятия есть лишь дополнение и дальнейшее развитие процесса ощущения, потому что восприятие представляет собою только осуществление выраженного в ощущении побуждения определить каждое впечатление отвне субъекта, а в этом определении объективного значения впечатлений и заключается все содержание про-

цесса восприятия. Первым выражением этого процесса, как известно, служит явление *локализации*; т.е. местное определение впечатлений в пределах самого организма. Это местное определение впечатлений в начальный период младенческой жизни представляет из себя одну и единственную форму восприятия. Но с течением времени, с расширением опытов и с развитием приспособляемости, оно сохраняется для одних только органических впечатлений и потому из единственной формы восприятия явлений принимает тогда специальную форму его — так называемого, *внутреннего* восприятия. Впечатления же высших органов чувств, с их объективной стороны, местно определяются вне организма, и потому восприятие их составляет особую форму восприятия *внешнего*, т.е. составляет процесс объективации в собственном смысле.

По существу своему процесс объективации является прямым продолжением и завершением процесса локализации, потому что основной мотив обоих процессов один и тот же, да и по составу своих элементов процесс объективации есть только более сложный процесс локализации. Все различие между этими процессами заключается лишь в том, что один дает *местное* определение впечатлений в пределах самого организма, другой же идет в этом направлении дальше и полагает *пространственное* определение впечатлений вне организма. Различие это всецело определяется тем обстоятельством, что один оперирует единичными впечатлениями, другой же — комплексами их. Всякое единичное впечатление, разумеется, можно только локализировать, т.е. объективировать наполовину, потому что полная объективация всегда и непременно есть *пространственное* определение впечатления, следовательно — она по самой природе своей необходимо должна включать в себя целую серию многих различных впечатлений. Объективировать, напр., какое-нибудь цветовое впечатление (данное зрения) можно только в определенной пространственной форме (данное осязания) и на определенном расстоянии (данное мускульного чувства). Следовательно, процесс объективации может осуществляться только чрез процесс ассоциации впечатлений, потому что только этот последний процесс, направленный к связи различных дат сознания, образует собою те комплексы, которыми оперирует мысль в процессе объективации. В этом случае мысль, опираясь на взаимную поруку разных органов чувств, выносит связанные комплексы различных дат сознания за пределы организма, ставит их перед организмом, представляет их, и *объективировать значит не иное что, как только представлять.*

Если объективировать впечатления значит представлять комплексы их, то само собою разумеется, что процесс объективации впечатлений необходимо должен заключать в себе два ряда разных моментов: *синтеза,* в силу которого образуются комплексы, и *анализа,* в силу которого они объективируются. Но так как в действительности, по самой природе сознания, образование комплексов дат сознания невозможно без одновременной объективации их, то в живом процессе психического развития ряды указанных моментов, очевидно, не могут быть отделены один от другого, так что каждый момент анализа всегда и непременно представляет собою необходимое заключение определенного момента синтеза. Поэтому решение вопроса о том, как объективируются различные комплексы впечатлений, в действительности целиком сводится к решению вопроса о том, как образуются эти комплексы. В первом вопросе завязывается узел метафизической проблемы объекта, во втором завязывается узел гносеологической проблемы восприятия внешнего, но в области психологического исследования обе эти проблемы очень удобно могут быть переведены одна на другую в более общем вопросе о соотношении мира сознания и мира бытия, и таким образом они могут составить из себя одну сложную проблему объективного знания.

В своей исторической постановке эта проблема обыкновенно сводилась, да и теперь еще часто сводится, к решению вопроса о том, как и насколько соответствует или не соответствует мир сознания миру бытия. И так как мир бытия при этом мыслится не в качестве объекта, а в положении вещи в себе, существующей вне и помимо своих природных отношений к субъекту, то решение поставленного вопроса неизбежно приводило и приводит метафизиков к одной только путанице в разных противоречиях. Говорить о соответствии или несоответствии сознания тому, что заранее и нарочито полагается для него безусловно неведомым, — значит прямо отрицать у себя всякое основание, чтобы сказать что-нибудь. Следовательно, самая постановка вопроса представляет собою вопиющее недоразумение. Сравнивать можно только известные величины, а потому и говорить можно лишь о таком бытии, которое хотя и существует вне субъекта, однако лишь для субъекта. Поэтому проблема объективного знания, очевидно, должна быть поставлена совершенно иначе. Она прежде всего заключает в себе вопрос не о том, насколько соответствует мир сознания миру бытия, а о том, *как возможно бытие для субъекта, как возможен объект.* К этой именно постановке проблемы, как известно, пришел было Кант в своей *Критике чистого разума,* но он почему-то не удержался на действительной высоте этого вопроса и поспешил перевести его на другой вопрос: *как возможны синтетические суждения a priori?* Между тем вся суть проблемы заключается вовсе не в том, возможны или невозможны синтетические суждения a priori, а именно в том, как возможны объективные суждения вообще, а priori или a posteriori — это совершенно безразлично. Ведь все даты внешнего чувства представляют и могут представлять из себя только элементы познавания, а не самые познания; потому что по спо-

собу их осуществления в сознании они могут возникать только в форме определений субъекта и, следовательно, никаких суждений об объекте в себе не выражают. Положим, например, что я говорю: *я вижу стол*. Это суждение есть простое выражение процесса и факта моего опыта. Процесс образует соотношение субъекта (меня видящего) и объекта (видимой вещи). Факт же возникает в сознании как выражение этого соотношения и состоит именно в сознании моего видения. Следовательно, в данном случае, как и во всяком другом случае, я определяю только *свое* испытание, *свое* состояние и никакого объективного суждения не высказываю. Для того чтобы появилось такое суждение, необходимо, чтобы в нем были связаны одни только объективные элементы процесса опыта, но в каждом из этих процессов объективный элемент только один, в отношении которого именно субъект определяет себя известным образом, и следовательно — каждый из этих процессов необходимо выражается и может выражаться только в форме определения субъекта. Я могу, например, сказать, что *я вижу* стол, *я вижу* сукно, *я вижу* зеленую поверхность, — все это *мои* испытывания, мои состояния. Но как и на каком основании могу я сказать, что самый стол покрыт зеленым сукном? — как и на каком основании возможны такие суждения? — как возможен объект?

Все эти вопросы решаются в психологическом исследовании природы представления, потому что каждое представление есть образ, содержанием которого служит объективированный комплекс различных дат сознания, т.е. каждое представление необходимо заключает в себе поставленные нами вопросы, и потому объяснить факт представления — значит eo ipso порешить и все эти вопросы.

3. Из общей массы разнообразных впечатлений раньше других, естественно, обособляется группа осязательно-мускульных впечатлений, потому что основное условие их происхождения дается самым фактом существования организма как организма[3]. Выделение этой группы сопровождается координацией в строгую систему беспорядочных прежде рефлективных движений, так что на внешнее раздражение кожной поверхности отвечает кожно-мышечный рефлекс приблизительно той самой части поверхности, к которой была приложена сила раздражения. При этом раскрывается одно, в высшей степени важное, физиологическое явление: различные части кожной поверхности обладают различными степенями чувствительности. Вследствие этого, когда одно и то же внешнее возбуждение одновременно действует на всю кожную поверхность человеческого организма, то на различных частях этой поверхности получаются не одинаково сильные раздражения периферических нервов, а потому возникают и не одинаково интенсивные впечатления. Вследствие же этого, из общей массы впечатлений от целого множества точек поверхности наиболее интенсивные и ясные выделяются в особую группу *местных* впечатлений, т.е. происходит связь впечатления с местом раздражения и таким образом является чувство местности частей организма. В этом именно чувстве и полагается первое основание представлению пространства как формы воззрения и как идее внешнего.

Дальнейшее развитие осязательных впечатлений связано с развитием мускульного чувства, простейшим выражением которого служит впечатление неподвижного усилия. Физиологическая сторона этого впечатления состоит в сокращении длины действующего мускула, при увеличении ширины крайних частиц, завершающих собою каждое его волокно. С психической стороны оно выражается чувством потраченного усилия в связи с чувством неподвижного сопротивления. Но так как в действительности испытывание сопротивления невозможно без одновременного испытывания прикосновения, то само собою разумеется, что показания мускульного чувства всегда и обязательно должны связываться с одновременными показаниями чувства осязания. Разрешением в сознании этой самой одновременности и является первое определение идеи внешнего в положении основания для представления о теле.

При смене неподвижного сопротивления таким, которое уступает силе мускула, напряжение мускульной энергии естественно разрешается в движении. С физиологической стороны движение есть постоянное изменение мускульного напряжения, с психической — оно есть сознание последовательности в изменениях мускульного напряжения. Сравнение многих таких состояний сознания дает идею величины с определенной реализацией этой идеи в разнообразии впечатлений продолжительности, тяжести и твердости. В силу же связи мускульного чувства с чувством осязания, вместе с сознанием мускульных впечатлений возникает сознание и параллельного к ним ряда осязательных впечатлений прикосно-

[3] Нервная организация человека представляет собою не просто систему, а систему слитных масс нервных путей, которые только под влиянием внешних возбуждений постепенно дифференцируются и постепенно определяются в своих обособленных деятельностях. В области осязания, напр., не только в том случае, когда влиянием температуры возбуждается вся масса так называемых чувствовательных нервов, но и в том случае, когда возбуждается только определенная местными расстояниями часть их, сначала получается весьма неопределенное впечатление, потому что содержание возбуждения, вследствие слитного безразличия его моментов, ясно сознанием не определяется. Это зависит от того обстоятельства, что внешнее возбуждение, нарушая молекулярное равновесие одной какой-нибудь ветви, быстро распространяется по всем соединенным рядам нервных ветвей, и потому строгая определенность возбуждения неизбежно теряется в слитной неопределенности прирожденных нервных путей. Обособление этих путей и определенная формация впечатлений достигаются лишь путем многочисленных опытов по силе разнообразных вариаций в условиях внешнего возбуждения.

вения, с более точным определением их содержания в дополнительных впечатлениях гладкости, шероховатости, сухости, влажности, теплоты и холода; так что в сознании может возникнуть до пяти различных состояний (напр. — твердое, тяжелое, гладкое, сухое и теплое), которые должны быть положены как одновременные. Разрешение возможности этой одновременности само собою дается развитием первичной ассоциации осязательного впечатления прикосновения с мускульным впечатлением усилия. Получаемые в силу движения ряды впечатлений прикосновения образуют идею поверхности, а параллельные ряды впечатлений мускульного усилия дают идею продолжительности движения, следовательно — величины поверхности, при чем отношение центра мускульного усилия к центру сопротивления отмечается сознанием в явлении относительного положения или расстояния. Таким образом, в качестве сложного продукта ассоциации осязательных впечатлений с мускульными, возникает первичное представление о теле как о протяжении на расстоянии. Развитие этого представления совершается вместе с развитием содержания осязательных и мускульных впечатлений и с увеличением количества ассоциаций между ними. Все впечатления, в каких только может выразиться в данный момент содержание осязательного и мускульного чувства, по силе ассоциации первичных показаний этих чувств — сопротивления и прикосновения — определяются в сознании как дополнительные элементы первичного продукта указанной ассоциации, т.е. объединяются все вместе в представлении протяжения. При этом единственное условие их объединения заключается лишь в их одновременности с первичными показаниями, потому что они связываются между собою исключительно только чрез посредство этих показаний. Если, напр., впечатления мягкого или твердого, легкого или тяжелого совпадают с испытыванием *одного и того же* впечатления сопротивления, то они и связываются вместе с этим впечатлением. Равным образом если впечатления гладкого или шероховатого, сухого или влажного совпадают с испытыванием одного и того же впечатления прикосновения, то они и связываются с этим впечатлением. По силе же связи впечатлений сопротивления и прикосновения одна группа впечатлений связывается с другою группой, и в общей связи они определяют собою один и тот же продукт первичной ассоциации, если же в испытывании впечатлений есть перерыв и при наличности одного из них другое отсутствует, то объединение их совершиться не может, потому что в этом случае они могут определяться в отношении друг к другу только как последовательные, а не как одновременные. Например, прекращение впечатлений прикосновения при продолжении движения само по себе уже говорит о прекращении связи между осязательными и мускульными впечатлениями; и потому если в продолжении движения возникнут *новые* ряды впечатлений прикосновения, то эти новые ряды не будут связаны с прежними рядами, а образуют для себя новую связь с мускульными впечатлениями с новым продуктом этой связи — представлением *другого* протяжения. Следовательно, возможность объединения различных впечатлений всецело определяется единством времени и протяжения. Как только осуществлено это единство в первичной ассоциации осязательных и мускульных впечатлений, так немедленно же осуществляется и представление комплекса этих впечатлений.

Таким образом, основной процесс образования представлений совершается в области данных осязательно-мускульного чувства, потому что этими только данными определяются основные условия самой возможности этого процесса — время и пространство. Все другие органы чувств не играют при этом совершенно никакой роли, а потому и показания их могут входить лишь в состав готовых уже представлений путем ассоциации этих показаний с первичными показаниями осязательного и мускульного чувства. Тот самый предмет, который определен как твердый и круглый, может оказаться и сладким и ароматичным, и в таком случае — вкусовое и обонятельное впечатления связываются с мускульным и осязательным впечатлениями в единстве того предмета, который разнообразно ими определяется. Самое значительное количество таких дополнительных связей естественно падает на долю зрительных впечатлений, потому что самое развитие процесса видения ни в каком случае не может обойтись без пособия осязания и мускульного чувства, и потому чувство зрения неразрывно связано с показаниями этих чувств особенным природным соотношением к ним. О существовании видимых *предметов* зрение узнает только из показаний осязания, и о существовании этих предметов на известных *расстояниях* оно узнает только из показаний мускульного чувства в произвольных движениях и передвижениях организма; так что видеть научают человека собственно не глаза, а его руки и ноги. Следовательно, каждый акт видения не просто лишь может связываться, а необходимо связывается и ни в каком случае не может не связываться с определенными данными осязания и мускульного чувства. При достаточном навыке видения эта связь в прямой своей форме, конечно, устраняется, и зрение действует самостоятельно, но это самостоятельное действие совершается лишь на основании опытов минувших ассоциаций, и потому каждый продукт этого действия все-таки выражается объединением данных всех трех органов чувств — осязания, мускульного чувства и специально зрения, т.е. он обязательно является под формою *предмета*, на известном *расстоянии* и с известного *цвета* поверхностью. Это зависит именно от того, что, по меткому выражению Риля, взрослый человек всегда смотрит на вещи тысячию глаз своего минувшего

опыта[4]. Вследствие этого он и может умственно видеть не только цвет и форму предмета, но даже и твердость, и тяжесть, и сладость, и аромат его; потому что полное содержание известного комплекса впечатлений может составиться из показаний всех органов чувств, прочная же ассоциация этих показаний, при наличности одного из них, определяет собою появление в сознании и всех остальных. Вследствие же этого, видеть можно не одними только глазами, но и всеми другими органами чувств, показания которых вошли в содержание известного комплекса впечатлений. Достаточно, напр., только услышать голос знакомого человека, чтобы пред нами встала и фигура его.

Сказанного нами совершенно достаточно, чтобы можно было сделать некоторые общие выводы. Весь процесс образования представлений есть процесс объединения впечатлений в единстве их *временной* связи. Но так как, по самой природе сознания, комплекс впечатлений не может находиться в сознании одновременно в составе всех своих элементов, то фактически единство комплекса сохраняется вне сознания, путем объективации впечатлений, в единстве их *пространственной* связи. Следовательно, *всякое представление есть комплекс различных дат сознания, определенных между собою единством пространственно-временных отношений и чрез это самое определение объективированных.* Само по себе, по своему содержанию, представление есть чистый продукт соединенной деятельности сознания и мысли, но так как в содержании этого продукта выражается все содержание существующей для человека вещи, то представление и становится необходимо на место вещи, и весь мир вещей для человека есть собственно мир его представлений. Следовательно, *содержание вещей на самом деле не воспринимается духом отвне, а им же самим творится и из него выносится в мир как постоянная и закономерная отмета неведомых в их подлинном содержании объективных действий — сил и их отношений.* Следовательно, невозможно так думать, что будто когда человек смотрит на вещь, он воспринимает ее, а когда он воспроизводит в сознании образ виденной вещи, тогда он представляет ее себе. В действительности человек тогда именно и представляет себе вещь, когда он смотрит на нее, а когда он воспроизводит в сознании образ виденной вещи, он только вспоминает о своем представлении вещи; потому что *представление и есть именно восприятие вещи, реализация вещи как объекта, есть сама вещь во всех ее познаваемых отношениях.*

Конечно, такое понимание смысла и роли представления в живой психической действительности не может быть принято теми

[4] <Riehl A>. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, Bd. II, Abt. I, <Leipz., 1879>, S. 216.

психологами, которые считают необходимым строго отделять представление от восприятия. Но мы полагаем, что это отделение есть собственно продукт не объяснения психической действительности, а только объяснения психических терминов. В силу самой природы своей представление не может быть ничем иным, как именно только *восприятием* вещей и явлений в качестве объективно существующих. Следовательно, *представление и внешнее восприятие — это одно и то же.* Следовательно, представление в действительности можно отделять не вообще от восприятия, а только от восприятия внутренних явлений, но все такие явления сознаются *непосредственно* и потому ни в каком восприятии совершенно не нуждаются. Так называемое *внутреннее восприятие и простое сознание фактов душевной жизни — это одно и то же.* Следовательно, термин внутреннего восприятия наряду с термином сознания и термин внешнего восприятия наряду с термином представления оказываются в психологии лишними, потому что те и другие термины относятся к одним и тем же фактам психической действительности. Поэтому всякое стремление во что бы то ни стало отделить представление от восприятия может приводить лишь к таким наивностям, какие заключаются, напр., в простодушном понимании Uphues'a, по мнению которого мы можем представлять себе лишь предметы отсутствующие, предметы же, пространственно определенные для нашего созерцания в настоящем, мы хотя и можем себе представлять, однако лишь в том случае, *когда мы закроем пред ними глаза* и не будем их видеть[5]. Может быть, такое объяснение и очень наглядно, но оно, во всяком случае, весьма близко граничит с выражением детской наивности.

4. В образовании представлений-вещей процесс определения впечатлений заканчивается, потому что каждое впечатление тогда уже прямо определяется как свойство или качество известной вещи и весь огромный мир впечатлений определяется как простое отражение сущего вне сознания. Но цельный мир сознания при этом еще нисколько не определяется в полной совокупности всех его фактов. Мы уже выше заметили, что самая возможность процесса объективации впечатлений определяется только связью их с чувствованиями удовольствия и неудовольствия и через эти чувствования с волевыми процессами, направленными к задержанию приятных и к устранению неприятных впечатлений. Следовательно, полный мир начального сознания слагается из впечатлений, чувствований и волевых деятельностей, и потому с определением мира впечатлений остаются еще целые ряды явлений, в своем происхождении и значении неопределенных. Однако определение этих

[5] Uphues <G.K.> *Psychologie des Erkennens, Leipz., 1893, S. 163.*

явлений немедленно же наступает с определением мира впечатлений в представлениях-вещах, когда вещь становится объектом волевой деятельности, а эта деятельность — причиной в изменении мира впечатлений и чувствований, т.е. всего наличного содержания сознания. В этом случае в сознании необходимо определяются различия *внешнего* действия вещей и *внутреннего* действия воли, и вследствие такого определения весь мир сознания необходимо распадается на две разные группы. Одни именно явления причинно производятся извнутри, другие — извне, т.е. одни явления централизуются около внутренней причины, другие — около внешней, и эти-то собственно центры явлений и определяются в сознании как противоположности Я и не-Я.

В Я дух становится субъектом воли, в не-Я мир делается объектом представления. И так как начальное содержание Я целиком выражается сознанием обособленного единства воли, а равным образом и в содержании вещи = не-Я нет ровно ничего такого, что бы не было дано в представлении, то само собою понятно, что в разложении первичного безразличия субъективного и объективного субъект есть только воля, объект есть только представление, а следовательно — и все бытие есть лишь воля и представление. Но эта первая стадия в процессе разложения субъективного и объективного имеет одно только переходное значение и в дальнейшем развитии того же самого определительного процесса необходимо заменяется новой стадией. Дух, причинно положивший себя по отношению к своим деятельностям как волю, не останавливается на этом одностороннем определении и в новом процессе объяснения своей воли производит еще новое разложение, отделяя волю, как свое действие, от себя самого, как от носителя воли. Этот же самый процесс разложения он производит и в не-Я, определяемом в отношении волевых деятельностей Я, как представление, и отделяет представление, как мотив своей волевой деятельности, от не-Я, как от причины представления и, следовательно, подлинного объекта своей деятельности. Здесь определение мира сознания оканчивается. Дух становится субъектом не одной только воли, а всех вообще явлений сознания, и потому для всех этих явлений централизующим пунктом делается одна и та же идея Я.

III. Организация мира представлений и понятий

1.Процесс сложения и объединения представлений и завершение этого процесса в образовании понятий. 2. Образование понятий как процесс индуктивного умозаключения. 3. Процесс систематизации понятий как логический процесс дедуктивного умозаключения.

1. В процессе развития психической действительности мир впечатлений непрерывно заменяется миром представлений, а вместе с этой заменой необходимо изменяется и материал мыслительной работы. Вместо упорядочения хаоса впечатлений возникает необходимость упорядочить хаос представлений, т.е. установить между ними такие отношения, в силу которых они могли бы выражать собой не разрозненные только факты бытия, но и целые отделы его и не случайные только явления вещей, но и постоянные формы этих явлений. Выполнение этой задачи достигается теми же способами, посредством которых достигается и организация мира впечатлений, т.е. путем сложения различных представлений и путем объединения сходных.

Собственно говоря, всякое представление, по самой природе его, всегда и обязательно сложно, потому что всякое представление есть представление вещи, т.е. представление постоянной группы известных впечатлений, занимающих в содержании представления особое положение свойств или признаков вещи. Следовательно, простых представлений, которые бы имели своим содержанием единичные впечатления, нет и быть не может, и всякие рассуждения о таких представлениях сводятся только к чистым недоразумениям. Мыслить in abstracto можно, разумеется, всякое впечатление, представить же себе ни одного нельзя, потому что представление есть *пространственное* определение впечатлений, а потому представлять можно только предметы или образы тех условий, в которых постоянно связываются между собою известные впечатления, в том числе и впечатление, образующее собою наличное состояние сознания. Я могу, напр., мыслить кислоту, но представить ее себе никак не могу, тогда как я свободно могу представить себе лимон и с этим представлением связать и определенное впечатление кислоты. Равным образом, мыслить белизну я,

конечно, могу, но представить ее себе никогда не могу иначе, как только вне себя и в определенной пространственной форме. Следовательно, каждое представление единичного впечатления возможно только по силе связи данного впечатления со множеством других и только в комплексе этих других впечатлений, т.е. каждое представление всегда и обязательно образует собою *конкрет*[1]. Поэтому вопрос о сложении представлений, очевидно, касается не развития представляемого содержания, а только развития связей между отдельными представлениями; потому что в первом отношении все представления сложны, и развитие их содержания может делать их только более полными, но ничуть не менее обособленными, во втором же отношении каждое представление хотя и существует по природе отдельно и независимо от других представлений, однако же, творческим процессом мысли всегда может быть поставлено в определенную связь со множеством других.

Для того чтобы несколько различных представлений могли быть связаны в единстве сложного представления, необходима наличность того же самого условия, которое делает возможным и образование единичных представлений, т.е. необходимо единство пространственной связи представлений. По силе этого единства, различные представления объективируются в определенном порядке местного положения, и сознание этого пространственного соотношения их и есть то, что называется сложным представлением.

---

[1] Учение о простых представлениях поддерживается в области психологии совершенно неправильным мнением, будто представление есть только ослабленное ощущение = впечатление. Мнение это сначала явилось в английской психологии, как опровержение картезианской теории прирожденных идей, а потом оно легло в основу французского сенсуализма с его известным принципом: penser c'est sentir, и в настоящее время совершенно обдуманно проповедуется поборниками материалистической психологии и совершенно безотчетно повторяется очень многими спиритуалистами. На чем, однако, покоится твердая устойчивость этого мнения, — трудно сказать, потому что фактически оно не имеет и не может иметь для себя решительно никакого основания. Во всяком случае, воспроизведение или воспоминание пережитых впечатлений нисколько не подтверждает собою этого мнения, потому что вспоминаться могут не одни только впечатления, но и чувства, и стремления, словом — все факты и все процессы душевной жизни. И однако же никогда не говорят, что представление есть ослабленное чувство, или ослабленное стремление, или ослабленное суждение, потому что явная нелепость подобных определений резко бросается в глаза даже и не посвященному в область психологического знания. Ясное дело, что в разбираемом нами понятии о представлении допускается что-то непонятное. Основание, принятое для его составления (воспоминание, воспроизведение), произвольно ограничивается, и определение касается отношения представления к одному только впечатлению. Но если в своем целом данное основание не может служить для целей научного определения, то и в своей части, конечно, оно может привести только к неверному определению. Так это и случилось на самом деле. Представление не есть и не может быть ослабленным впечатлением или копией впечатления, потому что оно отделяется от впечатления процессом ощущения, в котором утверждается двусторонность впечатления, и процессом объективации, в котором определяется объективная сторона впечатления, и следовательно — к воспоминанию или воспроизведению впечатлений оно не имеет в действительности ровно никакого отношения.

Если при этом различные представления охватываются не только пространственною связию, но и временным единством в процессе их образования, то связь их утверждается сознанием в единстве представляемого предмета; если же временного единства не существует, они сознаются под формою группы разных предметов в представляемом единстве места. Представление *этого* дерева, напр., помимо представления ствола, состоит из целого множества отдельных представлений сучьев и ветвей, из огромного множества отдельных представлений листьев, и все это бесконечное множество представлений связывается в сложное представление *одного предмета*, потому что в образовании этих представлений нет никакого перерыва в моментах связи между основными элементами чувственно-наглядного созерцания, т.е. между данными осязания и мускульного чувства. Напротив, сложное представление целого сада может существовать только под формою *группы разных предметов*, потому что каждый из этих предметов, в себе самом охваченный единством пространственно-временной связи своих частей, по силе перерыва в соотношении пространства и времени в первичных данных осязания и мускульного чувства, образует из себя уже *иной* комплекс хотя бы и тех же самых впечатлений, и потому он связывается с другими предметами не единством пространственной связи, а только единством пространственного соотношения, т.е. единством самого же пространства как формы воззрения, как пустого вместилища предметных протяжений. Ясное дело, что действительным содержанием сложного представления здесь является представление места, с которым может быть связано неопределенное количество представлений отдельных предметов. Следовательно, и образование и расширение количества связей между отдельными представлениями в этом случае достигается чисто внешним путем — посредством простого расширения созерцаемого объема и в этом расширении установления новых пространственных соотношений. Представление разных вещей, напр., можно связать с представлением комнаты, в которой помещены эти вещи, представление нескольких комнат — с представлением дома, представление дома — с представлением улицы, города и т.д. Конечным звеном в этом расширении представляемого объема будет служить представление целого мира.

Основной элемент в содержании всех сложных представлений составляет представление места, и все предметные представления, какие только могут быть связаны с этим основным представлением, объединяются именно в нем, и это самое объединение представлений выражается в сознании представлением пространственного соотношения вещей. Следовательно, *содержание сложного представления выражает в себе одну только внешнюю связь единичных представлений и нисколько не касается их содержания,*

так что в этом отношении единичные представления не только не объединяются в сложном, но и не могут в нем объединяться. Всякое сложное представление есть собственно многосоставное представление, потому что оно заключает в себе ряд совершенно самостоятельных представлений, связанных только вместе представлением определенного пространства. Следовательно, *в каждом сложном представлении имеется собственно не единство представления, а только представляемое единство пространственной связи различных представлений.*

По своему содержанию единичные представления могут быть совершенно сходны между собою, и если они все-таки существуют как совершенно отдельные представления, то это лишь потому, что каждое из них имеет свое собственное пространственно-временное определение связи одних и тех же дат сознания. Мое представление *этого* стула, напр., совершенно тождественно с моими представлениями каждого другого стула, поставленного в этой комнате, и все-таки мое представление *этого* стула не есть представление каждого другого стула, потому что каждое представление получено отдельно и объективировано особо, и я не могу представить себе этот стул в одно и то же время поставленным на разных местах, занимаемых всеми другими стульями. Не будь этого местного определения, раздельность представлений немедленно же исчезнет, и все они тотчас же сольются в полном единстве своего содержания. Тогда именно появится в сознании один образ стула, и по силе тождества в содержании живых представлений он заменит собою для мысли все эти представления. Но так как пространственное выражение представлений в нем сохраняется, то он, очевидно, и сам будет представлением, только не связанным условиями определенного места и потому-то именно объединяющим в себе несколько живых представлений. И так как весь процесс объединения представляемого содержания здесь выражается простым слиянием тождественных представлений, то заменяющий их образ и будет *представлением слитным.*

Для образования слитного представления необходимо полное тождество между отдельными представлениями в основных элементах, определяющих собою возможность всякого представления вообще, т.е. необходимо полное тождество формы (данное осязания), величины (данное мускульного чувства) и, по условиям опытного развития в формации представления, тождество цвета (данное зрения). Только при наличности этого необходимого условия оказывается возможной замена нескольких отдельных представлений одним представлением и полагается основание для дальнейшей формации новых мыслительных продуктов, потому что *процесс образования слитного представления является естественным переходом к особому процессу обобщения и самый факт слитного представления есть настоящий зародыш понятия.* На этом именно основании в логике и психологии представления весьма часто смешиваются с понятиями путем превращения слитных представлений в так называемые *общие представления*[2]. Но слитное представление, очевидно, совсем не то же самое, что и общее представление, потому что слитное представление касается не всех вообще однородных предметов, а только предметов тождественных. Я могу, напр., представить себе одно из окон в моей комнате, и если при этом я не свяжу своего представления с определенным местом в комнате, то это мое представление окна может, конечно, заменить для меня представление всякого другого окна, но только не вообще окна, а лишь из числа окон в моей же комнате. Представить же себе вообще окно, как и представить себе всякий другой предмет вообще, никто, разумеется, не в состоянии, потому что *вообще можно только мыслить вещи в понятиях, но ни в каком случае не представлять их в образах.* Следовательно, общих представлений не может быть, а могут существовать только слитные представления, т.е. такие представления, в которых группа тождественных представлений может заменяться одним представлением какого-нибудь предмета группы, с отрешением этого предмета от его действительной связи с определенным местом.

В условиях ограниченного опыта, когда существуют только группы немногих представлений, однородных в своем содержании и тождественных в пространственном определении, объединение представляемого содержания вполне достигается созданием слитных представлений. Но с расширением опыта, когда возникают представления, хотя и однородные, однако с разным пространственным определением, объединительная роль слитных представлений неизбежно оканчивается, потому что разные пространственные формы нельзя, конечно, определить в одном пространственном выражении, т.е. нельзя объединить в одном образе. Следовательно, объединению в таком случае может подлежать лишь тождественное содержание представлений, помимо их разного пространственного выражения, и следовательно — это объединенное содержание представлений не будет уже содержанием какого-нибудь представления; потому что, с уничтожением пространственного определения впечатлений, уничтожается и сущность представления, а потому устраняется и самая возможность его. Тогда уж известное содержание не представляется, а только мыс-

[2] Как на решительный пример *очевидного* смешения представления с понятием мы можем указать здесь на определение общих представлений в Психологии познания Uphues'a: *durch Abstraktion* erlangen wir allgemeine Vorstellungen von Gegenstanden, *die keine Dinge sind*, Vorstellungen, die *auf verschiedene Dinge angewendet werden können*, weil ihre Gegenstande *zu verschiedenen Dingen gehören knnen*[3]. S. 238. Но что же в таком случае называется понятием?

лится как определенная связь впечатлений, или в переводе на объективные явления бытия — вещь не представляется, а только мыслится как определенная связь известных качеств. Формация этого мышления в сознании образует собою совершенно новый продукт мыслительного творчества — *понятие*.

Понятие заключается в объединении нескольких или, по крайней мере, двух данных представлений, не в каком-нибудь новом представлении, а в одном общем для них положении мысли, т.е. в таком положении, которое одинаково состоятельно в отношении каждого из объединяемых представлений. Следовательно, в содержание понятий не могут входить такие элементы из объединяемых представлений, которые характеризуют собою эти представления в их особенности и потому не могут быть переносимы с одного из них на другое. А из этого обстоятельства само собою понятно, что всякое понятие образуется в сложном процессе обобщения, первым моментом которого всегда является объединение тождественных элементов, вторым моментом — вычитание различных элементов, и в результате получается установление общей формулы отдельных представлений или общей формулы бытия представляемых вещей, одинаково определяемых в сумме некоторых признаков и в этом именно определении связываемых мыслию в единстве понятия. Данное явление, напр., сумму признаков которого я выражаю в названии человека, имеет свое подобие в другом явлении, которое существует совершенно отдельно и независимо от первого явления и даже во многом отлично от него и которое, однако, заключает в себе большую часть признаков, характеризующих собою первое явление, и в том же самом сочетании их, в каком они существуют в комплексе первого явления. Это тождество элементов двух разных явлений и позволяет связать их в мыслимую группу под одним общим для них определением мысли. Группа растет по мере того, как мы прибавляем к ней новые явления, а вместе с этим необходимо изменяется и содержание того понятия, в котором она определяется. Дело в том, что некоторые признаки, характеризующие собою немногие частные явления, могут и не встречаться в других таких же явлениях, а потому и не могут входить в содержание определения, общего для всей группы известных явлений. Следовательно, такие признаки необходимо должны быть исключены, и потому процесс образования понятий совершается путем уменьшения элементов в содержании представлений, и это уменьшение идет до тех пор, пока в содержании понятия не получится такой устойчивости, что ряды новых явлений уже не будут более требовать его сокращения. С достижением такой устойчивости каждое новое явление увеличивает собою только состав группы, в наличном же содержании ее мысленного выражения никаких изменений не производит, так что этим содержанием всегда и в одинаковой мере определяется каждый член группы. С достижением таких результатов процесс объединения представлений заканчивается.

2. В организации мира впечатлений деятельность мысли определяется законом *сходства*, в организации мира представлений она осуществляется по закону *тождества*. Это обстоятельство психологически совершенно понятно. В начальный период умственного развития для человека существуют не вещи — сложные концепты мысли, а только явления, как элементарные состояния сознания. Последние же, именно потому, что они — явления, сегодня уже не те же самые, что были вчера, и процессы, ими возбуждаемые, сегодня уже не те же самые, что были вчера, а то и другое только повторение — новое явление предыдущего, хотя и одинаково с предыдущим испытываемое, однако нисколько не связанное с ним ни единством в бытии, ни единством в акте сознания. Это положение существенно изменяется только с возникновением мира представлений, потому что вместе с этим возникновением осуществляются вещи познания, а в этих вещах раскрывается идея постоянства, т.е. сознание непрерывной возможности данных впечатлений, а это именно сознание и определяет собою единство в положении разновременных впечатлений или тождество их. При первом взгляде на знакомого человека, напр., в сознании по закону сходства возникает прежний образ его, и если этот прежний образ не просто лишь признается сходным, а тождественным с наличным образом, то это отождествление всецело определяется именно тем обстоятельством, что здесь допускается возможность дальнейшего существования знакомого человека и вместе с тем возможность дальнейшей встречи с ним. Отбросьте только эту возможность, допустите, напр., что ваш знакомый умер, и тогда даже абсолютного двойника его, если только это возможно, вы будете считать не за него самого, а только за двойника его, хотя прежний образ и будет неизменно возникать в вашем сознании при каждой встрече с его двойником. Следовательно, процесс отождествления наличного образа с прежде бывшим или процесс узнавания совершается не прямо — непосредственно, а только чрез посредство особого мыслительного процесса, когда именно мысль отправляется от вызванного в сознании образа, как *прежде* полученного, к объекту его и от объекта снова к *тому же самому* образу, как *наличному*. Следовательно, процесс отождествления представлений возможен только в мысли и через посредство операций мысли; так что отдельно и сами по себе никакие представления не могут сознаваться тождественными, потому что двукратное положение одного и того же представления может быть только пустым словосочетанием, а вовсе не выражением мысли. Ведь когда я говорю, напр., что *А*

есть А, то я высказываю этим ничуть не больше того, что я имею сознание А, суждения же о нем никакого не высказываю; потому что приведенное выражение только по своей форме является суждением, по существу же своему оно представляет из себя лишь очень странную попытку выразить под формою мысли решительное отсутствие мысли. Если же непосредственно нельзя положить два раза одно и то же представление, потому что такое положение было бы совершенной бессмыслицей, то по той же самой причине нельзя, конечно, непосредственно сознать и тождество представления с собою самим. Следовательно, сознание тождества развивается в каком-нибудь другом направлении, и оно действительно раскрывается совсем в другом направлении и в своем развитии непременно проходит три последовательных момента. Прежде всего оно выражается как *тождество представления и представляемой вещи*, а потом — как *тождество наличного представления с минувшим представлением о той же самой вещи* и наконец — как *тождество вещи с собою самой при различии разновременных представлений о ней*. В этом последнем моменте оно и становится основным законом мысли в процессе объединения представлений и понятий.

Весь процесс образования понятий заключается только в разъяснении и утверждении тождества между отдельными представлениями, когда именно организуются между ними определенные связи и в этих связях все данное множество разрозненных фактов сознания приводится к единству их мысленного выражения. Утверждение этого единства без утверждения тождества совершенно невозможно, потому что каждый факт, сохраняя свою реальную обособленность, необходимо определяется в сознании с своими собственными чертами — элементами мысли — и по силе этой обособленности необходимо должен мыслиться обособленно. Поэтому возможность мыслительного единения различных фактов возникает в том только случае, когда в содержании их открываются признаки, в одинаковой мере и в одинаковом смысле принадлежащие каждому из них и, следовательно, неизменно входящие в содержание мысли о каждом из них. Эти-то самые признаки и дают возможность творческому синтезу мысли объединить многообразие явлений сознания в одном, общем для них, выражении мысли — в выводе из установленного между фактами соотношения тождества. Так как это соотношение касается лишь некоторых признаков, то само собою разумеется, что содержание общего вывода не может быть тождественным с содержанием каждого из обосновывающих его первоначальных фактов, потому что в каждом из этих фактов отдельно дано гораздо больше, чем сколько утверждается о нем в выводе. Следовательно, вывод в данном случае есть только символ, под которым мысль хранит первоначальные факты сознания и от

которого она снова может к ним перейти. Этот символ и есть именно понятие — сокращенное выражение для бесконечного множества единичных явлений, из которых каждое по своему содержанию гораздо богаче состава понятия и потому выражается в нем не само по себе, а лишь через группу однородных явлений. Каждая единичная вещь сама по себе может мыслиться не в понятии, а только в представлении, потому что представление всегда единично и содержание его не только равно содержанию познаваемой вещи, но и тождественно с ним, т.е. оно обнимает в себе сумму всех суждений, какие только могут быть высказаны о данной вещи. Понятие же, по самой природе своей, *всегда абстрактно*, и потому оно заключает в себе лишь сумму таких суждений, которые могут определять каждую данную вещь только как часть однородного целого, объем которого выражается объемом понятия[3].

Если всякое понятие есть не иное что, как только известная сумма общих суждений об известной группе вещей, то ясное дело, что и весь процесс образования понятий есть не иное что, как только процесс индуктивного умозаключения. По общепринятому определению, индукция представляет собою заключение от частного к общему. Но такое определение индукции на самом деле нисколько не выражает собою природы этого мыслительного процесса, потому что оно нисколько не соответствует его действительному содержанию. Заключать от частных предметов к общим нельзя, потому что никаких общих предметов в мире не существует. Заключать от частных признаков к общим нельзя, потому что для такого заключения нет и не может быть никаких оснований. В процессе индуктивного умозаключения операция мысли ведется с таким признаком или с такими признаками, которые известны как при-

---

[3] Паульсен < Ф.> *Введение в философию, перев. под ред. В.П.Преображенского. 2-е изд. Москва, 1899, стр. 429:* «Понятие не есть накопление впечатлений, общий образ, в котором общие черты усилены, а отклоняющиеся затушеваны подобно тому, как такие образы приготовляются в последнее время на фотографической пластинке, которую несколько раз ставят перед сходными предметами и таким образом механически воспроизводят на ней тип, напр., врача, духовного и т.п. Понятие существует лишь как *живая функция обнимания разнообразия созерцаний*. В применении к более общим понятиям это вполне очевидно. Если можно еще обманываться, напр., на счет того, будто понятие яблока пассивно сохраняется в памяти подобно упомянутым фотографиям — типам, хотя, однако, и здесь уже могла бы представиться трудность в воспроизведении «общего образа» больших и малых, красных и зеленых, круглых и угловатых яблок, — то уже абсолютно ясна невозможность общего образа фрукта вообще, в котором одинаковым образом были бы представлены и яблоки, и вишни, и орехи, и фиги, и т.д. А тем более общий образ плода, или тела, или вещи вообще, или общий образ цвета, формы, величины, быстроты, направления, единства, множественности, действительности, возможности, отрицания! Ясно, что понятия этого рода не могут возникнуть путем какого-нибудь рода фотографических операций: они вообще существуют не в форме созерцательных образов, а лишь в деятельности обнимания, оперирования со множественностию возможных созерцаний».

знаки одного или нескольких частных явлений и которые, однако, утверждаются как признаки всего круга тех явлений, к роду которых принадлежат известные нам. Следовательно, *один и тот же* признак и в *одно и то же* время здесь мыслится как частный и утверждается как общий — именно потому, что приложение данного признака расширяется мыслию до полного объема тех явлений, в части которых он замечается, и в *этом именно расширении его приложения и заключается вся сущность индуктивного вывода.* Когда мы высказываем, напр., такое положение, что *все* люди разумны, то в этом случае мы утверждаем, конечно, такое положение, которое может быть оправдано нами лишь в самой незначительной своей части. Ведь сравнительно с полным объемом человеческого рода мы знаем лишь самое ничтожное количество людей, и, однако же, признак, неизменно замечаемый в каждой единице известного нам количества, мы утверждаем как признак каждой единицы всего вообще количества людей, которые жили, живут и будут жить. На каком же основании делается это расширение в приложении известного нам признака? Если мы ответим на этот вопрос, то этим самым ответом будет вполне ясно определено основное условие самой возможности индуктивного процесса мысли. А ответить на него очень не трудно, если только мы понимаем то основание, в силу которого единичные явления связываются нами в сложные группы и группы в классы, т.е. если мы понимаем закон образования понятий.

В каждом процессе индуктивного вывода заключаются два момента: первый момент *анализа*, когда о группе утверждается то самое, что и мыслится в понятии ее, и второй момент *синтеза*, когда данный элемент понятия утверждается в качестве общего признака всех явлений группы не только наличных, но и возможных. Следовательно, первый момент касается содержания группы, второй — объема ее. Но не трудно заметить, что этот второй момент всецело определяется первым моментом и потому всегда может быть возвращен на него. Ведь понятие ничего не говорит относительно своего объема, — оно лишь говорит, что явление, чрез него определяемое, имеет и должно иметь известные признаки. Следовательно, в этой неопределенности объема явлений implicite дана уже всеобщность их, потому что в каждом понятии дело идет не о каком-нибудь наличном явлении, а вообще о явлениях, *которые могут быть определены этим понятием.* Следовательно, утверждая о явлениях группы то самое, что нами мыслится в понятии о ней, мы делаем свое утверждение *независимо от состава группы,* — и этим именно обстоятельством и обосновывается существенный в индуктивном процессе момент расширения данного признака в его приложении к неопределенному числу однородных явлений. Если в понятии человека нами мыслится существо разумное, то признак

разумности относится не к тем только людям, количество которых образует собою ограниченный для каждого человека действительный состав объединяемой в понятии группы, а ко всем людям, которые могут быть определены данным понятием. Сколько именно существовало, существует и будет существовать на свете людей, этого мы не знаем и не можем знать, но мы достоверно знаем, что, сколько бы их ни было, все они должны были иметь и будут иметь свойство разумности, потому что это свойство мыслится нами в понятии человека и, следовательно, только под условием имения его они могут определяться нами чрез это понятие. Если бы, напр., род человеческий когда-нибудь существовал, не имея свойства разумности, то до приобретения этого свойства он и не был бы для нас родом человеческим, и если бы род человеческий когда-нибудь потерял свойство разумности, то со времени этой потери он опять-таки не был бы для нас родом человеческим, потому что в понятии человека нами мыслится и признак разумности.

Таким образом, всякое суждение индуктивного вывода возможно только по отношению к тем признакам, которые мыслятся нами в данном понятии, или, переходя на объективную почву, — всякое расширение состава данной группы возможно только на счет тех явлений, которые однородны с наличным составом ее. Полный объем каждого понятия или состав каждой группы представляет собою неопределенное число, из которого известна одна только какая-нибудь часть; но так как эта часть есть часть *однородного целого,* то чрез нее мыслится в понятии все это целое, хотя бы большинство элементов его и никогда не предъявилось сознанию человека. Следовательно, *с психологической точки зрения всякое суждение индуктивного вывода есть лишь простая формация и изложение данного понятия, с логической же стороны оно является заключением от части к целому или представлением части как целого.* В силу именно такого представления и образуются все наши общие суждения и в них составляется все наше знание. Когда, напр., физик говорит, что удельный вес платины 21,5, то он высказывает это суждение не по отношению только к тому кусочку платины, над которым он экспериментировал, а по отношению ко всем кусочкам ее, сколько бы их ни существовало в мире. Ясное дело, что всю платину он считает однородной и потому именно расширяет свое суждение о части до полного объема целого. Когда простолюдин утверждает, что огонь жжет, то он высказывает такое суждение, которое считает состоятельным относительно всех явлений огня во все времена и на всяком месте. Ясное дело, что всякие явления огня он считает однородными и на этом именно основании суждение, полученное им из нескольких опытов, распространяет на всю сумму возможных опытов, когда бы и кем бы они ни были сделаны. Следовательно, и область обиходного знания, и область научного

мышления вся слагается из заключений от части к целому или из представлений части как целого.

3. В процессе образования понятий мысль оперирует не цельными представлениями, а отдельными элементами в их содержании, так что действительная связь этих элементов в конкрете живого представления мыслию разрушается, и они являются в сознании не как представляемый образ вещи, а как мыслимая сумма ее признаков. Из этой суммы те признаки, которые тождественны во всех представлениях известного рода, именно в силу этого тождества свободно могут переноситься с одного представления на другое и безразлично выражать в сокращении каждое из них. Эти самые признаки и образуют своею связию символ всех представлений известного рода — *предметное* понятие. Те же признаки, которыми определяется в сознании индивидуальность вещи, с разрушением живого представления о ней остаются вне связи с другими признаками и между собою, и потому каждый из них становится в положение первичных дат сознания, так что мыслительная обработка их может совершаться только по закону формации этих дат. Они именно могут связываться между собою только по закону сходства, совершенно независимо от тех представлений, из живой связи которых они выпали при образовании предметного понятия, и потому своею связию они образуют общий символ всех впечатлений известного рода — *абстрактное* понятие. Для образования такого понятия совершенно безразлично, в какой именно представляемой связи признаков фактически осуществляется, напр., признак белизны. И белизна снега, и белизна бумаги, и белизна всякого другого предмета выражаются мыслию в одном и том же понятии, которое и является таким образом сокращенным выражением для целого множества впечатлений сходного содержания. Следовательно, тип и смысл образования тех и других понятий — предметных и абстрактных — один и тот же, и все различие между ними заключается лишь в том, что одни понятия служат сокращенным выражением *представлений*, а другие — сокращенным выражением *впечатлений*. Никакой другой границы провести между ними решительно невозможно, потому что мир предметных понятий в своем конечном развитии неизбежно переходит в мир абстрактных понятий, а мир абстрактных понятий, по мере их дальнейшего обобщения, стремится перейти в мир предметных понятий. Понятие о дубе, напр., последовательно может быть выражено в содержании понятий дерева, растения, вещи и материи: и так как последние два члена этой градации составляют высшие мыслительные символы не предметов действительности, как это осуществляется в каждом предметном понятии, а символы самих понятий об этих предметах, то ясное дело, что в содержании этих символов предметное

понятие постепенно утрачивает все черты своего предметного значения и становится наконец чистым абстрактом мысли. С другой стороны, абстрактные понятия могут постепенно сводиться к понятиям предметным. Так, напр., понятие белизны последовательно может быть выражено в содержании понятий цвета зрительного впечатления, факта сознания и факта космического. Весь ряд этих понятий составляет последовательный переход к предметной действительности, и потому чистое абстрактное понятие, сначала безусловно неопределимое, в каждом последующем понятии получает некоторую степень определенности и достигает наконец полного мыслительного определения в высшем предметном символе.

Этот перевод понятий одних на другие имеет особенно важное значение в гносеологическом отношении, потому что он выражает собой и объясняет нам всю сущность нашего познания. Всякое единичное явление мы объясняем себе тем, что вводим его в определенный класс однородных явлений, а этот класс считаем подклассом какого-нибудь другого более общего класса, а этот новый класс опять-таки объясняем себе тем, что сводим его к еще более высшей общности; так что чем выше класс, в который вводится нами данное явление, тем удовлетворительнее для нас получается объяснение и тем лучше мы понимаем явление. Следовательно, все наше знание есть не иное что, как только развитие понятий и прогрессивная классификация явлений. Потому именно с образованием понятий и осуществляется первая возможность систематического мышления, что мир понятий, в переводе его на явления действительности, представляет собою непрерывную классификацию этих явлений. Сама по себе объективная действительность слагается из единичных вещей, которые в необъятной массе существуют друг подле друга и следуют друг за другом и никакой системы фактов из себя не представляют. Но мысль разделяет их по родам и видам, организует в подклассы и классы и таким образом сама творит для себя законченную систему мира в организованном мире своих понятий.

Всякая единичная вещь в понятии непременно полагается как однородная со многими другими вещами, которые выражаются тем же самым понятием, как и данная вещь. Поэтому различные в действительности единичные вещи в понятии обособляются в отдельную группу, и эта группа определяется в области мысли как однородное целое, по отношению к которому все единичные вещи представляют собою его слагаемые части. В силу такого мыслительного определения все бесконечное множество единичных вещей организуется в особый мир однородных внутри себя групп, и мыслительное определение каждой группы выражает собою понятие о ней. Но так как весь процесс этой организации совершается только в мысли и для мысли, то однородность и разнородность, очевидно, сводятся лишь к тождеству и различию признаков и, следовательно, имеют значение чисто относительное. Если бы, напр., отдельные куски зо-

лота в одинаковых случаях проявлялись неодинаково, то они были бы в такой же мере разнородны между собою, в какой разнородны медь и платина. И если бы куски меди и платины постоянно проявлялись в таких же точно признаках, в каких они проявляются внутри себя, то они были бы в такой же мере однородными, в какой каждый из этих металлов однороден внутри себя. Следовательно, мы называем золото однородным лишь в той мере, в какой каждая частица его имеет такие же признаки, какие имеют и все другие частицы его. Равным образом золото и медь мы называем разнородными лишь в той мере, в какой частицы этих металлов не совпадают между собою в тех признаках, в каких они всегда совпадают внутри себя. Следовательно, утверждение между ними разнородности нисколько не исключает собою возможности совпадения их в каких-нибудь других признаках, помимо тех, в которых они разнородны. И если бы оказались такие признаки, которые в одинаковой мере принадлежат и частицам золота и частицам меди, то в отношении этих признаков золото и медь окажутся однородными, и в том именно отношении, в каком они однородны, суждение о них может быть выражено всеобщим образом. Это обстоятельство определяет собою возможность различия понятий в отношении их объема.

Понятия могут выражать в себе различное количество групп явлений. Понятие о золоте, напр., имеет в виду одну только группу явлений, понятие о металле — несколько групп, понятие об элементе — более семидесяти. И так как понятие, выражающее в себе формулу познаваемого существования нескольких групп явлений, не заключает в себе ни одного из тех признаков, в каких каждая отдельная группа не сходится с каждою другою группой, то само собою разумеется, что количество выражаемых в нем признаков или его содержание должно быть беднее сравнительно с содержанием того понятия, которое выражает в себе формулу познаваемого существования одной какой-нибудь группы. Поэтому в отношении своего содержания понятия могут быть различной общности. Чем шире идет процесс объединения разнородного, тем больше вычитается различий и тем меньше утверждается сходств в содержании разных групп явлений, так что объем приложения понятия всегда увеличивается на счет уменьшения в его содержании. Этот объем можно довести до конечного предела, когда понятие охватит собою все бытие, но помимо этого сознания бытия не будет заключать в себе ни одного элемента, когда, следовательно, невозможно будет сделать ни одного утверждения о предмете понятия, кроме самого факта этой невозможности, кроме того, что бытие есть ничто, пустота, небытие. Но между этим предельным понятием бытия и теми элементарными представлениями, которые служат первыми продуктами мыслительного творчества, лежит непрерывная серия понятий возрастающей сложности и общности, широты приложения и бедноты содержания. Каждое из этих понятий обнимает

собою определенный отдел бытия, и каждый из элементов их содержания всеобщим образом выражает в отношении себя весь отдел, обнимаемый его понятием. Таким путем совершается процесс систематизации понятий и создается их организованный мир.

Процесс систематизации понятий заключается в утверждении тождества между отдельными понятиями и группами понятий в одном или в нескольких отношениях, в каких именно различные предметы понятий могут быть выражены одним и тем же общим суждением. Этот перенос суждения с одного предмета на другой или из одного понятия в другое составляет *процесс дедуктивного умозаключения, единственное значение которого в том именно и состоит, что он организует определенные связи представлений или понятий путем установления или отрицания между ними соотношения тождества.* Правда, такое понимание дедукции, по-видимому, далеко не оправдывается известными формами силлогистического мышления, но при суждении об этих формах нужно иметь в виду, что они представляют собою выражения очень сложной формации дедуктивного процесса мысли, а потому и сами по себе они еще требуют объяснения своей возможности. Когда, напр., строится такое заключение, что все люди смертны, а Кай — человек и потому он смертен, то мысль, очевидно, оперирует в этом построении такими положениями, которые могли явиться только в предварительных процессах других умозаключений и с другими элементами. Для того чтобы утвердить положение о смертности людей, необходимо утвердить тождество в единичных представлениях отдельных людей, т.е. необходимо составить понятие о человеке; и для того, чтобы утвердить человечность Кая, необходимо утвердить тождество в содержании представления о нем и в содержании понятия о человеке. Только по силе этого тождества субъект первой посылки может быть мыслим под формою неопределенного количества единичных представлений, из которых каждое может быть объединено с представлением Кая в общем понятии человека. Следовательно, для всех этих представлений, каково бы ни было их количество, понятие человека окажется общим, т.е. по своему содержанию оно будет вполне тождественно с содержанием субъекта первой посылки и, как тождественное, всегда может заменить его. Следовательно, вместо положения: все люди смертны — всегда может быть выставлено тождественное ему положение: человек смертен, в понятии же человека мыслятся все люди не за исключением Кая, а вместе с ним. Следовательно, вывод является не чем-либо новым сравнительно с его основанием, а только простым переводом общего положения на частное. Новое заключается собственно не в выводе, а лишь в обосновывающих данный вывод продуктах отождествления — в образовании общего понятия о человеке и в подведении под это общее понятие единичного представле-

ния, вывод же является простым изложением понятия в отношении сведенного к нему представления — следовательно, не как отдельного от него и чуждого ему, а как такого, которое в нем уже заключается и чрез него выражается во всех тех суждениях, сумма которых образует собою содержание данного понятия.

Ввиду того, что процесс отождествления выражает собою всю сущность дедуктивного вывода, этот процесс не трудно отыскать даже и в таких построениях, в которых акт отождествления прямо отрицается и вывод делается только по силе этого отрицания. Допустим, напр., такое построение: истинные христиане живут и действуют по духу веры Христовой; некоторые люди, считающие себя христианами, живут и действуют не по духу веры Христовой; следовательно, некоторые люди, считающие себя христианами, не суть истинные христиане. Процесс этого умозаключения, очевидно, состоит в установлении соотношения предикатов обеих посылок, но подлинное основание данного вывода лежит не в этом соотношении, а позади него. Из того положения, что одна величина не равна другой, нисколько не следует, что она не равна и третьей, если наперед не будет установлено или предположено, что вторая и третья величины равны между собою. Следовательно, отрицание предиката первой посылки в его приложении к субъекту второй посылки нисколько не распространяет этого отрицания и на субъект первой посылки в его отношении к субъекту второй посылки, если только наперед не будет установлено или предположено, что субъект первой посылки вполне покрывает собою свой предикат, и наоборот — что предикат этой посылки вполне покрывает субъект ее, т.е. если не будет наперед установлено или предположено, что субъект и предикат первой посылки — понятия *тождественные*. В этом случае отрицание предиката eo ipso есть отрицание и субъекта первой посылки в его отношении к субъекту второй посылки. Следовательно, здесь не менее резко, чем в первом примере, выступает существенный характер дедуктивного умозаключения — *определение соотношения двух понятий чрез посредство третьего под точкой зрения принципа тождества*[4]. Если же в этом заключается вся сущность дедукции, то само собою разумеется, что всякий дедуктивный вывод и в содержании, и в своей формальной состоятельности должен определяться не объемом понятий и не качеством их, а единственно только возможностию или невозможностию указанного соотношения.

[4] Принцип тождества определяет собою возможность как индуктивного, так и дедуктивного процесса мысли, но оба эти процесса направляются к различным целям и потому выражаются в различных формах. Индуктивный процесс имеет в виду *объединение* понятий, дедуктивный — *устроение связей* между ними, а потому в первом процессе понятия отождествляются *непосредственно*, во втором же — чрез посредство *связующих* понятий. В этом только и заключается действительное различие между индукцией и дедукцией.

Правда, логическая наука и до сих пор все еще указывает основное правило дедуктивных умозаключений в известной схоластической формуле: e mere negativis et e mere particularibus nihil sequitur[и], но это указание на самом деле представляет собою одно лишь великое недоразумение. Вывод может быть сделан и из частных посылок и из отрицательных посылок, только бы существовали условия возможности сделать утверждение или отрицание тождества между данными понятиями. Для разъяснения этого положения мы возьмем пример из *Логики* проф. Владиславлева: «Ни одна наука не должна заимствовать свой материал из вторых источников; сказки наукою названы быть не могут; заключения отсюда никакого не получается». Но мы думаем, что ученый автор, безусловно уверенный в справедливости своего «основного правила» (e mere negativis...), и не пытался сделать отсюда какое-нибудь заключение, а между тем это заключение следует, и притом самым естественным образом: «Сказки могут брать свой материал и из вторых источников». Ведь отрицая тождество между субъектом первого положения и субъектом второго положения, я этим самым отрицаю и предикат первого положения в его отношении к субъекту второго положения, т.е., отрицая научность сказок, я уже не могу перенести на них обязательного признака научного мышления, не могу сказать о них, что и они не должны брать свой материал из вторых источников. Это, конечно, верно, что отрицание одного предиката не дает никакого основания для прямого утверждения противоположного ему предиката, потому что для такого утверждения необходимо положительное основание; но так же верно и то, что это отрицание определяет собою *возможность* противоположного утверждения. Вывод может быть сделан именно из этого основания и в пределах его, т.е. вывод может быть сделан только в форме простого выражения этой возможности. Вопрос только в том, всегда ли будет состоятелен такой вывод и чем именно определяется его состоятельность? Что в целой массе случаев такой вывод будет несостоятелен — это несомненно, и что его несостоятельность будет определяться реальною невозможностью соединить с отрицанием субъекта и отрицание предиката первой посылки в их отношении к субъекту второй посылки — это также несомненно. Но если несомненно, что в одной массе случаев вывод будет несостоятелен, между тем как в другой массе случаев он будет состоятелен, то само собою понятно, что должны быть какие-нибудь основания или условия его состоятельности, т.е. должны быть такие основания или условия, по силе которых логическая возможность перевода отрицания с субъекта на предикат первой посылки переходит в необходимость, и эта необходимость совпадает с реальною необхо-

димостию такого перевода. Допустим для примера такое построение: береза не может расти без корней, дуб — не береза, следовательно — дуб может расти и без корней. Следствие — явно нелепое, потому что оно явно противоречит действительности. И не трудно догадаться о причинах этой нелепости, если только мы сравним это построение с построением, приведенным из *Логики* проф. Владиславлева. Мы именно заметим тогда, что в отношениях элементов того и другого построения существуют два капитальных различия. Первое касается взаимоотношения субъектов обеих посылок, второе — взаимоотношения субъекта и предиката первой посылки. Наука и сказка мыслятся как противоположности, и потому отношение, направленное на соединение второй посылки с первою, необходимо является отрицанием предиката первой посылки со стороны субъекта второй. Между тем во втором построении субъекты обеих посылок (береза и дуб) образуются из понятий однородных, а потому между ними не может быть никакой противоположности и, следовательно, никакого взаимного отрицания. Отсюда само собою понятно, что вторая посылка в этом построении может быть направлена не на *отрицание*, а только на *различение* ее субъекта от субъекта первой посылки. Раз установлено это различение, тождество, конечно, отрицается, но, *поскольку понятия однородны, оно не может отрицаться безусловно, а непременно под какими-нибудь условиями*, т.е. в каких-нибудь определенных отношениях. Между тем *эти условия или отношения во второй посылке совершенно не выражены, а потому и вывод отсюда совершенно невозможен*. Очень может быть, что различие между субъектами обеих посылок выражается предикатом первой посылки, но очень может быть, что оно выражается и другими какими-нибудь признаками, ни в той, ни в другой посылке совершенно неуказанными. В данном случае оно именно выражается другими признаками, а не предикатом, и потому выражение отрицания субъектом второй посылки субъекта первой посылки в этом именно предикате оказывается нелепым.

Отсюда естественно является вопрос: при каких же именно условиях отрицание тождества между обоими субъектами может быть выражено чрез отрицание предиката одной из посылок в его отношении к субъекту другой посылки? Ответ на этот вопрос и указывается вторым капитальным различием в приведенных нами построениях. Когда говорят, что наука не должна брать свой материал из вторых источников, в этом случае предъявляют к науке существенное требование, т.е. такое требование, которое мыслится в самом понятии науки. Следовательно, субъект и предикат в этом положении связаны аналитически, т.е. они мыслятся и рассматриваются как выражения тождественные в том отношении, в каком они связаны. Поэтому всякое отрицание субъекта такого положения есть вместе с тем и отрицание связи его с предикатом не в отношении к нему самому, а в отношении этой связи к тому элементу второй посылки, которым субъект первой посылки отрицается. Т.е. предикат первой посылки не может быть связан с субъектом второй посылки в таком же точно отношении, в каком он связан с субъектом первой посылки, потому что этот субъект отрицается субъектом второй посылки, предикат же первой посылки тождествен с ее субъектом. Второе построение под такой случай совершенно не подходит. Понятие о невозможности роста без посредства корней, образуя собою предикат в данном суждении о березе, нисколько, однако, не выражает субъекта этого суждения в его особенности, нисколько не выражает того, что собственно делает березу березой, а не каким-нибудь другим видом растений. Вследствие же этого, субъект и предикат данного суждения не могут быть мыслимы и рассматриваемы как тождественные выражения, а потому отрицание субъекта этого суждения со стороны субъекта другого суждения ни в каком случае не может быть перенесено и на данную связь его с предикатом. Другими словами — субъекты обеих посылок могут быть нетождественными, отношение же предиката одной из посылок к обоим субъектам может быть одинаковым, потому что сам предикат ни с тем, ни с другим субъектом не тождествен. Следовательно, перенести отрицание субъекта первой посылки на связь его с предикатом в отношении этой связи к субъекту второй посылки можно только под тем условием, когда данный предикат есть существенный предикат своего субъекта, когда он есть сам этот субъект в его особенности. Тогда отрицание субъекта в том именно и состоит, что отрицается его существенный предикат, т.е. в выводе утверждается невозможность связать этот предикат с субъектом второй посылки тою же самою связию, какою он связан с субъектом первой посылки. Если, напр., мы допустим такое построение, что Всеведущее Существо не может заблуждаться, человек же не есть существо всеведущее, то в первом положении субъект и предикат, очевидно, должны быть мыслимы и рассматриваемы как выражения тождественные, и второе суждение, направленное на отрицание тождества между обоими субъектами, есть eo ipso и отрицание тождества между предикатом первой посылки и субъектом второй. Следовательно, вывод из данных суждений может быть только выражением этого отрицания: человек (не-не) может заблуждаться, т.е. в выводе утверждается только невозможность тождества в связи предиката с обоими субъектами.

Если дедуктивный вывод есть только или утверждение, или отрицание тождества двух данных понятий чрез их отношение к третьему и в этом самом отношении и если во всех указанных нами построениях отрицательное отношение друг к другу сопоставляемых понятий определялось и выражалось именно отрицанием тож-

дества их связи с посредствующими понятиями, то легко понять, в каком бы отношении стояли между собою данные понятия, если бы это тождество не отрицалось, а утверждалось. Тогда в выводе сопоставляемые понятия были бы отождествлены. Допустим, напр., что ученику, начинающему изучать философию, известно общее положение, что все проповедники пессимизма не признают блага жизни, но кто именно проповедовал пессимизм, ему не сказано. Он изучает историю философии и находит, что Шопенгауэр не признавал блага жизни. Отсюда у него является прямое заключение, что Шопенгауэр был проповедником пессимизма. Ясное дело, что построение этого заключения представляет собою силлогизм, первую посылку которого образует общее отрицательное положение, что все проповедники пессимизма не признают блага жизни, вторую посылку составляет добытое самим учеником отрицательное положение, что Шопенгауэр не признавал блага жизни, заключение является путем отождествления представления о Шопенгауэре с понятием о проповеднике пессимизма. Очевидно, это заключение определяется тождеством связи предиката первой посылки с обоими субъектами и обосновывается тождеством содержания этого предиката с содержанием его субъекта. Тот же самый предикат, который мыслится в первом суждении, утверждается и по отношению к субъекту второй посылки. Но предикат этот представляет собою тождественное выражение своего субъекта: проповедники пессимизма — те самые люди, которые не признают блага жизни, и наоборот — не признают блага жизни именно те люди, которые проповедуют пессимизм. Следовательно, предикат в данном случае выражает собою единственный признак своего субъекта и, следовательно, он выражает в себе все содержание понятия его. Поэтому связь этого предиката с субъектом второй посылки eo ipso есть связь этого субъекта с тем понятием, все содержание которого предикатом выражается. Предикат, разумеется, не тождествен с субъектом второй посылки, но по силе самого факта связи с этим субъектом он определяет его в том отношении, в каком он тождествен с субъектом первой посылки. Отсюда представление о Шопенгауэре не есть только представление о таком человеке, который не признавал блага жизни. Оно заключает в себе и много других признаков, которые предикатом не выражаются, но в процессе умозаключения эти признаки совсем не играют никакой роли, потому что субъект суждения не может быть мыслим ни в каком другом отношении, кроме того, которое определяется его предикатом. Следовательно, в данном случае представление о Шопенгауэре есть только представление о нем как о таком человеке, который не признавал блага жизни, и следовательно — в данном отношении представление о Шопенгауэре тождественно с понятием о проповеднике пессимизма, т.е. тождественно с понятием субъекта первой посылки.

Таким образом, *общее условие возможности дедуктивного вывода вполне выражается логическим законом исключенного третьего:* соединяемые понятия должны стоять в таком определенном отношении к посредствующему понятию, чтобы взаимная связь их чрез это понятие или утверждалась, или отрицалась. При отсутствии же этого условия, когда неопределенная постановка понятий в отношении к посредствующему понятию не дает возможности сказать об их связи ни да — ни нет, вывод невозможен.

IV. Процесс познания

1. Активный характер психической действительности и процесс познания: психологическая природа познания и проблема веры. 2. Тождество веры и знаний по их психологической природе и по логическому строению. 3. Вопрос о критерии достоверности всякого знания и разные решения этого вопроса. 4. Действительное основоположение познания истины.

1. В процессе образования и объединения представлений создается все содержание и определяются все формы наглядной связи между единичными вещами и явлениями объективной действительности. В процессе развития и организации понятий создается классификация вещей и явлений и организуются все формы их мыслимых отношений друг к другу на основании их представляемого содержания. Если рассматривать эти процессы только по собственному их содержанию, т.е. совершенно независимо от всех других состояний сознания, то все значение их, очевидно, будет выражаться одной лишь организацией хаотического мира сознания, а потому и все приложение их будет ограничиваться одним только миром налично данных впечатлений. Дело в том, что оба эти процесса стоят в полной зависимости от формации впечатлений, а эта формация зависит от количества отношений субъекта к внешнему миру. Следовательно, если бы сознающий субъект был активен в одной только мысли и совершенно пассивен во всех своих отношениях к внешнему миру, то ясное дело, что все творчество его мысли всегда и непременно ограничивалось бы одной лишь простой обработкой данных элементов сознания без всякой возможности количественного расширения этих элементов и без всякой возможности качественного развития в сфере их мыслительной обработки. В действительности, однако, субъект активен не в одной только мысли, он активен и в своих отношениях к внешнему миру потому, что он сам может создавать для себя эти отношения и, следовательно, он сам может не только получать то ограниченное количество впечатлений, какое определяется воздействиями на него объективного мира, но и приобретать громадную массу таких впечатлений, которые определяются для него его же собственными хотениями. Эта именно возможность самодеятельного приобретения впечатлений

и определяет собою возможность превращения процесса мысли в особый процесс познания, т.е. в процесс изучения состава и условий существования всей опытной действительности. По своему формальному строению этот новый процесс есть тот же самый процесс образования и развития представлений и понятий, но только он непременно связан с положительным стремлением субъекта к расширению мира сознания путем самостоятельного приобретения различных материалов мысли. В силу этой именно связи мысли и воли он и определяется в сознании как *особый специальный* процесс душевной деятельности, потому что по силе этой связи он уже ни в каком случае не может быть переведен на простую механику впечатлений и представлений и ни в каком случае не может быть представлен в качестве особой высшей формы процесса сознания.

Для того чтобы выяснить эту характерную особенность познавательного процесса, нужно выяснить основные условия его возникновения и развития. В этом отношении мы уже говорили о том, что в самых первых шагах психического развития каждое впечатление связывается с определенным чувствованием удовольствия или неудовольствия и по силе этой связи сопровождается непременным стремлением одни впечатления задерживать, а другие устранять. Повторение впечатлений в одной и той же ассоциации с актами чувства и воли дает возможность мысли включить содержание этих актов в простое содержание впечатлений и таким образом закрепить их ассоциацию в одном мыслительном выражении; так что впечатления бывают для нас не только впечатлениями сладкого или горького, но и, кроме того, еще впечатлениями приятными или неприятными, желанными или нежеланными, т.е. впечатления определяются нами не только по собственному их содержанию, но и по содержанию связанных с ними актов чувств и воли. В этой именно субъективной оценке впечатлений и заключается все содержание наших элементарных познаний. Дитя, напр., живет и может жить одними только впечатлениями, и потому если оно что-нибудь знает, то ясное дело, что все его знание может заключаться лишь в том, что оно начинает помнить, какие впечатления приносят ему удовольствие и какие вызывают неудовольствие, какие поэтому желательны для него и какие нежелательны. Следовательно, на самой первой ступени психического развития, даже в самой зачаточной форме своей, явление знания выступает уже с очень определенным характером. Помимо простого сознания факта, оно еще непременно заключает в себе определенный интерес этого факта и прямое хотение или нехотение того, чтобы он существовал. Это обстоятельство имеет очень важное значение для точного определения

генезиса познавательного процесса и для правильного объяснения его развития[1].

В связи различных элементов чувства, мысли и воли процесс сознания как процесс формации психических явлений становится процессом жизни, т.е. процессом взаимодействия субъективной действительности с объективною, и потому устроение связей между различными выражениями чувства, мысли и воли не только создает определенную организацию для всего содержания субъективной действительности, но и определяет собою внешнее выражение этой действительности в особых произвольных деятельностях субъекта, направленных к охранению и развитию внутреннего процесса его жизни. Для деятельности сознания совершенно безразлично, какие именно факты формируются им, а для процесса жизни разные факты имеют и разное значение, и так как все вообще первичные факты сознания определяются такими или иными воздействиями на человека объективного мира, то для субъекта, очевидно, далеко не безразлично, каким именно воздействиям он подвергается. Процесс жизни необходимо заставляет его смотреть на мир объективной действительности как на готовый источник страданий и удовольствий, и прямой интерес жизни необходимо заставляет его стремиться к ясному различению в мире объективной действительности вещей приятных и неприятных и безразличных, чтобы на основании этого различения можно было устроить ему соответствующую практику своей жизни. Если, напр., дитя получает удовольствие от мягкого света лампы, то оно естественно будет желать, чтобы лампа пред ним была зажжена, т.е. оно будет стремиться не к тому только, чтобы задерживать наличные приятные впечатления, но и к тому, чтобы осуществлять такие впечатления, которые доставляют ему удовольствие. И с другой стороны, если дитя дотронется до стекла горящей лампы и получит боль от ожога, то оно естественно будет желать не прикасаться более к горящей лампе, т.е. оно будет стремиться не к тому только, чтобы устранять наличные неприятные впечатления, но и к тому, чтобы избегать возможности вызывать их. Следовательно, получаемое из опыта познание действительности не только выражает собою отношение мира к человеку, но и определяет собою отношение человека к миру, потому что оно

[1] О значении факта связи между разными выражениями душевной деятельности для правильного истолкования природы субъективной действительности вообще и познавательного процесса в частности можно найти очень ценные соображения у А. *Fouillée*, La psychologie des idees-forces, Paris, 1893, у *Wundt'a*, Sustem der Phylosophie, у проф. *Лопатина*, Положительные задачи философии, М., 1891, проф. *Н.Я. Грота*, Значение чувства в познании и деятельности человека, М., 1889, и *П.Е. Астафьева*, Чувство как нравственное начало, М. 1886.

служит прямым основанием для целесообразной деятельности человека в устроении себе благополучия жизни при данных условиях существования мира. Следовательно, процесс познания возникает собственно не из потребностей мысли, а из потребностей жизни, и так как жизнь для человека представляет из себя первую и долгое время единственную ценность, то знание для жизни или практическое знание совершенно естественно и необходимо представляет собою первую и долгое время единственную форму человеческого знания. Собственное содержание мира, независимо от его значения и ценности для развития человеческой жизни, сначала не возбуждает к себе никакого интереса, потому что определяемая жизнию мысль непрерывно ставит для себя одни только практические вопросы и никакого другого решения этих вопросов, кроме практического, не ищет и не принимает. В силу же этого господства практических мотивов познания весь процесс начального изучения объективной действительности совершенно естественно и необходимо обращается только на выяснение и определение взаимных отношений мира и человека, т.е. в начальном познании собственно выясняется лишь то, что может дать внешний мир человеку и что может человек получить от него.

Такое содержание и направление элементарных познаний ясно показывает, что определяющим началом познавательного процесса служит чувство удовольствия, как общее выражение благоприятного течения жизни, и познание развивается только в интересах удовлетворения этому чувству. Если бы можно было устранить это чувство из познавательного процесса, то и самый процесс познания, разумеется, прекратился бы, потому что в этом случае не могло бы возникнуть в человеке воли к знанию и, следовательно, — в этом случае человек неизбежно бы оказался только ощущающей и представляющей машиной. Если же в действительности он не просто лишь ощущает и представляет, но и вносит еще самодеятельный элемент своего собственного отношения к фактам ощущения, то это обстоятельство всецело вызывается чувством удовольствия или неудовольствия, содержанием которых определяется весь интерес познания, а по силе этого интереса создается и хотение знания и стремление к нему.

Таким образом, знание по самой природе своей всегда и необходимо является сложным продуктом кооперации всех психических сил, т.е. чувства, мысли и воли. Это постоянное и необходимое соотношение в познавательном процессе разных выражений душевной деятельности имеет огромное значение для правильного объяснения формации познаний и для точного определения их объективной ценности, потому что это соотношение определяет собою творческий характер психической деятельности не только в процессе достижения познаний, но и в самом постро-

ении их содержания. Не всякое построение мысли есть непременно познавательное построение, а только такое построение, которое служит ответом на определенное познавательное стремление, так что простая механика впечатлений и представлений может создавать лишь простую организацию хаотических явлений сознания, познаний же никаких не творит. И не всякое познавательное построение мысли непременно есть действительное познание, а только такое построение, которое в полной мере удовлетворяет собою чувству любознательности и в отношении данного предмета познания в полной мере устраняет собою волнение неизвестности, так что всякое познавательное построение, которое не удовлетворяет собою этим условиям, есть лишь простое выражение стремления к познанию, а не самое это познание. Следовательно, содержание всякого познания хотя и создается работою мысли, однако в ранге действительного познания оно утверждается только актом воли на основании удовлетворенного чувства любознательности. Если это чувство вполне удовлетворяется известным познанием предмета, то познание имеет значение действительного познания и не может быть мыслимо человеком иначе, как только вполне состоятельным. Но если в отношении данного предмета познания возникает достаточный повод к волнению неизвестности, старое познание перестает удовлетворять собою чувство любознательности и потому неизбежно возникает новое хотение нового познания, в достижении которого старое познание или совсем разрушается, или по крайней мере дополняется в том отношении, какое выражается содержанием данного повода к возникновению новых познавательных стремлений. Когда, напр., в отношении какого-нибудь явления известного предмета мысль может выражаться только отрицательно, что оно есть и не то, и не другое, и не третье, а что именно оно — есть неизвестно, то в этом случае мысль неизбежно волнуется чувством неизвестности; и когда составленное в мысли положительное суждение о данном явлении предмета не укладывается рядом со всеми другими суждениями о всех других явлениях того же самого предмета, а стоит в несомненном противоречии с ними, то в этом случае мысль неизбежно волнуется чувством странности. По определяющей же силе этих волнений она необходимо стремится к созданию такого положения, в содержании которого были бы уничтожены данные причины волнений и нарушенная гармония душевной жизни была бы восстановлена, и как только она достигает такого положения, то на этом положении и останавливается, и это положение утверждается в качестве действительного познания.

Следовательно, формация каждого познания непосредственно опирается не на какие-нибудь объективные основания, а только на

субъективно-гармоничное положение этого познания в наличном содержании ума. И наивный простолюдин, и специалист-ученый совершенно одинаково утверждают в качестве познаний лишь такие построения мысли, в которых осуществляется гармония их умственного содержания, и одинаково держатся этих познаний лишь до того времени, пока существует эта гармония[2]. Следовательно, не только стремление к приобретению познаний, но и самое построение их содержания всегда и необходимо определяется соотношением чувства, мысли и воли, и потому всякое познание по самой природе его всегда и обязательно субъективно. Но так как целая масса познаний по условиям развития субъективной действительности необходимо относится к содержанию объективной действительности и утверждается именно в качестве объективных познаний, то фактом этого утверждения познание очевидно превращается в проблему, потому что фактически все построения мысли суть только явления субъективной действительности, и если они переносятся на содержание объективной действительности, то в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая, однако, утверждается в качестве действительного познания. В этом именно утверждении и заключается вся суть гносеологической проблемы, решение которой совершенно естественно сводится к решению вопроса о том, *как возможна вера в качестве действительного познания.*

2. Такая постановка проблемы знания, по историческому и современному положению вопроса о вере, необходимо требует для себя некоторых дополнительных объяснений и оправданий. Дело в том, что вера и знание обыкновенно считаются совершенно различными продуктами мысли. Поэтому на почве философского мышления все учение о вере обыкновенно сводилось и сводится к вопросу о взаимном отношении веры и знания, причем вера определяется или как низшая ступень познания, или как прямое отрицание его. Ввиду понятной враждебности этого определения к содержанию религиозной веры на почве богословского мышления все рассуждения о вере обыкновенно сводились и сводятся к возмож-

[2] В отношении некоторых познаний поводы к их пересмотру могут встречаться далеко не часто; могут существовать такие познания, которые в течение целых веков и даже целых тысячелетий будут удовлетворять собою человеческую любознательность и занимать место действительных познаний; весьма вероятно, что могут существовать даже и такие познания, которые в пределах человеческого опыта и мышления не встретят совсем никогда и никаких поводов к их пересмотру, но само собою разумеется, что различная продолжительность того времени, в течение которого различные познания считаются состоятельными, нисколько не изменяет собою истинной природы их состоятельности: *всякое познание состоятельно только потому, что в наличном содержании ума не существует никаких поводов к его отрицанию.*

ному оправданию веры пред знанием, причем вера трактуется или как особая форма познания, или как необходимое дополнение его. Следовательно, богословские и философские толкования веры могут доходить до очень резких различий между собою, и если в суждении об этих толкованиях опираться на отдельные факты, то нет никакого сомнения, что они с одинаковой силой могут говорить в пользу самых противоположных пониманий веры. Поборники знания, опираясь на многочисленные факты наивной веры, совершенно естественно могут приходить к пониманию веры как прямого отрицания знания, но ведь не всякая же вера есть только слепое суеверие. И с другой стороны, защитники веры, опираясь на такие же многочисленные факты разумной веры, совершенно естественно могут приходить к пониманию веры как необходимого дополнения знания, но ведь не всякая же вера есть непременно разумная вера. Почему же в различных толкованиях веры одни факты принимаются в расчет, а другие не принимаются? Это зависит от того, что вера рассматривается не в ее собственной природе, а только в ее отношении к знанию, но не к действительному знанию, каким фактически владеет человек, а к *идеалу* знания — к истине, и вера оценивается только на основании этого отношения: так что истинная цель всех рассуждений о вере заключается собственно не в решении проблемы веры, а лишь в простой оценке данного содержания веры с точки зрения идеала познания. В пределах этой именно цели и получают свой определенный смысл как стремление к резкому противоположению знания вере, так и стремление к тесному сближению их между собою; но такая постановка проблемы, очевидно, совершенно неправильна, потому что при такой постановке решение проблемы начинается с того вопроса, которым оно может только оканчиваться, и потому всякое решение проблемы при такой постановке необходимо висит на воздухе. Действительная суть проблемы заключается вовсе не в том, чтобы оценить то или другое содержание веры в его отношении к идеалу познания, а в том, чтобы разъяснить самую возможность утверждения веры в качестве реального познания. Ведь это не может подлежать никакому сомнению, что человек стремится собственно не к вере, а к положительному знанию, — почему же в таком случае возможна для него вера в качестве познания и как именно возможна она? Решение этого вопроса никогда не может быть дано в критике веры с точки зрения идеала истины, оно может быть дано только в психологическом исследовании природы веры как наличного факта душевной жизни. Если в этом исследовании поставленный вопрос будет разрешен удовлетворительно, то из этого удовлетворительного решения его сами собой уже определятся и подлинное значение веры, и ее действительное отношение к идеалу познания.

Если человек стремится к приобретению действительного знания, то во всех познавательных построениях, которыми он удовлетворяется, т.е. в состоятельности которых он не имеет никакого повода сомневаться, ему и представляется не иное что, как именно искомое им знание. Но фактически это знание может оказываться знанием не по содержанию своему, а только по формальным запросам мысли, в удовлетворение которых оно создается, и по логическому строению процесса мысли, путем которого оно создается. Если мысль домогается объяснения явлений, то значит — она несомненно есть познавательная мысль, и если мысль развивает свои положения по законам своей деятельности, а иначе-то она и не может их развивать, то значит — она всегда и несомненно есть правильная мысль. Однако в суждениях этой правильной познавательной мысли фактически заключаются такие познания, которые представляют из себя не объективные выражения существующей действительности, а только специальные продукты мыслительной работы по поводу отражений явлений действительности в явлениях сознания. Следовательно, пока эти познания рассматриваются только в качестве продуктов мысли, они всегда и безусловно правильны, потому что мысль никогда не может мыслить иначе, как только по своим законам; когда же эти познания переносятся на объективную действительность и рассматриваются именно в качестве выражений этой действительности, они могут оказываться неприложимыми к ней, и эта возможность сама собою доказывает, что утверждение их действительности есть собственно не выражение самой объективной действительности, а только объективация действительности мыслимой. Следовательно, в отношении к объективной действительности познания человека представляют из себя лишь простые *верования*, но так как эти верования составляются неизменно правильной деятельностию мысли и составляются именно в интересах объяснения существующей действительности, то они и занимают место действительных познаний[3]. Всякое верование, даже самое грубое, в уме человека, его имеющего, непременно занимает место положительного знания, потому что всякое верование, даже самое нелепое, всегда создается тем же самым логическим процессом мысли, каким создаются и все положения точной науки. Поэтому таких верований, которые бы составлялись человеком только ради прихотливой игры его праздной фантазии, в человеке нет и не может существовать, потому что такие верования никогда бы не могли иметь для человека значения объектив-

[3] Поэтому именно для массы человечества, несомненно, всегда будет верным категорическое заявление Фихте, *Die Bestimmung d<es> Menschen, S<ämmtl> Werke, Bd. II, S. 255*: «Все люди, даже и не сознавая этого, понимают существующую для них реальность исключительно только через веру; и эта вера навязывается им вместе с бытием их, она всецело прирождена им».

ных познаний. Если же в действительности они имеют это значение, то ясное дело, что они и создаются человеком не в каких-нибудь грезах его капризной фантазии, а только в процессе познания им объективной действительности. В этом случае логическая возможность их вполне определяется основным законом познания — объяснять неизвестное только на основании известного. По силе этого закона, во всех тех случаях, когда человек не в состоянии объяснить себе существующую действительность из нее же самой, он по необходимости должен брать это объяснение из непосредственно известных ему фактов субъективной действительности, и, следовательно, — он по необходимости дополняет наличный мир существующей действительности особым миром действительности вероятной, потому что существующая действительность становится для него познаваемой только под условием этого дополнения. Положим для примера, что наивный простолюдин чувствует во время сна сильную тяжесть в голове, давление в груди и полную скованность всех своих членов. Он чувствует мучительный акт задушения, желает двинуться и не может, желает закричать, и голос не повинуется ему; он очень ясно чувствует, что кто-то придавил его и старается задушить; холодный пот выступает у него на лице; он напрягает все свои силы, вскакивает с постели и просыпается. Весь этот физико-психический процесс чувствуется так живо и производит такое резкое впечатление, что испытавший его человек совершенно не может усумниться в реальной истинности своего чувствования и потому остается неотразимо убежденным, что во время сна его действительно кто-то давил и хотел задушить. Совершенно естественно, что он немедленно же начинает отыскивать виновника такого злого умысла, но в результате всех его поисков оказывается несомненным только одно, что из домашних его никто не виновен, а из посторонних людей никто не мог войти к нему в дом, потому что двери дома были заперты или по какой-нибудь другой причине. Следовательно, факт остается фактом, а вопрос о нем остается вопросом. Но на самом деле этот вопрос ни в каком случае не может остаться нерешенным вопросом, потому что он непосредственно связан с вопросом о жизни пострадавшего во сне человека. Поэтому для объяснения таинственного случая начинает строиться особая гипотеза. Так как было признано несомненным, что ночью кто-то давил и хотел задушить человека, то из самого факта было понятно, что неведомый кто-то был живое лицо; но так как было признано несомненным, что из посторонних лиц по тем или другим причинам никто не мог войти в дом, то опять-таки из самого факта было понятно, что это неведомое живое лицо принадлежит к живущим в доме, а так как было признано несомненным, что из домашних пострадавшего во сне человека никто не виновен в покушении на его жизнь, то и опять из самого факта было понятно, что это живое лицо, таинственно обитающее в чужом доме, принадлежит к существам невидимым, и потому сказать о нем решительно ничего невозможно, кроме того одного, что оно есть невидимое живое лицо, обитающее в доме, — домовой. Таким образом, таинственный факт объясняется чрез создание и реализацию идеи особого деятеля, и так как это объяснение вполне определяется формально-верным построением целого ряда умозаключений и вполне гармонирует со всеми наличными обстоятельствами данного факта, то сомневаться в его справедливости для необразованного человека совершенно невозможно, и вследствие этого — простое создание фантазии самым естественным образом переходит в действительность, потому что для наивного человека данный факт действительности совершенно не может быть объяснен иначе, как только посредством объективации созданной им фантазии.

Процесс этой объективации довольно ясно показывает, что каждое верование, даже самое наивное, по своему основанию и по своему логическому строению всегда и непременно есть познание. Если же каждое верование всегда и непременно строится и утверждается в качестве познания, то ясное дело, что таких верований, которые бы существовали рядом с познаниями, т.е. которые бы относились к тем же самым предметам и явлениям действительности, в отношении которых существует или сознается возможность непосредственного познания их, у человека нет и быть не может. Верования всегда слагаются и могут слагаться только в объяснение тех явлений, непосредственное познание которых почему-либо недоступно для мысли, и потому познающая мысль домогается их объяснения косвенным путем, предполагая существование возможных отношений их к явлениям возможной действительности. *Вера и есть именно утверждение этой возможности в качестве действительности.* В силу каких именно психологических условий выясняется и определяется в сознании мыслительная формация этой возможности — об этом ясно говорит самая природа познания как деятельности субъективной, а в силу каких именно психологических условий совершается объективация и реализация этой возможности — об этом достаточно ясно говорит та же самая природа познания как деятельности произвольной. Человек приобретает себе знание, потому что он стремится его приобрести, а стремится он к приобретению познаний потому, что сознание своего незнания волнует и тяготит его решительной невозможностию приспособиться к данным условиям жизни среди мира непонятных ему явлений. В интересах этого именно приспособления к данным условиям жизни он и стремится объяснить себе все непонятные явления мира, и в этом именно стремлении к объяснению непонятных явлений мира он и строит для себя разные вероятные предположения относительно их определяющих условий. Если при этом

построении оказывается, что какое-нибудь вероятное объяснение в достаточной степени удовлетворяет его, он принимает это объяснение как объяснение реальное, т.е. он желает верить и верит, что интересующее его событие и на самом деле происходило так, как он положил ему быть в своей мысли. Если же придуманное объяснение не удовлетворяет его, то хотя бы это объяснение и было создано в его мысли, однако он не признал бы за ним объективно-реальной состоятельности и стал бы искать себе другого объяснения, которое бы вполне удовлетворило его. Следовательно, мысль сама по себе создает только известное содержание объяснения и утверждает лишь простую возможность его объективного значения, действительность же этого значения всегда утверждается волей, но только утверждается ею не в силу какого-нибудь неразумного каприза, а на основании представляемого соответствия в содержании объяснения и в содержании объясняемых явлений и утверждается не ради какого-нибудь упорства в утверждении, а только в интересах достижения гармонии жизни путем соглашения мысли и действительности. Во всех тех случаях, когда человек сталкивается с интересным для него загадочным явлением, он по степени своего интереса к этому явлению более или менее сильно волнуется чувством странности или неизвестности, а когда в устранение этого чувства он стремится к разгадке непонятного факта, его волнение еще более увеличивается новым чувством — чувством ожидания разгадки. Под влиянием этих волнений он не просто лишь пытается объяснить для себя загадочный случай, а непременно стремится достигнуть его объяснения, так что бросить свою попытку объяснения и остановиться на признании непостижимости данного случая он ни в каком случае не может; потому что такое признание не устраняет собою интеллектуального волнения, а, напротив, утверждает его, и сознание своего незнания не устраняет собою хотения знания, а, напротив, утверждает его. Поэтому человек неудержимо стремится к объяснению интересующих его фактов и тогда только может остановиться в этом стремлении, когда его хотение знания удовлетворяется и неприятное волнение неизвестности заменяется у него приятным волнением знания. Если это знание, на основании каких-нибудь новых фактов и новых соображений, он вынужден будет разрушить как неудовлетворительное, то вместо разрушенного он все-таки непременно создаст себе новое объяснение и без всякого объяснения никогда не останется, потому что остаться без него он не может. В силу же этой неудержимой потребности в объяснении он не знает и не желает знать ничего недоступного для его мысли, и потому если он не может иметь непосредственного познания объективной действительности, то по необходимости творит для себя вероятное объяснение ее и это вероятное объяснение утверждает в качестве реального, так что вера

есть не предположение возможной реальности данного объяснения, а решительное утверждение этой реальности, т.е. вера в своем содержании есть необходимый продукт закономерной мысли, а в своем значении она всегда есть факт свободной воли.

Выяснение логической и психологической природы веры дает несомненную возможность устранить из учения о вере некоторые существенные недоразумения. Если несомненно, что процесс веры и по основаниям, и по мотивам, и по своему логическому строению есть не иное что, как процесс познания, то само собою разумеется, что вера не есть какая-нибудь низшая ступень познания, а есть именно формация познания и логическое выражение его, и потому она свободно может существовать на всех возможных ступенях развития человеческой мысли. Те причины, которые заставляют человека творить себе вероятное знание, существуют для него всегда и везде, и потому вера, по определяющей силе этих причин, ни в каком случае не может служить уделом одних только необразованных людей. Таинственная область неизвестного в такой же мере существует для ученого человека, в какой она существует и для необразованной массы, а потому ученый человек так же волнуется тайной и так же стремится разрешить ее, как волнуется и стремится к разрешению своих тайн человек необразованный. Остановить себя в этом стремлении ни один человек не в состоянии, и всякие умные рассуждения о такой остановке на деле всегда и необходимо сводятся к одним лишь пустым словам без всякого смысла и значения, потому что на деле каждый ученый желает применить закон этой принудительной остановки не в отношении себя самого, а лишь в отношении других людей, которые думают несогласно с ним[4]. В отношении же своих собственных мнений человек всегда убежден, что эти мнения вполне истинны, потому что если бы он не считал их истинными, то он и не мог бы держаться за них. Если же он считает их истинными, то ясное дело, что он уж ни в каком случае не может заставить себя не иметь этих мнений только на том основании, что другие люди не считают их истинными и держатся противоположных мнений. Напротив, он всегда и непре-

[4] В качестве примера для иллюстрации этого положения можно указать на учение о границах познания в *Курсе философии* Дюринга. Доказывая свое право на рациональное познание конечных принципов бытия и жизни, Дюринг весьма резко выставил на вид позитивизму свое учение об автономии человеческого разума, а желая воспрепятствовать развитию философских спекуляций в пределах спиритуализма и теизма, он призвал к себе на помощь им же самим разбитую доктрину позитивизма и при ее содействии всякие рассуждения о Боге и духе осудил как фантастику. — <Dühring K.E.> *Kursus der Philosophie <als streng wissenschaftl. Weltanschauung und Lebensgestaltung>, Lpz., 1875, S. 47–78.* Значит, автономным Дюринг признавал фактически только свой собственный разум и разум своих единомышленников, люди же противоположного образа мыслей безапелляционно осуждались им на умственное рабство.

менно стал бы отстаивать свои вероятные мнения как истинные познания, и, следовательно, — в отношении предмета своих мнений он уже ни в каком случае не мог бы допустить, чтобы этот предмет был исключен из области познаваемого, потому что в отношении себя самого он вполне уверен, что фактически обладает истинным познанием его. В силу же этой непререкаемой уверенности, каждый ученый всегда и непременно стремится выдать свои частные мнения за общие реальные истины, признание которых будто бы зависит не от строя его собственных размышлений, а необходимо определяется природою самих объясняемых фактов. В силу же этого стремления каждый ученый в построении и развитии своих научных воззрений совершенно так же творит себе вероятное знание, как это делает и всякий необразованный человек, только ученый развивает свое умственное творчество на твердой почве и под сильным щитом положительной науки, а необразованный человек обыкновенно довольствуется простым основанием здравого смысла. Ученый-химик, напр., для объяснения химических явлений принимает и утверждает известную гипотезу атомистического строения материи, причем атом предполагается и мыслится им как *внечувственный* элемент *чувственного* бытия, т.е. полагается безусловно недоступным всякому опыту. Ученый-физик, напр., таким же точно образом создает для себя идею эфира как *сверхопытного* элемента *опытной* реальности, потому что эта идея решительно необходима ему для объяснения всех вообще физических явлений. Но доказать действительное существование эфира, как и доказать действительное существование атомов материи, в силу решительной недоступности их всякому опыту совершенно невозможно, и потому как физик идею эфира, так и химик идею атома, очевидно, утверждают не в силу того, что будто эти идеи составились у них, как прямые познания из положительных данных науки, а лишь в силу того, что эти идеи решительно необходимы им для объяснения положительных данных науки, т.е. весь смысл этих идей заключается лишь в том, что они составляются в качестве вероятных познаний. Правда, за последнее время в интересах строгого разграничения веры и знания принято говорить, что эти идеи собственно представляют из себя не вероятные *познания*, а только простые *предположения*, но хотя говорить так и можно, однако думать нельзя. Признавать эти идеи за простые предположения ни один ученый фактически не может, потому что из предположений могут развиваться только новые ряды предположений, а уж никак не ряды достоверных познаний. Между тем каждый естествовед-ученый и думает и утверждает, что в пределах своей науки он создает самые точные положительные знания о вещах и явлениях мира, следовательно — создает их не из предположений, а непременно из познаний. Ведь допускать, напр., несуществование

эфира и в то же самое время движением этого самого несуществующего эфира объяснять себе все существующие физические явления и утверждать эти объяснения свои как точные положительные знания о мире — этого саморазложения мысли и познания ни один рассудок, по самой природе своей, осуществить в своей деятельности не может. Следовательно, допуская реальную состоятельность своих познаний о мире, положительный ученый eo ipso необходимо допускает и реальную состоятельность своих основных предположений о составе (идея эфира) и о строении (идея атома) мира, т.е. свои предположения он рассматривает не как предположения, а как вероятные познания, и эти вероятные познания он утверждает как познания действительные. Следовательно, в области научного мышления совершенно так же, как и в области наивного мышления, мир опытной действительности неизбежно дополняется миром сверхопытной действительности и становится предметом познания только под условием этого дополнения. Следовательно, и в области положительной науки вера имеет совершенно такое же развитие и такое же приложение, какими она характеризуется и в области наивного мышления, т.е. вера и здесь развивается как процесс познания и по существу своему есть утверждение мыслимой возможности в качестве объективной действительности, на основании определенных соображений и ради достижения определенных познавательных целей.

Если вера по своей природе всегда есть познание, и только познание, то излюбленный вопрос многих богословов и философов о взаимном отношении веры и знания разрешается очень легко и в достаточной степени удовлетворительно. Именно потому, что вера возникает и развивается как познание, она никогда не существует и не может существовать наряду с знанием, как совершенно отдельное и особенное выражение его, потому что верить в то самое, что уже знает человек, так же невозможно для человека, как невозможно для него хотеть того, что уже дано ему. Если человек верит, то значит — он прямо не знает, а когда он прямо узнает, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать. Следовательно, фактически вера и знание существуют и могут существовать только в отношении разных предметов, и потому именно, что они относятся к разным предметам, они существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания, который по различию своих моментов является и как процесс развития веры, и как процесс формации положительного знания. Содержание знания, собственно, составляет конечный идеал познавательных стремлений, а потому и существует оно только в идеале, содержание же веры слагается из фактических осуществлений конечного идеала познания, а потому огромная масса наличных познаний человека фактически и суще-

ствует только в формации веры. Поэтому никакой вражды между верою и знанием в действительности нет и быть не может, и все ученые толки об этой вражде несомненно представляют из себя лишь очень странный продукт вопиющего недоразумения. Обыкновенно дело происходит таким образом, что вера и знание берутся как такие факты, которые существуют сами по себе, совершенно отдельно и независимо от тех людей, жизнию и мыслию которых они создаются. Эти независимые факты, при их взаимном сравнении, действительно иногда обнаруживают очень резкие противоречия между собой, и эти противоречия считаются вполне достаточными для того, чтобы утверждать пресловутую вражду между верой и конечным идеалом ее. Но в этом случае, очевидно, рассуждают так, как никогда не следует рассуждать. На самом деле если уже необходимо разъяснить вопрос о действительном взаимоотношении веры и знания, то не следует брать в одном человеке веру, а в другом человеке воображаемое знание, а следует взять и веру и знание в мышлении одного и того же человека. Тогда никаких противоречий между верой и знанием ни в каком случае не получится. Правда, в философской литературе по этому вопросу существует противоположное утверждение Якоби, но это утверждение опять-таки представляет из себя несомненный продукт чистого недоразумения. Якоби заявил о себе самом: «По вере я христианин, а по уму язычник», т.е. он противоположил свою веру своему же собственному разуму. Фактически это заявление, разумеется, справедливо, т.е. вера и разум в сознании Якоби несомненно боролись между собой, но только Якоби не захотел разъяснить себе, почему именно они боролись в нем. Если бы он захотел добиться этого разъяснения, для него было бы несомненным, что он считал за веру собственно простое исповедание веры и потому он противополагал своему разуму веру не свою, а чужую, которую он желал принять и принял, но которую себе самому он не усвоил. Если бы он усвоил ее себе, то он и имел бы ее, а если бы он имел ее, то имел бы ее разумно, потому что вопреки своему разуму можно только желать верить и исповедовать принятую веру, а иметь веру = верить вопреки своему собственному разуму никогда невозможно. Следовательно, психологически Якоби был совершенно не прав в своем заявлении, потому что в действительности его разум боролся не с верой, а только с исповеданием принятой веры, т.е. в действительности его разум боролся с чужою верой, а вовсе не с его же собственной верой. При этих условиях, конечно, борьба разума и веры несомненно возможна, но при этих условиях сделать из этой борьбы какой-нибудь вывод о природном соотношении веры и знания совершенно невозможно, потому что указывать на эту борьбу в сущности значит не иное что, как брать и сравнивать в одном человеке веру, а в другом человеке знание. Но ведь верующий человек отрицает знание другого человека не потому, что у него самого есть вера, а у другого человека есть знание, а как раз наоборот — потому именно он и ратует за свою веру, что считает ее действительным знанием, и потому именно он и отрицает знание другого человека, что считает это знание простым суемудрием. Следовательно, он отрицает вовсе не знание, а только суемудрие, и утверждает вовсе не веру, а именно знание. Если бы он сознавал, что другой человек обладает действительным знанием и что не какое-нибудь суемудрие, а само действительное знание стоит в противоречии с его верой, то в силу этого сознания он уже ни в каком случае не мог бы отвергнуть знания другого человека, а наоборот — отверг бы свою собственную веру как простое суеверие. Это необходимо вышло бы так, потому что вера есть процесс и формация познания, а двух разных познаний в отношении одного и того же предмета существовать не может, и потому, признавая какое-нибудь суждение о предмете за выражение действительного знания, человек этим самым уже необходимо отрицает всякое противоположное суждение о том же самом предмете как познание недействительное.

Это обстоятельство в области положительной науки и так называемой положительной философии почти никогда не принимается в расчет, и потому все принципиальные разногласия между разными мыслителями здесь всегда почти сводятся на мнимые противоречия между знанием и верой. На самом же деле знание и вера, как идеальный и фактический моменты одного и того же познавательного процесса, никогда противоречить между собою не могут, потому что где существует знание, там уже нет и не может быть веры, а где существует вера, там уже самый факт ее существования доказывает, что положительного знания в отношении предмета веры пока еще не создано и в действительности его не имеется. Следовательно, все принципиальные разногласия в области научного и философского мышления в действительности сводятся и могут сводиться не к противоречию между знанием и верой, а только к противоречию между верой и верой. Для выяснения этого положения достаточно будет указать здесь только на известный спор спиритуализма и материализма. Кто собственно верует — те ли, которые признают существование души, или те, которые признают способность организованной материи производить психические явления? Если за решением этого вопроса обратиться к ним самим, то окажется, что никто из них собственно не верует, а все они положительно знают и все говорят во имя положительной науки; а если рассмотреть все научные данные и все научные выводы из этих данных, то окажется, что наука в действительности играет здесь самую ничтожную роль. Льюис, напр., весьма авторитетно высказывает типическое положение материализма: «Современное

знание показывает, что деятельные силы сознания суть деятельные силы организма»[5]. В действительности, однако, современное знание ровно ничего такого не показывает, да по существу вопроса оно здесь и показывать ничего не может; так что ссылка на современное знание говорит собственно не о действительном факте, а только о желании Льюиса, чтобы нужный для него факт существовал и на самом деле. На основании известных данных, как и многие другие ученые, Льюис пришел к такому заключению, что сознание может быть объяснено как функция мозга. Но так как возможность этого объяснения нисколько еще не утверждает собою его истинности, то в интересах этого утверждения возможность и превращается в действительность, и по силе этого превращения получается *научное* заключение: если *можно* объяснить сознание как функцию мозга, то значит — оно и *на самом деле есть* только функция мозга. Ясное дело, что современное знание в этом заключении не играет совершенно никакой роли, и превращение возможности в действительность определяется вовсе не знанием, а только желанием ученого-мыслителя утвердить представляемую им возможность как объективную действительность и выдать это утверждение свое за реальное познание самой объективной действительности. Поборники материализма так именно и рассуждают относительно состоятельности этого утверждения, т.е. они считают его за научное объяснение фактов действительности и потому всякое несогласие с ним безапелляционно ставят на счет мнимой вражды к их современному научному знанию со стороны традиционной спиритуалистической веры. Но обязан ли спиритуалист считать знанием то, что на самом деле не есть знание, а есть только вера? Разумеется, не обязан, и потому если он отвергает доктрину материализма, то это вовсе не значит, что будто он враждует против знания на основании веры, а значит лишь то, что он враждует против *ложного* знания в интересах знания *действительного*. Но так как это действительное знание по существу своему оказывается вовсе не знанием, а тоже верой, то он, очевидно, отрицает не знание ради веры и не веру ради знания, а только одну веру ради другой веры. Как же возможно это отрицание веры не ради знания, а ради утверждения другой веры? Оно может состояться лишь в силу убеждения человека в истинности той веры, которая им утверждается, и в ложности той веры, которую он отрицает, потому что если бы не было в человеке такого убеждения, то никакое утверждение и никакое отрицание для него были бы совершенно невозможны. Но как же возможно прилагать к содержанию веры предикат истинности, когда вера по существу своему есть не выражение

[5] *<Льюис Дж.> Вопросы о жизни и духе. Т. II, <СПб., 1876>, с. 438.*

наличной действительности, а утверждение действительности мыслимой?

3. В области философии давно уже было сознано и признано за несомненное, что все человеческие ошибки заключаются собственно не в первичных положениях сознания, а только в суждениях человека об этих положениях. Все, что кажется человеку, кажется ему действительно, и если он утверждает, что нечто действительно ему кажется, он всегда и безусловно прав в этом утверждении. Но если он не остановится на этом утверждении и добавит его своим заключением, что нечто, действительно ему кажущееся, и есть в действительности, он сделает очевидный перенос несомненного факта из области субъективной действительности на область объективной действительности, и в этом переносе он может быть прав и не прав. Когда он прав в этом переносе, он приобретает себе реальное познание действительности, а когда он не прав, он только искажает и дополняет существующую действительность элементами действительности воображаемой. В приведенном нами примере создания идеи домового человек не остановился на содержании непосредственно данного факта сознания, а сделал попытку разъяснить этот факт, но в этом разъяснении он не оставил факт сознания, каким он непосредственно дан в сознании, а добавил его своим заключением насчет особого значения его, и таким образом он старался собственно объяснить для себя не действительный факт, каков он есть, а только свой вывод из данного факта. Человеку казалось, что он чувствовал акт задушения, и это казалось ему воистину, но когда у него явилось отсюда заключение, что если он чувствовал акт задушения, то значит — и на самом деле его кто-нибудь давил и хотел задушить, то в этом случае он уж перешел от простого сознания факта к его объяснению, и в этом объяснении он, очевидно, придал факту такое значение, на какое содержание факта само по себе нисколько не указывает. Между тем это именно признание за данным фактом объективного значения и определило собою всю непроизводительную работу мысли в отыскивании невидомого преступника, так что если бы человек не сделал своего вывода о значении факта или если бы он отнесся к этому выводу критически, т.е. спросил бы себя о том, правда ли это, что кто-нибудь давил и душил его, то он дал бы своей мысли совершенно иное направление, и мысль его, вероятно, пришла бы совсем к другим результатам. Но для того, чтобы в человеке возникло критическое отношение к положениям мысли, необходимо, чтобы в его сознании возникло противоречие между положениями мысли и положениями бытия, потому что, пока мир для человека существует таким, каким он кажется человеку, всякое утверждение мысли о мире, очевидно, относится только к миру кажущемуся, и потому вся-

кое утверждение мысли о мире, если только это утверждение согласно с собою самим, всегда и безусловно полагается состоятельным, так что никакой критики мысли в этом случае, очевидно, возникнуть не может. Когда же мир действительный отделяется от мира кажущегося, тогда всякое суждение о мире кажущемся не может быть перенесено и на мир действительный без особого оправдания этого переноса в отношении мира действительного, так что для состоятельности мысли о мире в этом случае требуется уж не одно только формальное согласие мысли с собою самой, но и согласие ее с действительностью: в этом именно согласии мысли и действительности и полагается истинность познания. Но так как действительность существует для человека и ведома ему только в фактах его сознания и в содержании его представлений, то согласие мысли и действительности, очевидно, снова возвращается на согласие мысли с собою самой, потому что для мысли нет и не может быть никакой другой действительности, кроме полагаемой в мысли. Поэтому, когда человек утверждает, что домовые существуют, он в этом самом утверждении своем необходимо утверждает и то, что его мысль согласна с действительностью, потому что если бы он не утверждал этого согласия, то он не мог бы утверждать и того, что домовые существуют. Если же он утверждает в этом случае согласие мысли и действительности, то значит — никакого другого мира, кроме кажущегося, он не знает и не представляет себе, и потому вся действительность вполне выражается для него только наличной или возможной фактичностью его же собственного сознания.

Опираясь на этот именно капитальный факт, что человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания и переступить за порог своего сознания он никогда и ни в каком случае не может, гениальный софист Протагор выставил свое знаменитое положение: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν,* т.е. человек есть мера всех вещей — существующих в том, что они существуют, а не существующих в том, что их нет[6]. Но это знаменитое положение сохранилось до нашего времени не потому, что оно глубокомысленно, а только потому, что оно парадоксально. Древние мыслители не в состоянии были оценить этого положения, потому что софисты воспользовались им в жалких интересах изощрения своего хитроумия и своими нелепыми практическими выводами из этого положения совершенно затемнили и устранили его научное значение. Между тем это положение несомненно заслуживает самого глубокого внимания, потому что оно не только вконец разрушает

[6] У Платона — *Theaet.*, vol. I, p. 116, conf. *Diog, Laert.* De vitis philosoph. IX, 51. О выводах из этого положения: *Aristotel.* Metaphys. IV, 5, *Diog. Laert.* I, 51.

наивное понимание знания, но вместе с тем и определяет собою новый путь к составлению совершенно нового понятия о знании. Ведь если на самом деле верно, что человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания и переступить за порог своего сознания он безусловно не может, то весь процесс познания объективной действительности, очевидно, есть только процесс верования человека в объективное значение своих суждений о действительности, и потому все положения его знания на самом деле суть только различные выражения его веры. Если основания известных верований человека не вполне достаточны, то из этих оснований развиваются вероятные положения мысли, если же эти основания вполне достаточны, то из них возникают достоверные положения мысли, так что различные степени состоятельности мысли суть только различные степени основательности веры, и знание не представляет собою какого-нибудь исключения из этого общего правила. Фактически знание есть не выражение действительности в положениях мысли, а только уверенность человека в согласии положений его мысли с содержанием действительности. Следовательно, *знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности* — знание именно есть не иное что, как только *достоверное* положение мысли о предмете познания. Но так как фактически человек всегда считает за истину лишь то, во что он верит, как в истину, а верить, как в истину, он может решительно во все, что только может показаться ему за истину, то признание достоверности известных положений мысли, очевидно, нисколько не гарантирует собою их действительной истинности, потому что в них одинаково может утверждаться как истина действительная, так и истина кажущаяся. В силу же этого обстоятельства проблематичными становятся не одни только вероятные положения мысли, а все вообще положения мысли, и относительно всех этих положений возникает один и тот же роковой вопрос: на каком именно основании они могут считаться и *быть* истинными или неистинными, когда бытие ведомо и может быть ведомо человеку только в фактах его сознания?

Древние мыслители — даже такие глубокие мыслители, как Платон и Аристотель, — не считали возможным искать решения этого вопроса в том направлении, какое указывалось соблазнительным положением Протагора, и потому ради избежания мощных ударов скептической философии они могли только укрываться за щитом своей догматической веры в тождество бытия и мышления. Меру вещей они полагали в самих вещах, познание же рассматривали как простое отражение в сознании сущего вне сознания. Поэтому если они в чем и расходились между собою, то, во всяком случае, расходились не в понимании познания, а только в обосновании своего учения о нем. И Платон, и Аристотель одина-

ково думали, что хотя общие понятия и не соответствуют частичному разнообразию феноменального бытия, однако они вполне соответствуют подлинной основе его, и потому, как идеальные выражения самого подлинно-сущего бытия, они несомненно служат высшими выражениями реальности в мысли. Но в то время как Платон утверждал это значение идей на основании особого происхождения их в душе человека из припоминаний очищенной душою своих премирных созерцаний истинно-сущего, Аристотель утверждал это же самое значение понятий на основании их происхождения от действительных признаков действительного мира; так что идеи для Платона были независимыми от чувственного мира умственными предметами, а для Аристотеля они были только составленными на основании чувственных впечатлений понятиями о предметах. Однако это различие взглядов на источник происхождения понятий-идей ни в каком случае не устраняло собою вопроса о критерии достоверности знания, а только отодвигало постановку этого вопроса к тем обоснованиям, посредством которых утверждалось предполагаемое тождество бытия и мышления. Если это верно, что чувственное впечатление есть собственно не отпечаток или копия действительного предмета или явления, а только субъективный отклик на неизвестные возбуждения со стороны неизвестного мира, то для Аристотеля неизбежно возникал роковой вопрос: каким собственно образом мысль может выбраться из этого мира субъективных призраков и проникнуть в действительный внешний мир независимых от человека вещей, чтобы понять и определить реальную сущность самого объективного бытия? В чем именно заключается несомненное ручательство в пользу предполагаемого тождества мысли и действительности? Следуя за Платоном, Аристотель мог бы, конечно, избежать этого рокового вопроса, благодаря учению о познании, как о припоминании человеческой душою действительных знаний, приобретенных ею в период ее премирного существования, но зато он неизбежно натолкнулся бы на другой вопрос: в чем заключается несомненное ручательство, что душа действительно обладала когда-то подлинным знанием истинно-сущего и что по изменчивым намекам чувственного мира она действительно может припомнить и воспроизвести это свое премирное познание бытия? Никакого ответа на эти вопросы древние мыслители не в состоянии были дать, и потому в конечном результате всех гносеологических опытов древней философии осталось несомненно истинным одно только положение скептицизма: или истины совсем нет, или она нам неизвестна[7].

[7] Выражение Демокрита у Аристотеля, *Metaphys. lib. III, cap. V, p. 509.*

Признание полной законности этого скептического положения, как известно, определило собою философскую работу нового времени. Декарт первый сознал ту капитальную ошибку древних мыслителей, что они постоянно вращались в пределах одного и того же замкнутого круга. Реальное знание они полагали критерием бытия, а бытие полагали критерием реального знания: существует лишь то, о чем я достоверно знаю, что оно существует, а достоверно знать о каком-нибудь существовании я могу лишь потому, что действительность соответствует моему познанию. Но так как эту действительность я утверждаю только на основании и в пределах моего познания о ней, то она, очевидно, ни в каком случае не может служить основанием для критической оценки моего познания, потому что вне и помимо моего знания о ней она для меня совершенно не существует. Вследствие же этого, хотя мое знание и определяется во мне как знание действительное, однако я всегда могу сомневаться в этом качестве его, потому что я и во сне могу видеть, слышать, говорить, чувствовать и действовать, следовательно — и сонные видения мои всегда и непременно относятся к действительности, но значит ли это, что сонные видения мои всегда и непременно соответствуют действительности? Если мои сонные видения такого значения не имеют, то почему же и на каком именно основании я могу утверждать объективную достоверность каких бы то ни было познаний моих? Пока не найдено такого основания, уделом человеческой мысли может служить не достоверное познание действительности, а только сомнение в возможности этого познания[8]. Человек может усомниться решительно во всем. Он свободно может предположить, что нет ни Бога, ни неба, ни мира и что сам он не имеет ни рук, ни ног и вообще никакого тела; но при этом решительном сомнении во всем в конце концов для него останется все-таки несомненным, что он, который так размышляет, существует, потому что тому, кто мыслит, абсолютно невозможно мыслить себя несуществующим в тот самый момент, когда он мыслит[9]. Следовательно, в акте самосознания человека бытие и сознание совпадают безусловно, и потому сознание своего собственного бытия есть первая и основная и самая достоверная для человека истина. Декарт дошел до утверждения этой истины и на ней остановился, потому что он решительно не знал, что́ ему делать с этой истиной. В силу же этого незнания, он дошел только до утверждения этой непререкаемой истины и немедленно же бросил ее как совершенно ему ненужную и принялся

[8] *Medit. de prima philosophia, I, p. 5–8, conf. Princip. philos., I, p. 1.*

[9] *Princip. philos., I, § 7; Medit., II, p. 9–10.*

отыскивать себе другой критерий достоверного знания, помимо непререкаемого.

Разбирая все содержание мира сознания, Декарт нашел в этом мире одну замечательную идею, которая выделяется из всего ряда прочих идей, как по своему особому содержанию, так и по своему исключительному отношению к уму человека. Это именно идея Верховного Существа. Она содержит в себе положительную мысль о бесконечных совершенствах Бесконечного и из всех присущих человеку идей maxime vera, et maxime clara et distincta est[10]. Реальное значение этой идеи вполне выясняется решением дилеммы: или человек измыслил ее, или он получил ее отвне. Но, по мнению Декарта, измыслить ее человек не мог, потому что конечный вообще не может додуматься до *положительного* Бесконечного, следовательно — он получил ее отвне, она именно вложена в природу человека Самим Бесконечным[11]. При помощи такого рассуждения Декарт надеялся бесспорно утвердить бытие Божества, идея которого имеет в его философии особое — не онтологическое, а чисто гносеологическое значение; потому что без этой идеи он совершенно не мог разобраться в хаосе других идей и безусловно не мог переступить за порог своего идеализма в мире объективных вещей. Одно только решительное утверждение, что Бог истинно существует и что Он, как Творец и Бог, не может обманывать людей ложными призраками, одно только это утверждение и дало Декарту несомненное основание придать *веру* и многим другим идеям своего разума и таким образом утвердить бытие внешнего мира, с одной стороны, и возможность истинного познания его, — с другой[12]. Если это верно, что сам Бог устроил человеческий разум, то несомненно, конечно, и то, что Он устроил его таким, чтобы он мог доходить до познания истины. Ради этой именно цели Бог насадил в природу человека некоторые простейшие истины сознания, которые, как прирожденные, в одинаковой мере принадлежат каждому человеку и, как насажденные Богом, несомненно заключают в себе истинные познания человека. Следовательно, возможность реального познания вещей всецело утверждается на высочайшем авторитете Бога — Устроителя и познающего ума человеческого и объектов его познания, а истинность реального познания всецело утверждается на истинности прирожденных идей. Но не трудно заметить, что Бог является у Декарта, как deus ex machina, не вследствие достоверного знания, что Он действительно устроил согласие человеческой мысли и объективной действительности, а только вследствие решительного незнания, на чем же бы иначе следовало утвердить философу первую возможность реального познания. И прирожденные идеи получают свое гносеологическое значение не в силу положительного исследования, что в душе человека действительно существуют такие идеи, а только в силу наивного предположения, что будто без признания этих идей обойтись в гносеологии никак невозможно.

[10] *Medit., III, p. 21.*
[11] *Ibid., p. 24.*
[12] *Princip., I, § 24, Meditat., IV, Respons., II, p. 76.*

Сознание этих капитальных недостатков картезианской теории познания служило достаточным побуждением для Локка, чтобы обратиться к новому истолкованию сознания с возможным устранением из этого толкования всех недоказуемых предположений. В числе этих недоказуемых предположений Локк прежде всего устранил картезианскую теорию прирожденных идей, а потому возможность реального познания действительности ему уж естественно приходилось доказывать на основании чисто опытного происхождения идей. Однако удержаться на этом основании для него было слишком трудно, и он сразу же переступил за порог своего сознания, молчаливо предполагая недоказуемое существование внешнего мира. Все содержание нашего познания несомненно заключается в идеях, но эти идеи, по рассуждению Локка, не могут быть простыми измышлениями нашего разума, потому что они создаются только на основании фактов внешнего или внутреннего опыта и следовательно — «они естественно и закономерно возбуждаются в нас самими вещами, которые реально на нас действуют и отражаются в нашем сознании в таких формах, какие они в состоянии в нас вызывать»[13]. Следовательно, в содержании простых идеей несомненно заключается реальнейшее познание человека, но только это познание реально не в смысле такого или иного соответствия его с содержанием действительных вещей, а лишь в смысле происхождения его по поводу реальных воздействий на человека со стороны неизвестных реальных вещей. «Не следует думать, — говорит Локк, — что будто наши идеи суть точные образы и подобия чего-то присущего предмету; возникающие в уме ощущения так же мало похожи на нечто, существующее вне нас, как названия, даваемые нами идеям, не походят на те идеи, которые они могут в нас вызывать»[14]. Следовательно, в процессе своего познания человек имеет дело собственно не с реальными вещами, а только с теми идеями, которые возникают в его уме по поводу разных действий реальных вещей; «если же ум наш во всех своих размышлениях и суждениях не имеет другого непосредственного

[13] Locke, *De intellectu humano, lib. IV., cap. 4, § 4.*
[14] *Ibid., lib. II, cap. 8, § 7.*

объекта, кроме своих собственных идей, которые он исключительно только созерцает и может созерцать, то очевидно, — говорит Локк, — что все наше знание ограничивается только нашими идеями, и потому мне кажется, что знание есть не иное что, как только понимание связи или согласия, разлада или несогласия наших идей»[15].

Таким образом, одушевленный желанием исправить очевидные ошибки картезианской метафизики, Локк в конце концов и сам вынужден был вступить в тот же самый заколдованный круг субъективного идеализма, из области которого Декарт мог выбраться только благодаря своей ссылке на Бога Творца и на особые цели Его творения. Локк также оказался бессильным переступить за порог своего сознания и мог утвердить одно только бытие вещей, узнать же о том, что такое в действительности эти объективные вещи, он решительно отказался. Но и самое утверждение бытия вещей, при его точке зрения, очевидно, было только недоказуемым предположением. Если бы он захотел быть строго последовательным, то он наверное бы сделал все те неизбежные выводы, какие впоследствии пришлось за него сделать Юму. Если именно верно, что дух человека непосредственно сознает и познает только свои собственные представления — идеи, то ясное дело, что в пользу действительного существования объективного мира нет и не может быть ровно никаких оснований. Всеобщее убеждение людей в этом существовании всегда можно рассматривать как слепой продукт слепо-могущественного природного инстинкта, который необходимо заставляет человека для реализации своих идей строить совершенно ему неведомый объективный мир. Но само собою разумеется, что для строго-научного мышления слепое определение этого природного инстинкта не может иметь ровно никакого значения. Если философ действительно знает и может знать одни только свои представления, то руководимой инстинктом толпе он всегда может предложить роковую дилемму: если, повинуясь своему природному инстинкту, вы будете стремиться к реализации своих идей в объективном мире, то за этот объективный мир вы обязаны будете признать мир своих же собственных идей, так что реальными предметами искомого вами объективного мира для вас будут ваши же собственные объективированные идеи; если же вы будете считать свои идеи за какие-то символы чего-то неведомого внешнего, то в этом случае вы прежде всего встанете в очевидное противоречие с своим природным инстинк-

[15] *Ibid., lib. IV, cap. 1, § 1–2, cap. 4, § 12.*

том, обязательно требующим тождества бытия и представления, и затем вы все-таки не достигнете никакого прочно-обоснованного знания о внешнем мире, потому что вы никогда не будете в состоянии доказать, что ваши идеи действительно что-то такое отображают[16]. С принятием первого члена этой дилеммы неизбежно возникает солипсизм, превращающий весь мир бытия в мир непостижимых положений мыслящего сознания, с принятием же второго члена этой дилеммы неизбежно возникает скептицизм, превращающий весь мир познания в сложный продукт механического развития впечатлений, представлений и понятий без всякой возможности связать содержание этого продукта с содержанием объективной действительности. Одинаково желая избежать того и другого, Локк не нашел, однако, никакого иного выхода, как только принять и повторить известную аргументацию Декарта, что Бог создал не одного только человека, но и мир для человека и что Сам Бог устроил необходимое соответствие в положениях мира сознания и мира бытия[17]. Но эта вера в Бога именно потому, что она есть вера, а не знание, сама еще нуждается в оправдании своей истинности, и следовательно — a priori она ни в каком случае не может служить последним критерием достоверности всякого знания. Ведь для того, чтобы эта вера действительно была оправдана, в уме человека, оправдывающего эту веру, необходимо

[16] Таким образом возникает дилемма: *или мир действительности есть только мое собственное представление, или я ровно ничего не знаю о нем.* Все исторические попытки разрешить эту роковую дилемму, как, напр., попытки Мальбранша, Беркли, Фихте и Гегеля, постоянно оказывались неудачными, потому что во всех этих попытках решение дилеммы составлялось в форме таких предположений, оправдание которых совершенно невозможно, и потому дилемма собственно не решалась в них, а только догматически устранялась. Кант первый взялся было решить эту дилемму в своей *Критике чистого разума*, и он один только из всех мыслителей действительно обратился не к туманному обходу, а именно к положительному решению дилеммы, но в результате всех его поисков за этим решением в действительности оказалось все-таки не решение дилеммы, а только безусловное утверждение ее. Каким образом думают выбраться из этой дилеммы современные мыслители, могут показывать интересные работы проф. *Введенского.* О пределах и признаках одушевления, Спб., 1892, и *Н.Иванцова.* Проблема бытия внешнего мира, в *Вопр. филос. и псих., кн. 17–18.*

[17] *Op. cit., lib. IV, cap. 4, § 4; cap. 11, § 3.* Сравнительно с Декартом, Локк был непоследователен. Если Декарт утверждал возможность для человека достоверного познания о бытии на основании действительного бытия Бога, как Творца мира и человека, то это действительное бытие Бога он рассматривал как истину, непосредственно данную и по тому самому очевидную. Между тем Локк в своей строгой полемике против теории врожденных идей отверг врожденность богосознания, и потому знание о бытии Бога он рассматривал не как истину данную, а как истину самим человеком приобретенную. Но в таком случае откуда же человек знает об истинности этой истины? Очевидно, здесь выходит у Локка неизбежный круг в доказательстве: возможность достоверного знания о бытии у него опирается на действительное бытие Бога как Творца мира и человека, утверждение же о действительном бытии Бога опирается на достоверное знание человека об этом бытии. Никакого выхода из этого круга Локк не указал.

должно существовать какое-нибудь другое основание, из содержания которого человек воистину мог бы оправдать объективно-реальное значение своей веры в Бога, чтобы иметь потом несомненное право опираться на нее как на достаточное основание своих утверждений. Но в таком случае то основание, посредством которого может оправдываться человеческая вера в Бога, очевидно, и будет для человека действительным последним основанием всякого возможного оправдания. Где же следует искать человеку этого последнего основания?

С точки зрения эмпиризма, последнее основание всякой достоверности может заключаться только в приведении содержания мысли к содержанию чувственного опыта, потому что чувственный опыт полагается здесь не только исходным началом, но и единственным источником всякого действительного познания[18]. Это положение, разумеется, совершенно верно в том отношении, что всякий материал познающей мысли доставляется только опытом, и следовательно — самая возможность мыслительной деятельности несомненно определяется только наличностью опыта. Но выходя из опыта, мысль вовсе не останавливается на данных опыта, потому что работа познающей мысли заключается не в том, чтобы разбирать и связывать данные опыта, а в том, чтобы судить о них, т.е. раскрывать их реальное содержание и в этом раскрытии определять их объективные основы. Следовательно, познающая мысль стремится не к механической систематизации фактов сознания, а к разумному истолкованию этих фактов. В силу же этого стремления своего, она неизбежно выходит за пределы опыта, потому что она есть не отражение опыта, а истолкование отношения его к миру бытия. В процессе же этого истолкования она может утверждать такие положения, которые совершенно не согласны с данными чувственного опыта, и даже такие положения, которые находятся в прямом и решительном противоречии с этими данными. Чувственный опыт, напр., постоянно говорит человеку, что

[18]Это фальшивое значение чувственного опыта весьма решительно утверждалось еще в древней философии. По свидетельству Платона, *Theaet. p. 116*, ученики Протагора заявляли: *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*, т.е. знание есть не иное что, как ощущение. В полном согласии с этим положением Аристотель в своем сочинении *De sensu*, cap. 6, выставил очень выразительное положение: *οὐδὲ νοεῖ δ νοῦς τὰ ἐκτὸς, εἰ μετ' ἀἰσθήσεως ὄντα*, т.е. ум ничего не мыслит объективно-сущим, кроме данного в ощущении. Ученик Аристотеля Теофраст составил известную формулу, точно выражающую основоположение эмпиризма и до настоящего времени: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu[Л]. Декарт опроверг ал это положение при помощи своей теории прирожденных идей, Локк защищал это положение в своей знаменитой критике картезианской теории, Кант окончательно утвердил это положение в указанном им критерии объективно-реального знания: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich, *Werke, Bd. III, S. 195, vgl. 196–197*[М].

мир наполнен цветами, звуками и запахами, а мысль утверждает, что все эти явления суть только продукты человеческого сознания, в самом же мире нет ни цветов, ни звуков, ни запахов. Чувственный опыт, напр., постоянно говорит человеку, что солнце вращается около земли, а мысль утверждает как раз наоборот — что земля движется около неподвижного солнца. Конечно, все такие утверждения мысли делаются ею на основании опыта и в объяснение данных опыта, но все-таки они создаются самою мыслью, а не почерпаются ею из опыта, и потому именно, что они не почерпаются ею из опыта, они и не могут быть оправданы опытом. Видеть, напр., не фиолетовый цвет, а 785 биллионов колебаний эфирных волн в течение одной секунды, *видеть* этого человек не может; и ощущать не какой-нибудь звук, а несколько сот или тысяч колебаний эфирных волн, *ощущать* этого человек не может. Следовательно, истинность или неистинность этих положений мысли ни в каком случае не может утверждаться на содержании ощущений, потому что мысль говорит или значительно больше того, чем сколько дано в ощущении, или даже совсем не о том, о чем говорят непосредственные факты ощущения. С этим положением вполне соглашаются даже такие крайне односторонние поборники эмпиризма, каким, напр., заявил себя Льюис. «Невидимое, — говорит он, — не ограничивается такими предметами, которые никогда не представлялись чувству, хотя и могут представиться ему при каком-нибудь будущем случае; нет, этот мир содержит в себе предметы, находящиеся даже за этими возможными пределами, за пределами всякого возможного расширения чувства»[19]. Но откуда же в таком случае Льюис узнал о существовании этого мира, если он действительно лежит *за пределами всякого возможного расширения чувства?* Очевидно, он мог узнать об этом мире только из показаний мысли, а эти показания слагаются не из ощущений, а составляются из собственных соображений мысли по поводу тех данных, какие доставляются фактами ощущения. Следовательно, мы знаем не только о том, что́ ощущение говорит нам о чувственном, но и о многом другом, и так как это многое другое лежит за пределами всякого возможного расширения чувства, то проверить его состоятельность фактами ощущения, очевидно, совершенно невозможно, и эта

[19]*<Льюис Дж.> Вопросы о жизни и духе. Т. I, Спб., 1875, стр. 258.* А на стр. 6-й II тома того же сочинения Льюис весьма решительно возводит ощущение в единственный показатель бытия: «Реально только то, что́ мы ощущаем», *срав. стр. 307.* В полном согласии с этим положением он возводит ощущение и в единственный источник реального познания: «Мы знаем только то, что́ чувствование говорит нам о чувственном», *стр. 222, срав. т. I, стр. 179, т. II, стр. 8, 14, 256.*

совершенная невозможность в достаточной степени определяет собою глубокую правду рационализма.

Ввиду того, что всякая истина сознается и признается за истину только в суждениях ума, Декарт имел полное основание обратиться за отысканием критерия достоверности нашего знания к исследованию самой природы мысли. Это исследование доставило ему возможность определить основное правило достоверного познания в принудительном характере мышления о тех предметах, которые составляют содержание познания. Выдвигая эту принудительность мысли как самую высокую степень возможной достоверности, Декарт формулировал свое правило в таком положении: «Принимать за истинное лишь то одно, что *с очевидностью* познается мною таковым, т.е. избегать поспешности и предубеждения и утверждать в заключение лишь то одно, что *никаким образом не может быть подвергнуто мною сомнению*»[20]. На основании этого правила все то, что необходимо мыслится существующим, то и действительно существует, и все то, что одинаково может быть мыслимо существующим и несуществующим, то и в действительности может и существовать и не существовать, и, наконец, все то, что никаким образом не может быть мыслимо существующим, того и в действительности существовать не может. Рассуждать иначе о состоятельности своих выводов человек не может, а если он не может иначе рассуждать, то ясное дело, что он не может иначе и познавать. «Немыслимость отрицания данного познавания, — говорит один из новейших защитников этого критерия, — есть тот признак, который показывает, что это познавание принадлежит к самому высокому рангу; это есть тот критерий, в силу которого мы узнаем состоятельность познавания, состоятельность самого высокого возможного характера»[21]. Если реальность известного познания мыслится необходимо, то само собою разумеется, что возражать против реальности этого познания абсолютно невозможно, потому что такое возражение показывало бы не-необходимость необходимой мысли, что само по себе немыслимо. И если реальность известного познания мыслить совершенно невозможно, то само собою разумеется, что утверждать эту реальность значит представлять мыслимым совершенно немыслимое, что само по себе немыслимо. Следовательно, критерий Декарта заключает в себе непререкаемую силу убедительности, и он несомненно был бы единственным критерием достоверности, если

[20] *De methodo*, p. 16. Опыт разъяснения и оправдания этого положения Декарта можно найти у *В.А.Снегирева*, О природе человеческого знания и об отношении его к бытию объективному. Харьков, 1891, стр. 41–51.

[21] *Спенсер*, Основания психологии, т. IV, стр. 105.

бы только вся сумма наших познаний слагалась из противоположностей необходимо мыслимого и совершенно немыслимого. В действительности, однако, громаднейшая часть наших познаний лежит в середине между этими противоположностями и ради проверки только еще должна быть приведена в состояние необходимой мыслимости или совершенной немыслимости. Следовательно, к этой части наших познаний критерий Декарта совершенно неприложим, а это обстоятельство само собою говорит об его очевидной недостаточности. Критерий истинен, потому что в оценке своих познаний человек не может опираться ни на какой другой критерий, как только на этот, но он недостаточен, потому что непосредственно он не определяет собою состоятельности или несостоятельности всякого познания, а посредственное приложение его может оказываться ложным. Известно, напр., что в разные эпохи человеческого развития высказывалось не мало таких положений, которые в свое время считались необходимо мыслимыми или абсолютно немыслимыми и которые, однако, с расширением познаний перестали быть необходимо мыслимыми и абсолютно немыслимыми, и одни из них оказались ложными, а другие — истинными. Было время, напр., когда люди совершенно не могли вообразить себе существования антиподов и на этом основании мысль о шарообразной форме земли считали величайшей нелепостию, и, однако же, это немыслимое постепенно сделалось мыслимым, и его достоверность не подвергается теперь ни малейшему сомнению[22]. Можно ли в таком случае отстаивать критерий необходимой мыслимости как действительный критерий достоверного познания?

Спенсер решился отстаивать. В ответе Миллю, при новом издании своей психологии, он решительно отверг силу всех, приведенных против его мнения, возражений на том основании, что люди *неверно* считали некоторые познания свои необходимо мыслимыми или совершенно немыслимыми, т.е., в сущности, он ровно ничего не отверг, а только возбудил вопрос об особых правилах приложения своего критерия необходимой мыслимости к тем или другим познаниям. «Те предложения, — говорит он, — которые ошибочно принимались за несомненные вследствие того, что они будто бы выдерживали испытание посредством признаваемого мною критерия, были предложения сложные, к которым этот критерий неприложим, а само собою разумеется, что никакие заблуждения, возникающие из неправильного приложения этого

[22] Фактическая несостоятельность критерия необходимой мыслимости довольно обстоятельно разъяснена у *Д.С.Милля*, Обзор философии сэра В.Гамильтона, русск. пер. Хмелевского, Спб., 1869.

критерия, не могут считаться говорящими против правильного его приложения»[23]. Правильное же приложение критерия необходимой мыслимости на самом деле ограничивается только простейшими формами мысли, в которых утверждается лишь простое соотношение между двумя предметами или между данным предметом и его предикатом. Напр., что данная линия А больше данной линии В, это я могу утверждать на основании немыслимости иного отношения, кроме данного, потому что, — говорит Спенсер, — я нахожу невозможным в продолжение всего того времени, *пока я созерцаю данные линии,* отделаться от сознания этого различия между А и В, но что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон прямоугольного треугольника, этого я не могу считать немыслимым, потому что непосредственно такого отношения в воззрении не дается, а критерий необходимой мыслимости имеет свою силу именно в том единственном случае, когда «мы непосредственно видим, что утверждаемое отношение действительно таково, как оно утверждается, и что невозможно мыслить его по другому»[24]. Следовательно мыслимость или немыслимость всякого познавания как объективно-истинного в конце-то концов сводятся лишь к фактической данности или неданности или просто к чувственной самоочевидности.

Но если необходимая мыслимость известного познавания действительно есть то же самое, что и простая самоочевидность данного факта, то $\frac{9}{10}$ человеческого знания, и притом самого высокого научного знания, совершенно не будет иметь для себя никакого основания, чтобы быть или не быть истинным или неистинным. Так это именно и есть, и справедливость этого положения не трудно будет доказать на одном из самых поразительных примеров могущественной силы умозрения. Астроном Бувар, после многочисленных наблюдений над движением планеты Урана, сверил все, сделанные разными лицами и в разное время, таблицы движения этой планеты и заметил, что движение Урана в действительности никогда не совпадает с астрономическими вычислениями этого движения и факт этого разногласия между действительным движением планеты и должным движением ее по астрономическим таблицам не может быть объяснен из суммы наличных познаний о нашей планетной системе. Для ученого-астронома было до очевидности ясно, что в движении Урана существуют какие-то возмущения, но чем объясняются эти возмущения, — он не знал и придумать не мог. В 1845 г. за решение этой задачи взялся

[23]Op. cit., стр. 108. Сравн. это объяснение с объяснением Декарта, *Meditat.* V, p. 35.
[24]Ibid., стр. 110.

математик Леверрье и путем анализа самого факта попытался раскрыть причину непонятного явления. Так как было признано за несомненное, что Уран, находясь в постоянном взаимодействии с Солнцем и с другими известными планетами, необходимо должен совершать свое движение согласно с астрономическими вычислениями, то из самого факта его отступления от этих вычислений было понятно, что он находится во взаимодействии не с одним только Солнцем и с известными планетами, а и с каким-то еще другим *неизвестным* телом, и выражением этого именно последнего взаимодействия и служат все его отступления от астрономических вычислений. Так как было точно известно, что ежегодные возмущения Урана выражаются в отступлении от его должного движения на определенное количество секунд, то Леверрье на основании известных аксиом геометрии и сделал точное вычисление, в каких именно пространствах должна находиться особая неизвестная планета, по какой орбите она должна обращаться, какой она должна иметь объем и какова должна быть ее плотность, чтобы она могла производить своим влиянием те возмущения, которые самим фактом своим указывают на ее существование, — и вычисления ученого-геометра вскоре же были оправданы действительным открытием планеты Нептун. Следовательно, вывод неизвестного на основании известного оказался верным, потому что все содержание этого неизвестного было составлено из элементов действительно известного: известно соотношение притяжения с расстоянием и массами тел, известно соотношение движения с объемом и плотностию тел, известно геометрическое выражение действия и противодействия сил, известно соотношение Урана и Солнца, известно и математическое выражение этого соотношения, известен и факт отступления от этого выражения — и каждое из этих известных положений служило основанием для процесса умозаключения, посредством которого известный, но непонятный факт был введен в состав известного и понятного. Но так как в действительности все наличное содержание известного и понятного заключало в себе не объяснение непонятного факта, а только определение тех условий, в области которых он может быть объяснен, то мысль и строит это объяснение не в форме положительного знания, а лишь в форме вероятной гипотезы, развивая содержание этой гипотезы по содержанию всей суммы наличного знания в отношении непонятного факта. Формальная состоятельность этой гипотезы определяется необходимым отношением ее содержания к содержанию тех оснований, из которых она построена, т.е. гипотеза мыслится вполне состоятельной, если в ее содержании нет ни одного элемента, который бы действительно не определялся содержанием принятых оснований и который поэтому не мог бы быть обращен на это содержание. Реальная состоятельность этой гипотезы вполне определяется реаль-

ной состоятельностью тех оснований, из которых она построена. Если эти основания действительно представляют из себя реальные познания и если вывод из этих оснований сделан совершенно правильно, то ясное дело, что вывод должен представлять из себя такое же реально-состоятельное познание, каким являются и его основания. Тем не менее это реально-состоятельное познание по существу своему есть все-таки не знание, а только разумная вера, потому что оно говорит лишь о том, что известный непонятный факт в силу таких-то и таких-то научных оснований вполне удовлетворительно может быть объяснен таким-то и таким-то образом, но оно нисколько не говорит и совершенно не может говорить о том, что известный непонятный факт не может быть объяснен никаким другим образом, кроме данного. Следовательно, реальная состоятельность данного вывода сама по себе еще нисколько не утверждает для мысли его объективной истинности. Для этого утверждения необходимо было бы доказать, что никакое другое объяснение данного факта совершенно невозможно, т.е. что никаких других причин известного явления, кроме указанной в выводе, в действительности не существует. Но для того, чтобы построить такое доказательство, человек должен обладать всеведением; при неимении же всеведения он может только *предполагать* существование неведомых причин и может *верить* в действительное существование этих причин, но *знать*, что они и на самом деле существуют, он не может, потому что они для него неведомы. В силу же этой необходимой ограниченности человеческого ведения, в процессе умозрительного познания объективной действительности необходимо определяется, в качестве основного правила достоверного мышления, известное схоластическое правило состоятельности всякого умозаключения: a posse ad necesse et a necesse ad esse non valet consequentia, т.е. заключение, что будто возможное необходимо должно существовать и необходимо долженствующее существовать действительно существует, такое заключение несостоятельно. Но как только допущено это основное правило, так *вся сумма наших достоверных познаний, сохраняя за собою предикат достоверности, неизбежно, однако, лишается предиката истинности,* потому что вся эта сумма в действительности слагается только путем несостоятельных умозаключений от возможности к необходимости и от необходимости к действительности. Движение Земли около Солнца, напр., непременно следует допустить, потому что без этого движения человек совершенно не может объяснить себе некоторых фактов опытной действительности, но совершается ли это движение Земли около Солнца, на самом деле этого человек не знает и при наличных условиях своего существования он совсем даже и не может этого знать. Или, напр., существование в мире эфира необходимо следует допустить, потому что без этого существования мы совершенно не можем объяснить себе ни одного из физических явлений мира, но существует ли эфир в действительности, — этого мы не знаем и совершенно не можем знать. Если же от этих частных утверждений положительной науки мы обратимся к общим положениям научного знания, то заметим здесь еще большее уклонение познающей мысли от приведенного нами основного правила в познании и утверждении истины. Опыт может утверждать действительность всякого познания только в своих собственных пределах, т.е. в отношении лишь тех вещей и явлений, которые на самом деле были испытаны, и потому, если мысль утверждает всеобщую действительность какого-нибудь познания, то это утверждение всегда и необходимо условно, потому что оно возможно только под условием предположения, что мир всегда и везде и для всех одинаков. Но так как оправдание этого предположения лежит за пределами всякого возможного опыта, то совершенно возможно, что это предположение на самом деле вовсе не истинно. Если, напр., я высказываю такое положение, что все тела от нагревания расширяются, то в этом случае я высказываю неправду, потому что каучук от нагревания не расширяется, а, напротив, сжимается. Но если в одном случае общее утверждение мысли оказывается неистинным, то где же человек может найти себе несомненное ручательство, что все другие общие утверждения его представляют из себя действительные истины? Такого ручательства в мире опыта и мысли совершенно не имеется, и потому именно, что такого ручательства в мире познания не имеется, вся сумма наших научных познаний есть собственно не выражение действительной истины бытия, а есть только более или менее основательная вера человека в истинность его предположений о бытии, т.е. вся сумма наших научных познаний на самом деле представляет собою не истинное, а именно только достоверное выражение объективной действительности. Но в таком случае чтó же есть истина и может ли человек хотя бы какое-нибудь познание свое утверждать в качестве действительной истины?

4. Последнего основания истины нельзя отыскивать вне человека, потому что это основание касается не бытия, а только человеческого познания о бытии. Бытие существует вне человека и независимо от него, и почему оно существует, — на это можно ответить только изучением самого бытия. Но знание о бытии существует только в человеке и для человека, и почему именно человек знает о бытии, — на это можно ответить только изучением самого человека. Следовательно, основание бытия заключается в самом бытии, основание же познания о бытии заключается в самом человеке. Если же основание познания о бытии заключается в самом человеке, то и основания достоверности этого познания нельзя отыскивать

где-нибудь вне человека, а только в самом человеке, потому что достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии. Бытие само по себе не может быть ни истинным, ни ложным, а знание о бытии может быть и истинным и ложным, и так как убеждение в этой истинности или ложности познания составляется самим человеком, то в самом человеке и нужно искать ответа на вопрос: почему именно человек может быть убежден, что он знает о бытии действительную истину, а не сочиненную им ложь? Конечного основания этого убеждения нельзя, разумеется, отыскивать в тех фактах сознания, которые, как факты субъективные, только относятся к бытию как существующему в себе и для себя самого, но не суть само это бытие в его подлинном обнаружении в себе самом и для себя самого, потому что всякое отношение сознания к бытию непременно требует своего оправдания, и одно только бытие, как сознание, не требует для себя ровно никакого оправдания, и, наоборот, само служит безусловным основанием всякого разумного оправдания. Такой же факт, когда бытие есть сознание и сознание есть бытие, во всем мире психической действительности есть только один и единственный, отмеченный Декартом, это — факт человеческого самосознания: я есмь, я есмь ощущающий и чувствующий, представляющий и мыслящий, хотящий и действующий, я есмь как сознающий себя, и потому я необходимо сознаю себя как существующего, и я безусловно не могу себя мыслить несуществующим, потому что я есмь[25]. В акте моего самосознания мое бытие и мое сознание меня самого не просто лишь совпадают, а *суть одно и то же:* я сознаю себя именно потому, что я есмь, потому что, если бы меня не было, я бы и не мог сознавать себя, и я есмь именно потому, что я сознаю себя, потому что, если бы я не сознавал себя, меня бы и не было, — было бы все, что угодно, но только не я. Следовательно, факт моего самосознания есть единственный для меня факт, в котором я прямо и непосредственно сознаю и утверждаю бытие, а потому на основании этого только факта я и могу утверждать всякую возможность и достоверность в соотношении фактов моего сознания и положения бытия. Истину этого положения наиболее ясно и отчетливо выразил Кант в своей *Критике чистого разума*: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования доказывает существование

[25] *Вундт, Лекции о душе человека и животных, стр. 463*: «То, что происходит в нашем сознании, есть непосредственно переживаемое. Как таковое, оно нигде не требует различия особого субстрата, независимого от нашего субъективного восприятия, какой необходимо принять для воззрения на природу, понимая под последней совокупность реальных вещей, существующих независимо от нас. То, что́ мы переживаем духовно, дано нам в виде того, что́ оно есть. Поэтому *для самосозерцания мыслящего субъекта теряется всякий смысл различения между явлением и действительностию, которое необходимо для понимания внешнего мира*».

предметов в пространстве вне меня»[26]. Это положение знаменитого мыслителя весьма точно выражает собою содержание того взгляда, который мы развиваем теперь, хотя в учении самого Канта истина этого положения выводится не из данных самосознания, а из других и притом по существу своему совершенно ложных оснований. Кант вполне допускал известное положение Декарта: cogitans sum[H], и вполне допускал то значение, какое Декарт приписывал этому положению, что именно в этом положении выражается сознание, которое сопровождает собою всякую мысль и которое непосредственно выражает в себе бытие субъекта, но только, по соображению Канта, это сознание не есть познание, потому что оно не эмпирично. К содержанию всякого *опытного* познания, помимо мысли о существующем нечто, непременно еще принадлежит *воззрение*, которым собственно и утверждается бытие нечто не только в мысли, но и в действительности. В отношении мира сознания такое воззрение возможно только под формою времени, а всякое определение субъекта под формою времени необходимо предполагает в восприятии нечто постоянное, которое не может находиться во мне самом, потому что мое собственное бытие во времени может определяться только чрез это постоянное. Следовательно, восприятие этого постоянного возможно только чрез вещь вне меня, т.е. определение моего существования во времени возможно только чрез существование действительных вещей, которые я воспринимаю вне меня. На основании этого удивительного соображения Кант счел возможным доказывать совершенно недоказуемую вещь, что будто «внешний опыт есть познание *непосредственное*, а внутренний опыт есть познание *опосредствованное*, возможное только чрез посредство внешнего опыта»[27].

Это соображение Канта, вероятно, было обязано своим появлением только пристрастному желанию великого мыслителя всег-

[26] *S<ämmtl.> Werke, herausg. von Hartenstein, Lpz., 1867, Bd. III, S. 198.*

[27] *Ebend. S. 199.* Для правильной оценки этих гносеологических открытий Канта считаем полезным указать здесь на довольно суровое, но совершенно верное суждение о них Фр.Паульсена, *Введение в философию, стр. 420*. «Прочитайте, — говорит Паульсен, — трансцендентальную дедукцию с ее бесконечными, плетущимися повторениями, где конец и начало противоречат друг другу, — последнее с предложением: синтез происходит из рассудка, а первый — с ковыляющим вслед ограничением: но *частная* связь ведет свое начало из «опыта» — каковым двусмысленным понятием прикрывается все бедствие. Обратите внимание на те попытки разъединить между собой чистую апперцепцию и эмпирическую ассоциацию и потом снова соединить их; или обратите внимание на отчаянные попытки (в главе о схематизме чистых рассудочных понятий) включить синтез мышления в чувственный синтез ощущений во времени или на не менее отчаянные попытки в Пролегоменах (§ 20) из «суждений восприятия» сделать «опыт». Я не думаю, чтобы хоть один человек мог похвалиться, что действительно понимает эти мысли, т.е. может мыслить их. Понимать их можно только психологически, раскрывая различные побуждения, увлекавшие кантовское мышление в разные стороны».

да утверждать о бытии совершенно обратное тому, что субъекту кажется о нем. Но если в отношении объективного бытия подобный метод философского рассуждения иногда еще может, пожалуй, приводить к завидной славе Коперника философии, то в отношении самого субъекта этого метод решительно не имеет никакого приложения, потому что он не имеет здесь решительно никакого смысла. Все, что́ субъект полагает относительно себя самого, все это не просто лишь кажется субъекту как сущее в нем, но все это и действительно есть в нем как сущее, в момент сознавания и положения его. Поэтому, если субъект утверждает о *внешнем* бытии известное положение Гераклита: *πάντα ῥεῖ* — все течет, то этого может и не быть в действительности, это может только казаться так; но если он о себе самом утверждает, что во все времена своей жизни он *есть*, т.е. если он утверждает свое постоянное саморавенство и постоянное тождество себя с собою самим, то этого уж никак не может не быть, а всегда именно то самое есть, что́ прямо утверждается самосознанием. Следовательно, в области мыслимого и познаваемого постоянство принадлежит непосредственно только бытию субъекта, в мир же оно вносится лишь самим субъектом в представлениях и понятиях его. Поэтому форма воззрения времени, насколько для образования этой формы необходимо соотношение постоянного и текучего, может определяться в сознании субъекта совершенно независимо от существования внешнего мира, но только это воззрение относится не к положению дат сознания, а к связи и единственно только к связи этих дат. Следовательно, воспринимать себя под формою воззрения времени субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что деятельность сознания стоит вне этой формы и сама по себе эта деятельность решительно ничего не говорит ни о времени, ни о пространстве и ни о каком объективном бытии. Поэтому все объяснение Канта насчет возникновения и значения формы воззрения времени представляет из себя несомненный продукт чистого недоразумения, и потому совершенно естественно, что даже и в пределах той узкой цели, ради достижения которой это объяснение было назначено, оно оказывается совершенно несостоятельным. При помощи своего объяснения Кант надеялся совершенно разрушить субъективно-объективный идеализм Беркли, но само собою разумеется, что таким путем он *этого* идеализма нисколько не опроверг, да и не мог опровергнуть, потому что объективного бытия вещей Беркли совсем даже и не думал отвергать. Поэтому все, что действительно мог сделать Кант, это лишь одно несчастное дело: вопреки своему собственному желанию он открыл самые широкие двери для метафизики материализма. Он именно дал мниморазумное оправдание и обоснование всем ненаучным попыткам тех мыслителей, которые стремятся объяснить человека не из самого человека, а из внешнего мира, он именно дал мнимофилософское обоснование тому вненаучному взгляду, что будто познание внешнего мира существует для меня гораздо достовернее, нежели мое познание меня самого, и что поэтому будто бы существование внешнего мира гораздо для меня очевиднее, нежели существование моего собственного духа. За моим мозгом, как представлением, Кант все-таки признавал еще нечто, хотя и недоступное моему познанию, однако несомненно существующее, а за моими психическими явлениями никакого существующего нечто он не видел и решительно считал невозможным видеть[28].

Капитальная ошибка Канта заключается в том, что, признавая критерием достоверности один только чувственный опыт, он совершенно исказил гносеологическое значение самосознания, и вместе с тем он совершенно потерял из виду единственное основание всякой возможной достоверности. Внешний мир, конечно, существует для меня, но только я знаю об этом существовании мира вовсе не потому, что я ощущаю и представляю его; потому что ощущение и представление суть *мои* собственные состояния, и следовательно — они говорят мне вовсе не о том, что́ существует вне меня, а только о том, что́ существует во мне самом. Следовательно, никакого внешнего опыта в собственном смысле не существует, а всякий опыт всегда и непременно есть опыт внутренний, потому что если некоторые состояния моего сознания я отношу ко внешнему миру, то это именно *я* их отношу к нему, потому что они *мои* собственные состояния, а не какие-нибудь действия во мне постороннего для меня внешнего мира. Следовательно, внешний опыт существует собственно не сам по себе как внешний, а потому только он и существует как внешний, что я признаю его внешним. Следовательно, непосредственно я сознаю только свое собственное бытие и непосредственно я знаю только о своем собственном бытии, и *потому именно, что я знаю о своем собственном бытии непосредственно, я, стало быть, знаю о нем не в воззрении, как о некотором объекте; если же я знаю о нем не в воззрении, как о некотором объекте, то я, очевидно, знаю о нем не как о явлении моего сознания.* Это именно обстоятельство

[28] Таких мест, в которых утверждается Кантом объективное существование предметов не как объективированных представлений, а как реальных сущностей, в его *Критике чистого разума* очень много, — для примера, однако, достаточно будет указать только на приведенное в тексте опровержение идеализма; отношение же Канта к вопросу о существовании души как реального деятеля в достаточной степени выясняется его учением о паралогизмах чистого разума. — *Op. cit., S.* 277–289.

более всего и смущало Канта в определении гносеологического значения самосознания, потому что всякое познание он видел только в выражении соотношений субъекта и объекта чрез посредствующую призму явлений сознания; отделив же явления сознания от бытия субъекта, он естественно не нашел никакой другой призмы, в которой могли бы еще раз преломиться лучи этих явлений, чтобы создать этим преломлением *опытное* познание о духе, т.е. Кант требовал возможности познания о духе по образу и подобию познания о мире и такой возможности, разумеется, не нашел, потому что она совершенно немыслима. Быть объектом себя самого, т.е. мыслить себя как не себя самого, субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что быть объектом себя самого — это значит не иное что, как одновременно быть и не быть собою самим. Поэтому самосознание не есть представление себя самого как не себя, а есть утверждение себя в его действительном отличии от всякого действительного ограничения его, и потому самосознание в качестве познания не есть выражение себя как явления для себя, потому что это — вопиющая бессмыслица, а есть утверждение себя как существующего предмета наряду со всеми другими существующими предметами. Это именно утверждение себя самого, как единственное непосредственное познание, в содержании которого сознание и бытие оказываются вполне тождественными, и служит для человека единственным основанием для суждения о реальной состоятельности всякого другого познания. Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в этом мире. Я именно сознаю себя действующим в мире, но мое сознание меня самого вполне тождественно с бытием моим, и потому если я сознаю себя действующим в мире, то я и действительно действую в нем, а если я действительно действую в нем, то этим самым я и утверждаю действительное бытие его; потому что если бы я только ощущал и представлял себе внешний мир, то он и существовал бы для меня только в моих ощущениях и представлениях, если же я действую в нем, то он существует не во мне самом, как мое представление, а вне меня, как подлинный объект моих действий. Против этого положения, конечно, всегда можно возразить, что утверждаемая в самосознании действительность моих действий нисколько не утверждает собою действительности этих действий именно в мире, а не во мне самом, и такое возражение будет несомненно законным, но только цели своей оно совершенно не достигнет. Если субъект может действовать в себе самом, то это действие его, разумеется, есть действие *чистое*, т.е. действие на *ничто*, но в результате своем это чистое действие все-таки непременно оказывалось бы *творением из ничего* определенной вещи в качестве объекта определенного действия. Следовательно, приведенное нами возражение в действительности превращает в вопрос не существование внешнего мира, а только способ его осуществления в бытии: мир может быть *дан* субъекту, но он может быть и *создан* субъектом из ничего. Какое из этих двух положений правильно, — это уже совершенно другой вопрос, к действительности существования мира и к возможности достоверного познания об этом существовании не имеющий никакого отношения. Будет ли мир дан субъекту или он будет создан субъектом — это совершенно безразлично: о существовании этого мира субъект узнает и может узнавать только из своих действий в нем, т.е. реальное познание мира утверждается и может утверждаться только на сознании человеком себя самого как действующего в мире.

V. Процесс познания и развитие жизни

1. Истина как загадка о бытии: живая постановка этой загадки в развитии человеческой жизни. 2. Связь процесса жизни с процессом познания существующей действительности как данной среды жизни. 3. Животное познание окружающей действительности как простое отражение в сознании механически-необходимого приспособления к ней. Приспособление человека в окружающей действительности как выражение свободного познания о ней. 4. Развитие власти человека над законом физической необходимости. 5. Развитие в человеке свободы воли и раскрытие человеческой личности.

1. Человек действует в мире и в сознании действительности своих действий утверждает действительность предметов мира в качестве объектов своих действий. Так как это утверждение совершается актом самосознания, то оно касается непосредственно не *содержания* предметов, а только *существования* их, потому что самосознание, в силу тождества в нем бытия и сознания, есть лишь непосредственное сознание одного только факта бытия, содержание же этого факта всегда выражается под формою представления, т.е. непременно является сложным продуктом мысли и следовательно — осуществляется не непосредственно, а только чрез посредство мысли. Поэтому именно в самосознании и утверждается не действительность представляемого содержания вещей, а только действительность их объективного существования. Напр., что я вижу нечто, — это непосредственно утверждается актом моего самосознания, но что нечто, мною видимое, вне моего сознания имеет известные для меня признаки и есть известная для меня вещь, — этого самосознание нисколько не утверждает и потому в действительности это не есть, а только кажется сущим. Но ввиду того, что это кажущееся содержание вещей все-таки связывается с действительным существованием их, оно является не каким-нибудь случайным, а постоянным выражением вещей в закономерной формации представлений о них. Именно потому, что каждая вещь существует как действительная вещь, субъективное представление вещи создается как выражение действительно существующей вещи, т.е. содержание представления непременно стоит в полной и необходимой зависимости от бытия вещи, так что представление никогда не может измениться в своем содержании иначе, как только по силе изменения в самом действительном бытии представляемой

вещи. Это именно закономерное постоянство в содержании представления и определяет собою все гносеологическое значение его.

Если каждая вещь всегда и непременно выражается в представлении, то представление, как непременное выражение реальной вещи, всегда и непременно относится к вещи в бытии, а так как эта вещь в бытии не может быть мыслима человеком иначе, как только под формою представления, то представление не просто лишь относится к вещи в бытии, но и целиком выражает собою все содержание ее как вещи познания. Сама по себе вещь познания не есть собственно вещь бытия, а есть только постоянный символ действительной вещи бытия, но ввиду того, что этот символ есть постоянное и необходимое выражение в сознании вещи бытия, он естественно становится для мысли на место этой вещи, как сама выражаемая им вещь. В силу же этой замены вещи ее символом, мир бытия в сознании естественно отождествляется с миром представления, а в силу этого отождествления мир познания необходимо ставится в зависимость не от действительного существования мира бытия, а только от создания его символов. Что́ не может быть видимо или слышимо, осязаемо или обоняемо, что́ не может быть отмечено определенным чувственным символом или выражено под формою определенного представления, то и не существует совсем или по крайней мере то не может быть познаваемо. Так обыкновенно рассуждает наивная мысль, так же весьма часто рассуждает и научная мысль, и подлинные основания этих рассуждений определить, разумеется, очень нетрудно. Все дело здесь заключается в том, что открываемые самосознанием голые факты бытия, независимые от всякого содержания, мыслить совершенно невозможно, и потому каждый данный факт бытия в области мысли необходимо наполняется определенным содержанием из первичных дат сознания и мыслится только в определенном комплексе этих дат; так что вне представления не может быть мыслим ни один предмет, и следовательно — познание мира совершенно не может осуществляться иначе, как только путем образования представлений. Но из этого действительного факта все-таки нисколько еще не выходит, что будто мир бытия есть только мир представляемый.

Представления, выражающие собою все содержание мира бытия, суть только продукты мысли, а потому в содержании представлений вещи бытия собственно не даются человеку, а только мыслятся им. Все сущее дается человеку как сущее, в одних лишь непосредственных актах его самосознания, потому что самосознание ничего другого не утверждает, как только бытие — бытие себя самого и бытие не-себя. Утверждение в бытии себя самого совершается в бесконечном разнообразии фактов сознания, утверждение же в бытии не-себя неизменно совершается в одном и том же факте сознания — в сознании *инобытия*. Но так как *отдельные* утверж-

дения инобытия связываются с *различными* утверждениями самобытия, то они и подменяются этими утверждениями, и из этих самых подмен постепенно строятся различные представления единичных вещей и постепенно же образуется сложное представление целого мира, в котором живет человек. Поэтому именно объективный мир и оказывается видимым и слышимым, обоняемым и осязаемым, приятным и неприятным, желаемым и нежелаемым, словом, оказывается *субъективным*, потому что человек строит для себя представляемую и мыслимую картину его из своих же собственных переживаний. Поэтому же в представляемой картине чувственного мира человек мыслит собственно не то, что́ дается ему, а лишь то, что́ совершается в нем самом по поводу того, что́ действительно дается ему, потому что человек сам и из себя самого создает все представляемое содержание бытия и потому во всем этом содержании бытие собственно не есть, а только мыслится сущим. Бытие *есть* для каждого человека всегда и непременно одинаково, потому что в бытии нет никакого другого признака, кроме того, что оно есть, и следовательно — каждый сознающий бытие необходимо *сознает* его только в одном и единственном признаке его — в сознании существования. Но *мыслить* бытие каждый человек может по-своему, потому что это мышление бытия целиком зависит от собственного содержания человеческого сознания. На практике с каждым фактом бытия отдельные люди связывают и различное количество дат сознания, и разное содержание этих дат, так что богатство представляемого содержания вещей для различных людей в действительности далеко не одинаково. Это различие в мышлении представляемого содержания вещей само собою наводит на такое предположение, что *каждый данный факт бытия сам по себе не требует обязательной подмены его определенным количеством и определенных чувственных символов, что он может быть связан и со многими символами, может быть связан и с одним символом, но может быть и совсем не связан ни с каким чувственным символом*, — это именно зависит от содержания внутреннего мира сознания, развиваемого в связи с сознанием данного факта бытия. Когда в содержании этого субъективного мира данный факт объективного бытия сопровождается каким-нибудь чувственным символом, то он обязательно и подменяется в мысли этим символом; когда же он не сопровождается никаким чувственным символом, то он, очевидно, и не может подменяться таким символом, и в таком случае ради мышления его мысль вынуждается связывать его не с содержанием впечатлений, а с содержанием чувствований или с содержанием волевых деятельностей в тех определенных или неопределенных формациях, какими сопровождается данное сознание бытия, потому что вне всякой связи с процессом психической действительности бытие для нас совершенно немыслимо. Но, связанное с актами чувства и воли, бытие, хотя и становится мыслимым, однако лишь в качестве состояния сознания, а ничуть не в качестве инобытия, потому что в содержании актов чувства и воли оно, разумеется, совершенно непредставимо. Ввиду этого, в интересах мышления объективного бытия, мысль необходимо стремится выразить в чувственно-символической форме даже и такое бытие, сознание которого не связывается ни с каким чувственным символом, и следовательно — ни в каком случае не может быть выражено под формою определенного представления. Само собою разумеется, что всякое объективное выражение такого бытия есть не постоянное и необходимое, а лишь случайное и произвольное представление его, и потому оно во всякое время и без всякого труда может быть совершенно разрушено и заменено каким-нибудь другим представлением. Но так как и это другое представление опять-таки будет не постоянным и необходимым, а лишь случайным и произвольным представлением в действительности непредставимого бытия, то и оно в свою очередь с такою же легкостию может быть снова разрушено, как и первое представление, и заменено третьим представлением для нового разрушения его в пользу четвертого представления и т.д. до бесконечности. Такая непрерывная возможность разрушения создаваемых представлений, в силу непрерывного сознания их неистинности, естественно утомляет познающую мысль и естественно отклоняет ее от непредставимого бытия в сторону такого бытия, сознание которого связывается с определенным чувственным символом и которое в этом символе приобретает себе неизменный элемент представляемого содержания. Однако это отклонение мысли в исключительную сторону чувственно-представляемого бытия есть лишь свободное ограничение области познания, а не природное определение этой области, потому что фактически бытие открывается человеку только в непосредственных актах его самосознания, и следовательно — от возможности или невозможности его представляемого выражения познание о нем в действительности нисколько не зависит. И следовательно, все и всякие разрушения представляемого содержания непредставимого бытия в действительности могут быть не отрицаниями самого бытия, а только отрицаниями мыслительных выражений его, и потому все и всякие ограничения области познания о бытии на самом деле могут быть не ограничениями творческой природы мысли, а только искусственными ограничениями воли к знанию, так что эти ограничения во всякое время могут быть отвергнуты тою же самою волей, которая и утверждает их для себя. На самом деле мысль определяется в своих границах одною только жизнию сознания, и, если человек переживает в себе значительно больше того, чем сколько он в состоянии представить се-

бе вне себя, он не может отрицать того, что́ им переживается, и не может не думать о том, что́ несомненно есть для него.

Теоретически область познаваемого для каждого человека, конечно, определяется областью сущего, но область сущего для каждого человека фактически всегда выражается наличной или возможной фактичностью его же собственного сознания. На самом деле все то, что переживает человек в содержании своих впечатлений, волнений и стремлений, то только и существует для него, т.е. то только и составляет для него весь мир бытия, в котором он действительно живет и который непосредственно переживает в себе. Бытие этого мира распадается на *самобытие* и на *инобытие*, но содержание того и другого все и целиком есть содержание человеческого сознания, которое непосредственно создает все явления самобытия и символически выражает различные факты инобытия в создании предметных представлений о нем. Вследствие этого, говоря о познании сущего, мы, очевидно, не можем игнорировать того кардинального пункта, что один и тот же мир сознания одновременно выражает собой и раскрытие — осуществление самобытия и жизненное познание инобытия в тех реальных условиях, в которых осуществляется раскрытие самобытия. Мы не можем игнорировать того кардинального пункта, что оба эти момента, т.е. осуществление себя самого в бытии и познание иного бытия, фактически неразрывно связаны между собою и взаимно определяют развитие друг друга; так что познание сущего развивается только по мере раскрытия самобытия и в интересах утверждения его, раскрытие же и утверждение самобытия всецело определяется реальным познанием объективного мира. При таком соотношении между раскрытием самобытия и познанием иного бытия вопрос о том, что́ собственно может служить предметом человеческого познания и в каком именно направлении следует вести изучение познаваемого, очевидно, есть вместе с тем и вопрос о том, как совершается духовное развитие человека и почему именно оно совершается так, а не иначе. Если взять познание и жизнь в их живом фактическом выражении, то все и всякие вопросы о них совершенно естественно могут быть переведены на один общий вопрос. Именно ввиду того, что развитие познания и развитие субъективной действительности одновременно и вместе представляют собою сложный процесс развития человеческой жизни, общее исследование о них можно будет свести к исследованию вопроса: *как совершается процесс развития человеческой жизни и почему именно он совершается в том, а не в другом направлении?*

В этом переводе онтологического и гносеологического вопросов на вопрос антропологический не может быть ничего странного, раз

только признано и доказано, что о бытии нельзя говорить независимо от развития мира субъективной действительности, а о развитии этого мира нельзя говорить независимо от цельного развития процесса человеческой жизни. Правда, явление познания в различных отношениях может служить и действительно служит предметом специального исследования в области различных наук: со стороны его основных элементов оно, обыкновенно, рассматривается в психологии ума, формальным строением его занимается логика, отношение его к объективной действительности определяется в теории познания: но во всех этих отношениях знание, очевидно, рассматривается лишь в качестве особого продукта мыслительной деятельности и в этой деятельности лишь в качестве особого явления жизни, а между тем, хотя оно несомненно и есть то и другое, однако не все целиком. Мы уже говорили о том, что по своей природе знание является не каким-нибудь случайным продуктом механически-необходимой деятельности сознания и мысли, а чисто творческим продуктом свободных стремлений субъекта к целесообразному развитию своей деятельности в прямых интересах утверждения его жизни. Следовательно, по своему положению и значению в области субъективной действительности оно есть не просто лишь явление этой действительности, но в то же время и могущественный фактор ее развития. Поэтому анатомо-физиологическое исследование и объяснение знания в пределах психологии, логики и теории познания, очевидно, не дают о них полного представления, потому что в этом исследовании совершенно не принимается в расчет живое положение знания в цельном строе субъективной действительности, а потому совершенно не принимается в расчет и живая роль знания в развитии этого строя. Между тем, исследование и объяснение знания в этих именно особых отношениях имеет громадное значение как для выяснения природы субъективного бытия в живых фактах его самораскрытия, так и для выяснения области и природы объективного бытия в живых отношениях его к бытию субъективному. Ведь это не может подлежать никакому сомнению, что в своем научном познании разных элементов душевной жизни, разных условий их образования, форм и процессов их соотношения и законов их развития мы, в сущности, знаем один только мертвый скелет субъективной действительности. Мы знаем, из каких частей состоит этот скелет и в каком отношении стоят между собою его отдельные части, мы знаем, как можно разобрать этот скелет и как можно снова составить его, но при этом мы совершенно не знаем одного и самого главного — каким образом этот мертвый скелет организуется в живую личность и как эта живая личность в одних фактах жизни может сама себя утверждать, а в других

фактах жизни сама же себя отрицать? Мы совершенно не знаем и не можем объяснить себе, как возможно в человеческой жизни реальное могущество идей и как возможна в человеческом развитии живая сила идеалов? Мы знаем и прекрасно знаем субъективную действительность такою, *какою она никогда не существует*, но мы совершенно не знаем ее такою, *какою она действительно есть*. Все вопросы о ней в ее действительном живом обнаружении составляют для нас такие глубокие загадки, для решения которых в своих положительных знаниях о составе и о законах развития ее элементов мы не имеем решительно никаких оснований, потому что сущность этих вопросов заключается не в том, чтобы описать состав или образование известных фактов сознания, а в том, чтобы *объяснить возможность этих фактов как действующих причин в развитии человеческой жизни, а чрез явления жизни и в целом мире бытия*. Можно, и это вовсе даже не трудно, выяснить, напр., состав и образование идеи долга, но только из этого психологического выяснения данной идеи само собою нисколько не выяснится, каким именно образом эта идея может определять собою практику человеческой жизни и почему именно эта идея в отношении человеческих действий может быть даже гораздо более могущественною причиною, нежели всякая физическая причина. Очевидно, суть этого вопроса выражается собственно не фактом существования идей, а фактом их реального значения, т.е. вся суть этого вопроса заключается собственно в том, что идеи представляют из себя не просто лишь факты сознания, а действующие причины в мире бытия. Следовательно, решение этого вопроса значительно выступает за пределы той области, которая охватывается предметом опытной психологии, и прямо поднимает коренной метафизический вопрос о природе субъекта[1]. Но в своем познании мертвого скелета субъективной действительности не только решать, но даже и ставить этот вопрос мы, в сущности, не имеем никакого права. Мы можем законно поставить его в том только единственном случае, когда в нашем познании субъективной действительности выяснится необходимая постановка его, по-

[1] Необходимость изучения и объяснения *живой* субъективной действительности прекрасно выяснена у Фуллье, *Psychologie des idées-forces, introduct., p. VIII—XXI*. Но Фуллье пытался разъяснить собственно только один вопрос: как живет и действует субъект идей-сил и почему именно он живет и действует так, а не иначе? И совершенно оставил в стороне другой вопрос: как именно возможны субъективные идеи-силы в качестве реальных причин объективных явлений? Вследствие же устранения этого вопроса, Фуллье мог и не говорить о природе субъекта, предоставляя читателям своего интересного сочинения думать об этом, кому и как заблагорассудится. Между тем постановка вопроса о *возможности* причинного значения идей-сил необходимо определяет собою и дальнейшую постановку вопроса о природе субъекта, и в таком случае *произвольное* суждение об этой природе окажется совершенно невозможным.

тому что не всякая постановка вопроса обязательно допускает возможность решения его, а одна только правильная постановка. Если бы, напр., было признано и доказано, что вся жизнь субъекта есть лишь простое сцепление разных необходимых следствий из разных необходимых причин с простым же механическим отражением этого сцепления в идеальной сфере сознания, то никакого метафизического вопроса о природе субъекта, очевидно, не может быть, и следовательно — постановка этого вопроса, при указанных признаниях и доказательствах, очевидно, была бы совершенно напрасной, потому что по самому существу дела вопрос необходимо оставался бы безответным. Если же, наоборот, было бы признано и доказано, что жизнь субъекта, хотя бы и не вся целиком, а только в значительной части своей, представляет из себя ряд творческих деятельностей его не с простым отражением, а с обоснованием этих деятельностей в идеальной сфере сознания, тогда бы метафизический вопрос о природе субъекта оказывался вопросом необходимым, и правильная постановка его совершенно ясно была бы выражена понятием о субъекте как о действующей причине. Следовательно, вся научная задача о мире и человеке, в своей правильной постановке, целиком сводится на изучение действующих факторов человеческой жизни, а так как специальным фактором этой жизни служит собственный же продукт человеческой деятельности — явление знания, то вся научная задача о мире и человеке ближайшим образом сводится к изучению природы и роли и значения знания в развитии человеческой жизни. Объяснить человеческое знание в этих отношениях — значит то же самое, что и разгадать всю тайну сущего, и объяснить всего живого человека.

2. Жизнь в ее простейшей и потому всеобщей форме есть совокупность разнообразных отправлений, противодействующих смерти индивидуума, или совокупность отправлений, поддерживающих существование индивидуума в качестве вещи для себя самой. Поэтому процесс жизни в его простейшем и всеобщем выражении есть последовательный ряд разнообразных изменений, выражающих и обеспечивающих собою возможность существования индивидуума и тем самым устраняющих возможность его несуществования в качестве вещи для себя самой. Сознание этих изменений в связи с представлением тех условий, в которых эти изменения совершаются, образует собою *представление процесса жизни в данной среде*, т.е. выражает собою необходимое различие между явлениями жизни, как различными изменениями в состояниях и положениях самого индивидуума, и явлениями среды, т.е. различными изменениями в составе и в содержании внешних условий жизни. Но ввиду того, что те и другие явления связываются вместе в со-

держании *одного и того же* представления, непосредственная субъективная оценка внутренних явлений свободно переносится на параллельные им внешние явления, и фактом этого именно переноса определяются все практические суждения мысли о предметах или явлениях опыта. Всякое изменение в состояниях или в положениях индивидуума сознается как приятное или неприятное, сообразно же с этим и всякое изменение в составе или в содержании внешней среды, связанное с тем или с другим изменением в жизни индивидуума, тоже определяется как приятное или неприятное; а вследствие этого вся практическая задача мысли в отношении непрерывно возникающих фактов внешних изменений естественно заключается лишь в том, чтобы безошибочно определить их возможное влияние на данное состояние индивидуума и, с точки зрения этого влияния, заранее определить их возможную ценность для жизни индивидуума.

Такая предварительная оценка внешних явлений естественно требуется прямым интересом жизни, потому что в силу этой оценки субъект получает возможность ориентироваться в данных условиях жизни, т.е. установить такие отношения к данной среде жизни, которые бы обеспечивали ему возможность существования и устраняли бы от него возможность погибели. Но сделать такую оценку фактов действительности ранее испытывания их в том отношении, в каком требуется оценка их, для мысли совершенно невозможно по неимению для этого фактических оснований, потому что определить значение какого-нибудь неизвестного факта мысль может только путем включения этого факта в состав других фактов, значение которых непременно должно быть известно мысли. В этом случае, на основании включения неизвестного факта в состав известных фактов, мысль может перенести определенную оценку этих фактов и на содержание наличного факта, хотя бы в отношении этого факта данная оценка и не была удостоверена непосредственным опытом. Поэтому заранее оценить факт действительности в каком-нибудь отношении — значит оценить его не вообще ранее всякого опыта, а только ранее действительных отношений субъекта именно к данному факту, так что оценка его, производимая косвенным путем — посредством умозаключения, все-таки непременно производится на основании опыта. Основание это заключается в памяти о минувших связях прошедших явлений, и суждение мысли на основании этой памяти является только простым повторением в сознании ранее данной ассоциации прежде испытанных явлений. Допустим для примера, что ребенок взял из печи пылающий уголь и получил боль от обжога; после того уголь перегорел, превратился в золу и *того* угля более уже не существует. Но всякий раз, когда сгорают дрова в печи, являются *новые* пылающие угли; ребенок не дотрагивался до этих углей и не обжигался о них, и все-таки он боится прикоснуться к ним, потому что боится снова обжечься о них. Ясное дело, что представление пылающего угля вызывает в нем память о боли, которую он получил от обжога, т.е. содержание минувшего опыта он повторяет в наличной деятельности сознания, фактически же опыта не производит, потому что с фактом минувшего опыта в памяти связывается и факт бывшего страдания. Следовательно, памятью прошедшего для него заранее определяется значение настоящего, и, благодаря этому определению, он получает возможность ориентироваться в своих отношениях к явлениям настоящего, насколько в этих явлениях повторится для него содержание минувших явлений. Если бы не было этой памяти о минувших связях между явлениями жизни и явлениями среды в фактах минувших опытов, то никакой перенос субъективной оценки с фактов бывших на факты наличные был бы совершенно невозможен, а потому определение отношений субъекта к наличным фактам могло бы создаваться только действительным опытом, а не умственным представлением его, т.е. субъект мог бы оценивать факты действительности только *после* опыта, а не ранее его. Вследствие же этого сохранение или разрушение процесса его жизни необходимо стояло бы тогда в полной зависимости от всякой непредвиденной случайности.

Под роковым господством всякой случайности и действительно слепо живет и слепо умирает бесчисленное множество низших животных, и под этим же роковым господством сначала совершается и человеческая жизнь в период детского развития человека. Все условия, по силе которых жизнь дается, поддерживается и отнимается, от самого живого существа нисколько не зависят, так что оно живет, пока живет, и умирает, когда смерть приходит. Не по своему желанию оно является на свет, и не вопреки своему желанию оно может расстаться с ним, потому что ему неизвестны условия сохранения и разрушения его жизни, и оно во всякую минуту может безмятежно погибнуть, не жалея о жизни и не ведая о погибели, так как оно собственно живет только разрозненными моментами жизни, т.е., при каком угодно продолжении жизни, оно все-таки живет собственно один только миг. И если бы взрослый человек не помнил о том, что́ было с ним, т.е. не узнавал бы в наличном минувшего, он также бы жил только разрозненными моментами жизни, и потому в каждую минуту он мог бы погибнуть, нимало не думая о смерти и нисколько не страдая за жизнь, потому что в этом случае он был бы только пассивным носителем жизни, а не деятельным совершителем ее. В качестве носителя жизни его утверждает простой факт его появления на свет, а в качестве совершителя жизни его утверждает лишь творческая деятельность его собственной мысли, которая связывает отдельные моменты его существования в один цельный процесс его жизни и силою этой связи достав-

ляет ему возможность не только сознавать свою жизнь, но и утверждать эту жизнь в хотении жить. Дело в том, что в сознании отдельных моментов существования, как бы ни были разнообразны эти, не охваченные мыслию, моменты жизни, не заключается ровно никакого основания для умственного построения определенных целей и, стало быть, для возникновения произвольных деятельностей; и потому при этом сознании каждый последующий момент жизни, очевидно, не может твориться на основании каких-нибудь соображений относительно его практического значения, а может лишь просто наступать в силу механической зависимости его от предшествующего момента в связи с наличными условиями данного существования. В представлении же цельного процесса жизни каждый предшествующий момент полагает собою прямое основание для предвидения определенных следствий из его возможного повторения, а в силу этого предвидения он дает прямое основание желать или не желать его повторения, в силу же этого желания или нежелания он дает прямое основание стремиться к определенному действию в интересах достижения определенной цели.

Там, где нет предвидения определенных следствий из разных явлений жизни, там возможно только пассивное отбывание данной жизни, а не произвольное творение желаемой, потому что для живого индивидуума при таких условиях возможны собственно не желания и стремления, а одни только рефлективные движения, необходимо определяемые чисто механическим соотношением физико-химических сил среды и организма. Поэтому для возникновения творческого процесса жизни необходимо устойчивое представление определенных отношений между явлениями жизни и явлениями среды, т.е. необходимо связное и прочное представление цельного процесса жизни. Только на основании этого представления каждое новое явление всегда и непременно предполагается как *возможный* источник удовольствия или страдания, потому что все предыдущие явления опыта постоянно оказывались *действительными* источниками того или другого чувствования, а такое постоянство отношений в фактах минувшей жизни естественно позволяет ожидать ее подтверждения и в фактах последующей жизни. Поэтому если в данном частном случае действительное значение вещи совершенно не известно, то одно только предположение в ней возможного источника удовольствия или страдания служит совершенно достаточным мотивом для деятельного стремления к познанию ее, т.е. для деятельного стремления на опыте изведать вещь и практически определить, что именно может доставить она. Если же данная вещь правильно или неправильно может быть прямо включена в состав известных вещей, то на нее прямо и переносится минувшая оценка этих вещей, т.е. она прямо и определяется как приятная или неприятная, а это определение служит совершенно

достаточным мотивом для формации определенной практики жизни, потому что, сообразно с таким или иным определением вещи, индивидуум прямо может стремиться или к утверждению, или к отрицанию того отношения, в каком данная вещь признается приятною или неприятною для него. Если, напр., в опыте составилось такое суждение: на огонь можно смотреть с удовольствием, потому что это приятно, прикасаться же к огню не следует, потому что он жжет, то это суждение уже *заранее* определяет собою известное отношение к огню, и потому фактическое осуществление этого отношения *на основании суждения* образует собою такой момент жизни, который не просто лишь *наступает* для живущего, а *создается* самим живущим, и повторение которого, поэтому, устраняет собою из жизни значительную долю разных непредвиденных случаев.

Таким образом, устранение случайности в жизни возможно только под условием произвольного созидания жизни, а произвольное созидание жизни возможно только под условием предвидения тех следствий, какие могут возникнуть из тех или других отношений индивидуума к тем или другим вещам и явлениям мира. Если выяснить логическую природу этого предвидения, то не трудно будет заметить, что по своему существу оно представляет из себя сложный процесс умозаключения, посредством которого достигается объединение действительных опытов и, на основании этого объединения, делается вывод возможных опытов в отношении тех единичных вещей и явлений среды, которые в действительности еще не испытаны. В первом отношении, т.е. в отношении объединения действительных опытов, этот сложный процесс, очевидно, направляется к образованию понятий; во втором отношении, т.е. в отношении вывода возможных опытов, он образует собою перевод известного содержания понятий на единичные представления данных вещей, так что факт развития понятий о вещах и факт предвидения действий вещей в построении умозаключительного процесса всегда стоят между собою в нераздельном соотношении основания и следствия. Образование каждого понятия, по самому характеру его содержания, доставляет мысли возможность ориентироваться в отношении бесчисленного множества единичных вещей, однородных с теми вещами, опытное познание которых послужило материалом для образования известного понятия; потому что все, что только утверждается мыслию об известной группе действительно испытанных вещей, это же самое в понятии утверждается и о целом роде данных вещей, где бы и когда бы ни предъявились они в условиях действительного опыта. Поэтому достаточно только определить, что некоторая налично-данная вещь на основании таких-то и таких-то признаков относится к известному роду вещей, чтобы на основании этого определения можно было перенести на нее всю сум-

му тех суждений, которые составляют содержание известного понятия. В силу же этого переноса готовых суждений данная вещь естественно может определяться ранее действительного опыта, а это предварительное познание вещи и определяет собою фактическое отношение к ней со стороны мыслящего о ней субъекта. По содержанию своего познания субъект немедленно же может определить, следует ли ему оставить данную вещь как ненужную, или же обойти ее как опасную, или же наконец овладеть ею как полезною. Принятие того или другого из этих решений вполне определяется тем понятием, под которое подводится наличная вещь, так что понятие является для субъекта не механическим продуктом его мыслительной работы, а могущественным фактором его деятельности. Посредством понятий именно все бесконечное разнообразие единичных вещей приводится к неизменному единообразию постоянных свойств вещей, и, таким образом, безграничный хаос случайных явлений жизни постепенно организуется субъектом в закономерный порядок необходимых отношений к среде и целесообразных действий в ней. Если в самом деле известное значение данной группы вещей утверждается как неизменное значение всего рода этих вещей, то само собою понятно, что этого именно значения и нужно искать в каждой отдельной вещи известного рода; и если вся сумма вещей данной среды жизни правильно распределена по особым видам и родам, то в отношении всей этой среды и становится известным, чего именно можно достигнуть или чего нужно избегать в ней. В силу же этого знания для субъекта действительно становится возможным не случайно только сохранять и поддерживать свою жизнь, но и прямо отыскивать себе определенные средства, необходимые для этого сохранения и поддержания. Следовательно, *логический процесс образования понятий, в переводе его на практику жизни, есть не иное что, как процесс сознательного приспособления субъекта к данным условиям жизни.*

3. Процесс приспособления к данным условиям жизни развивается в деятельности не одного только человека, но и в деятельности всего органического мира во всем разнообразии его видов и родов, но только он развивается здесь не как процесс сознательной мысли, а как слепой процесс физической природы. Если растение тянется к благотворному свету или отыскивает своими корнями подходящую для себя почву, то эта деятельность растения всецело определяется чисто физическими процессами взаимодействия между средой и организмом, и по содержанию своему она есть деятельность чисто физическая. Зерно растения не может не прорасти, если природой даны необходимые условия для его роста, и появившийся росток не может не поглощать лучей света и не может не всасывать окружающих его питательных веществ, потому что это поглощение и это всасывание с роковою необходимостью определяются в нем механическим соотношением физико-химических сил природы, и их не может не быть в природе, пока существует природа. А природа существует не ради того, чтобы матерински создавать и поддерживать то, что́ возникает в игре ее сил, — она существует и действует просто потому, что раз осуществилась в бытии и не может уничтожиться. Поэтому никакого дела до своих созданий она не имеет и никакой заботы о них не ведает, так что для нее совершенно безразлично, что именно возникает из ее деятельностей и может ли как-нибудь сохраняться то, что возникает. В силу же этого безразличия формация биологических процессов создается и разрушается природой совершенно безвольно и совершенно бесцельно, по одной только слепой необходимости механически-определенного сочетания и разложения разнообразных форм движений, так что если растение оказывается приспособленным к данным условиям жизни, то факт этого приспособления есть продукт своих необходимых условий, данных в механической деятельности природы. Поэтому о растении один только человек может говорить, что будто оно приспособляется к данным условиям жизни, на самом же деле оно ровно ни к чему не приспособляется, а просто необходимо растет или необходимо погибает по роковой силе данных условий. Приспособление возможно лишь там, где существует не только определенное действие, но и прямое стремление к определенному действию, и действие совершается как результат определенного хотения. Следовательно, о приспособлении можно говорить лишь в отношении животного мира и лишь настолько, насколько факт приспособления отражается в сознании животного и насколько поэтому он имеет для себя психическое обоснование.

Если животное может не только ощущать внешние раздражения, но и отвечать на эти раздражения определенными действиями, направленными к устранению или задержанию известных раздражений, то значит — оно приспособилось к данным условиям жизни и потому успешно может поддерживать свою жизнь в размерах достигнутого им приспособления. Эти размеры для разных видов и родов огромного животного царства, конечно, совершенно различны, потому что есть животные, которые воспринимают существующую действительность в одних только ощущениях осязания и которые поэтому могут приспособляться к одной только осязаемой действительности, и есть животные, которые воспринимают существующую действительность в более или менее сложной группе ощущений осязания и вкуса, или осязания, вкуса и обоняния и т.д. до полного объема разнородных ощущений в организме высших животных, а сообразно с этим и условия приспособления для них более или менее расширяются, в силу же расширения условий приспособления и возможность поддержания и сохранения ими своей жизни естественно увеличивается. Но несмотря на то,

что в обширных границах животного мира приспособление к существующей действительности имеет огромное множество различных степеней своего развития, сущность животного приспособления от этих различий нисколько не изменяется. По степени своего органического развития каждое животное непременно отражает в себе существующую действительность в том или другом количестве отношений и с той или другой степенью ясности, а в этих отражениях каждое животное несомненно чувствует страдание или наслаждение жизни, а в силу этих чувствований оно механически-неизбежно развивает в себе какую-нибудь деятельность, направленную к задержанию или устранению от него тех или других раздражений. Если из массы разнообразных действий животного некоторые действия успешно достигают желаемой цели, то в подходящих случаях животное стремится повторить эти действия, а в силу многочисленных повторений они естественно закрепляются в организме и наконец становятся привычными. В достижении суммы таких привычных действий и заключается вся сущность животного приспособления к действительности, потому что животное создает себе определенную практику жизни именно в целесообразном выполнении привычных для него действий.

Сумма привычных действий и по составу и по содержанию своему для разных видов и родов животного мира, конечно, совершенно различна, но общий характер формации животной жизни от этих различий нисколько не изменяется. В приспособлении к действительности всякое животное, от самого низшего и до самого высшего, всегда создает себе жизнь в пределах *касающейся* его действительности и потому непременно создает ее по содержанию того касательства, какое определяется самой окружающей действительностию, а животным только воспринимается; так что механизм всех целесообразных действий каждого животного образуется собственно по определяющей силе физической природы, в сознании же он только отражается, и потому каждое животное, даже самое высшее, в своем отношении к данному строю окружающей действительности на самом деле всегда и совершенно пассивно. Оно способно на все, к чему в пределах его органического развития приучит его природа или пожелает приучить человек, но само по себе оно ровно ничего не сделает такого, что несомненно могло бы сделать по силе внешнего принуждения. В силу же этой решительной пассивности, животное получает от природы лишь то, что природа дает ему, и если оно само еще чего-нибудь желает и просит от природы, то это что-нибудь все-таки непременно относится к тому, что природа дает ему. Потребовать от природы больше того, чем сколько она дает ему, животное не догадывается, и потому в содержании своей жизни оно неизменно остается самым верным рабом природы. Раз приспособленное к жизни в данных условиях существования природы, животное более или менее успешно может сохранять и поддерживать свою жизнь в размерах достигнутого им приспособления, но это приспособление не есть продукт мыслительного творчества животного, а продукт механически созданной органической привычки, только отраженной в сознании и мысли и в этом отражении мотивирующей собою животную деятельность. Собственной мысли и собственной воли в формации своей жизни животное не обнаруживает, потому что оно отражает в сознании все, что касается его, и закрепляет в своей памяти все, что принуждено бывает запомнить, но *искать того, что могло бы заслуживать его внимания и запоминания, т.е. познавать существующую действительность и обращать продукты своего познания на процесс своей жизни, по своей решительной пассивности, оно не может.*

Если бы человек был так же психически пассивен, как пассивно животное, то при всей высоте своего органического развития он все-таки несомненно стоял бы на положении животного и мог бы представлять из себя только особый вид общей обезьяньей породы, потому что по своей *физической* организации он нисколько не удаляется от высших животных и занимает лишь первое место среди всех других видов обширного животного мира. Но в необъятной полноте своих *духовных* стремлений человек настолько удаляется от всякого животного, что даже простое сравнение общей картины его жизни с картиной жизни какой-нибудь человекообразной обезьяны представляется вопиющей нелепостью, и эта нелепость в достаточной мере оправдывает собою то недоверие, с которым очень многие и очень обширные умы относятся к известной гипотезе, пытающейся объяснить человека из одних только органических функций. Основные факторы *органической* эволюции, как борьба за существование и приспособление, естественный подбор и наследственность, не могут определять собою прогресса духа, потому что физические условия жизни и для человека и для животных одни и те же, и следовательно — эти условия, если только они не просто лишь содействуют процессу развития, но и прямо создают его, необходимо должны создавать его всеобщим образом, т.е. в пределах всего животного мира и на все время его существования. А вследствие этого, явления развития, очевидно, должны осуществляться не в пределах одного только человеческого рода, но и в пределах всех других родов животного мира, и прогрессировать должен весь этот мир в полном составе его. Между тем, никаких явлений развития в душевной жизни животных мы не знаем, а потому и говорить об этом развитии мы не имеем никаких оснований. Многочисленные и разнообразные памятники своего развития оставлял и оставляет один только человек, и потому именно, что он один только несомненно развивался и развивается, он и представляет собою в мире явление исключительное. Эту исклю-

чительность человека, разумеется, можно объяснить *количественным* превосходством его психической энергии сравнительно с психической энергией всякого другого животного, но такое объяснение все-таки не будет последним объяснением факта, потому что оно не может объяснять собою *качественного* различия в содержании человеческой жизни и жизни животной. Две одинаково устроенные машины могут производить только одну и ту же работу, и если одна из этих машин значительно сильнее другой, то она будет производить только более значительное количество работы, а не какую-нибудь другую работу. Следовательно, большее количество умственной силы в человеке может определять собою только большее количество целесообразных отношений его к действительности, а вовсе не развитие в его жизни этих отношений, потому что для определения этого развития умственная сила необходимо должна и сама развиваться, а в таком случае факт ее развития, объясняя собою явление прогресса в человеческой жизни, в то же время и сам в свою очередь будет требовать для себя необходимого объяснения. Вывести это необходимое объяснение из физиологических и физических условий, при полном тождестве их для всего животного мира, совершенно невозможно, и потому искать этого объяснения естественно приходится в самом живом человеке.

4. Существенная особенность душевной жизни человека заключается в ее несомненной активности. Именно потому, что человек психически активен, он не только отражает в сознании ту действительность, которая непосредственно касается его, и не только приспособляется к той действительности, которая принудительно заставляет его приспособляться к ней, а сам из себя самого касается всей окружающей его действительности и всю эту действительность стремится определить в ее собственном содержании и в ее возможном значении для человеческой жизни. Из этого стремления возникает всеобъемлющий процесс человеческого познания, и в развитии этого самого процесса человек прежде всего отделяется от всякого животного, потому что животное только сознает, но не познает, оно только все помнит, но ничего не знает[2]. В силу же этой пассивности мысли животное сохраняет и поддерживает свою жизнь только путем приспособления к окружающей его действи-

[2] Паульсен, *Введение в философию, стр. 2:* «Животное видит и слышит, имеет, пожалуй, представления и воспоминания, но оно не останавливается на них; они приходят и уходят разъединенно, как они сложатся в естественном ходе вещей: они имеют свое значение лишь как мотивы для воли. В человеке интеллектуальная деятельность вырывается из услужения потребностям, в нем пробуждается теоретический интерес; он собирает и рассматривает доставляемые восприятием элементы и не успокаивается до тех пор, пока не свяжет их в единое совокупное содержание вещей».

тельности, а приспособляется оно к действительности только путем неизбежного подчинения себя необходимому порядку явлений природы. И человек по своей физической организации также стоит в полной зависимости от физической природы и вместе со всеми другими животными также вынужден подчиняться роковому закону физической необходимости. Но по активной природе своего духа, наряду с пассивно-механическим приспособлением к окружающей действительности, он в то же время стремится взять от нее гораздо больше того, чем сколько она дает ему. Навстречу этому стремлению и в прямых интересах его осуществления развивается процесс человеческого познания в разъяснении постоянных свойств вещей и их постоянных отношений, потому что благодаря этому разъяснению человек получает возможность в достижении благополучия своей жизни и в устранении всяких опасностей от нее пользоваться силами и средствами самой объективной действительности. По мере познания существующей действительности, человек постепенно ограничивает для себя размеры физической необходимости и постепенно переходит от подчинения природе к распоряжению природой по содержанию своих собственных желаний и стремлений.

Желание пользоваться в интересах своей жизни силами и средствами самой объективной действительности и деятельное стремление к осуществлению этого желания непосредственно возникают из активной природы человеческого духа, и потому они питаются человеком на всех ступенях его умственного развития и во всех условиях его жизни; но фактическое умение пользоваться природой в человеке развивается только по мере развития его познаний о природе, и потому это умение всегда и необходимо представляет из себя лишь простой перевод известных результатов человеческого познания на известную практику человеческой жизни. Когда, напр., индеец Северной Америки рисует у себя на груди фигуру медведя и посредством этого рисунка надеется встать под особое покровительство известного ему представителя грозной силы, то в этом случае он несомненно делает только простое приложение своих познаний к практике своей жизни. Изведавший на опыте силу медведя, индеец, разумеется, почувствовал страх к этой силе. Но так как чувство страха пред внешнею силой всегда и неизбежно соединяется с болезненным чувством своего относительного бессилия, а из этого болезненного чувства самым непосредственным образом возникает другое болезненное чувство зависти, то вместе с боязливым почтением к громадной силе медведя индеец естественно питал в себе и тайное завистливое желание самому обладать такою же громадною силой. Но так как на самом деле приобрести себе такой силы было невозможно, то он и попытался возвысить себя искусственным образом. На своей обнаженной груди он стал рисо-

вать фигуру медведя в той вероятной надежде, что дикие животные, за которыми он охотится или которых опасается, увидев страшную для него фигуру, непременно испугаются его и он окажется для них таким же страшным, каким для него самого кажется медведь. Следовательно, индеец, не имея ни малейшей возможности заставить служить себе действительную силу медведя, отыскал особое средство воспользоваться этой силой косвенным путем, и каким бы наивным ни казалось нам теперь открытое им средство, оно все-таки очень выразительно говорит о творческой изобретательности его мысли. Оно именно показывает, что даже на самой низшей ступени своего умственного развития человек все-таки не от случайных щедрот природы ожидает себе желательного успеха в жизни, а стремится сам обеспечить себе этот успех и придумывает всевозможные средства, чтобы охранить свою жизнь от всякой непредвиденной случайности. В определении этих средств он может, конечно, ошибаться и часто действительно ошибается, он может впадать в самые грубые наивности, может составлять самые нелепые приметы и воспитывать в себе самые дикие суеверия, но и в самых ошибках своих он все-таки является творцом своей жизни хотя бы и не в действительности, а только в желании своем. Он потому именно и следует разным приметам и цепляется за разные суеверия, что надеется иметь в них действительные средства к достижению желаемого и к устранению нежелаемого, т.е. он надеется посредством разных примет и суеверий освободиться от внешней случайности и поставить свою жизнь в полную зависимость только от себя самого, — от своей собственной воли и от своих соображений. Если же в этих расчетах своих он часто ошибается, потому что многие приметы и все без исключения суеверия его представляют из себя ложные выводы или из неполных данных, или из неправильных связей опытных данных, то в действительном познании мира он несомненно достигает самых точных выводов опытной прозорливости и в этих выводах приобретает себе самое прочное основание для своей производительной работы. Когда, напр., человек подметил, что все полезные для него виды растений вырастают из семян и что всякое растение, удаленное из почвы с корнем, перестает более расти на этой почве, и когда на основании этих наблюдений он додумался до такого вывода, что он сам может по своему желанию одни растения удалять из почвы, а другие засевать на расчищенной почве, то этот вывод имел такое громадное практическое значение, которого первый основоположник культуры, вероятно, даже и предвидеть не мог. Для этого основоположника было несомненно ясным только одно, что в фактическом осуществлении установленной им возможности он до некоторой степени освободится от своего подчиненного отношения к действительности, потому что в этом случае он возьмет главные условия своего

существования в свои же собственные руки. На основании такого соображения он осуществил возможное в действительности и фактом этого осуществления раскрыл для себя истинный характер своих отношений к действительности, потому что он нашел несомненное средство рядом с роковою необходимостию себя самого приспособлять к условиям существования окружающей действительности и окружающую его действительность приспособлять к себе самому — к содержанию своих собственных желаний и потребностей. Средство это заключается в создании возможностей и в осуществлении возможностей в мире действительности. На основании изучения *существующей* действительности человек непрерывно стремится создать в своей мысли особый мир *возможной* действительности и стремится фактически осуществить этот воображаемый мир и поставить его на место действительного. В силу же этого стремления, процесс человеческой жизни является процессом непрерывного построения новых познаний и творчества новых идей, непрерывного определения новых желаний и развития новых стремлений, т.е. *процесс развития человеческой жизни есть собственно процесс развития человеческого духа с переводом продуктов этого развития на практику жизни.*

Но если развитие человеческого духа заключается в развитии содержания душевной жизни и в развитии силы этого содержания для определения внешней практики жизни, то прямым результатом этого развития непременно должно оказываться постепенное освобождение человека от физических определений его жизни и деятельности. В процессе развития духа не мир бытия только отражается в сфере сознания, но и мир сознания воплощается в сфере бытия, и потому не мир бытия только создает человека, но и сам человек создает себе объективный мир бытия, т.е. в определении человеческой жизни физическая природа и дух одинаково выступают в положении творческих сил, реальное взаимодействие которых и делает человека или пассивным носителем жизни, или творцом ее, или одновременно и тем и другим. Насколько именно сила идей уступает силе чувственных впечатлений, человек отбывает ту или другую повинность жизни в качестве раба природы, насколько же сила идей возвышается над силой чувственных впечатлений, человек творит свою жизнь в качестве свободной личности. Но так как рабское отбывание жизни есть лишь простое подчинение существующей действительности, а свободное творчество жизни есть преобразование существующей действительности и осуществление не существующей, то первое положение, очевидно, является эмпирическим положением человека, второе же положение оказывается идеальным, т.е. *рабское состояние человека есть состояние наличное, свободное же развитие жизни представляет собою только идеал человеческих стремлений, который лишь по-*

степенно осуществляется человеком в действительном развитии его духа, как разумно-творческой силы.

5. В настоящее время это положение требует объяснений, и объяснений очень обширных. Дело в том, что вопрос о свободе человеческой воли хотя и решался почти на пространстве всей истории философии и древней и новой, однако бесспорного решения его мы все-таки не имеем даже и по настоящее время[3]. Одним кажется, что свобода воли есть коренное свойство самой природы духа, а другие считают ее за иллюзорный продукт человеческого сознания. Между тем с правильным решением этого вопроса неразрывно связывается и правильный взгляд на природу субъективной действительности: если свобода воли есть действительный факт, дух есть живая сила, если же она есть только иллюзия, дух есть лишь общее наименование для некоторых проявлений мировой силы. Следовательно, без такого или иного решения вопроса о свободе воли нельзя даже и думать о правильном объяснении человека, потому что самая постановка этого объяснения в таком случае окажется совершенно невозможной. К несчастию для метафизики, истина этого положения если и сознавалась иногда, то сознавалась очень мало — настолько мало, что вопрос о природе духа даже и теперь еще ставится и решается совершенно независимо от вопроса о действительности или недействительности свободы воли, так что этот основной вопрос, решение которого одно только и могло бы осветить истинную постановку всех других антропологических вопросов, а в этом освещении могло бы определить и всю будущую судьбу метафизики, постоянно оказывался и оказывается вопросом побочным. Сам по себе этот вопрос даже совсем никогда не ставился и не решался; на самом деле его поднимали только по разным посторонним соображениям и решали только в связи с готовым содержанием этих посторонних соображений. Так, напр., по чисто богословским соображениям, когда требовалось объяснить факт грехопадения человека, блаж. Августин нисколько не задумался приписать человеку liberum arbitrium indifferentiae, т.е. свободу поступать так или иначе решительно без всякого основания, по одному только безусловному акту хотения; когда же требовалось объяснить факт непрерывной наклонности человека ко греху, тот же блаж. Августин нисколько не задумался утвердить для человека решительную необходимость греха (peccandi necessitas) — такую необходимость, возвыситься над которою человек не имеет

[3] История вопроса о свободе воли довольно подробно изложена в монографии *Фонсегрива*: <*Fonsegrive, A.*> Essai sur le libre arbitre, Paris, 1887: о положении этого вопроса в современной философской литературе можно составить довольно ясное представление по сборнику статей *О свободе воли* в Труд. москов. психол. общ., вып. 3, Москва, 1889.

никакой возможности, т.е. нисколько не задумался утвердить полный детерминизм человеческой воли. По априорно-метафизическим соображениям Декарт, выходя из *понятия* о душе как о мыслящей субстанции, признавал в человеке безусловную свободу воли, а Спиноза, выходя также из *понятия* о душе, но только не как о субстанции, а как о модусе абсолютной субстанции, находил в человеке одну только иллюзию свободы. С перенесением вопроса на специальную почву психологической науки положение его могло бы, конечно, измениться к лучшему, но в действительности оно нисколько не изменилось, потому что и здесь разные посторонние соображения и разные предвзятые понятия играют такую же господствующую роль, какую они играли и в старой метафизике. Психологи-спиритуалисты, напр., обыкновенно изображают *динамику духа* и потому необходимо должны утверждать свободу воли, психологи же материалисты, напротив, стараются представить *механику душевных явлений* и потому необходимо должны отрицать свободу воли. Само собою разумеется, что при таких обстоятельствах те и другие психологи могут сколько угодно спорить между собою, но прийти к какому-нибудь согласному решению спорного вопроса, стоя на различных почвах, они ни в каком случае не могут. В действительности оказывается даже совсем обратное положение. В силу господства разных посторонних или предвзятых соображений и понятий вопрос о свободе воли не столько решался, сколько запутывался, потому что в научно-философскую полемику по этому вопросу непозволительным образом были замешаны чисто практические интересы юридического и морального содержания, и главная цель полемики заключалась не столько в научном исследовании спорного вопроса, сколько в оправдании или в отрицании этих интересов. Стремление во что бы то ни стало или отстоять эти интересы как жизненные, или же совсем отбросить их как для строгой науки совершенно бесполезные, естественно придавало ученой полемике страстный характер борьбы, и ученые люди стремились не столько к тому, чтобы действительно разъяснить и решить вопрос, сколько к тому, чтобы опровергнуть доводы и утверждения своих противников. В силу же этого стремления во что бы то ни стало защищаться и во что бы то ни стало опровергать для ученых противников было весьма не трудно впадать и в преувеличения и в недоразумения, а на почве этих преувеличений и недоразумений для них было весьма не трудно, вместо жгучих интересов жизни или несомненных положений науки, измышлять и отстаивать всякие бесполезные мифы и всякие ученые нелепости. Так это и бывало на самом деле, и бывало довольно часто. Поборники индетерминизма под именем свободы воли защищали безусловный произвол, т.е. измышляли и отстаивали чистый миф, поборники же детерминизма воли вместо действительной определяе-

мости воли утверждали ее принуждаемость и эту принуждаемость мыслили по аналогии с физической необходимостью, т.е. с одной категории фактов они переносили объяснение на другую категорию фактов и таким образом в свою очередь измышляли и отстаивали только одну из ученых нелепостей.

Никто, разумеется, не будет отвергать, что беспричинных действий мыслить невозможно, следовательно — такие действия не могут быть мыслимы и в области субъективной действительности. Существуют или не существуют такие действия, этого мы не знаем и об этом не говорим, но что мыслить таких действий никто из людей не в состоянии, — это бесспорно верно, потому что в организме человеческого ума не существует категории такого мышления. Если же верно, что беспричинных действий человек не может мыслить, то ясное дело, что свобода воли в смысле способности человека *безразлично* поступать так или иначе по одному только хотению своему не есть собственно факт сознания, потому что в таком случае она была бы и предметом мысли, а есть она только *отрицательное понятие*, в котором выражается лишь простое незнание связей между действительными фактами и которое, поэтому, служит только пределом, ограничением, отрицанием в дальнейшем развитии нашего объяснения фактов. Когда мы объясняем себе какое-нибудь действие человека, мы по закону причинности всегда мыслим это действие как произведение человеческой воли: человек сделал свое дело, *потому что* захотел его сделать. Когда же мы объясняем себе самый факт человеческого хотения, то по тому же закону причинности мы всегда стараемся отыскать то основание, в силу которого воля определила себя к действию известным образом: человек захотел сделать известное дело, *потому что* это было ему приятно, или выгодно, или по какой-нибудь другой причине. Если же в отдельных случаях никаких оснований хотения мы не знаем и отыскать их не можем, то факт хотения в этих случаях остается для нашего познания предельным фактом, т.е. таким фактом, который не имеет для себя решительно никакого объяснения: человек захотел сделать известное дело *только* потому, что он захотел его сделать[4]. Из этой именно необъяснимости отдельных хотений и возникает иллюзия безусловного произвола, т.е.

[4] Этот предельный пункт объяснения в человеке существует не в отношении себя самого, а только в отношении других людей, внутреннего мира которых мы не ведаем. Если бы нашелся такой человек, который в отношении себя самого решительно был бы не в состоянии объяснить, почему ему захотелось сделать известное дело, и все-таки сделал его, то, по верному замечанию Шеллинга, он в этом случае и на этом основании не мог бы приписывать себе безусловную свободу воли, потому что в отношении себя самого он не имел бы никакого права остановиться пред *последним* объяснением своего поступка, что он сделал известное дело просто *по глупости*, — *Untersuchung. über das Wesen d<er> menschlich. Freiheit, Werke, Bd. VII, Abth. I., S. 382.*

для человека утверждается возможность во всякое время сделать какое угодно дело решительно без всякого основания. Но если бы эта возможность не только утверждалась, но и разъяснялась логически, то было бы очень понятно, что она противоречит самому понятию о духе как об ограниченной энергии, существующей только в определенных условиях и действующей только в определенных формах. А если бы эта возможность не только утверждалась в качестве возможности, но и осуществлялась в действительности, то следствие получалось бы еще более нелепое. В утверждении этого осуществления необходимо допускалось бы, что будто человеческий дух во всякое время может разрывать процесс своей жизни и по силе этого разрыва уничтожать и снова создавать себя самого, потому что замена одних процессов другими, которые нисколько предыдущими не определяются, есть не иное что, как уничтожение одного бытия и создание другого бытия. Ясное дело, что человеческая воля не может быть безусловной, а деятельность воли в условиях есть то же самое, что и деятельность ее по закону причинности.

Во всех своих действиях человек непременно подчинен закону причинности. Но причины разных действий человека по своему происхождению и характеру бывают двух родов: одни именно причины раскрываются внутри самого человека и потому сознаются им как его собственные состояния, другие же причины лежат вне человека и потому предъявляются ему с характером механической силы, постороннего давления принуждения. Сознание различия в происхождении и в способе выражения тех и других причин и есть основание сознания произвольности и механической необходимости. Причины внутреннего происхождения представляют собою наличные состояния самого субъекта, в которых он весь в данное время живет и проявляется, и потому всякие действия, определяемые такими причинами, суть именно собственные действия самого субъекта, ни от кого и ни от чего, помимо него, независимые и следовательно — произвольные. Причины же внешнего происхождения суть чуждые субъекту воздействия на него, и потому-то именно все, определяемые ими, действия его хотя и совершаются в нем и им самим, однако нисколько не принадлежат ему. Они совершаются по независящим от него обстоятельствам и следовательно — по необходимости, так как субъект является в них только простым орудием посторонней силы, которой они в действительности и принадлежат. Допустим для примера, что осужденный преступник по определению суда отправляется в тюрьму. Идет он в тюрьму сам, но идет не потому, что ему хочется посидеть в тюрьме, а потому, что он не может не исполнить определения суда. Следовательно, отправление его в тюрьму и на самом деле и по сознанию его принадлежит не ему самому, а осудившему его суду, и потому это дей-

ствие по существу своему есть действие чисто механическое, хотя оно и совершается живым человеком. Допустим далее, что тот же самый преступник, пользуясь дозволением тюремной стражи, отправляется на прогулку. В этом случае он совершает такое действие, которое хотя и определяется известными причинами, однако эти причины образуются уже в нем самом и составляют живую часть его собственной личности в данное время и при данных обстоятельствах. Он идет гулять, потому что ему скучно, ему приятно пройтись, ему следует освежиться и т.д. Все эти мотивы суть его же собственные состояния, и потому-то именно все действия, определяемые такими мотивами, суть его собственные действия, им самим определяемые, следовательно — произвольные. Он идет гулять не для того, чтобы рассеять чью-нибудь скуку, и не для того, чтобы доставить удовольствие кому-нибудь другому, и не потому, что это полезно кому-нибудь помимо него, а потому, что все это имеет прямой интерес для него самого. Личность проникает здесь всю цепь явлений сознания, и все звенья этой цепи представляют собою живые элементы действующей личности, а потому и все действия, как внешние выражения внутренних элементов сознания, в этом случае являются личными действиями субъекта и следовательно — произвольными.

Таким образом, произвольность и необходимость, с чисто психологической точки зрения, всецело сводятся к сознанию различия в происхождении и выражении разных мотивов действий. Произвольностию мы называем выполнение внутренней, в самом субъекте образовавшейся, мотивации известных действий, необходимостию — всякое выполнение действий, определяемых внешними причинами, какого бы рода и характера эти причины ни были. Следовательно, в понятии произвольности исключается не вообще необходимость, а одна только внешняя необходимость волевой деятельности, так что произвольное действие, сознаваемое независимым ни от какой внешней причины, все-таки может быть действием механически-необходимым. Эта возможность механической необходимости внутри самого волевого процесса настолько запутывает вопрос о свободе воли, что сами защитники свободы нередко спасают один только термин свободы, жертвуя всем его содержанием. Если от внешней физической необходимости можно еще укрыться в собственные пределы сознания, то от внутренней необходимости в пределах самого сознания убежать никуда невозможно, и потому понятие свободы здесь уже невольною волей приходится мирить с понятием необходимости. В интересах этого именно примирения двух противоположных понятий еще в философии Канта было составлено особое понятие о метафизической свободе ноуменального человека и в этом понятии, при полном сохранении

пустого названия свободы, было сделано самое решительное утверждение безусловного детерминизма воли[5].

Дело в том, что понятие метафизической свободы касается не процесса действия, а только выражения его, — это понятие говорит только о невозможности заставить какую бы то ни было вещь действовать *вопреки ее собственной природе,* т.е., утверждая собою независимость *содержания* вещи, понятие метафизической свободы нисколько, однако, не утверждает независимости вещи в *развитии* этого содержания. Напротив, если никакая сила в мире не может заставить данную вещь действовать вопреки ее собственной природе, то ведь и сама данная вещь, безусловно, не может проявляться иначе, как только в таких формах, которые необходимо определяются ее собственной природой. Следовательно, понятие метафизической свободы нисколько не исключает собою понятия необходимости, а потому это понятие и не может ничего говорить о возможности или невозможности для человека свободного творчества жизни. Не один только человек, но и каждая вещь в мире зависит в своем содержании только от себя самой, однако развитие этого содержания все-таки может совершаться по механическому действию внешних причин или даже и по действию внутренних причин, но все-таки механически необходимо. Поэтому с понятием метафизической свободы очень легко могут примиряться даже такие крайние поборники детерминизма, как, напр., Спиноза. «Я называю, — говорит он, — *свободною* такую вещь, которая существует и действует по необходимости, вытекающей лишь из ее собственной природы»[6]. И такое заявление ни в малейшей степени не противоречит собою основоположению детерминизма, потому что метафизическая свобода, перенесенная на процесс волевой деятельности, может выражать собою только роковую необходимость этого процесса, а вовсе не творческий характер его. Однако этот перевод метафизической свободы на процесс волевой деятельности, в сущности, делается совершенно неправильно, потому что метафизическая свобода вещи непосредственно определяет собою один лишь способ *выражения* вещи, а вовсе не способ ее *действования*. Напр., что ни одно психическое явление не может осуществиться иначе, как только под формою сознания, это необходимо определяется природой субъективной действительности, но что содержание этой действительности не может изменяться иначе, как только по силе механической необходимости, или что процесс раз-

---

[5] *Kritik d<er> rein<en> Vernunft, S<ämmtl.> Werke, Bd. III, S. 372–373, 380–385.* Срав. толкование свободы у *Шопенгауэра. Свобода воли и основы морали, р<ус.> пер., Спб., 1887, стр. 211–216, сравн. стр. 67–70, 84–89.*

[6] Переписка Спинозы, р<ус.> пер. Спб., 1891, стр. 365. Срав. определение свободы у *Шеллинга, Untersuchung. <über d<as> Wesen d<er menschl.> Freiheit, S. 384.*

вития этой действительности не может совершаться иначе, как только по роковой силе определенных условий, — этого природа субъективной действительности нисколько не утверждает, потому что при всяком способе осуществления этих явлений они одинаково останутся явлениями сознания, и следовательно — различие в способе их осуществления ни в каком случае не может разрушить собою природы субъективной действительности, потому что это различие совершенно не касается их природного выражения. Всякое выражение вещи всегда и безусловно определяется природою вещи, и в этом безусловном определении заключается безусловная метафизическая свобода вещи, потому что никакая сила в мире не в состоянии сделать вещь тем, чем она не может быть по своей природе. Но то или другое действие — проявление вещи может зависеть не от самой вещи, а от какой-нибудь посторонней причины, и в таком случае это действие, очевидно, определяется уже не природой вещи, а именно тою причиною, от которой оно зависит. Следовательно, метафизическая свобода, тождественная с внутренней необходимостью известного существования, не исключает собою и внешней необходимости известного действования, а если она не исключает собою этой необходимости и в то же время нисколько не разрушается ею, то значит — к процессу действования она никакого отношения не имеет, и следовательно — этот процесс стоит вне ее роковых определений. Поэтому именно понятие метафизической свободы и нельзя переводить на понятие воли, что воля относится не к выражению действий, а к процессу их осуществления, так что она может быть свободной или несвободной, нисколько не разрушая природы своего деятеля, т.е. и в состоянии свободы и в состоянии несвободы она одинаково может быть сообразной с природой метафизического деятеля. Следовательно, утверждать или отрицать свободу воли на основании одних только метафизических соображений совершенно невозможно. Весь процесс волевой деятельности и во всех своих элементах есть процесс эмпирический, а потому и говорить о нем можно только на основании фактов, а не на основании посторонних соображений.

Под именем воли мы не можем разуметь ничего другого, как только способность субъекта действовать по мотивам чисто внутреннего происхождения, т.е. по таким мотивам, которые определяются в сознании в форме известных *хотений*. Там, где существует воля, там есть и хотение, а где есть хотение, там есть и определенный мотив хотения, потому что хотеть можно только *чего-нибудь*, а хотеть *ничего* — значит совсем не хотеть. Следовательно, воля по существу своему неразрывно связана с процессом мотивации и вне этой связи она совершенно немыслима. Поэтому связь мотива и воли имеет всеобщий характер, т.е. она безусловно охватывает собою все возможные случаи волевой деятельности,

так что в этом отношении никаких споров о воле существовать не может. Но, в силу этой самой всеобщности, связь мотива и воли имеет неопределенный характер, т.е. она совершенно одинаково охватывает собою совершенно различные виды волевой деятельности, и потому в отношении характера связи между различными мотивами и различными хотениями могут существовать совершенно различные толкования. Когда, напр., человек говорит: я хочу есть или я хочу пить, или когда он говорит: я хочу доставить себе удовольствие, я хочу избежать неприятности, или, наконец, когда он говорит: я хочу исполнить свою обязанность, хотя бы мог и не исполнить ее, я хочу избежать позорного дела, хотя бы это дело и доставило мне огромные выгоды, — одного ли порядка все эти хотения или они разных порядков? Если они — хотения разных порядков, то воля, определяемая в них различными мотивами разных порядков, одинаково ли связывается с этими мотивами или она связывается с ними неодинаково? Не в каких-нибудь метафизических соображениях о природе субъективной действительности и не в каких-нибудь общих рассуждениях об отношении воли к мотиву, а именно в решении этих самых вопросов только и может заключаться реальное основание для научной оценки всяких спорных учений о волевой деятельности, потому что рассуждать *вообще* об отношении воли к мотиву, когда мотивы бывают совершенно различных порядков, значит не только не объяснить себе волевого процесса, но и прямо значит отказаться от всякого объяснения воли в пользу исповедания и проповедания никому не нужных общих слов.

Когда человек говорит: я *хочу* есть, я *хочу* пить, он говорит совершенно верно, что этого он *хочет;* и когда за этим хотением последует определенное действие, направленное к удовлетворению чувства жажды или голода, это действие будет *произвольным* действием человека, потому что оно совершается во исполнение его собственного хотения и следовательно — по решению его собственной воли. Но самый факт хотения при этом определяется такими условиями, изменение или устранение которых от человека нисколько не зависит. Человек не может не чувствовать голода, если в его организме недостает необходимого количества питательных веществ, и он не может не чувствовать жажды, если в его организме недостает необходимого количества воды. Следовательно, хотение человека есть и пить с *роковою необходимостию* определяется его физической природой, и, пока он носит эту природу, он не может не иметь тех хотений, которые ею определяются. Положим, он может уморить себя голодом или жаждою, но в этом случае он, очевидно, не хотения свои устранит от себя, а, наоборот, только себя самого устранит от своих роковых хотений. Пока же он не устранит себя от этих хотений или сами хотения не прекратятся в нем

с его смертию, он неизменно будет хотеть, хотя бы и не хотел хотеть. Следовательно, воля в этих хотениях связана роковою необходимостию, и потому *произвольное* действие в осуществлении этих хотений, по существу своих условий, есть действие необходимое. Следовательно, пока человек думает, что он ест и пьет только потому, что он этого хочет, он думает совершенно верно. Но если бы он пошел в своих размышлениях дальше и наивно вообразил бы себе, что будто он может и хотеть и не хотеть есть и пить, он вполне бы уподобился тому размышляющему камню, который представил Спиноза в качестве примера для отрицания в человеке свободы воли. Во всех отправлениях своей физической природы человек определяется к деятельности конечным образом не хотениями своими, а потребностями самой этой природы, так что если бы он целиком состоял только из суммы этих потребностей, то он имел бы, конечно, волю и удовлетворял бы свои потребности, потому что хотел бы их удовлетворять, но не хотеть их удовлетворять он никогда бы не мог. Следовательно, *в области животной мотивации волевого процесса можно говорить об одной только произвольности, но ни в каком случае нельзя говорить о свободе воли,* а если в одной какой-нибудь области и даже в отношении одного какого-нибудь произвольного акта нельзя говорить о свободе воли, то значит — *воля сама по себе не свободна.* Это следствие до некоторой степени может, конечно, взволновать лишь некоторых априористов-метафизиков, но едва ли оно покажется странным богословам, юристам и моралистам, потому что противоположное понимание воли, противоречащее всем фактам опытной действительности, необходимо приводит и к следствию прямо нелепому. Если бы воля была свободной сама по себе, то она одинаково была бы свободна и в деятельности взрослого человека, и в деятельности ребенка, и даже в деятельности всякого животного, потому что и у животных есть воля, а такое понимание воли, в силу его вопиющей несообразности с фактами действительности, поддерживать едва ли возможно, да едва ли кому-нибудь и *захочется.* Если же, напротив, допустить, что воля сама по себе несвободна, то, значит, свобода может быть лишь продуктом развития воли, а так как процесс психического развития несомненно совершается в жизни одного только человека, то свободная воля и может принадлежать одному только человеку. В этом случае вся суть проблемы совершенно естественно может быть сведена к решению одного капитального вопроса: *в чем заключается развитие человеческой воли и как в этом развитии осуществляется свобода ее?*

Развитие индифферентной по существу своему воли, как способности чисто практической, постепенно совершается только в развитии практики жизни, а вся практика человеческой жизни заключается только в переводе на явления жизни явлений познания.

В содержании своих элементарных познаний о вещах человек знает вещи как возможные источники приятных или неприятных для него впечатлений, а по силе этого знания в нем развиваются желания добывать себе приятные вещи и устранять неприятные. При сознании осуществимости этих желаний они определяют собою известные стремления и вызывают определенные действия, посредством которых и достигается осуществление желаний и удовлетворение стремлений. В этом случае хотение, очевидно, слагается под определяющим влиянием чувства, но переход хотения в действие связывается не с содержанием чувства, а с представлением тех объективных условий, в пределах которых должно совершаться известное действие воли. Если эти условия дают возможность для осуществления данного хотения, оно осуществляется, если же такой возможности не существует, волевой процесс совсем не развивается и хотение исчезает. Допустим, напр., что в голове ребенка, по ходу его детских размышлений, возникло представление об апельсине. С этим представлением у него связывается воспоминание о том удовольствии, которое он испытывал, когда ему приходилось есть апельсин. Воспоминание об этом удовольствии вызывает в нем хотение снова испытать это удовольствие, а для того, чтобы испытать это удовольствие, необходимо где-нибудь достать и съесть апельсин. Если ребенок знает, что апельсины есть в доме или в лавочке, он будет во что бы то ни стало стремиться, в пределах своих сил, осуществить хотение свое; если же он знает, что апельсинов нет ни дома, ни в лавочке и что достать их невозможно, никакого стремления добыть апельсин он не выразит и самое хотение съесть апельсин отбросит как неосуществимое. Очевидно, его воля хотя и определяется к деятельности чувством, однако в своей деятельности она связывается уж не какой-нибудь роковой необходимостию, а только простой возможностию достигнуть определенного результата, так что, смотря по обстоятельствам, он может и хотеть, и не хотеть. Следовательно, необходимая зависимость хотения от мотива в этом случае разрушается, и мотив становится только возможным мотивом хотения, а не обязательным мотивом его. Но все-таки говорить о свободе воли при таких обстоятельствах было бы, разумеется, очень рискованно, потому что то или другое отношение воли к мотиву возникает здесь не из самой воли, а из объективно данных условий, которыми целиком и определяется как сила известного мотива, так и решение воли. Если бы обстоятельства благоприятствовали осуществлению хотения, мотив был бы действительным мотивом хотения и хотение было бы непременно осуществлено; если же оно не осуществляется, то не осуществляется лишь по независящим от человека обстоятельствам. Следо-

вательно, отыскивать здесь свободу воли — это то же самое, что и воображать себе ту хотящую и размышляющую реку, на которую указывал Шопенгауэр в качестве примера для отрицания в человеке свободы воли[7]. Река думает, что она может и спокойно нести свои воды и вздымать громадные волны, и неподвижно стоять в запруде и мощно разрывать всякие преграды, — и все это действительно может *случиться* с нею, но только при объективно данных условиях, не подчиняться силе которых она не может.

Из такого же случайного разнообразия явлений и действий слагается и человеческая жизнь, когда вся практика этой жизни определяется только инстинктами и впечатлениями и когда воля не может определяться к деятельности ничем другим, как только разными инстинктами и впечатлениями. В этом случае, очевидно, люди совершают или не совершают известные действия, потому что хотят или не хотят их совершать, а хотят или не хотят они совершать известные действия только потому, что могут или не могут их совершать, т.е. в своих хотениях и действиях они находятся в полной зависимости от объективно данных условий жизни. На этом основании как церковная, так и гражданская практика цивилизованных народов в отношении детей до известного возраста согласно утверждают принцип невменяемости — не потому, конечно, что дети непроизвольны в своих действиях, а потому, что они несвободны в них, потому что все их действия являются только случайными продуктами данных обстоятельств, в зависимости от которых стоят как мотивы их действий, так и решения их воли. Следовательно, действительное освобождение воли возможно только при таком условии, когда не она сама с своими мотивами находится во власти объективных условий, а наоборот — когда объективные условия ее деятельности находятся в ее собственной власти, т.е. создаются и осуществляются самим человеком.

В систематизации своих познаний о мире человек получает возможность заранее предвидеть комбинации разных объективных условий и обстоятельств со всеми их результатами для него. Эти результаты могут определяться как приятные или неприятные, как полезные или вредные для человека, и по силе такого определения представление их как могущих осуществиться полагает основание для особых размышлений и деятельностей человека, направленных к утверждению или отрицанию объективной возможности их осуществления. Садовнику, напр., хорошо известно, что если фруктовые деревья слишком рано дадут весеннюю почку, то они слишком рано и зацветут и в таком случае плодовая завязь будет убита морозом. Для того чтобы устранить возмож-

[7] *Шопенгауэр.* Свобода воли и основы морали. *<Спб., 1886>, стр. 60–61.*

ность этого случая, необходимо отдалить время весеннего прозябания растений, а для того, чтобы отдалить это время, необходимо парализовать влияние на растения солнечной теплоты, а чтобы парализовать это влияние, нужно не позволять земле преждевременно оттаивать, а чтобы дольше держать землю замерзшею, нужно обложить ее около растений снегом. Этот сложный ряд умственных построений заканчивается определенным действием, в котором и осуществляется результат мыслительного процесса. Если в этом осуществлении принять во внимание только два элемента — положение мысли и действие воли, — то не трудно будет определить действие как необходимый эффект или простую реакцию воли на положение мысли. Если же принять во внимание весь этот сложный процесс в действительных условиях его развития, то отношение действия к мысли окажется гораздо более сложным и действительное значение воли представится в совершенно иной форме. В указанном действии садовника воля стремится к достижению определенной мыслию цели, с которой несомненно связывается и какой-нибудь определенный интерес — пользы или удовольствия. Следовательно, воля возбуждается к своей деятельности именно этим интересом, но возбуждается она только потому, что мысль ясно указывает ей возможный путь к достижению поставленного интереса, т.е. воля связывается в этом случае двойною связью — и с данным интересом, как с мотивом хотения, и с данным построением мысли, как с основанием для стремления к определенному действию. Но так как цель волевой деятельности в действительности не существует, а только еще подлежит осуществлению чрез эту самую деятельность, то и связанный с этой целию интерес, очевидно, существует не как *действительный* мотив хотения, а только как *возможный* мотив, т.е. такой мотив, который может и возбуждать собою хотение, но может и не возбуждать его. Если он возбуждает собою хотение, он является действительным мотивом воли, а если не возбуждает, он является не мотивом воли, а простым положением мысли, совсем не имеющим к воле никакого отношения.

Это двоякое значение одного и того же интереса и как действительного мотива, и как такого положения мысли, которое не имеет к воле никакого отношения, не может, конечно, зависеть от содержания интереса, потому что представление об известном удовольствии или об известной выгоде остается, во всяком случае, одним и неизменным. Если же в одном случае такое представление возбуждает собою деятельность воли, а в другом случае не возбуждает, то это зависит от различия силы данного представления в разное время, так что в одном случае данное представление имеет в себе достаточную силу для возбуждения волевой деятельности, а в другом случае оно такой силы в себе не имеет. Но если в том и другом слу-

чае содержание представления действительно остается одним и неизменным, то деятельная сила представления, очевидно, заключается не в нем самом, а где-нибудь помимо него, с ним же она только связывается, как с определенным выражением цели в ее возможном осуществлении. Всего ближе, конечно, было бы отыскивать неведомый источник этой силы в разных объективных условиях и обстоятельствах волевой деятельности, но по отношению к тому примеру, который мы объясняем теперь, внешние условия и обстоятельства не могут усиливать или ослаблять собою значения представления по самой простой причине, что цель волевой деятельности существует не в действительности, как *наличный* объект волевых стремлений, а только в представлении мысли и потому она еще только подлежит осуществлению чрез эту самую волевую деятельность. Следовательно, процесс этой деятельности может совершаться только на основании познания объективных данных, а не в силу воздействия их как наличных условий жизни, потому что в качестве таких условий они не существуют. Поэтому сила каждого представления быть или не быть мотивом хотения в действительности принадлежит самой воле, так что не представление собственно определяет собою хотение воли, а сама воля связывает себя с данным представлением и в нем выражает содержание своего хотения и тем самым делает его живым мотивом своих стремлений и действий[8].

Независимо от определенной мотивации своих хотений и действий воля не существует и не может существовать, потому что в таком случае ей не к чему было бы стремиться и нечего осуществлять. Всякая цель волевой деятельности создается не самою волей, а чувством или мыслию, и всякое средство к осуществлению намеченной цели создается не самою волей, а только работою мысли. Поэтому во всех своих хотениях и стремлениях воля всегда и обязательно руководится какими-нибудь интересами чувства и во всех своих действиях, направленных к достижению поставленных интересов, она всегда и обязательно руководится какими-нибудь расчетами мысли, но сила каждого факта сознания, как действительного мотива хотения и действия, все-таки создается самою волей. Конечно, это создание в представлениях деятельной силы нисколько еще не доказывает собою *действительной* свободы воли, однако оно именно обосновывает собою *возможность* развития свободы. Если фактически воля не может существовать независимо от мотивации своих хотений и действий, то ясное дело, что она и не может не связываться с теми продуктами чувства

[8] Обстоятельное раскрытие и обоснование этого положения сделано у проф. *<Н.Я.> Грота*, Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности, в *Труд. москов. психол. общ., вып. III, стр. 32–40.*

и мысли, в содержании которых осуществляются возможные мотивы ее. Но объяснение воли заключается не в установлении факта ее обязательной мотивации, а в раскрытии природы и характера этого факта. Что воля действует и может действовать только по мотиву — это несомненно, но что она не всегда и не со всяким представлением обязательно связывается как с мотивом хотения и действия — это так же несомненно, как и то, что она всегда действует только по мотиву. Если же воля не всякое представление обязательно делает мотивом своей деятельности, то она может освобождаться от всех обязательных связей ее с каждым отдельным представлением и потому может делаться волей свободной.

В том случае, когда сумма представлений, выражающих собою возможные мотивы хотений и возможные цели волевой деятельности, располагается в пределах одного и того же тесного круга, когда, напр., человек в период своего детства живет одними только интересами желудка и никаких других интересов жизни представить себе не может, воля, конечно, одинаково связывается с каждым отдельным представлением данного круга, и если она одновременно следует не всем представлениям вместе, а какому-нибудь одному из них, то это зависит лишь от наибольшей полноты и ясности в содержании того представления, которому она следует, сравнительно с теми представлениями, которым она не следует. Следовательно, в этом случае воля несомненно слепа и потому несвободна. Но по мере психического развития человека, вместе с развитием его мысли и чувства, для него естественно расширяется и круг возможных интересов жизни, потому что в нем возникают совершенно новые чувства и развиваются такие представления, которые не только отличаются, но и совсем противоположны тем представлениям, какими ранее жил человек. В сознании и переживании этих изменений слепая воля человека постепенно делается волей мыслящей, потому что для неуклонного следования за развитием чувства и мысли ей приходится отвергать свои наличные хотения в пользу противоположных хотений, между тем как с наличными хотениями связана вся ее сила, а с возможными мотивами новых хотений никакой связи она еще не имеет. Поэтому она может и не следовать новым представлениям о новых интересах жизни, продолжая следовать тем представлениям, с которыми у нее организовались *привычные* связи, и если она, зная о содержании новых представлений, следует старым представлениям только потому, что привыкла им следовать, она и в знании своем остается все-таки слепой и потому несвободной волей. Если же она, зная о содержании новых представлений, не следует им не потому, что привыкла следовать старым представлениям, а потому, что не находит достаточного основания для

принятия новых представлений в качестве мотивов своей деятельности, она является волей разумной и в разумности своей делается волей свободной. В этом состоянии развитой воли не всякий интерес может служить действительным мотивом хотения, а один только *достаточный* интерес, и не всякий расчет мысли непременно является мотивом действия, а один только *убедительный* расчет. Поэтому развитая воля всегда может заставить мысль пересмотреть свои расчеты, а в некоторых случаях она может даже заставить мысль совсем отвергнуть такие расчеты, для отрицания которых в пределах самой мысли нет решительно никаких оснований. Равным образом, воля всегда может заставить чувство понизить или изменить свою оценку данных явлений, а в некоторых случаях она может даже заставить чувство совсем умолкнуть, хотя бы в собственных условиях развития чувства и не было решительно никаких оснований для подавления его процесса. Во всех этих случаях воля, конечно, действует не по капризу, а по достаточным для нее основаниям, с которыми она связана как живая сила, но этот самый образ ее действования и служит прямым доказательством, что не всякие расчеты и интересы могут определять собою деятельность воли, а только расчеты и интересы, принятые самою волей. Это именно свойство развитой воли хотеть и действовать только по силе убеждения и составляет сущность свободы воли.

Но если это верно, что свободная воля действует только по убеждению, то значит — она действует не из себя самой, а именно по силе убеждений, так что данное нами определение свободы, по-видимому, заключает в себе решительное отрицание всякой свободы. Но это только по-видимому так. На самом же деле мы вполне ясно и вполне точно утверждаем действительную свободу воли, какую только может иметь человек и до какой действительно развиваются люди. Содержание всех убеждений создается и может создаваться одною только мыслию, но убедительность каждого убеждения зависит от утверждения его волею. Мысль может создавать положения вероятные, достоверные и истинные, убедительных же положений она не может создавать, потому что убедительными их делает только самый факт их признания волею. Напр., известные конструкции схоластических доказательств бытия Божия в области мысли могут приводить только к значительной вероятности, а в области воли за ними решительно утверждается полная убедительность, так что, не будь на них согласия воли, они бы никогда и никого не могли убедить и остались бы на положении вечных гипотез, в утверждении же воли они становятся живыми убеждениями. Наоборот, известная гипотеза о происхождении видов в области мысли может иметь, и для многих

действительно имеет, весьма значительную степень вероятности, а в области воли она оказывается совсем неубедительной, и воля непрерывно требует от мысли все новых и новых пересмотров этой гипотезы. Следовательно, работа воли на основании убеждений несомненно есть собственная работа ее и потому именно эта работа несомненно свободна.

Конечно, те основания, в силу которых воля утверждает или отрицает для себя убедительность известных расчетов и положений мысли, не представляют собою продуктов собственной деятельности воли, а даны ей отвне — из области мысли или из области чувства, но это обстоятельство не имеет никакого значения по отношению к вопросу о свободе воли. Ведь если известные данные могут служить для воли достаточными мотивами к признанию или отрицанию убедительности других данных, то они потому именно и могут служить достаточными мотивами, что они признаны такими самою волей; потому что если бы они были для воли совершенно чуждыми, а не ее собственными мотивами, то она и не могла бы опираться на них и совсем бы не могла ни утверждать, ни отрицать что-нибудь, а все бы только принимала и исполняла, и мир хотений и действий был бы только хаотическим миром случайности. Если же в деятельности человека может осуществляться некоторая закономерность, т.е. все разнообразие отдельных поступков человека может определяться не одною только механическою связью временной последовательности, но и выражать собою внутреннее единство характера и цельный образ поведения человека, то это обстоятельство всецело зависит от свойства развитой воли следовать не всякому возможному мотиву хотения и действия, а только мотиву ценному и состоятельному. Суждение об этой ценности и состоятельности сначала, конечно, слагается лишь из частных соображений и размышлений человека в отношении каждого отдельного случая жизни, но путем постепенного обобщения многочисленных частностей в процессе психического и жизненного развития человека из них постепенно возникают общие правила жизни, в содержании которых осуществляются более или менее устойчивые основания для однообразной оценки всех частных хотений и действий воли. В признании этих правил волею заключается конечный предел возможного развития воли, потому что во имя общего правила жизни воля может отрицать все несогласные с ними частные мотивы своей деятельности, а вместе с этими мотивами и все свои собственные частные хотения, т.е. *воля может себя самое подчинить определенному правилу жизни, и в этом подчинении воли общему правилу жизни заключается вся ее свобода.* Хотеть чего-нибудь и иметь возможность исполнить хотение свое и все-таки не сделать того, чего хо-

чешь, во имя признанного правила жизни, — это высочайшая мыслимая степень развития свободы воли[9].

Представлять себе развитие воли иначе можно только в одном отношении или под одним непременным условием. Деятельную роль, которую мы приписываем воле, можно отнять у нее и передать эту роль самим мотивам, т.е. можно утверждать, что не воля собственно подчиняет себя данным мотивам, а сами данные мотивы подчиняют себе несвободную волю. Так это обыкновенно и представляется поборниками детерминистического толкования волевого процесса. С легкой руки реалиста — метафизика Гербарта, хотевшего изобразить душевную жизнь с математической ясностью и точностью и представившего в своей психологии удивительную карикатуру душевной деятельности, все поборники детерминизма представляют себе сознание как сцену, на которую одновременно и последовательно выступают разные мотивы и вступают между собою в борьбу за обладание волей. А в то время, как мотивы дают друг другу идеальную потасовку и стараются выбросить друг друга за порог сознания, субъект сидит где-то в неведомой глубине и покорно дожидается, когда будет окончена эта боевая схватка мотивов и победивший мотив наконец потянет его в неведомую сторону. Эта нелепая карикатура волевой деятельности, под разными сглаживаниями и скрашиваниями ее очевидной нелепости, считается научным и философским толкованием воли[10]. Между тем гораздо было бы проще, и это было бы совершенно согласно с действительными фактами, допустить не мифологическую борьбу различных мотивов, а свободу воли в избрании себе мотива своего хотения и действия. Если для человека может представиться одновременно несколько разных мотивов различных действий, то сильнейшим всегда будет тот, который изберет себе воля в качестве действительного мотива своей деятельности, но она изберет его вовсе не потому, что он сильнейший, а наоборот — потому именно он и окажется сильнейшим, что она изберет его. Она сама может обратить на него и деятельность мысли и деятельность чувства, следовательно — она сама всегда и до высочайшей степени может усилить его. Какой-нибудь абстрактно идейный мотив, напр., может взять перевес над чувственно-конкретным мотивом, хотя последний мотив осуществляется в сознании непосредственно, а первый возникает только по ассоциации несходства или противоположности с последним. Следовательно, по своему положению в сознании чувственно-конкретный мотив всегда живее и интенсивнее, нежели абстрактно-идейный мотив, и потому следование воли чувственно-конкретному мотиву психологически совершенно понятно. Но если воля следует не чувственно-конкретному мотиву, а абстрактно-идейному и в этом следовании отрицает свое собственное хотение по содержанию чувственного мотива, то это обстоятельство совершенно не будет понятно, если не допускать возможного *усилия* воли в направлении идейного мотива — такого усилия, посредством которого интенсивность чувства понижается и мысль преимущественно обращается к содержанию идейного мотива, потому что сам по себе идейный мотив, по своему положению в сознании, всегда слабее, нежели чувственный мотив. Следовательно, сила мотива создается не содержанием его и не какими-нибудь побочными обстоятельствами, а только *усилием* воли. Конечно, посторонние обстоятельства могут иметь значение, и даже очень большое значение, в развитии волевой силы, — они могут препятствовать этому развитию и могут даже совсем останавливать его, т.е. они могут совсем поработить себе волю, составляя условия *привычной* деятельности ее, но это не какое-нибудь общее правило волевой деятельности, а только возможный исход напря-

[9] Обычное понимание свободы воли выражается формулой: *я свободен, если я могу делать все, что хочу.* Вместе со всеми поборниками детерминистического толкования воли мы полагаем, что это понимание совершенно неправильно, потому что в хотении своем человек несомненно может быть и рабом необходимости, и рабом привычки, и даже рабом простого случая. Но отрицание ложного понимания свободы не есть еще отрицание самого факта свободы. *Действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет.* Следовательно, истинное понимание свободы человеческой воли совершенно верно может быть выражено формулою *Канта:* «Та воля, для которой может служить законом чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля». — *Kritik d. pract. Vernunft. Werke, Bd. V, S. 30, vgl. Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, <Werke>, Bd. IV, S. 294.* Сравн. прекрасное рассуждение Риля, *Der philosophische Kriticismus. Bd. II, Th. 2, S. 233–234, 259.* — Следовательно, истинная свобода человеческой воли не есть liberum arbitrium indifferentiae, а свобода непременно *закономерная,* и понимать свободу иначе хотя, конечно, и можно, но только не должно, потому что всякое другое понимание ее совершенно будет несогласно с действительным фактом свободы. По справедливому суждению того же Канта, «хотя свобода и не есть такое свойство воли, которое бы можно было понять по законам физической природы, однако поэтому она еще не остается вне всякого закона, напротив, она должна быть причинностию по неизменным законам, но только по законам особого рода, потому что иначе свободная воля была бы чистой бессмыслицей». — *Grundleg. zur Met. d. Sitten., S. 234.* Сравн. толкование свободы как закономерного развития воли у Фуллье, *Psychologie des idées-forces, t. II, p. 326.* Если бы защитники свободы когда-нибудь поняли, что велика эта воображаемая свобода — делать то, что хочется человеку, и если бы противники свободы когда-нибудь поняли, что велика в человеке эта действительная свобода его — не делать того, что ему хочется, никаких споров о свободе воли более бы не существовало.

[10] Для примера можно указать здесь на толкование волевой деятельности у *Шопенгауэра.* «Способность обдумывания, — говорит он, — не дает на самом деле ничего иного, кроме весьма частого мучительного конфликта мотивов, во главе с нерешительностью, ареною которого является весь дух и сознание человека; при этом мотивы, чередуясь и повторяясь, *пробуют друг перед другом свою силу над его волею,* через что она попадает в положение того тела, на которое действуют разные силы в противоположном направлении, *пока наконец сильнейший мотив оттеснит все прочие и решительно определит волю».* — Свобода воли и основы морали, стр. 51.

жения воли. По отношению к вопросу о свободе воли возможность и действительность такого исхода не могут иметь никакого значения, потому что они говорят только о том, что *по различным степеням своего развития воля имеет и различные степени силы.* На низших ступенях своего развития она легко может уступать влиянию даже самых незначительных обстоятельств, как это и бывает у детей, но на высших ступенях своего развития она может делаться непобедимою никакими внешними обстоятельствами, как это и доказывают многочисленные примеры христианских мучеников.

Таким образом, свобода не принадлежит воле самой по себе. Она есть продукт психического развития человека, а потому и подлежит она закономерному развитию вместе с развитием самого человека. Поэтому отбирать и выставлять на вид людей с порабощенною волей для отрицания в человеке свободы воли — это то же самое, что усиленно указывать на детскую глупость для отрицания в человеке разумности. Дитя, пока оно дитя, конечно, глупо, но, когда оно вырастет, оно может сделаться и Ньютоном и Кантом. То же самое нужно сказать и относительно слабовольного человека. Пока он не развил в себе свободу воли, он только раб необходимости, раб привычки и раб случайности; но если бы он столько же заботился о развитии своей воли, сколько он заботится о развитии своего ума, он наверное был бы непобедим и на себе самом оправдал бы тогда истину свободы воли. Во всяком случае, и защитники и противники учения о свободе воли поступают совершенно неправильно, когда отвергают или доказывают свои положения на основании *подобранных* примеров из жизни *отдельных людей,* потому что фактически не все люди свободны в одинаковой степени и жизнь каждого отдельного человека, даже самого совершенного, несомненно сплетается из фактов самого различного качества — из фактов свободных, произвольных и даже прямо невольных.

Человек идеально свободен, насколько он стремится к свободе, и реально свободен, насколько он фактически осуществляет в своей жизни идеал свободы. Высокая ценность этого идеала выражается не практическим значением его в осуществлении воображаемых и желаемых отношений человека к существующей действительности, а реальной силой его для внутреннего развития человеческой личности. Вне сознания и признания идеала свободы как возможного и осуществимого человек может положить свое *я* только в пассивном сознании переживания различных состояний сознания: во *мне* явилась известная мысль, во *мне* существует известное хотение, и эта мысль и это хотение сознаются мною как мои переживания, но переживания, данные для моего *я* и потому нисколько от него не зависящие. Деятельная сила существования в

действительности принадлежит не *я*, а самим фактам сознания, которые сами по себе, по силе своих собственных условий возникают и исчезают, а *я* только связывает все разнообразие этих фактов в сложном представлении одного и того же процесса жизни. Поэтому не *я* определяет собою содержание фактов сознания, а факты сознания определяют собою все содержание *я*, так что в каждый данный момент эмпирическое *я* человека есть то, и только то, что фактически есть человек. Такое пассивно-животное ношение и выражение жизни исчезает лишь вместе с образованием идеи свободы, потому что эта идея, становясь неизменным определением *я*, отрешает *я* от всех единичных состояний сознания и наполняет его своим собственным содержанием. В идее свободы *я* осуществляется не как пассивное сознание и выражение особности человека от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни, и утверждается сама для себя, независимо от всех единичных состояний сознания, т.е. *я* осуществляется не как *животная особь,* а как *свободная личность,* могущая не только переживать известные выражения жизни, но и творить все содержание жизни своею собственною властною волей. В силу же такого самоопределения человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть.

VI. Формация живого мировоззрения

1. Устранение механического взгляда на душевную жизнь. 2. Логика сознания личности и психологическая история этого сознания. 3. Постановка вопроса о природе человеческой личности: конечный анализ природы сознания и научно-философское обоснование спиритуализма. 4. Человеческая личность и чувственный мир. Раскрытие основного противоречия *в бытии* человеческой личности: ее сверхчувственная природа и физическая жизнь. 5. Раскрытие основного противоречия *в жизни* человеческой личности: ее фактическое подчинение физическим определениям жизни и стремление к отрицанию этих определений как чуждых ее действительной природе. 6. Выводы идеального определения жизни и нравственно-практическое обоснование спиритуализма.

1. Основное содержание человеческой личности заключается в сознании человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий. Это сознание представляет собою неразрешимую загадку, если смотреть на душевную жизнь человека как на механическое отражение в сознании физических состояний человеческого организма, потому что с точки зрения этого взгляда можно объяснить собственно не единство сознания во всем разнообразии его действительных явлений, а только одинаковость связи этих явлений в силу одинаковости объективно данных условий. Но хотя оба эти факта и весьма часто смешиваются в философской литературе и единство сознания почти постоянно объясняется как одинаковость связи психических явлений, однако едва ли это трудно понять, что между этими двумя фактами в действительности нет решительно ничего общего. Для сознания связи явлений необходимо сознание сходства или различия в содержании явлений, и для сознания одинаковости связи явлений необходимо сознание сходства или различия в отношениях между явлениями, а так как и содержание и отношения явлений даны сознанию в условиях восприятия и необходимо выражаются сознанием как данные опыта или как факты существующей действительности, то само собою разумеется, что одинаковое выражение их деятельностию сознания говорит собственно не об единстве сознания, а только о сходстве или тождестве самих фактов опыта и их опытных отношений. Если, напр., мое восприятие снега в настоящую зиму такое же точно, какое у меня было и в предыдущую зиму, и во всякую другую из прожитых мною зим, то это говорит вовсе не о том, что мое

настоящее сознание *то же самое*, какое у меня было и во всю мою прошлую жизнь, а только о том, что факты моего восприятия во всех данных мне случаях оказываются одинаковыми. Следовательно, эти факты говорят не о сознании, а только о себе самих — своем содержании и о своих отношениях, — и потому все, что́ касается явлений сознания, то объясняется и может объясняться из самих явлений, но само сознание при этом нисколько не объясняется, и всякая попытка разрешить тайну сознания из одного только механизма его явлений не может приводить ни к какому другому результату, кроме построения колоссальных недоразумений.

Ввиду того что сознание всегда есть сознание чего-нибудь, т.е. отдельно от своих явлений оно совершенно не существует, можно, конечно, сделать такое предположение, что сознание представляет собою не творческую *формацию* психических явлений, а какое-то особое *состояние* физических явлений, которые при каких-то особых, неведомых нам, условиях могут выражаться под такою формой, которую мы называем сознанием. И так как содержанием самих психических явлений это предположение нисколько не разрушается, то оно совершенно законно могло бы существовать в качестве *научного* толкования сознания, если бы только оно не стояло в решительном противоречии с капитальными фактами единства сознания и самосознания. На самом деле, когда мы допускаем, что всякое психическое явление не просто лишь выражается в своем собственном акте сознавания, но и само в себе несет свое особое целое сознание, то сознаний, очевидно, должно быть столько же, сколько существует отдельных психических явлений, и так как всякое из этих явлений оказывается единственным и подлинным субъектом сознания, то утверждением механической гипотезы сознания мы неизбежно вызываем два недоумения: a) как возможно сознание какого бы то ни было психического явления в качестве объекта сознания? и b) как возможно сознание самого сознания как единого факта? Первый из этих вопросов обыкновенно остается безответным, т.е. он просто обходится совершенным молчанием, как будто его и быть не должно. Второй же вопрос, в интересах механической гипотезы сознания, обыкновенно решается отрицательно, как будто никакого единства сознания на самом деле не существует. Но хотя в обоснование этого решения и приводятся иногда действительные случаи так называемых двойных личностей, т.е. такие случаи, когда один и тот же человек последовательно или даже попеременно живет сознанием двух совершенно различных людей, однако эти загадочные случаи не опровергают, а, напротив, доказывают собою фактическое единство сознания, потому что из этих случаев несомненно открывается, что в один и тот же период времени человек совершенно

не может жить иначе, как только *одним* сознанием. Ведь если при всяком разрушении данного единства сознания в душевной жизни человека обязательно образуется другое единство и при этом новом единстве сознания человек или совершенно ничего не помнит о первом единстве сознания, или же относит это единство к жизни другого лица, а не к своей собственной жизни, то ясное дело, что на основании таких случаев можно говорить, собственно, не о двойном сознании, а только о замене данного единства сознания другим единством[1].

Почему именно *обрывается* в человеке данное единство сознания — достоверно определить едва ли возможно, но, во всяком случае, причину этого явления нужно искать в физических условиях душевной жизни, в патологических состояниях человеческого организма. А почему именно в человеке *образуется* непременное единство сознания, это можно разъяснить и определить с полной достоверностию, но только уж не в условиях физической деятельности организма. Дело в том, что сознание принадлежит не организму и не частям организма, а лишь некоторым состояниям его, потому что не рука и не нога и не все вообще тело человека имеют свойство быть состояниями сознания, а лишь некоторые состояния частей тела или целого тела будто бы имеют такое свойство, что могут существовать под формою сознания в качестве явлений психических. Следовательно, по содержанию самой же механической гипотезы сознания, сложное единство физического организма в действительности определяет собою только опытную связь отдельных психических явлений, сами же по себе эти явления все-таки остаются совершенно *отдельными* и потому никакого единого сознания образовать из себя ни в каком случае не могут. Даже и при полном тождестве их содержания они все-таки не могут сделаться *одним явлением* сознания, потому что для этого единства требуется не только единство их содержания, но и единство времени их сознавания, т.е. требуется безусловное уничтожение их действительной отдельности. Если, напр., мое наличное представление этого стола совершенно такое же, какое у меня было и вчера, то оно именно лишь такое же точно, а не одно и то же, потому что мое вчерашнее представление было у меня вчера, а не сегодня и мое наличное представление не есть мое вчерашнее представление, так как мое *вчера* прошло для меня и никогда уже более не воротится. Между тем то сознание, под формою которого выражаются все отдельные психические явления, и вчера, и сегодня, и во все время

[1] О том, какие выводы могут иногда делаться на основании загадочных фактов изменения человеческой личности, можно прочитать у <*Т.*> *Рибо*, Болезни личности. <СПб., 1895>, стр. 69–75; о том же, какие выводы действительно вытекают из этих загадочных фактов, — у *В.А.Снегирева*, Психология, стр. 307–312.

человеческой жизни остается одним и тем же. Ясное дело, что единым в собственном смысле для всего содержания душевной жизни оказывается только сознание, и потому все фактическое единство душевной жизни в действительности выражается не взаимной связию отдельных психических явлений между собою, а лишь общим отношением их к одному и тому же сознанию.

Но если бы сознание было только свойством или состоянием каждого отдельного психического явления, то оно было бы, конечно, не одно и то же для всех психических явлений, имеющих это свойство, а как частное свойство каждого частного явления оно было бы только одинаковым для всех отдельных явлений, и следовательно — общее отношение к нему всех этих явлений было бы совершенно невозможно. Тогда сознаний у человека было бы столько же, сколько существует и отдельных психических явлений, и хотя все это множество отдельных сознаний могло бы связываться между собою данною связью психических явлений, однако из этой связи различных сознаний все-таки никакого единства сознания не получилось бы. Для образования этого единства требуется не представление психических явлений как одинаково сознательных, а представление самого сознания как одного и того же во всех отдельных психических явлениях, а для образования этого представления, очевидно, требуется не сознание различного содержания отдельных психических явлений, а сознание самого же сознания, как единой психической деятельности. Но если содержанием сознания может служить не какое-нибудь отдельное психическое явление, а само же сознание, как психическая деятельность, то значит — сознание может отделяться от своих явлений и, в силу этого отделения, может действительно оказываться одним и тем же для всех отдельных явлений. Пока сознание есть лишь сознание определенного психического явления, оно есть простое свойство этого явления выражаться под формою сознания, когда же оно отделяется от данного явления как сознание себя самого, оно уже является не с пассивным характером свойства данного явления, а с творческим характером формаций его, потому что содержанием сознания в этом случае является сознание самого же сознания как деятельности. Поэтому каждым актом самосознания неизменно утверждается, что психические явления не из себя самих выносят свое сознательное выражение, а именно сознанием формируются в качестве психических явлений, так что эти явления и существуют только в сознании как его деятельные состояния. В этом отношении сознания к психическим явлениям и осуществляется представляемое единство сознания, потому что если психические явления сознаются как произведения самого сознания, то все бесконечное множество и разнообразие этих явле-

ний, понятно, уж не может сознаваться как множество различных и отдельных сознаний, а может лишь сознаваться как множество различных положений одного и того же сознания. Следовательно, единство сознания определяется отделением сознания от его явлений, а это отделение определяется сознанием самого же сознания как творческой деятельности.

Фактически достоверность этого положения не подлежит никакому сомнению, потому что человек не может иначе сознавать психических явлений, как только в качестве *своих* состояний, и человек не может иначе сознавать психической деятельности, как только в качестве *своей* деятельности. Но ввиду того, что это положение представляет собою естественный повод к некоторым метафизическим соображениям о действительной природе сознания, доказательное значение его довольно часто отрицается. Все поборники механического мировоззрения одинаково признают бесспорным, что сознание нам *представляется* единым, но ни один из них никогда не согласится признать, что сознание и *есть* едино, потому что из признания этого единства немедленно же вырастает метафизика свободы и духа. Поэтому, не отвергая единства сознания, как действительного психического факта, поборники механизма решительно все-таки отвергают реальное значение этого действительного факта и считают его просто лишь за некоторый естественный и необходимый призрак человеческого сознания[2]. Но такое объяснение действительного факта, разумеется, нисколько не объясняет его, а только отодвигает необходимое объяснение, потому что ведь и призрак-то все-таки нужно объяснить, как и почему он возможен. А он невозможен, если смотреть на душевную жизнь человека, как на механически определенный ряд психических явлений, потому что в таком случае возможно только сознание психических явлений или комплексов этих явлений, а вовсе не сознание самого сознания как безусловного единства и как действительной причины психических явлений.

Этого результата для нас совершенно достаточно, чтобы можно было раскрыть тайну сознания человеческой личности, не заменяя фактов гипотезами.

---

[2] *Spir*, Drei Grundfragen des Idealismus в *Viertelj ä hrschrift für wissens. Philos., Bd. IV, S. 368–369: «Наше Я несомненно* есть простой комплекс и процесс, но *комплекс, который познает себя самого как безусловное единство, как субстанцию:* конечно, это — только *обман сознания*, но без этого обмана было бы невозможно и бытие Я», сравн. S. 370, 375, 379. Имея в виду подобные толкования душевной жизни, В.А. Снегирев сделал совершенно верное замечание: «Надо иметь слишком большое предубеждение и ненависть ко всему духовному и большой навык обходить трудности и мириться с несообразностями в мысли, чтобы не видеть в подобном предположении верха нелепости». — *Психология, стр. 313.*

2. Фактически человек существует как живой организм, деятельность которого необходимо связана всеобщими законами физического мира. Поэтому как в своей физической природе, так и во всем содержании своей физической жизни человек является собственною вещию внешнего мира и, как всякая вещь, связан со всеми другими вещами этого мира механическим законом взаимодействия. Однако внутренний процесс человеческой жизни *непосредственно сознается* человеком не как *особая форма выражения* физических движений организма и даже не как *простое отражение в сознании* объективно данных отношений мира и организма, а как последовательное развитие живых состояний самого же сознания. Это развитие живых состояний дано вместе с сознанием, и потому определить первое начало психического развития так же невозможно, как невозможно определить и начало сознания. Но при этом все-таки не может подлежать никакому сомнению, что мир сознания действительно развивается, что все сложные явления этого мира не суть *данные* сознания, а именно — *продукты* психического развития, потому что и общее содержание всего мира сознания, и частное содержание отдельных явлений этого мира не только у разных людей, но даже у одного и того же человека в разные периоды его жизни фактически оказывается далеко не одинаковым. В силу же этого несомненного подчинения закону развития начальный мир сознания, очевидно, слагается только из данных сознания, т.е. из таких явлений, которые *непосредственно* осуществляются в сознании лишь с простым содержанием одного какого-нибудь качества. Поэтому в начальном содержании душевной жизни нет и не может быть никаких представлений, потому что всякое представление по своему содержанию является комплексом нескольких различных впечатлений, и следовательно — всякое представление по своему положению в мире сознания является не первичным данным этого мира, а сложным произведением мыслительной работы. Но если это верно, что в начальном содержании душевной жизни нет и не может быть никаких представлений, то само собою разумеется, что в отношении этого содержания ни в каком случае не может возникнуть сознание *внешнего* или *внутреннего*, потому что сознание внешнего возможно только под формою представления, а сознание внутреннего соотносительно сознанию внешнего и без этого последнего сознания появиться, конечно, не может. Следовательно, *начальный мир сознания именно в самом сознании может определяться не как субъективный и не как объективный, а только как существующий.*

Это сознание бытия психических явлений представляет собой обязательное содержание всякого акта сознания, так что сознавать

какое-нибудь явление и полагать его существующим — это совершенно одно и то же. Всякое впечатление, всякое чувство, всякое хотение несомненно существует, но так как оно существует лишь в течение того времени, в которое оно сознается, то ясное дело, что бытие принадлежит собственно не содержанию психических явлений, а только акту их сознания. Данное впечатление, напр., не потому существует, что оно есть впечатление зеленого цвета, или данное чувство не потому существует, что оно есть чувство удовольствия, а потому только они и существуют, что полагаются в сознании. Следовательно, собственное содержание психических явлений в отношении их существования совершенно не имеет никакого значения, и всякое явление, какого бы содержания оно ни было, одинаково будет существовать, если только оно будет положено в сознании как живое состояние самого сознания. Поэтому содержанием психических явлений определяется собственно не бытие, а лишь возможные связи этих явлений, как действительных явлений сознания, самый же факт сознания этих явлений выражает собою *действительное бытие* их, потому что он определяет собою возможность их *реального взаимодействия* между собою как между действительными фактами бытия. Всякое впечатление не просто лишь отражается в сознании, но переживается им, т.е. непременно влечет за собою ту или другую оценку своего содержания в чувстве удовольствия или неудовольствия. И всякое чувство не просто лишь отражается в сознании, но переживается им, т.е. непременно влечет за собою хотение или нехотение того, чтобы это чувство существовало. Следовательно, непосредственный мир сознания является не миром каких-то могильных теней существующей действительности, а сам представляет из себя живую действительность, и эта живая действительность для начального периода человеческой жизни оказывается единственной, а для познающей мысли всегда и необходимо представляется действительно данной.

Но так как мир сознания раскрывается лишь в качестве живого процесса, то вся совокупность явлений этого мира естественно распадается на действительность минувшую и действительность наличную, причем бывшая ранее действительность может снова появляться в сознании, но появляться уж не в качестве живой действительности, а лишь в качестве ее образа. Если, напр., человек *испытывает* какое-нибудь впечатление, то это впечатление есть живой элемент сознания, оно есть факт действительности, если же по ходу своей душевной жизни человек *вспоминает* об испытанном им впечатлении, то фактом действительности является это именно воспоминание, это мышление минувшего впечатления, самое же содержание этого впечатления является уже не фактом

действительности, а только образом действительного факта. Следовательно, мир сознания, по самой природе его, необходимо слагается из фактов и образов, причем факты составляют само живое содержание действительного бытия, образы же выражают познание его. Но так как и бытие и познание бытия развиваются в деятельности одного и того же сознания, то с первым же разграничением в сознании факта и образа необходимо осуществляется и факт самосознания, потому что в этом разграничении непосредственно осуществляется сознание единства сознания, которое и переживает то, что существует в нем самом, и отображает то, что когда-то было в нем. Поэтому психологическим выражением этого единства сознания служит явление памяти, так как вспоминаться могут одни только образы действительных фактов, сами же действительные факты всегда лишь непосредственно переживаются. Но вспомнить или воспроизвести, признать или сознать какое-нибудь явление сознания именно как *образ* действительного факта совершенно невозможно иначе, как только в сознании единства сознания, которое само же ранее переживало действительный факт и само же потом формирует наличный образ этого факта. Следовательно, явление памяти возможно лишь по силе действительного единства сознания, а потому каждым фактом памяти необходимо и утверждается это действительное единство[3].

Таким образом, не имея ни малейшей возможности точно определить время раскрытия человеческого самосознания, мы все-таки *в пределах опытных наблюдений* должны отнести это раскрытие к самому началу человеческой жизни, потому что те факты душевных явлений, которые могут быть объяснены только действительным единством сознания, наблюдаются у человека с первых же дней его существования. Но высказывая это положение, мы, очевидно, вступаем в полное противоречие с той почти общепринятой гипотезой, по которой вся сущность человеческого самосознания заключается только в сознании *я*. Дело в том, что

---

[3] Факт единства сознания не как *продукт* связи психических явлений, а как *основное условие* этой связи был разъяснен у *Канта*, Kritik der rein. Vern., S. 115–120; логический же процесс самосознания совершенно верно был понят *Рейнгольдом*, Theorie d<er> Vorstellungsverm ö gens, 1789, S. 336–337. Но так как Рейнгольд отождествлял самосознание с сознанием *я*, то он естественно полагал, что самосознание заключается в сознании одной только психической *функции представления* независимо от всякого представляемого содержания. В действительности, однако, факт самосознания сопровождает собою всякую вообще психическую деятельность, и потому отделение сознания от содержания психических явлений как от состояний самого же сознания необходимо распространяется на всю область психической жизни во всех ее состояниях и во все периоды ее последовательного развития. Возможность этого отделения определяется несомненным разграничением в сознании фактов и образов, и факт самосознания необходимо осуществляется с первым же явлением памяти.

сознание Я выражает собою отношение человека к внешнему миру и следовательно — без сознания этого мира возникнуть ни в каком случае не может. А так как в начальном содержании душевной жизни, за отсутствием представлений, никакого сознания о внешнем мире не имеется, то ясное дело, что и сознание Я может относиться не к начальному миру сознания, только к миру развитому. И мы вполне признаем несомненную справедливость этого суждения, т.е. вполне признаем, что до возникновения в сознании первого представления сознания о *я* безусловно невозможно[4]. Но мы полагаем, что *я не есть самосознание, а есть оно только логическое замещение самосознания в мышлении о всех явлениях душевной жизни и психологическое выражение всех отношений самосознания ко всему тому, что́ не есть оно само.* Ведь сознание *я* возникает и существует только в связи с другими явлениями сознания, так что своего собственного содержания это сознание не имеет, а всегда выражается содержанием тех явлений, с которыми оно связывается: *я* есть то, что́ сейчас мыслит об этой вещи, а ранее мыслило о другой вещи, а еще ранее чувствовало скуку, т.е. *я* последовательно есть все и в то же время ничто. Если же это *ничто* имеет огромное значение в жизни сознания, так как и единство и тождество сознания эмпирически всегда выражаются лишь посредством сознания *я*, то это огромное значение, конечно, определяется не содержанием тех явлений, с которыми связывается сознание *я*, но зато уж и не содержанием самого *я*, потому что никакого содержания оно не имеет. Следовательно, если это значение *я* указывает собою на подлинную реальность, то эта реальность, во всяком случае, не есть *я*, а только *выражается* сознанием *я*, и притом она выражается этим сознанием не в себе самой, а исключительно только в отношении ее к миру явлений. Явления же, с которыми связывается сознание *я*, всегда суть явления самого сознания, а потому подлинную реальность для *я*,

[4] Подробное изложение психологической истории *я* нами сделано во второй главе настоящего исследования. В изложении этой истории мы отметили последовательное развитие мысли в образовании идеи *я*, времени же отдельных моментов этого развития, понятно, не отмечали и не могли отмечать. Но так как мы считаем несомненно верным, что ясное сознание о *я* возникает у человека вместе с образованием первого же ясного представления, как фактически осуществляющего и выражающего идею *не-я*, то время сознания *я*, очевидно, нельзя относить к тому периоду жизни, как двухлетний и даже трехлетний возраст ребенка. То обстоятельство, что ребенок даже и после того, как научится говорить, в течение некоторого времени все-таки выражается о себе не в первом, а в третьем лице, доказывает собою не то, что у ребенка нет сознания о *я*, а то и только то, что он еще не умеет называть себя *именем я* — по той простой причине, что никто из окружающих его людей не называет его таким именем. Когда именно возникает сознание *я* — мы не можем определить, но так как на втором месяце своей жизни ребенок несомненно имеет некоторые представления, то и сознание *я* в это время у него несомненно есть.

очевидно, составляет и может составлять одно только живое сознание. Поэтому *я совсем не то же самое, что и самосознание, потому что я выражает собою не сознание самого сознания, а лишь сознание отношений сознания к явлениям его.* Следовательно, самосознание лежит глубже *я* и может быть независимо от *я*, и оно было бы, конечно, совершенно независимо от *я*, если бы оно могло существовать только в себе самом, т.е. совершенно независимо от всяких отношений его к какому бы то ни было другому бытию[5]. Но так как для человека эти отношения необходимо даны, то в выражении этих отношений, и только их одних, человеческое самосознание и замещается своим символом в сознании *я*, так что *я* не есть личность, а есть оно только личное местоимение, которым выражается одно лишь отношение личности к миру явлений.

Таким образом, логический и психологический анализ природы и значения *я* приводит к тому же самому результату, к какому и вообще приводит анализ душевной жизни, — он приводит к истолкованию сознания как единственной основы психических явлений. Каждое психическое явление потому именно выражается под формою сознания, что оно не откуда-нибудь совне отражается в сознании, как в зеркале, а есть живое состояние самого же сознания; и все разнообразие отдельных психических явлений потому именно и объединяется в сознании *я*, что это сознание выражает собою не какое-нибудь отдельное состояние сознания, а общее отношение сознания к миру своих собственных явлений и к миру бытия вне сознания. Если бы не было сознания *я*, душевная жизнь была бы невозможна, потому что психические явления тогда могли бы связываться между собою лишь по чисто механическим соотношениям сходства или различия, сосуществования или последовательности, а эта механическая связь представляет собою не душевную жизнь, а только простой механизм душевных явлений. В сознании же *я* отдельные психические явления связываются вместе единством самого сознания и, в силу этой связи, последовательное положение явлений становится процессом жизни сознания. Следовательно, живут собственно не психические явления, а живет сознание, и сознание живет только в том случае, когда оно сознает себя самого, т.е. когда оно *есть* самосознание, следовательно — когда оно и *есть* личность, и в своей деятельно-

[5] Вундт В. *Лекции о душе человека и животных.* <*СПб., 1894,*> *стр. 445*: «Факты духовной наследственности заставляют принять с большою вероятностию, что если бы мы были в состоянии проникнуть до начального пункта индивидуальной жизни, то уже здесь бы встретились с самостоятельным ядром личности, которое не может быть определяемо извне, так как предшествует всякому внешнему воздействию».

сти *выражается* как личность сознанием *я*; в противном же случае сознание не живет, а просто существует, потому что если оно действует только по механической силе взаимодействий с бытием вне сознания, то вся его деятельность, очевидно, и будет только *механическим выражением* данных взаимодействий, если же оно действует из себя самого, как живая сила, то вся его деятельность будет *творчеством* всяких действий и взаимодействий, т.е. будет действительным развитием его собственной жизни. И в том и в другом случае формы выражения психической деятельности, конечно, одни и те же: это — впечатления, чувствования и хотения, но в то время как безличное сознание в психическом механизме своих явлений существует лишь в качестве *вещи для других вещей*, личность в организме тех же самых явлений существует в качестве *цели для себя самой*.

Возможность таких именно различных типов сознания с разным построением и выражением душевной жизни фактически осуществляется в сознании животного и в сознании человека[6]. Насколько мы можем судить и говорить о душевной жизни животных, мы можем определить эту жизнь как необходимое выражение сознанием необходимых взаимоотношений внешнего мира и животного организма, тогда как личным сознанием человека *в тех же самых условиях физической необходимости* развивается

[6] Представление сознания как *единственной основы* душевной жизни необходимо вызывает вопрос о душе животных, потому что сознание имеют и животные. Очень многие метафизики-богословы считают возможным говорить только о душе человека, но ни в каком случае не о душе животных. При этом некоторые метафизики-богословы допускают такие удивительные извороты, которые потому только и не могут вредить богословию, что они допускаются по очевидному недоразумению. Так, напр., Т. Вебер, допуская у животных сознание и мысль, чувство и волю, считает эти явления не *психическими*, а только *субъективными*, так как у животных нет души и *все явления сознания у них производятся материальным организмом* (*Weber<T.>* Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung d. Ontologie d. positiven Christenthums, Gotha, 1888, Bd. I, S. 241–242, 260–266, 300). Но если это верно, что материальный организм животного может производить явления сознания, то само собою разумеется, что и человеческий организм может производить все эти явления, и в таком случае было бы весьма интересно узнать, что́ же собственно делает душа в человеке, да и почему именно допускается у человека ее существование? Опираться в решении этого вопроса на почву библейского учения для таких богословов, как Вебер, едва ли возможно, потому что хотя в Библии и сказано: «да *произведет вода* пресмыкающихся душу живую» и «да *произведет земля* всякую душу живую» (*Быт.* 1, 20–21), но ведь на этом основании можно говорить только о *происхождении* животной души, а вовсе не о том, что ее нет совсем. Если бы ее не было совсем, как связанной с миром живой энергии, то земля и вода и не могли бы ее произвести, как не могли они произвести личной души человека. И душа человека, с точки зрения Библии, есть тоже энергия, только не изначала созданная с миром, а присоединенная к миру особым действием Бога (*Быт.* 2, 7), почему она и может существовать как в условиях данного мира, так и вне его необходимых условий. Следовательно, на почве библейского учения можно говорить лишь об отличии души человека от души животных, а вовсе не о том, что будто один только человек имеет в себе душу живую.

свободное творчество жизни. Факт этого творчества, при полном единстве физических условий жизни, очевидно, является не причиной личности, а продуктом ее, т.е. человек не потому *становится* личностью, что его душевная жизнь *как-нибудь* механически слагается в процесс творческого положения психических явлений — сил, а потому именно и возможен этот творческий процесс жизни, что человек *существует* как личность. Следовательно, в одних и тех же условиях жизни и одни и те же элементарные явления сознания образуют из себя или психический механизм, или психический организм, — это всецело определяется тем обстоятельством, сопровождаются ли психические явления сознанием их причинного отношения к сознанию или не сопровождаются. Если психические явления таким сознанием не сопровождаются, то ясное дело, что сознание, которое собственно не действует, а лишь пассивно является в данных состояниях, чрез эти самые состояния и подчиняется роковому закону механической необходимости. Если же положение психических явлений сопровождается сознанием их причинного отношения к сознанию, то сознание *для себя самого* существует не как явление, а как *деятельность*, и потому в самосознании все психические явления подчиняются не механическому порядку внешней мировой жизни, а самому же сознанию. Непосредственным выражением этого самого природного строя душевной жизни и является у человека неведомая животному миру *идея* свободы, которая *в сознании* необходимо принадлежит каждому человеку, потому что ее сознание возникает не как продукт психического развития, а именно как непосредственное выражение природного строя душевной жизни, т.е. *необходимо определяется самым фактом существования человека как личности*[7]. Поэтому именно, как бы далеко ни стоял человек от фактической свободы жизни, он все-таки необходимо признает себя единственной причиной всех своих произвольных действий, потому что этим сознанием выражается основное содержание его самосознания, следовательно — он мог бы не иметь этого сознания только в том единственном случае, когда бы он совсем не сознавал себя самого, т.е. когда бы он перестал существовать в качестве личности.

В силу этого необходимого сознания себя как свободной причины всех своих произвольных действий человек необходимо сознает себя и в качестве цели всех своих действий, потому что каждое свободное действие есть *его собственное* действие и в каждом свободном действии раскрывается не чье-нибудь чужое, а именно *его собственное* бытие. Поэтому даже в самых высоких

[7] *Carriere*, Die sittliche Weltordnung, Leipz., 1875, S. 178.

религиозно-нравственных стремлениях своих человек всегда и непременно имеет в виду себя самого в качестве цели для себя, потому что все эти стремления имеют свое последнее основание только в нем самом и фактически могут осуществляться лишь в той мере, в какой это осуществление определяется наличным содержанием его душевной жизни. Если, напр., в душевной жизни человека существует достаточно глубокий разлад между эмпирическим и идеальным содержанием его сознания, то самым фактом этого разлада гармония душевной жизни естественно нарушается, и человек естественно обращается к религиозному определению жизни в интересах нового утверждения себя путем создания новой гармонии жизни. Поэтому, хотя в области религиозного мышления человек и может утверждать себя в качестве *средства* для осуществления бесконечных Божьих целей, однако посредством этого утверждения он все-таки утверждает себя самого в качестве *несомненной цели* в мире конечных целей, а потому в этом мире он и действует, и может действовать только как цель и никогда как средство. По желанию можно взять какой угодно пример нравственного самоотвержения человека, и на всяком примере легко можно выяснить, что каждый факт самоотвержения в своей психической основе не может быть ничем другим, как только фактом самоутверждения. Если, напр., человек видит утопающего и с явной опасностью для собственной жизни спасает его от неминуемой погибели, то вся психология этого поступка выражается прочной связию трех состояний: *представлением* гибели человека, *чувством* страдания за него и *хотением* устранить это чувство. Следовательно, факт представляемой погибели человека является несомненным поводом к совершению нравственного действия, но конечная цель этого действия заключается не в том, чтобы спасти человека от смерти, а в том, чтобы посредством этого спасения устранить в жизни самого действующего человека то потрясающее чувство страдания, которое моментально и резко заставляет человека почувствовать жизнь как одну только невыносимую муку. Из этого примера, конечно, не трудно будет увидеть, что целью всякого свободного действия человека всегда и непременно является сам действующий человек — не потому, что он *желает* так поступать, а потому, что он *не может* иначе поступать, так как всякое свободное действие человека определяется только содержанием его собственной внутренней жизни и направляется только к утверждению или отрицанию этого содержания в утверждении или отрицании внешних условий жизни.

3. Сознание человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий есть сознание всеобщее

и необходимое, т.е. неизменно принадлежащее каждому человеку во всех условиях его жизни и на всех ступенях его психического развития, потому что содержание этого сознания определяется не развитием человека, а самим фактом существования его в качестве личности. Человек может совершенно не иметь никакого *понятия* о свободе, потому что это понятие является довольно сложным продуктом развития мысли, но не иметь в себе *сознания* свободы он все-таки ни в каком случае не может, потому что фактически он может действовать только во имя этого сознания. И человек может совершенно не иметь *понятия* о себе как о цели для себя, но *не сознавать* себя в качестве цели для себя он все-таки ни в каком случае не может, потому что фактически он живет только этим сознанием. Однако эмпирический процесс человеческой жизни весьма далеко не соответствует основному содержанию человеческого самосознания. В действительности человек лишь в сознании свободен, на самом же деле ему с большим трудом приходится завоевывать себе свободу, и на самом деле существует гораздо больше оснований для отрицания в человеке свободы воли, нежели в пользу утверждения ее. И в действительности человек только сознает себя в качестве цели для себя, на самом же деле он стоит в механически-необходимых отношениях к внешнему миру и, по силе этих необходимых отношений, он живет не как цель для себя, а как средство для осуществления неведомых целей мира. Это несомненное противоречие самосознания и действительности естественно заставляет подозревать, что самосознание показывает человеку неправду, что оно не выражает в себе действительной природы человека. Если в самом деле человек есть то, чем он сознает себя, то *почему же в таком случае он является не тем, что́ он действительно есть?* Но выставляя этот вопрос в качестве возможной основы для наших суждений об иллюзорности человеческого самосознания, мы все-таки не должны забывать, что утверждением этой иллюзорности мы собственно не объясняем действительного противоречия в самом бытии человека, а просто лишь устраняем это противоречие из нашего мышления о человеке, т.е. вместо одного противоречия между самосознанием и действительностию мы просто лишь выдвигаем новое противоречие между самосознанием и мышлением и на этом противоречии останавливаемся. Ведь если мы утверждаем, что самосознание обманывает человека и что на самом деле человек есть лишь необходимый продукт физической природы, то это утверждение свое мы допускаем в одной только мысли, осуществить же его в нашем сознании мы ни в каком случае не можем, так что из всех наших размышлений о правильности или неправильности показаний человеческого самосознания выходит несомненно истин-

ным только одно, что человек может мыслить о себе как ему заблагорассудится, сознавать же себя он совершенно не может иначе, как только в необходимо данном ему содержании его самосознания. В силу же этой необходимой данности человеческого самосознания, в случае утверждения его иллюзорности у нас неизбежно возникает такой вопрос: *почему же именно человек необходимо сознает себя не тем, что́ он действительно есть по нашему суждению о нем?*

С постановкой этого вопроса пред нами возникает несомненная возможность новой иллюзорности. Вполне это возможно, что всякое мышление о человеке, которое противоречит неизменному содержанию человеческого самосознания, показывает человеку неистину, потому что всякое такое мышление в его отношении к действительности никогда и ни в каком случае не может выходить за пределы простой гипотезы. Дело в том, что действительность дана человеку в одних только фактах его сознания, и мышление этих фактов есть не утверждение их действительности, а лишь устроение и выражение их взаимных связей и отношений друг к другу. В этом устроении связей возникают собственные продукты мысли — представления и понятия, которые рассматриваются как выражения или обозначения предметов существующей действительности, но это рассмотрение определяется не самым фактом их образования в мысли, а только фактом их отношения к живым состояниям сознания как единственным данным самой действительности. Поэтому все вещи и явления, которые мыслятся в представлениях и понятиях в силу самого факта образования представлений и понятий о них, только *мыслятся* существующими, действительно же они существуют для человека в том только случае, если бытие их *дано* человеческой мысли в качестве непосредственного факта сознания[8]. Следовательно, в конечном анализе существующей действительности для мысли остаются одни только факты сознания, и потому судить о действительности или недействительности этих фактов, очевидно, совершенно невозможно, так как эти-то именно факты и представляют собою единственную действительность, которая не просто лишь может существовать или даже необходимо должна существовать по соображениям мысли, а непосредственно *дана* мысли, т.е. прямо существует. Если же это верно, что возможность или необходимость существования вещи вполне тождественна для мысли с возможностию или необходимостию мышления о вещи, действительное же бытие вещи вполне и безусловно тождественно только с сознанием вещи, то ясное дело, что сознание самого сознания, или самосознание, есть утверждение сознания как бытия, и в таком случае всякое показание сознания о себе самом является действительным самоопределением сознания именно в качестве самобытия. Поэтому непосредственное содержание человеческого самосознания выражает собою не мнимую, а действительную природу человеческого сознания как личности, и сознание *я*, выражая собою действительное отношение человеческой личности к миру инобытия, указывает не какое-нибудь воображаемое, а действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности.

[8] Прекрасное разъяснение этого положения было сделано Кантом в его знаменитой критике онтологического доказательства бытия Божия (*Kritik d. rein. Vernunft, S. 409–410*). Кант совершенно верно полагал, что понятие бытия не может служить таким предикатом, наличность которого могла бы увеличивать или изменять собою наше познание о вещи, так что, напр., для моего мышления сотни талеров совершенно безразлично, есть у меня эти сто талеров или их нет у меня: потому что если их и нет у меня, я все-таки непременно буду мыслить сто талеров именно как сто и именно талеров, а не как пятьдесят и притом не талеров, а палок. Стало быть, для мысли небытие какой-нибудь вещи вовсе не может служить препятствием к мышлению этой вещи, а потому и мышление какой-нибудь вещи вовсе не может служить доказательством действительного существования этой вещи. Очевидно, о бытии нельзя *догадываться*, о нем можно только *непосредственно знать*.

Против этого положения едва ли можно выставлять на вид то обстоятельство, что сознание *я* возникает лишь вместе с сознанием не-*я* и в отношении к не-*я*, т.е. возникает лишь в качестве необходимого результата сложной мыслительной работы, потому что то содержание, которое выражается посредством местоимения *я*, — деятельное бытие самого сознания фактически существует ранее соотносительных идей и *я* и не-*я*. Следовательно, время и условия возникновения идеи *я* по отношению к реальному достоинству этой идеи никакого значения не имеют, так что если идея *я* действительно выражает собою реальное отношение человеческой личности к миру бытия, то в сознании *я*, очевидно, и выражается реальное бытие человеческой личности в качестве деятельной самопричины. Доказать же это положение, что действительным содержанием *я* служат не какие-нибудь отдельные факты сознания, а именно деятельное бытие сознания, для спиритуалиста вовсе не трудно, потому что это доказательство он всегда может взять из непосредственных данных всеобщего опыта. Человек никогда не сознает и не может сознавать себя, как *это* впечатление или впечатление вообще, как *это* представление или представление вообще, как *это* понятие или понятие вообще, словом — никогда не сознает и не может сознавать себя как *явление* сознания, а всегда сознает и может сознавать себя только как ощущающего, представляющего, мыслящего, т.е. непременно как деятельного, т.е. обязательно как сущего. Поэтому *аз есмь сый* — это единственное фактическое выражение всего содержания *я*, и потому спиритуа-

лист имеет полное право сказать, что *я человека по своему содержанию есть не явление сознания, а данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания, как бытия*[9].

Но если бы можно было удалить из сознания всю сумму тех фактов, из содержания которых слагается мыслимое содержание не-*я*, то вместе с этими фактами необходимо исчезли бы и все факты чувствований и все поводы хотений, и живое *я* человека необходимо превратилось бы в ничто. Это необходимое соотношение между отдельными фактами сознания и сознанием *я* дает основание думать, что реальность сознания выражается собственно не сознанием *я*, а простым положением тех фактов, из соотношения которых слагается действительный процесс сознания, вместе же с этим процессом и всякая вообще действительность оказывается простым положением психических явлений — *явлений в себе самих, явлений абсолютных*, потому что они сами себя полагают и себе же самим являются. В таком случае, конечно, и собственное *я* человека есть тоже явление, но только явление удивительно странное. Оно именно есть не объективное явление, существующее само по себе, а явление субъективное, представляющее собою лишь простое отражение связи и соотношения объективно данных явлений, т.е. оно собственно выражает собою не действительную реальность, а лишь некоторую видимость реальности. Поэтому все содержание человеческой жизни представляет собою какой-то непостижимый сон с богатым развитием всяких великих и чудных грез, но без всякой сущности, которая бы видела этот удивительный сон, и без всякой реальной жизни, о которой грезится во сне[10]. Между

---

[9] Справедливость метафизического толкования *я* лучше всего можно выяснить путем сопоставления этого толкования с толкованием позитивистическим. Пример последнего толкования можно указать у Д.С.Милля в XII главе его *Обзора философии Гамильтона.* Ведая об одних только явлениях и потому не считая себя вправе говорить о субстанциях, Милль полагает, что *я* человека есть *ряд состояний сознания*, связанный фактом памяти в единство конечной личности и в этой связи могущий идти в бесконечность. Очевидно, такое толкование *я* вполне утверждает собою все те следствия, которые необходимо вытекают из метафизического толкования природы духа как субстанции, т.е. вполне утверждает и единство личности и ее бессмертие, и все-таки едва ли найдется такой метафизик, который согласился бы с толкованием Милля — не потому, что это толкование не метафизично, а потому что оно решительно противоречит той самой опытной действительности, которую объясняет. Фактически ни один человек не сознает и не может сознавать себя как ряд состояний сознания, а потому если он мыслит о себе как о таком ряде, то в мышлении его, очевидно, выражается не то *я*, которое фактически существует в сознании его, а другое, *сочиненное* я. В метафизическом толковании такого сочинительства не допускается, и в этом заключается несомненное преимущество метафизического толкования даже пред такими толкованиями *опытной* науки и философии, которыми утверждаются все необходимые выводы из метафизики духа.

[10] Изложение доктрины феноменализма у *Фихте*, Die Bestimmung d<es> Menschen, *S<ämmtl.> Werke, herausg. von I.H. Fichte, Bd. II, S. 245.*

тем основным и единственным содержанием этого удивительного призрака служит указание на субстанциальное бытие, и потому *человеческая* мысль совершенно не может мыслить явление иначе, как только в связи с мышлением субстанциального бытия, которому нечто является. В силу же этой решительной невозможности обойтись в мышлении бытия без понятия о сущности критическому мыслителю необходимо приходится сделать одно из двух: или допустить, что не все есть явление, или же объявить, что и сама мысль есть лишь некоторый странный сон о сне познания бытия. Но так как принять это последнее положение — значит прямо и безусловно отвергнуть всякую правду всякого мышления и решительно отнять у себя всякую возможность, чтобы утверждать или отрицать что-нибудь, то даже самые крайние поборники феноменализма фактически всегда допускают, что в действительности не все есть явление, потому что они мыслят явления не как явления, а как метафизические вещи о себе[11].

На основании *явлений* сознания мысль необходимо обращается к мышлению *бытия в себе самом* и естественно находит это неведомое бытие в самом же сознании, потому что во всем содержании своем мысль есть и может быть только мышлением данных сознаний как явлений бытия. Но ввиду того, что фактическое содержание сознания в одной своей части принудительно относится к бытию вне сознания, а в другой своей части определяется этим отношением, мысль также естественно утверждает и другое бытие вне сознания и, на основании принудительного отношения к этому бытию огромной массы различных явлений сознания, *предполагает* его в качестве последней основы для самого сознания. Желание оправдать это предположение естественно заставляет мысль оты-

---

[11] Для примера можно указать на философское учение профессора физики Маха в его *Beitrage zur Analyse der Empfindungen, Jena, 1886, S. 1–25.* Решительно отвергая всякие тени метафизических сущностей и решительно выставляя на вид крайнее положение феноменализма: alles ist Empfindung, Мах считает себя победоносным противником метафизики и поборником положительной науки, а на самом деле он только одно и сделал, что заменил одно метафизическое понятие вещи о себе другим метафизическим понятием впечатления per se. Правда, он утверждает относительность впечатления как существующего только для нас и в нас самих, но если само *я* человека для познающей мысли есть лишь комплекс впечатлений и всякая представляемая вещь в мире есть лишь комплекс впечатлений, то для этой познающей мысли впечатление, очевидно, есть впечатление per se = метафизическая субстанция. Благодаря этой именно *вере* в субстанциальность впечатления для Маха и оказалось возможным считать впечатления *конечными элементами самой познаваемой реальности* — die letzten Elementen der Wirklichkeit, но в таком случае впечатления *по своему значению*, очевидно, совершенно ничем не отличаются от метафизических вещей в себе, а уж насколько такие субстанциальные впечатления легче и удобнее мыслить сравнительно с метафизическими вещами о себе, — говорить едва ли нужно.

скивать постоянные связи и соотношения между явлениями сознания и содержанием чувственно представляемого бытия и толковать эти связи и соотношения как выражения необходимых причинных отношений со стороны явлений представляемой реальности и к собственным явлениям сознания. Если, напр., наблюдение показывает, что понижение или расстройство мозговой деятельности обязательно влечет за собою понижение или расстройство, а в некоторых тяжких случаях даже и совершенную потерю сознания, восстановление же нормальной деятельности головного мозга, наоборот, сопровождается восстановлением и нормальной деятельности сознания, то отсюда будто бы с несомненной очевидностью следует, что явления сознания не только стоят в связи и даже в зависимости от физической деятельности мозга, но и развиваются из этой самой деятельности, т.е. представляют собою лишь некоторые особые формы явлений физических. В таком случае, конечно, сознание оказывается не бытием, а только явлением бытия в качестве особой функции мозга, и потому самосознание должно говорить человеку не о какой-нибудь метафизической сущности, а лишь о простой координации психических явлений как специальных выражений мозговой работы[12]. Следовательно, все бытие и содержание человеческой личности путем простых *толкований*, чем *должно* быть это бытие и содержание, сводится к бытию и содержанию физической основы жизни, и таким образом доктрина абсолютного феноменализма замеряется доктриной чистого материализма.

Но утверждая свое толкование психической деятельности как деятельности физической, поборники материализма обыкновенно забывают сделать одну очень важную оговорку. Оговорка эта заключается в том, что явления сознания даны *непосредственно*, мышление же физического мира есть мышление его *посредством* представления, т.е. посредством объективации тех же самых явлений сознания, которые даны непосредственно. Поэтому содержание внешнего мира все и целиком может быть переведено на содержание сознания, содержание же сознания, в силу его непосредственности, ни в каком случае не может быть переведено на содержание внешнего мира, потому что мысль сама развивается только в пределах сознания и следовательно — отрешиться от сознания как от своего конечного факта она не может. Даже и в том

[12] *Рибо*, Болезни личности, стр. 179: «Реальная личность — это организм, и его высший представитель головной мозг, в котором содержится все то, чем мы были, и возможность всего того, чем мы будем», срав. стр. 90, где это самое учение излагается с характерным добавлением: «Конечно, это тоже *гипотеза*, но она по крайней мере не имеет ничего сверхъестественного».

случае, если бы можно было, согласно учению материализма, усмотреть в мире не объект сознания, а само сознание как чистый объект для мысли, все-таки разрешился бы мир в сознание, а не сознание в мир, потому что если бы мы увидели в мире вместо вещей и явлений представления и впечатления, то ясное дело, что мир и оказался бы для нас только самопредставлением некоторого абсолютного сознания, а вовсе не основой его. Если же такого самопредставления сознания фактически мы не можем мыслить в силу внутреннего противоречия в самом понятии самопредставления, то по той же самой причине и о представлении сознания как физической деятельности мы можем только языком говорить, фактически же осуществить это представление в своем мышлении мы безусловно не можем. Я могу видеть нервы, я могу видеть мозг, и, если бы можно было как-нибудь усилить мою зрительную впечатлительность до необычайных размеров, я, вероятно, мог бы не только *гадать* об отправлениях нервного и мозгового вещества, но и прямо *наблюдать* эти отправления, и все-таки сознания в этих отправлениях я бы не увидел, потому что сознание есть *мое* бытие и представить его *вне меня* — это значит — в момент представления мне нужно перестать сознавать, перестать быть[13]. Следовательно, утверждение тождества нервной деятельности с деятельностью сознания есть собственно не изложение действительного факта, а лишь простое предположение на счет возможного объяснения факта сознания, и предположение это такого сорта, что оно никогда и ни в каком случае не может быть оправдано фактически, т.е. на веки вечные оно должно оставаться только чистым предположением. Вот это именно обстоятельство и должны непременно оговаривать проповедники материализма при всяком изложении своих воззрений, потому что это обстоятельст-

[13] *Рибо*, op. cit, стр. 92: «Психолог, сосредоточивающийся на внутреннем наблюдении, видит один лишь узор, и шитье, теряясь в предположениях, и старается угадать, что́ под ними находится; если бы он, *переменив позицию, посмотрел изнанку*, то избежал бы многих бесполезных заключений и узнал бы гораздо более». Каждый спиритуалист, вероятно, весьма бы желал посмотреть на нервы и мозг как на изнанку сознания, но способность этого удивительного смотрения, должно быть, принадлежит одним только поборникам материализма, а они лишь говорят о перемене позиции, научить же неведущих людей, как бы можно было устроить эту таинственную перемену, почему-то не догадываются. Поэтому совершенно естественно, что у каждого спиритуалиста, когда ему приходится выслушивать проповедников материализма, неизбежно возникает одна и та же мысль: если существование духа допускать *не желательно*, потому что дух есть деятель *сверхъестественный* (ужасающее слово, имеющее самый безобидный смысл, сверхъестественный значит — *нематериальный, невоспринимаемый чувственно*), то посмотреть на мозг, как на дух, хотя и было бы желательно, однако *совершенно не возможно*, потому что это смотрение противоречит природе сознания, т.е. оно оказывается *противоестественным*.

во вполне точно определяет собою и настоящее место материализма, и подлинное значение его[14].

Если физическое объяснение сознания есть и может быть только вечной гипотезой, то само собой разумеется, что для научной мысли нет решительно никаких оснований поддерживать такое объяснение, которое не может допускать для себя никаких оправданий, потому что поддерживать такое объяснение — значит намеренно или ненамеренно обманывать себя одним только призраком объяснения. Поэтому как только человек приходит к ясному сознанию вечной гипотетичности материализма, так в его мысли немедленно же начинается обратный поворот в сторону спиритуализма. Для критической мысли становится ясным, и в высшей степени ясным, что то самое оружие, каким материализм поражает и может поражать доктрину спиритуализма, в действительности убивает только его самого. Ведь самое главное возражение против спиритуалистической доктрины заключается в том, что эта доктрина допускает существование деятеля *сверхъестественного*, т.е. такого деятеля, который не может быть воспринят в чувственном наблюдении как предмет представления и о котором *поэтому* будто бы не возможно положительно знать, что он действительно существует. Но если критерием действительного знания служит только наличность чувственного представления о предмете познания, то всякий поборник спиритуализма совершенно законно может возвратить сделанное ему возражение назад к материализму. Он может именно выразить свое крайнее недоумение по тому поводу, что материализм допускает *сверхъестественные* отправления *естественного* мозга, т.е. такие отправления, которые не могут быть восприняты в чувственном наблюдении и о которых, стало быть, по собственной логике материализма, нельзя положительно знать, существуют ли в мозге такие отправления. И это возражение в отношении материализма действительно будет убийственным, потому что материализм сам признает чувственное представление как удостоверение реальности, и следовательно — неимение этого удостоверения для поборников материализма должно служить обязательным и несомненным доказательством несостоятельности их доктрины. Между тем для поборников спиритуалистической доктрины невозможность чувственного представления не имеет ровно никакого значения и ровно ни к чему их не обязывает; потому что, имея дело с явлениями сознания — с явлениями, которые одни только несомненно существуют и которые все-таки непредставимы, спиритуалист не может стремиться к чувственному познанию духа и если утверждает его существование, то утверждает, разумеется, не в качестве предмета чувственного представления, а именно только в качестве субъекта сознания, которое само по себе сверхчувственно. Если же материалист, опираясь на свой критерий достоверного познания, заблагорассудит потребовать солидных доказательств в пользу действительного существования субъекта сознания, то этим требованием своим он может привести в смущение одних только людей маломысленных. Критически же мыслящий человек хорошо это ведает, что *требование доказательств в пользу действительного существования духа покоится на чистом недоразумении, а потому и никакого исполнения по этому требованию последовать не может.*

[14]Сознание необходимости этой оговорки привело одного из наиболее даровитых поборников новейшего материализма Генриха Чольбе к такому заявлению: «Материализм, которым все выводится из одной только материи и в который сам я прежде верил отчасти, оказывается совершенно ложным пониманием действительности, и потому я считаю вполне основательным отказаться от него», *Czolbe*, Die Grenzen und d<er> Ursprung d<er> menschlichen Erkenntniss im Gegensätze zu Kant und Hegel, <Jena und Leipz.>, 1865, S. 297.

Доказывать действительное существование какого-нибудь предмета мысли — значит критически исследовать те основания, по силе которых некритическая мысль *допускает* его существование, и выяснить полную логическую достаточность или недостаточность этих оснований *для вывода* из них такого следствия, что мыслимый предмет действительно существует. Между тем существование духа — личности — субъекта сознания — самого сознания как бытия не допускается мыслию в качестве следствия из некоторых разумных оснований, а непосредственно дано для мысли в качестве факта действительности. На это именно непосредственное бытие сознания и опирается мысль как на единственное основание в построении всяких доказательств, и реальность всякого мышления утверждается не чем-либо другим, а только действительным бытием самого сознания. Поэтому бытие субъекта, как единственное бытие, непосредственно известное себе самому, необходимо лежит вне цепи всех возможных доказательств, так как всякое доказательство имеет свое приложение не в отношении субъективного бытия, т.е. бытия непосредственно сознаваемого, а исключительно только в отношении объективного мира, известного субъекту лишь под формою представления. Только об этом одном мире можно действительно спрашивать, существует ли он и таким ли он существует, каким представляется субъекту, субъект же непосредственно есть, и потому доказывать его существование совершенно не возможно. Ведь помимо сознания своего собственного бытия мы не имеем решительно никаких оснований для наших размышлений и суждений о бытии, потому что вне содержания и границ нашего сознания никакой действительности *для нас* не существует и существовать не может. Если же мы утверждаем действительное существование внешнего мира и нервов и мозга, то это лишь потому, что мы не в состоянии уничтожить в себе самих тех непосредственных явлений сознания, которыми необходимо обосновывается для нас это утверждение внешнего существования. Следовательно, для на-

шей мысли быть непосредственным фактом сознания и существовать в действительности — это совершенно одно и то же, и потому если субъект сознания непосредственно есть, то он есть в таком же точно смысле, в каком есть внешний мир, есть мозг, есть нервы, только внешнее бытие утверждается самою мыслию, бытие же субъекта дано для мысли. Во всяком случае различие между бытием субъекта и бытием внешнего мира заключается не в мышлении их бытия, а лишь в способе их отношения к мысли.

Между тем на основании этого различия в отношении к мысли субъективного и объективного бытия довольно часто утверждается *различный смысл* их существования, так что если в отношении одного бытия утверждается смысл предметно-метафизического — субстанциального существования, то в отношении другого бытия уже необходимо утверждается только действительное существование преходящего явления. Таким путем возникает или абсолютный идеализм, когда предметно-метафизическое существование приписывается одному только духу, или же чистый материализм, когда предметно-метафизическое существование приписывается одному только физическому миру. Но если философа-идеалиста можно еще убеждать в действительном существовании внешнего мира и во всяком случае можно привести его к необходимости преобразования субъективного идеализма в объективный, то философа-материалиста совсем даже и убеждать нельзя в действительном существовании мыслящего духа, потому что для этого убеждения со стороны материализма требуется совершенно невозможное условие. Ученый-материалист желает воспринять дух как предмет представления, т.е. если уж не руками его пощупать, то хоть глазами его увидеть как некоторую тень чувственно воспринимаемого предмета, и, пока не исполнится это желание материалиста, ему всегда будет казаться, что, может быть, духа еще и нет. Но выражая это желание свое, ученый-материалист, очевидно, забывает, что предметы представления воспринимаются сознанием, так что если бы само сознание сделалось предметом представления, то воспринять его было бы некому, потому что быть одновременно и собою самим и внешним для себя предметом чувственного представления можно только в неразумных желаниях детски капризной мысли, а не в действительном бытии и не в критическом мышлении бытия: *по самой природе своей дух, как субъект сознания, может сознавать себя не посредством представления, а только непосредственно.* Поэтому возражать против действительного существования духа только на том основании, что он не подлежит чувственному восприятию, можно лишь по чистому недоразумению.

Гораздо скорее можно возражать против действительного существования духа на основании анализа самой психической действительности, хотя и на этом основании отрицание духа в конце концов приводит только к чистому недоразумению. Дело в том, что самый обстоятельный анализ душевной жизни показывает нам одни

лишь впечатления, представления, чувствования, хотения, словом — показывает огромную массу самых разнообразных фактов сознания, но решительно не обнаруживает такого факта, в котором бы исключительно выражалось сознание духа, каков он есть в себе самом. На этом именно основании, как известно, Кант и построил свое отрицательное заключение, что для критической философии и положительной науки совершенно не возможно делать каких бы то ни было утверждений о духе, потому что непосредственные явления душевной жизни говорят собственно не о духе, а только о себе самих[15]. Но, вероятно, и сам Кант не пришел бы к такому заключению, если бы по какой-то странной случайности он не забыл подумать о том, почему именно в содержании душевной жизни он нигде не увидел духа. Случилось же это потому, что он мыслил о духе как о Ding an sich — как о бытии в себе, а искал это *бытие в себе* между *явлениями*, тогда как для критической философии это должно быть до очевидности ясно, что если дух есть бытие в себе, то он уж не может сознавать себя ни как явление, ни как сумму явлений, потому что все явления душевной жизни могут быть только выражениями деятельности духа, а не самим духом. Поэтому скептическое заключение Канта могло бы считаться справедливым в том только случае, если бы все содержание сознания целиком выражалось лишь под формою воззрения времени, т.е. исключительно слагалось из одних только явлений. Но этого *если бы* в действительности нет, потому что время создается только отношением сознания к миру явлений, само же сознание, как бытие, лежит вне воззрения времени, и Кант сам признавал это положение сознания, когда толковал самосознание как неизменное выражение бытия сознания и в этом сознании бытия видел не какое-нибудь явление сознания, а само бытие сознания в себе самом[16]. Правда, содержание этого бытия, по Канту, будто бы не дано вместе с сознанием его, но в таком случае, значит, и сомневаться можно все-таки не в бытии духа, а только в познании его. Факт же бытия человеческой личности как вещи о себе непосредственно дан в самосознании человеческом, и потому если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе = как о сущности, с точки зрения критической философии он думает верно.

4. Таким образом, не устраняя пока основного противоречия между самосознанием человека и его действительным положением в мире, мы все-таки приходим к очень важному заключению об

---

[15] В прибавлении к четвертому паралогизму, Kritik d. rein. Vern., S. 605–607.

[16] *Kritik d. rein. Vernunft, S. 130:* ich bin mir meiner — in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewüsst *nicht wie ich mir erscheine noch wie ich an mir selbst bin*, sondern nur dass ich bin.

этом противоречии. Весь наш критический анализ различных толкований самосознания достаточно ясно показывает, что реальность всякого мышления определяется только реальностию самосознания, и потому человек в том только случае мыслит о себе истину, когда содержанием его мышления о себе служит фактическое содержание его самосознания. Следовательно, самосознание не обманывает человека, и человек в своей внутренней природе действительно есть то самое, чем он сознает себя, т.е. свободно-разумное бытие для себя — субстанциальная личность. Если же он является в мире не тем, что́ он действительно есть в себе самом, то это противоречие в бытии человека говорит собственно не об иллюзорности человеческого самосознания, а только о том, что самосознание выражает в себе одну лишь внутреннюю *природу* человека, действительных же *отношений* его к внешнему миру оно нисколько не касается. Следовательно, в этих именно отношениях и нужно искать какого-нибудь объяснения относительно фактического противоречия между самосознанием и действительностию, говорить же об иллюзорности человеческого самосознания — значит собственно не объяснять действительное противоречие, а только устранять его, и притом устранять его не из сознания, а только из нашего мышления о содержании сознания, т.е. говорить об иллюзорности человеческого самосознания просто значит — под видом научного объяснения действительности создавать невообразимую нелепость.

Человек по своей внутренней сущности есть именно то самое, чем он сознает себя, но является в мире не тем, что́ он действительно есть, потому что мир в себе самом есть вовсе не то, чем он представляется человеку. Человек естественно думает так, что мир существует вне его и отдельно от него лишь в качестве готовой квартиры для помещения человека, потому что мир не может сознаваться человеком иначе, как только под формою представления. Но если бы человек мог непосредственно сознать, почему собственно мир известен ему только под формою представления, то ему было бы до очевидности ясно, что в действительности мир существует не только вне человека, но и в самом человеке, что он прежде всего существует как роковое противоречие в деятельности самого человеческого сознания. Ведь представление мира есть не откуда-то извне данное *отображение* мира, а есть оно *восприятие* мира как внешнего, путем объективации собственных же явлений сознания. Следовательно, *представление внешнего мира есть факт очевидного саморазложения сознания в утверждении бытия собственных явлений сознания вне самого сознания*. Это внутреннее противоречие в деятельности человеческого сознания, конечно, не может быть сознано человеком непосредственно, потому что эмпирическое *я* человека само возникает только в силу этого противоречия, но противоречие все-таки действительно есть, и анализ сознания весьма ясно показывает, что оно возникает по независящей от сознания необходимости. Если бы не было такой необходимости, по силе которой различные факты сознания должны полагаться как одновременные, то никогда бы не могло возникнуть и объективации этих фактов, потому что последовательное положение их в сознании не только не разрушает, а, напротив, создает собою процесс сознания и потому выводить эти факты за пределы сознания, очевидно, ни в каком случае не может. Между тем в области чувственных впечатлений различные положения сознания (слуховые, зрительные, осязательные и пр.) могут оказываться одновременными, т.е. могут оказываться в такой связи между собою, фактическое осуществление которой по самой природе сознания совершенно невозможно. В таком случае каждое из этих впечатлений *фактически* полагается отдельно, но *мыслятся* они все-таки одновременными. Это именно мышление одновременности различных положений сознания и есть объективация их в конкрете чувственного представления; так что *содержание* представляемого мира все и целиком является собственным продуктом человеческого сознания, но *связь* этого содержания принудительно дана сознанию и дана не в положении сознания, а в отрицании процесса его, когда из многих, различных по содержанию, фактов сознания ни один факт не может быть положен после другого и в то же самое время ни один факт не может быть сознан одновременно с другим[17]. Следовательно, в основе сознания внешнего мира лежит факт принудительного разложения одной и той же сознаваемой действительности на субъективную — непосредственно-сознаваемую и на объективную — представляемую, в результате же этого разложения необходимо оказывается роковое противоречие в мышлении бытия, потому что одно и то же содержание сознания одновременно является и реальностью непосредственно данной и отражением реальности представляемой.

Фактом этого противоречия в достаточной мере объясняется относительная правда двух противоположных доктрин — спиритуа-

[17]Положим, для примера: я *держу* в руках лист писчей бумаги, *вижу* ее белый цвет, *слышу* ее шуршание, *осязаю* ее гладкую поверхность. Если бы эти четыре впечатления были положены в моем сознании *последовательно*, я имел бы, конечно, эти впечатления, но никакой вещи при этом не воспринимал бы, потому что вещь есть только данная *связь* впечатлений. А если бы эти четыре впечатления я мог положить в моем сознании *одновременно*, я имел бы тогда и вещь, но имел бы ее не как данную мне, а как созданную мною самим, потому что мои впечатления только мои и существуют только во мне. В действительности, однако, я не могу положить эти впечатления последовательно, потому что на самом деле *ни одного из них я не получаю раньше другого*, и я не могу сознать их одновременно, потому что сознание у меня только одно, а не четыре. Поэтому именно я вынуждаюсь *мыслить* их одновременными, и так как я не сознаю, а только мыслю их одновременными, то вещь, как связь одновременно существующих впечатлений, не создается мною, а дается мне, т.е. существует не во мне самом, а вне меня. Таким путем возникает у человека сознание всего предметного мира, возникает не как действительное сознание самого предметного мира, а как необходимое сознание необходимой мысли о нем.

лизма и материализма. Обе эти доктрины опираются на действительные показания одного и того же сознания, а потому обе они, очевидно, имеют совершенно одинаковое право на существование. Но так как они опираются на совершенно различные показания одного и того же сознания, то они, очевидно, могут существовать лишь друг подле друга, а не заменять одна другую и не объединяться вместе в изобретении какого-то немыслимого тождества между субъективным и объективным. Спиритуализм есть и может быть только научно-философской теорией *непосредственно-сознаваемого* бытия, и материализм есть и может быть только научно-философской теорией *чувственно представляемого* бытия. Всякая же попытка перейти за точные фактические пределы того или другого бытия необходимо будет разбита об основное сознание их различия, и потому всякая такая попытка необходимо приведет лишь к построению недоступных оправданию вечных гипотез. Можно, конечно, рассматривать мир как чистый продукт творческой деятельности духа, потому что все содержание чувственного мира слагается из собственных показаний человеческого сознания, но в таком случае совершенно нельзя будет объяснить принудительного характера в создании представляемого мира, т.е. нельзя будет объяснить той роковой необходимости, с какою совершается объективация чувственных впечатлений. Можно, конечно, объяснять эту роковую необходимость предположением функционального отношения сознания к организму и в организме к миру вообще, но в таком случае помимо того, что это предположение не будет иметь для себя никакого другого основания, кроме простого желания иметь какое бы то ни было объяснение непонятного факта, даже и при этом желании все-таки совершенно нельзя будет объяснить *непосредственности* сознания, т.е. нельзя будет объяснить в сознании того основного свойства, по которому оно всегда является только с своим собственным содержанием, а не с содержанием физических и физиологических процессов мира и организма[18]. Следовательно, и спиритуализм и материализм в действительности одинаково кончают такими вопросами, решение которых в пределах фактических обоснований той и другой доктрины совершенно невозможно, а потому ясное дело, что обе эти доктрины в качестве абсолютных теорий бытия одинаково несостоятельны. Но если освободить их от ложных тенденций к абсолютизму, то они окажутся не только не исключающими друг друга, но и наоборот — в этом случае они взаимно будут пополнять друг друга. Материализм отвечает на тот самый роковой вопрос, на который не в состоянии ответить спиритуализм: почему именно совершается принудительная объективация чувственных впечатлений? — И спиритуализм отвечает на тот самый роковой вопрос, на который не в состоянии ответить материализм: почему именно сознание всегда только есть, что́ оно есть, и никогда не кажется сущим, как содержание другого бытия?

Все это потому, что *я* человека обозначает собою не просто лишь бытие человеческой личности, а бытие ее *в необходимо-данных условиях* внешнего мира, причем *постоянная* сумма этих физических условий *необходимо* усвояется человеческой личностью как необходимая форма ее действительного существования. Поэтому материализм имеет несомненное право говорить о физическом содержании человеческой личности, он только неверно представляет себе это содержание как единственную основу самого бытия личности; потому что личность не слагается из этого содержания как сознание некоторого комплекса устойчивых явлений, и не возникает из физического организма как некоторая психическая проекция его, а только необходимо усвояет себе физический организм как *постоянное* разрешение *постоянного* противоречия в ее собственной деятельности. Противоречие это заключается в том, что сознание одновременно *должно* выражаться в нескольких различных состояниях, тогда как фактически оно *может* выражаться только в одном состоянии, и противоречие это устраняется тем, что различные *состояния сознания*, полагаемые в сознании последовательно, мыслятся сосуществующими друг другу *вне сознания*. Посредством этого мышления и возникает необходимое сознание внешнего мира и необходимое сознание собственного организма, который совершенно так же, как и весь внешний мир, известен человеку только под формою представления, и совершенно так же,

[18] Универсальной формой всех действий физического мира служит движение, и вся жизнь этого мира заключается только в сочетании и разложении разнообразных форм движений. Среди этих движений живет человек и постоянно и необходимо им подвергается или всеми, или частью своих органов чувств, и таким образом физические движения могут переходить в физиологические. Когда, напр., передаточная цепь физических движений передается зрительному аппарату, то возникает движение зрительного нерва, и это движение по нервным волокнам направляется к головному мозгу и там заканчивается движением мозговых клеток в зрительных буграх. Очевидно, и физический и физиологический процессы нашего видения имеют одну и ту же природу и повсюду сохраняют один и тот же характер, — оба они и совершаются чрез движение и состоят только в движении. Между тем в результате этих именно *движений* мы получаем зрительные *впечатления*. Так как эти впечатления не атомы и не движения атомов, то ясное дело, что *содержанием сознания служит не содержание физических и физиологических процессов мира и организма, а свое собственное содержание, несравнимое и несоизмеримое с содержанием физических и физиологических явлений*, потому что всякое движение всегда и во всех своих формах остается только движением и ничем больше. Если же человек получает зрительные впечатления, то это лишь *в нем* возникают такие явления, а не в физическом мире, возникают по поводу и в силу действий физического мира, но не через отражение движений, потому что отраженное движение остается все-таки движением, а не впечатлением зеленого цвета, и не путем превращения движений, потому что никакое превращение движения во что-нибудь другое, кроме движения, совершенно невозможно и абсолютно немыслимо. Следовательно, *содержание* явлений сознания состоит в несомненной связи с содержанием физических явлений, но не есть действительное содержание этих явлений, а потому оно и не может объясняться из них.

как и всякая данная вещь в мире, мыслится только в определенной связи объективированных явлений сознания. Если же он сознается *своим*, то это усвоение его создается лишь по силе многочисленных опытов и путем многочисленных умозаключений. В высшей степени вероятно, что даже полугодовые дети не имеют ни малейшего сознания об организме как о своем собственном, потому что они спокойно могут хватать и трепать части своего организма, как совершенно посторонние для них вещи, они могут причинять себе жестокую боль и преотчаянно кричать от боли и при этом все-таки продолжают истязать себя самих по чистому недоразумению. Очевидно, *непосредственного* сознания об организме как о своем в действительности не существует, и организм выделяется из ряда других вещей лишь по мере наблюдения, что представление организма постоянно оказывается данным налично, тогда как представления всех других вещей возникают в сознании лишь временно, и что наличное представление организма исключительно слагается только из живых явлений сознания, тогда как наличное представление всякой другой вещи одинаково может слагаться как из живых явлений сознания в действительном восприятии вещи, так и из образов живых явлений в простом воспоминании о вещи. Из ряда таких наблюдений и возникает сознание различного отношения личности к организму и к другим вещам. Ввиду того, что данное отношение к организму фактически наблюдается как неустранимое, оно и мыслится неустранимым, и ввиду того, что данное отношение ко всем другим вещам внешнего мира фактически наблюдается как устранимое, оно и мыслится устранимым. В силу же этого мышления, все вещи внешнего мира являются необходимо данною *обстановкой*, среди которой живет и действует человеческая личность, организм же является необходимо данною *формой собственного существования личности* — такою формой, вне которой личность эмпирически не существует и вообразить себя существующей не может.

Это необходимое сознание физического организма как необходимой формы существования человеческой личности выражает собою основное противоречие в самом бытии человека и определяет собою возможность всяких противоречий в соотношении его мысли и жизни. Зная о своем организме только под формою представления, т.е. зная о нем только как о своем не-*я*, человек все-таки необходимо мыслит это не-*я* как действительную часть себя самого, потому что в данной ему фактической действительности он необходимо живет жизнью организма как своею собственною: *я* утомляется и *я* отдыхает, *я* насыщается и *я* голодает, *я* лихорадкой болеет и *я* же волнуется чувственными страстями, так что все состояния и движения физического организма фактически оказываются состояниями и движениями самой человеческой личности. В силу

же этого необходимого переживания человеком различных состояний и движений физического организма как своих собственных, жизнь человеческой личности, очевидно, связывается с физической жизнью организма в одну неразрывную жизнь, а в силу сознания этого единства жизни личности естественно и необходимо утверждает существование организма как свое собственное. Но так как физический организм всецело принадлежит внешнему миру и по своему содержанию есть собственный продукт этого мира, то *утверждение* его существования в действительности сводится к *поддержанию* этого существования на средства внешнего мира, и потому деятельность человеческой личности естественно и необходимо сводится к созданию себе физической жизни в условиях существования внешнего мира. Избежать этой роковой необходимости личность ни в каком случае не может, потому что в переживании органических состояний как своих собственных она и всякое разрушение органической жизни в действительности переживает как разрушение своей собственной жизни, и потому страхом смерти она повинна работать на организм в интересах сохранения себя самой.

5. Когда основная цель человеческой жизни определяется страхом смерти и выражается необходимостию для человека поддерживать свою физическую жизнь в условиях налично данного мира, то для осуществления этой цели необходимо устранение тех реальных условий, в которых действительно совершается жизнь и в которых она постоянно подвергается опасности неминуемого разрушения, и необходимо создание таких идеальных условий, при которых она могла бы совершаться, не подвергаясь этой опасности. В силу же этой необходимости вся деятельность человека, в пределах и условиях его наличной жизни, всегда и непременно подчиняется принципу счастия жизни. Каждый человек всегда и необходимо стремится достигнуть в своей жизни наивысшей степени доступного ему счастия, потому что *физическая* жизнь человека поддерживается только *хотением* жить, а хотение жить создается только жаждою счастия. Поэтому иллюзия воображаемого бесстрастия может обманывать собою физического человека лишь в течение того времени, пока он не испытывает страданий жизни или пока сознание страданий не является господствующим элементом в его представлении процесса жизни, т.е. человек может воображать о себе, что будто он совершенно не имеет никаких помышлений о счастии только в том случае, когда он в действительности доволен своею жизнию и чувствует себя счастливым. Но стоит только разрушиться этому довольству человека, как вместе с ним немедленно исчезает и мнимое равнодушие его ко всяким условиям жизни, потому что чувство страдания с роковою силой заставляет челове-

ка искать непременного изменения наличных условий жизни, и фактическое господство этого чувства в сознании человека с роковою силой заставляет его не только обращаться к идеальному построению жизни без всяких мучительных страданий, но и стремиться к фактическому осуществлению этого построения в создании новых условий жизни. Подавить в себе это стремление, ввиду роковой силы чувства страдания, значит не иное что, как подавить в себе хотение жить, потому что хотеть жить при ясном сознании жизни как непрерывной цепи страданий значит не иное что, как хотеть страдать ради испытывания самих страданий. Поэтому именно при сознании жизни как такой повинности, которую создают и возлагают на человека внешние для него обстоятельства и отбывание которой от самого человека нисколько не зависит, в человеке развивается не равнодушие к жизни, а наоборот — страстная ненависть к ней, и эта слепая ненависть весьма легко может заставить человека совсем оборвать тяжелую цепь своей нежеланной жизни.

Чувство страдания с роковою силой заставляет человека отрицать свою жизнь, и если в действительности человек не только не отрицает свою жизнь, но и прямо желает жить, то это желание жизни всецело определяется в нем всемогущей иллюзией счастия. Каждый человек всегда и непременно живет или прямым обольщением какого-нибудь счастия, или по крайней мере мечтой о счастии и надеждой на него, потому что иначе он не хотел бы жить, иначе он и не стал бы жить. Но если бы человек захотел когда-нибудь подумать о действительном содержании идеи счастия, то, вероятно, с немалым удивлением он увидел бы, что никакого содержания эта идея в действительности не имеет. Фактически каждый человек бывает счастлив *по-своему*, и даже один и тот же человек в различные периоды своей жизни бывает счастлив совершенно различным счастием. Это обстоятельство необходимо определяется самой природой идеи счастия, потому что эта идея возникает у человека только в силу данных условий его наличного существования, и следовательно — содержание этой идеи необходимо определяется только в отношении данных условий и применительно к ним. А так как эти условия необходимо изменяются вместе с изменением самого человека в разных возрастах его жизни и вместе с изменением внешнего положения человека в природе и в обществе людей, то и представления о счастливой жизни всегда и необходимо изменчивы. Ребенок может мечтать о счастии владеть какою-нибудь копеечною игрушкой, и ребенок бывает действительно счастлив, когда он приобретает себе желаемую игрушку, но проходит лишь несколько дней, и счастливое обладание желанной игрушкой постепенно теряет для ребенка весь свой живой интерес, и злополучная игрушка наконец совершенно отбрасывается, как самая негодная вещь. Взрослый человек может, конечно, посмеяться над этим переживанием детского счастия, а на самом деле смешного здесь нет ничего, потому что и взрослые люди живут тою же самой непрерывной сменой очарований и разочарований, какою живет и ребенок. Не говоря уже о таких, в действительности весьма частых, представлениях счастия, как обладание красивым галстуком или нарядною шляпкой, даже и более широкие мечты человека о труде и о славе, о власти и о богатстве, и о всяких других выражениях счастливой жизни всегда и необходимо подчиняются неизбежному закону переживания, и потому фактическое осуществление их в действительности делает человека счастливым разве только на несколько дней. Бедняк может воображать себе, что он будет совершенно счастлив, если только ему удастся накопить себе сотню рублей, но это лишь до того времени, пока он не имеет желаемой суммы, а как только он накопит сотню рублей, ему непременно захочется накопить себе тысячу, а накопит он тысячу, ему захочется накопить десять тысяч, и в действительности не бывает конца этим желаниям человека, когда бы человек мог сказать и *неизменно* повторять себе: я счастлив, хотя бы и в одном только отношении обладания богатством.

Ясное дело, что люди живут собственно не счастием, а только идеей счастия, идея же эта переводится на практику жизни посредством огромной массы самых различных представлений счастливой жизни. Смотря по данным условиям жизни, человек строит для себя такое представление счастия, которое заставляет его утверждать свою жизнь именно при данных условиях. Если эти данные условия доставляют ему страдания, он естественно отрицает их, и если никакого представления о других условиях жизни он не имеет, то вместе с отрицанием наличных условий жизни он необходимо отрицает и свою наличную жизнь, потому что из одного только чистого отрицания наличных условий жизни никакой жизни получиться не может. Поэтому пока живет человек, он живет не отрицанием жизни, а положительным осуществлением того содержания жизни, которое представляется ему как выражение счастливой жизни. Поэтому же ни один человек не считает и не может считать себя виновным за то, что он желает быть счастливым, так как это желание необходимо определяется в нем самим фактом его существования в качестве физического организма. И ни один человек не считает и не может считать себя виновным за то, что он желает устроить себе счастливую жизнь путем установления лично ему желательных отношений его к внешнему миру и к людям, потому что это желание необходимо определяется в нем самым фактом существования его в пределах и условиях данного мира и данного общества людей. Но ввиду того, что эти личные желания существуют у каждого человека и притом у каждого они существуют

по одной и той же физической необходимости, то каждый человек и может стремиться к достижению того счастия, какое необходимо ему. А так как это необходимое счастие в то же самое время может оказываться необходимым и для многих других людей, то в достижении счастия люди слепою судьбой неизбежно разделяются на счастливых и несчастных.

Если то самое счастие, о котором мечтает человек, оказывается счастием и для многих других людей, то эти другие люди всегда могут ранее его занять то положение, при котором только и становится возможным фактическое осуществление представляемого счастия. Поэтому человеку, имеющему претензии на то же самое счастие, достигнуть его, очевидно, невозможно, и в этой невозможности одинаково неповинны как он сам, так и все те люди, которые предупредят его в достижении желанного ему счастия, потому что они добились этого счастия вовсе не затем, что имели намерение у кого-нибудь *отнять* его, а только затем, что хотели непременно *иметь* его как необходимое для них самих. Ведь было бы, напр., очень странно, если бы какой-нибудь злополучный бедняк вообразил себе, что будто Ротшильд обидел его тем, что собрал себе многое множество миллионов, тогда как у бедняка нет ни копейки: потому что бедняк никогда *не имел* миллионов Ротшильда и, стало быть, *отнять* у него эти миллионы Ротшильд не мог. Если же бедняк чувствует себя несчастным оттого, что он не владеет миллионным состоянием, то это несчастие зависит, конечно, не от существования на свете миллионеров, а только от решительной невозможности для человека по одному только желанию своему иметь у себя все, что́ представляется ему желательным. Это желательное нужно еще добыть человеку, и если человек не может добыть того, что́ ему желательно, то это говорит лишь о том, что он несчастлив, и если другие люди на самом деле владеют тем, что ему желательно, то это говорит лишь о том, что́ они счастливы, и больше это обстоятельство ни о чем не говорит и говорить не может. Но если бы человек захотел подумать о том, почему именно люди бывают несчастливы, для него было бы до очевидности ясно, что все несчастие человека заключается в содержании того счастия, какого он домогается. Он полагает свое счастие *вне себя* — в обладании какими-нибудь вещами внешнего мира (деньги, земли, дома, произведения искусства, продукты промышленности и проч.), или в достижении какого-нибудь приятного ему внешнего положения среди людей (высокая должность, широкая власть, особые права и преимущества и проч.), или в установлении каких-нибудь особенно приятных ему внешних отношений к людям (любовь, уважение, дружба, авторитет и проч.), т.е. человек полагает свое счастие в том, что́ лично ему вовсе не принадлежит, что́ хотя и может быть приобретено им, но может и не быть приобретено и

в случае приобретения может быть так же утеряно, как и приобретено. Поэтому, когда он чувствует себя несчастным только оттого, что он не достиг в своей жизни желанного ему счастия, т.е. такого счастия, которого он никогда *не имел* и которого, стало быть, никогда *не лишался*, то он чувствует себя несчастным только по неразумию своему. Когда же он чувствует себя несчастным только оттого, что ему пришлось потерять то счастие, которым он действительно владел, но удержать которое был не в состоянии (смерть близкого человека, потеря богатства, лишение должности и т.д.), то самый факт потери этого счастия показывает ему, что на самом деле оно не было *его* счастием, а он только считал его *своим*, т.е. в этом случае человек чувствует себя несчастным только по чистому недоразумению.

К содержанию таких размышлений человек постепенно приводится самою практикой жизни. Когда счастие человека ставится в зависимость не от него самого, а от разных посторонних условий, то в достижении этого счастия опыт жизни сам собою научает человека, возможно ли для него такое счастие или невозможно. Если в некоторых отдельных случаях жизни человек совершенно не имеет никаких средств достать себе воображаемое счастие, то по содержанию этих случаев он естественно и размышляет так, что *различное счастие желательно для человека, да только не всякое желательное счастие в действительности возможно.* Поэтому некоторые представления о счастливой жизни человек по необходимости отрицает как неосуществимые для него, и жить содержанием этих представлений он уж, разумеется, не может. Следовательно, действительный процесс его жизни может определяться лишь содержанием таких представлений, осуществление которых возможно для него. Но так как в области возможного счастия все действительные факты его достижения ни в малейшей степени не освобождают человека от новых исканий нового счастия, то из самого содержания жизни человек необходимо выносит такое суждение, что *различное счастие в мире возможно, да только никакое счастие для человека недостаточно.* Из практики своей собственной жизни каждый человек неизбежно выносит это сознание, что ему только кажется так, что будто если достигнет он какого-нибудь желанного ему состояния, то будет чувствовать себя совершенно счастливым и уж ничего другого себе не пожелает. На самом же деле и внешний мир есть непрерывная смена явлений, и человеческая жизнь есть непрерывная смена отношений, а потому всякое состояние жизни, определяемое содержанием внешнего мира и содержанием отношений к нему человеческого организма, выражает собою настроение человека только в отношении тех определенных условий, из которых слагается это состояние. Поэтому возможность счастия в одном каком-нибудь отношении нисколько

не освобождает человека от возможности страданий во многих других отношениях, и как только наступают эти другие отношения, так возможное счастие теряет для человека всякую ценность и уступает свое место другому представлению другого счастия, к которому необходимо и стремится человек по силе новых условий жизни. Можно считать, напр., за огромное счастие воображаемую идиллию семейной жизни, и можно чувствовать себя решительно несчастным от невозможности создать себе эту идиллию, но стоит только заболеть человеку какою-нибудь тяжкой и мучительной болезнию, как все мечты его о громадной ценности семейного счастия сами собою улетят от него, и человеку будет казаться, что самое громадное счастие *для него* заключается в здоровье. Но если за время своей болезни он истратил на лечение все свое имущество и потерял всякие средства к жизни, то вслед за счастием семейной идиллии и желанное счастие доброго здоровья окажется для него таким счастием, которого он совсем даже и не почувствует за счастие, и ему будет казаться, что самое большое счастие *для него* заключается в том, чтобы иметь достаточные средства к жизни. Так совершается эта непрерывная смена желаний и непрерывно заставляет человека везде искать своего счастия и нигде не находить его. Иногда по обстоятельствам жизни человек заранее догадается, что он стремится к такому счастию, которое существует *не для него*, т.е. стремится к чужому счастию, а иногда лишь по достижении желанного счастия он на опыте это узнаёт, что достигнутое им счастие совсем даже и не стоило того, чтобы стремиться к нему, что настоящее его счастие заключается в чем-то другом.

Таким путем, даже и независимо от всякой борьбы за существование и от всякого страха за возможную потерю достигнутого счастия, в силу одного только неизбежного переживания различных представлений счастия, человек легко может прийти к чисто философскому положению: *никакое счастие в мире для человека не достаточно, потому что всякое физическое счастие только кажется человеку счастием в силу данных условий жизни, вне же этих условий оно оказывается совершенно ненужным.* Сознание справедливости этого положения в непосредственном опыте своей собственной жизни и в наблюдении над жизнью многих других людей служит для человека достаточным основанием, чтобы заподозрить ценность принципа счастия, а вместе с этим принципом естественно уж заподозрить и ценность физической жизни. Но так как вне физического организма человек не существует, то заподозрить ценность физической жизни — значит просто прекратить эту жизнь, и люди, наверное, бы совершали массовые самоубийства, и весь род человеческий, вероятно, давным бы давно прекратился, если бы в пределах наличного мира человек не мог жить ничем другим, как только физическим содержанием жизни. В действительности, однако, для человека существуют высокие удовольствия чисто духовного содержания, и условия этих удовольствий по самой природе их находятся в полной власти самого человека, так что на этой почве невозможны никакие столкновения человеческих желаний и никакие вынужденные потери человеческих приобретений. Владея, напр., некоторыми *вещами* внешнего мира, я лишаю возможности владеть ими всякого другого человека, желающего иметь у себя эти же самые вещи, и хотя я владею моими вещами вовсе не потому, что желаю доставить этим кому-нибудь неудовольствие, а просто потому, что мне самому нужны эти вещи, я все-таки могу, вопреки моему собственному желанию, возбудить чувство неудовольствия в таком человеке, который бы желал иметь мои вещи. Владея же *знанием* о вещах внешнего мира и даже о всем внешнем мире, я нисколько не препятствую и совсем даже не могу препятствовать какому бы то ни было другому человеку приобресть себе то же самое знание и о том же самом мире; потому что это приобретение не лишает меня моих собственных приобретений, и я не сделаюсь незнающим оттого, что моим знанием будут владеть и многие другие люди. Поэтому, если те вещи, которыми я владею, во всякое время могут быть утрачены мною по независящим от меня обстоятельствам, то мое знание о вещах таким обстоятельствам совершенно не подчиняется, и если только я способен чувствовать удовольствие знания, то лишить меня этого удовольствия никто из людей не в состоянии, а доставить мне это удовольствие может всякий знающий человек без всякой потери своих познаний и с присоединением еще особого удовольствия создать во мне себя самого. Из этого примера не трудно понять, что психические ценности отличаются от ценностей физических не только своей идеальной природой, но и своим отношением к процессу человеческой жизни. В то время как в отношении физических ценностей вся жизнь человека есть лишь процесс непрерывного *присвоения* себе чужих, т.е. из внешнего мира добытых; ценностей, психические ценности производятся самим человеком, и потому в отношении этих ценностей вся жизнь человека является процессом непрерывного развития их. Поэтому именно, даже и при полном отрицании всякой ценности физической жизни, человек может все-таки утверждать свою жизнь в пределах наличного мира на основании особой ценности своей духовной жизни. В таком случае принцип счастия, во имя которого необходимо живет человек, как существующий в качестве одушевленного организма, естественно переводится из область различных отношений человека к внешнему миру в область его внутренней жизни, и человек пытается найти *свое* счастие не вне себя, а *в себе же самом.*

6. В силу этого перемещения принципа счастия из области внешней жизни в область внутренней жизни, физическая жизнь человека, конечно, не изменяет своей природы, и потребность физического счастия в человеке на самом деле нисколько не устраняется. Но если при жизни физическим счастием все стремления человека к этому счастию определяются простым переживанием органических состояний как своих собственных, то при сознании иллюзорности всякого внешнего счастия это физическое определение человеческой жизни признается несостоятельным, и потому всякая потребность физического счастия начинает оцениваться человеком с точки зрения интересов чисто духовных. Относительно всякого органического движения, которое необходимо переживается человеком и в этом переживании служит естественным побуждением для мысли к построению различных представлений внешнего счастия и естественным побуждением для воли к фактическому осуществлению созданных мыслью представлений, человек пытается определить, в каком именно отношении стоит это переживание к осуществлению того действительного счастия, которое он думает создать себе в условиях своей внутренней жизни. В этом случае опыт жизни говорит человеку, что всякое органическое состояние неизбежно подчиняет его физическим определениям жизни и неизбежно влечет его к достижению иллюзорного счастия, и потому человек естественно желает устранить определяющую силу своих органических переживаний и подчинить всю практику своей жизни одному только представлению действительного счастия. Но так как жизнь дана человеку только в условиях внешнего мира и фактически может поддерживаться человеком только на средства этого мира, то вся внешняя практика человеческой жизни *необходимо* определяется теми условиями, в которых она действительно дана и применительно к которым она может поддерживаться. Если бы, напр., человек сам для себя выдумал мучение голода, то он мог бы, конечно, и не стремиться к устранению этого мучения, а просто бы отбросил его как свою нелепую выдумку. Если же это мучение дано человеку и человек не может его не испытывать, то, значит, и не иметь никаких забот об устранении этого мучения он не может. Следовательно, устранить органические состояния как действительные определения человеческой жизни — значит устранить то, что́ *необходимо дано* человеку и *необходимо есть* в его жизни, в пользу того, что́ *свободно поставлено* самим человеком и о чем он может только *желать*, чтобы так это и было на самом деле. Поэтому отказаться от физических определений жизни в пользу определений чисто духовных человек не может по одному только желанию своему, так как все духовные интересы имеют свою действительную силу только в жизни чистого духа, человек же существует в качестве одушевленного организма и *совершенно естественно* живет по мотивам физическим. Следовательно, для наличной человеческой жизни все духовные мотивы являются не действительными, а только идеальными мотивами, относительно которых человек может только желать, чтобы они были действительными мотивами, хотя на самом деле они могут и не сделаться ими. И все-таки один только простой факт, хотя бы и совершенно бесплодного, желания человека жить и действовать по содержанию идеальных мотивов, нисколько не изменяя собою данного *содержания* наличной жизни, существенно, однако, преобразует ее эмпирический *характер*.

В своем отрицании физических определений жизни человек собственно отрицает не самый факт жизни и не данные в мире условия жизни, а лишь то физическое содержание, из которого необходимо слагается жизнь в силу погони человека за разными призраками счастия в физических условиях жизни. Это отрицание делается человеком в силу показаний жизненного опыта, что всякое внешнее счастие на самом деле иллюзорно. Если же при таком взгляде на внешнее счастие жизни отрицается все-таки не жизнь, а только наличное содержание жизни, то возможность этого факта всецело определяется сознанием человека, что он может создать себе новую жизнь и в этой новой жизни найти свое действительное счастие. Но человек существует в качестве одушевленного организма, и, следовательно, создать себе новую жизнь он может иначе, как только в тех же самых органических и физических условиях, в каких создается им и его наличная жизнь; а так как эта наличная жизнь, при всяком преобразовании ее внешних условий, постоянно оказывается неудовлетворительною, то создание новой жизни, очевидно, может определяться не какою-нибудь переменой внешних условий жизни, а только изменением самого человека и изменением его отношений к внешнему миру. Все эти отношения в сфере наличной жизни всецело определяться физической природой человека: и чувство живет только переживанием органических состояний, и мысль работает только над культурным преобразованием внешнего мира в интересах физического довольства жизни, и все без исключения желания человека направляются только к охранению и развитию этого довольства, словом — вся душевная жизнь человека находится в полном подчинении его физическому организму, а потому и вся практика человеческой жизни необходимо носит физический характер и выражается физическим содержанием. Очевидно, при желании устранить это физическое содержание жизни необходимо сначала устранить подчиненное отношение человеческой личности к физическому организму, потому что, пока личность работает на организм, она необходимо работает в тех отношениях, какие определяются жизнию организма. Но личность необходимо связана с организмом в единстве наличной жиз-

ни и, в силу этого единства, необходимо утверждает наличное существование организма как свое собственное бытие, а в силу этого утверждения необходимо и подчиняется организму, потому что непрерывно вынуждается спасать его от неминуемой смерти. Поэтому для освобождения личности от подчиненного отношения к физическому организму человек прежде всего должен сознать свою личность как совершенно отдельную от организма и вопреки данному единству жизни признать свою личность как возможную причину таких определений жизни, которые бы выходили не из физической природы организма, а из собственной природы самой личности. Без этого коренного сознания никакое отрицание физического содержания жизни, при утверждении, однако, самого факта жизни, совершенно невозможно, потому что в этом случае для человека не было бы решительно никакого основания утверждать свою жизнь, когда отрицается все ее содержание. Но, в силу данного единства человеческой жизни, иметь это коренное сознание не значит еще уничтожить необходимую связь личности и организма и действительное подчинение личности организму, а значит только иметь необходимое основание *для представления* себе новой жизни, кроме наличной, так что фактическое осуществление этого представления возможно лишь с фактическим освобождением человеческой личности от ее действительного подчинения физическому организму. Поэтому сознание и признание человеком своей личности как *исключительной* причины возможных определений жизни говорит собственно не о том, каким человек действительно является в мире *по данным условиям жизни*, а лишь о том, каким он может являться в мире *по своей природе*, т.е. в отношении наличной жизни самосознание раскрывает человеку не действительное положение его личности, а только идеальное представление ее возможного положения.

Это самое идеальное представление и вступает в действительную жизнь человека, когда у этой жизни отрицается всякая действительная ценность. В замену этой жизни человек представляет себе такую идеальную жизнь, которая бы определялась не чувственной природой физического организма, а сверхчувственной природой личности и которая бы развивалась не в интересах физического благосостояния организма, а в интересах раскрытия в пределах чувственного мира сверхчувственного бытия самой личности. Возможность этого идеального представления определяется основным содержанием человеческого самосознания, и потому эта *возможность* в одинаковой мере принадлежит каждому человеку по самой природе его. Но к действительному образованию такого представления человек обращается лишь в том случае, когда ему приходится отрицать физическое содержание жизни в силу сознания и признания иллюзорности всякого физического счастия, так

что *фактически* это представление возникает у человека только при достаточном развитии опыта жизни и при достаточном развитии самопознания из живых данных этого опыта. Можно, конечно, получить это представление и от других людей и, переходя от человека к человеку, можно отнести образование *первого* представления об идеале человеческой личности ко времени жизни на земле первого человека, и, если бы это было угодно, можно даже признать содержание этого представления за откровение Самого Бога, но для того, чтобы научаемый человек мог понять то, чему научают его, все-таки необходимо нужно, чтобы некоторые элементы из содержания чужих поучений он сам нашел в содержании своей собственной мысли и чтобы, на основании этих элементов, он сам мог развить все содержание чужого поучения из себя самого как продукт своей собственной мысли и на основании данных своего собственного сознания. Иначе человек может только запомнить то, чему научают его, понять же это научение ни в каком случае не может, так как оно окажется для него только пустым набором бессмысленных слов. Следовательно, представление об идеале человеческой личности, когда бы и как бы это представление ни явилось в роде человеческом, в жизни каждого отдельного человека все-таки непременно развивается из данных личного опыта и личного самопознания, и потому-то именно это представление имеет в человеческой жизни совершенно особое положение и исключительное значение. Оно является у человека в результате критики его наличной жизни, какую он *необходимо ведет* в качестве одушевленного организма, но оно выражает собою не одно только решительное отрицание наличной жизни, но и утверждение той жизни, какую человек *необходимо должен* вести, чтобы иметь возможность, при полном отрицании всего физического содержания жизни, не отрицать самого факта жизни.

Пока человек живет одним лишь физическим содержанием жизни, для него и существует одно только возможное или невозможное, желательное или нежелательное, но как только все возможное и желательное окажется для него не имеющим никакой ценности, он естественно полагает необходимое различие между тем, что действительно ценно, и тем, что лишь представляется ценным. В критическом мышлении этого самого различия он и приходит к такому сознанию, что все физическое содержание жизни никогда и ни при каких условиях не может быть действительно ценным по самой основе этой жизни, а потому он необходимо отрицает в себе самое хотение жить и необходимо обрывает свою жизнь, когда не находит в себе никакой другой основы жизни, кроме основы физического организма. Поэтому именно, когда в критическом мышлении своего хотения жизни он приходит к сознанию действительной ценности себя самого как свободно-разумной

личности и на основании этого сознания приходит к идеальному представлению такой жизни, ради которой он снова может утверждать в себе хотение жить, то этим самым он уж естественно решает для себя, что он *непременно должен* осуществлять эту идеальную жизнь, потому что в противном случае, по его же собственному сознанию, ему *не следует жить*. Это самое решение и преобразует собою физический характер человеческой жизни. В отрицании того, что *необходимо есть* в человеческой жизни по физической природе организма, и в утверждении того, что *должно существовать* по действительной природе человеческой личности, выражается основное содержание так называемого *нравственного сознания*, и потому с первым же сознанием этого отрицания и утверждения физический принцип человеческой жизни заменяется принципом нравственным.

Нравственная деятельность человека не может возникать ни из каких других побуждений, кроме идеальных, а идеальные побуждения к деятельности не могут возникать ни из какого другого основания, кроме живого идеала собственной человеческой личности. Выводить нравственное сознание из каких-нибудь *идеалов жизни* было бы так же странно, как и вводить это сознание в деятельность физического мира. В этом случае о различных идеалах *культурной* деятельности человека едва ли даже и говорить нужно, потому что вся эта деятельность и определяется физическим содержанием жизни и направляется только к развитию этого содержания, так что она не имеет и не может иметь идеального смысла по самой природе своей. Если человек со временем покорит своей власти все силы внешнего мира и все эти силы заставит служить себе, если благодаря этому подчинению себе физической природы он приобретет себе такое положение в мире, о каком не смеет теперь грезить даже и самая богатая сказочная фантазия его, он все-таки изменит только свое внешнее положение в мире, а не природу своих отношений к миру. Вечный невольник своих потребностей, он необходимо добивается владычества над миром, потому что вечно нуждается в нем, и эта нужда с развитием богатства и разнообразия культурной жизни не только не прекращается, а, напротив, все более и более увеличивается. Культурная жизнь неизбежно увеличивает и без того уже огромное число разных *существенных* потребностей человека, а потому в результате его культурной деятельности неизбежно получается огромное расширение круга условий, в которых человек необходимо зависит от внешнего мира и от невозможности овладеть которыми он неизбежно страдает в мире. Очевидно, в развитии культурной жизни развивается собственно не человек, а именно жизнь человека, и жизнь развивается не в характере ее интересов и целей, а лишь в количестве и содержании этих интересов и целей. Современная культурная жизнь по своему содержанию является неизмеримо богаче сравнительно с жизнию какого-нибудь наивного дикаря, но современный культурный человек не становится выше этого дикаря *только на том основании*, что он имеет такие необходимые потребности и может создавать себе такие идеалы жизни, о возможности которых даже и не подозревает наивный дикарь. Культура дает человеку лишь то одно, чем он может пользоваться в жизни, а чем сам он может делаться и быть — это культурным развитием жизни нисколько не определяется.

Гораздо скорее можно выводить нравственную деятельность человека из условий его общественной жизни, т.е. объяснять нравственное сознание человека как естественный продукт *цивилизации*. Но цивилизация охватывает собою одни только внешние отношения людей и развивается только в упорядочении этих одних отношений. В интересах охранения своего культурного труда человек естественно нуждается в том, чтобы другие люди не отняли у него тех приобретений, какие он сделал и хотел сделать только для себя самого. А так как в этом одинаково нуждаются все вообще работающие люди, которые с большим трудом приобретают себе всякое имущество и при этом постоянно находятся под мучительным страхом за возможную потерю своего имущества, а в случае защиты его — за возможную потерю вместе с имуществом и самой жизни своей, то все работающие люди какой-нибудь одной местности и могли прийти между собой ко взаимному соглашению не грабить друг друга и не воровать друг у друга и этим соглашением положили начало цивилизации. Человек принял на себя *обязанность* не мешать людям жить так, как им хочется жить, и за исполнение этой обязанности получил *право*, по которому и сам он может жить, как ему хочется жить. Образование этих именно идей обязанности и права и выражает собою всю сущность цивилизации. Поэтому цивилизация, по самому существу ее, не изменяет человека, а только ограничивает проявление животных склонностей и желаний его в отношении к другим людям, предоставляя ему, однако, за это ограничение полную возможность жить какими угодно интересами жизни, и потому единственное *подобие* нравственной жизни в условиях цивилизации можно находить лишь в существовании некоторых общих обязанностей для каждого отдельного человека в отношении всех других людей. Но так как все обязанности соединяются с правом каждого отдельного человека на полную свободу его личной жизни и принимаются на себя человеком только ради этого права, то *положительный* смысл, очевидно, и оказывается только в праве, все же обязанности сводятся к одному лишь *отрицательному* положению: никогда не делать людям того, чего не желаешь себе самому.

И человек действительно может не делать людям решительно никакого зла, но считать его нравственным за это *неделание* можно только по чистому недоразумению. Нравственность выражается не тем, чего не делает человек, а лишь тем, что он делает, и если, не убивая и не воруя, не прелюбодействуя и не оскорбляя никого клеветой, человек живет все-таки одним лишь физическим содержанием жизни, то он может быть, конечно, цивилизованным и даже в высокой степени цивилизованным человеком, мыслить же о себе как о нравственной личности он совсем даже и не догадается. Для этого мышления о себе необходимо, чтобы человек критически отнесся к ценности своей собственной жизни и не в своих отношениях к людям, а именно в себе самом и для своей деятельности положил необходимое различие между желательным и обязательным. Положить же это необходимое различие человек может лишь в том единственном случае, когда он сознает внутреннее противоречие в самом бытии своем, когда он сознает, что он, как свободно-разумная личность, является в мире не тем, чем он может быть и что он действительно есть в себе самом. В этом именно сознании и выражается *положительное основание* для свободного возложения человеком обязанностей на себя самого *в отношении к себе же самому*, но не к себе эмпирически существующему, а к себе идеальному, так что осуществление этих обязанностей не дает человеку решительно никаких прав, и человек осуществляет эти обязанности не ради каких-нибудь *условных целей* жизни, а только ради *безусловной истины* жизни. Следовательно, это именно сознание и выражает собою положительное основание для *должной* практики человеческой жизни, а потому это именно сознание и есть сознание нравственное.

Нравственное сознание, конечно, не делает человека святым. Но если человек действительно сознает различие должного и недолжного и действительно признает для себя внутреннюю необходимость делать одно только должное, то он все-таки является нравственной личностию, хотя бы должное и не осуществлялось в его жизни, потому что в этом случае сознание должного является для человека единственным критерием подлинной ценности, какую на самом деле имеет действительное содержание его жизни, а в качестве такого критерия *сознание должного есть совесть, нравственное чувство, нравственный закон*. По одному только сознанию того, что должно существовать в его жизни, человек становится способным чувствовать глубокое душевное удовольствие даже и при испытывании физических страданий, если только ценою этих страданий достигается желательное осуществление того, что должно существовать, — и это чувство душевного удовольствия в человеке есть совесть. И человек становится способным чувствовать глубокое душевное страдание даже и при испытывании всяких наслаждений жизни, если только в этих наслаждениях он замечает прямое отрицание того, что по его же собственному сознанию необходимо должно существовать, — и это чувство душевного страдания в человеке есть тоже совесть. Очевидно, совесть есть не какая-нибудь психическая сила или способность наподобие разума или воли и не какой-нибудь врожденный инстинкт в человеке наподобие инстинкта самосохранения, а есть она живое сознание человеком согласия или несогласия между действительным содержанием его наличной жизни и его же собственным идеалом человеческой личности, так что, смотря по тому, насколько именно человек стремится к осуществлению этого идеала, настолько и живет в нем создание должного, настолько и говорит в нем голос совести. Поэтому, когда человек живет одним только физическим содержанием жизни и признает эту жизнь как единственно возможную и единственно желательную для себя, то совесть в нем спит, т.е. *в этом случае совести совсем нет и даже не может быть в человеке*. Если же человек, *сомневаясь* в действительной ценности физического содержания жизни, *помышляет* об идеальном определении ее, то в этих помышлениях осуществляется в человеке и совесть, но так как она осуществляется не в переживании идеального принципа жизни, а только в простых помышлениях о нем, то она и действует в человеке лишь по логическому закону противоречия, т.е. указывает человеку лишь на такие явления жизни, в которых слишком уж резко выражается или согласие с идеальным принципом (противоречие обычной практике жизни), или несогласие с ним (противоречие своему помышлению о должном). Вся же масса явлений жизни, которые переживаются и мыслятся вне этого противоречия, фактически не подлежит оценке совести и потому для нравственной жизни и деятельности человека оказывается *безразличною*. Между тем при сознании человеком наличной жизни как решительно не имеющей никакой ценности, когда человек не только помышляет об идеальном определении жизни, но и *стремится* к фактическому преобразованию своей жизни по этому определению, совесть указывает ему не только *противоречие* между наличным содержанием жизни и ее идеальным принципом, но и простое *несовпадение* их; потому что в этом случае все содержание наличной жизни человек сводит к содержанию идеального принципа жизни, и потому каждое явление жизни, которое не может быть сведено к содержанию этого принципа, считается уж не безразличным, а прямо таким, которое не должно существовать. Следовательно, по мере расширения критики жизни для нравственного сознания человека сумма безразличных явлений постепенно уменьшается, и живая оценка со-

вести постепенно переводится на всю действительную жизнь во всем ее содержании.

Человек может рассматривать наличную жизнь с точки зрения идеального принципа, потому что он сознает себя как свободно-разумную личность; и человек может отвергать эту наличную жизнь ради другой жизни, которой у него вовсе нет, а которая только должна существовать, потому что он и действительно существует таким, каким сознает себя. Однако действительная жизнь человека определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Поэтому в мышлении человек неизбежно вступает в замкнутый круг загадочных противоречий. Он сознает, что в пределах и условиях наличного мира он живет именно так, как только и можно ему жить по физической природе его и по данным условиям жизни, и в то же самое время он сознает, что эта единственно возможная для него жизнь не должна существовать, потому что она не соответствует его духовной природе. Между тем та идеальная жизнь, которая бы соответствовала его духовной природе, не может быть достигнута им, потому что она противоречит природе и условиям его физической жизни. В сознании и переживании этих взаимных противоречий человек необходимо приходит к сознанию себя как загадки в мире.

VII. Живое мировоззрение и естественная религия

1. Сознание человеком себя самого как загадки в мире. Подлинная загадка о человеке и реальное сознание человеком бытия Божия. 2. Вопрос о происхождении в человеческом сознании идеи Бога. Неправильная постановка этого вопроса и спорные решения его. 3. Природа человеческой личности как реальный образ истинной природы Бога. 4. Вопрос о происхождении у человека религии и о сущности религиозных отношений к Богу. Неправильная постановка этого вопроса и ложные решения его. 5. Сознание человеком подлинной истины своего бытия в бытии Божием как основное содержание религиозного сознания и единственное основоположение всякой религии. 6. Правда религиозного сознания и возможная ложь религиозного мышления. Естественное подчинение религиозного мышления принципу счастия жизни и действительная ложь всякой естественной религии.

1. Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что *природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной*. Если бы можно было отвергнуть это единственное отношение, то вместе с ним совершенно резонно можно было бы отвергнуть в мире и всякое чудо, и всякую тайну, потому что в чисто физических условиях сознания и мышления для человека существует одно только неизвестное, а загадочного ничего нет и ничего не может быть. Неизвестное относится к связи вещей и заключается в невозможности *объяснить* какую-нибудь данную вещь из условий ее действительного существования по решительному незнанию этих условий. А загадочное относится к природе вещей и заключается в невозможности *мыслить* данное содержание какой-нибудь вещи без решительного противоречия всем данным условиям ее действительного существования. Следовательно, неизвестное существует для человека в силу ограниченности его мысли, и потому оно совершенно исчезает вместе с развитием его познаний; а загадочное возникает из противоречий самого бытия, и человек не может разрешить его иначе, как только в признании разумности существующих противоречий, т.е. в определении их смысла. Но в мировом бытии существует только одно действительное противоречие, это — противоречие самосознания и жизни в бытии человеческой личности, а потому если неизвестным для человека может быть весь внешний мир, то загадочным для него является только противоречие в его собственном бытии; и если в развитии положи-

тельных знаний о мире весь мир наконец сделается известным для человека, то этим познанием о мире фактическое противоречие в бытии самого человека все-таки не будет устранено, и потому определение смысла этого противоречия неизменно будет составлять для человека великую загадку бытия.

По самой природе своей личности человек необходимо сознает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий. Однако это сознание не делает человека ни свободным владыкой жизни, ни действительной целью мира. Оно лишь принудительно заставляет его мыслить возможность для себя свободы даже и в пределах физической необходимости и мыслить возможность себя как цели даже и в условиях всеобщей связи вещей как механических средств и необходимых продуктов. И в силу этого мышления оно принудительно заставляет человека стремиться к осуществлению такой жизни, в которой его действительное положение в мире совпадало бы с его сознанием о себе. *Но осуществить себя в природном содержании своей же собственной личности ни один человек на самом деле не в состоянии.* Правда, в своих отношениях к внешнему миру он несомненно является разумной причиной таких изменений в окружающей природе, которые относятся к его жизни и благополучию, как средства к цели. Но ведь это положение потому только и приобретается им, что он себя самого делает механическим средством к достижению тех явлений, которые бы служили ему как средства цели; так что в развитии своей культурной деятельности человек на самом деле не осуществляет себя в мире как свободно-разумную личность, а только в бесконечных вариациях раскрывает свое добровольное подчинение роковому закону жизни, что хлеб существует ради питания человека, а сам человек существует ради добывания хлеба. Поэтому всякая попытка человека осуществить в мире природное содержание своей личности *путем развития физического содержания жизни* необходимо заключает в себе неразрешимое внутреннее противоречие и естественно ни к чему не ведет человека. На самом деле при всех своих огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается, в пределах и условиях физического мира, *простой вещию мира*, которая и возникает и разрушается лишь в силу необходимых законов физической природы и потому неведомо зачем существует под формою личности.

Эта невозможность осуществить себя как свободно-разумную личность в физическом содержании жизни естественно заставляет человека обращаться к творчеству духовно-идеальной жизни из природных определений своей личности, но *подчинить свою действительную жизнь этим идеальным определениям ни один человек на самом деле не может.* Дело в том, что человеческая личность является не какою-нибудь случайной гостьей в материальной храмине физического организма, а связана с материальным

организмом в сложное единство человеческой природы и в нераздельное единство человеческой жизни. Если бы на правах посторонней жилицы она была только простою свидетельницей физических страданий и физической смерти организма, то она была бы, конечно, совершенно свободна от всех условных теней временной жизни и потому могла бы развить свою жизнь из одних только идеальных определений своей духовной природы. Но человек — не дух, а одушевленный организм, в качестве же одушевленного организма он необходимо переживает и физические страдания и физическую смерть, как свое собственное умирание и свою действительную смерть, потому что с разрушением физического организма остается *душа* человека, *человек* же перестает существовать. Поэтому, переживая в себе мучение физических страданий и физической смерти, человек не может не заботиться о том, чтобы поддерживать свою физическую жизнь, а так как эта жизнь возможна лишь в условиях места и времени и в отношениях к миру и к людям, то поддерживать ее он, разумеется, не может иначе, как только охранением и развитием ее физических условий и отношений. Отсюда же в сознании и жизни каждого человека необходимо возникает роковое противоречие: те явления жизни, которые определяются духовной природой человеческой личности, считаются долженствующими быть, а на самом деле не существуют, — те же явления жизни, которые определяются физической природой организма, считаются не долженствующими быть, а на самом деле существуют, — *и человек никогда не может сделать себя тем, чем он должен быть, потому что ради этого ему пришлось бы перестать быть тем, что он есть, т.е., значит, — ему вообще пришлось бы перестать быть.*

Ясное дело, что идеальное представление человеческой личности, свободной от всяких определений физической природы, в действительности не осуществимо. Это идеальное представление выражает собою действительное содержание человеческой личности, но только не в условиях ее действительного существования, а в одном лишь самосознании человека; так что по содержанию своего личного сознания человек естественно стремится утвердить себя в качестве свободной причины и цели для себя, т.е. стремится утвердить себя в качестве *безусловной сущности*, но так как его действительная жизнь всецело определяется внешними условиями его физического существования, то из каждого момента своей эмпирической жизни он может выносить лишь ясное познание о своей фактической условности, о своей действительной ограниченности. В силу же этого противоречия самосознания и жизни человек естественно и необходимо имеет в себе сознание двоякого бытия: условного, которое действительно принадлежит человеку, и свободного от всяких условий, которое действительно выражается природой человеческой личности, хотя в условиях ее действительного существования и оказывается идеальным. Освободить себя от со-

знания этого идеального бытия человек ни в каком случае не может, пока он сознает и мыслит себя в природном содержании своей личности, но сознавать и мыслить это идеальное бытие он может лишь в качестве недоступного для него, пока он сознает и мыслит себя в условиях своего действительного существования. Поэтому *в мышлении безусловного бытия человек необходимо сознает и действительность его отображения в себе и его действительную непринадлежность себе, а это сознание необходимо заставляет человека и утверждать объективную реальность безусловного бытия, как действительно отображаемого в природе человеческой личности, и вместе с тем утверждать значение себя самого, как реального образа безусловного бытия, данного в действительных условиях ограниченного существования человека.* К этому утверждению ведет человека и психологическая необходимость сознания, и логическая необходимость реального мышления, потому что в этом утверждении излагается лишь простой факт действительного противоречия между безусловным содержанием человеческого самосознания и фактически условным бытием человека. Если человек сознает в себе и могущество свободной причины, и достоинство подлинной цели, а на самом деле существует как простая вещь физического мира и необходимо подчиняется всеобщим законам физического существования, то в природном содержании своей личности он действительно имеет и видит один только образ безусловной сущности, реальное бытие которой вполне удостоверяется для него фактом живого отображения ее в природе его личности.

Таким образом, в границах своего условного существования человек на самом деле изображает собою безусловную сущность, и это изображение объясняет собою все противоречия в его сознании и жизни: откуда они возникают, и в чем они заключаются, и почему они являются для человека навеки неустранимыми? Оказывается, что основное противоречие лежит между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в человеке, и все частные противоречия мысли и жизни возникают из стремления человека осуществить идеальный образ безусловного бытия в необходимых границах внешних условий. Для этого осуществления, разумеется, человеку нужно перестать быть человеком и сделаться безусловным бытием, но безусловное бытие не *бывает*, а *есть*, и человек не может сделаться им. В силу же этой невозможности, основное противоречие между образом безусловного бытия и действительным бытием человека фактически не только не устраняется им на пути идеального развития жизни, а напротив — еще яснее предъявляется ему в своей вечной неустранимости, потому что на этом пути человек яснее сознает свою действительную вещность. Следовательно, он гораздо бы скорее мог добиться этого устранения, если бы захотел не стремиться к осуществлению образа безусловного бытия, а совсем перестать быть образом его, но если он и может иметь такое

хотение, то осуществить его все-таки не в состоянии, потому что *образ безусловного бытия не создается человеком в каких-нибудь абстракциях мысли, а реально дан человеку природою его личности.* Вследствие этого он может вовсе не думать об этом образе и может вовсе не стремиться к жизни по этому образу, — это очень легко может случиться с каждым человеком, когда он вообще перестает думать о себе самом и думает только об условиях и отношениях своей жизни, — но не иметь этого образа, оставаясь личностию, и не сознавать на себе властной силы этого образа, думая о жизни по идеальной природе своей личности, для человека так же невозможно, как невозможно ему сознать себя не имеющим сознания.

По самой природе своей личности человек необходимо *изображает* собою безусловную сущность и в то же самое время *действительно существует* как простая вещь физического мира. Это взаимное отрицание сознания и жизни делает его существование совершенно невозможным, и потому он естественно стремится уничтожить в себе это противоречие путем свободного развития жизни из идеальной природы сознания. Но так как, по реальным условиям ограниченного существования, ему необходимо приходится утверждать свою условную жизнь как единственно возможную для него, то в силу этого утверждения его существование в качестве личности оказывается совершенно бессмысленным. Он как будто затем только и существует, чтобы отражать в себе реальную противоположность условного и безусловного и переживать эту противоположность как внутреннее противоречие в своей природе и жизни, потому что образом безусловного бытия он необходимо отрицает все условное содержание своей жизни, а действительностию своей условной жизни он с такою же необходимостию отрицает в себе образ безусловного бытия. А между тем самый факт живого отображения в человеке безусловного бытия как истинного бытия свободно-разумной личности принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно безусловным бытием и что его действительное положение в мире вовсе не есть положение механического фокуса, в котором только отражается противоположность условного и безусловного, а имеет для себя и особое основание и особую цель. В чем, однако, заключается этот особый смысл человеческой жизни — об этом непосредственное содержание сознания решительно ничего не говорит человеку, и это именно приходится ему разгадывать, как загадку бытия.

Тот путь, по которому идет человек в решении этой загадки, ясно указывается ему фактом противоречия между природным содержанием его личности и его же собственным условным бытием. Сознавая природное содержание своей личности *идеальным*, человек в этой самой идеальности сознает свою личность, как *реальный*

образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием. По содержанию же этого сознания он естественно вступает на путь религиозного мышления и естественно пытается раскрыть тайну сознания в себе свободы, при фактическом подчинении внешней необходимости, и тайну сознания себя как цели, при наличном существовании в качестве невольного средства к обнаружению и развитию одной из многочисленных форм бесцельной мировой жизни, в познании своих отношений к Богу как истинному Первообразу своей личности.

2. Вопрос о происхождении в человеческом сознании идеи Бога с давних пор волнует философскую мысль человека, но удовлетворительного решения этого вопроса мы все-таки не имеем даже и по настоящее время. Многочисленные поборники механической эволюции человека считают идею Бога за естественный *продукт человеческого мышления* и объясняют происхождение этой идеи или совокупностию внешних условий жизни, или логической природой человеческого познания. Все же поборники особого смысла человеческой жизни считают идею Бога за *прирожденное данное человеческого сознания* и объясняют ее происхождение из творческой деятельности самого Бога, создавшего человека по образу Своему и в этом самом образе давшего человеку истинную мысль о Себе. Но так как те и другие мыслители в своих положениях говорят об идее Бога, а в доказательстве этих положений имеют в виду *представления* и *понятия* человека о Боге, то само собою разумеется, что никакого решения спорного вопроса они в действительности не дают и спорят между собою только по чистому недоразумению.

Все представления и понятия человека о Боге несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о Себе, потому что такое понятие, как нечеловеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления. Следовательно, отождествляя идею Бога с понятием о Боге, защитники теизма сразу же проигрывают весь спор в пользу своих противников, потому что при этом отождествлении вопрос о том, откуда именно является в человеческом сознании идея Бога, не может даже и ставиться, и его приходится заменять другим вопросом: под какими влияниями слагается у человека идея Бога? Но в силу этой замены одного вопроса другим защитники теизма необходимо теряют в своих размышлениях всякую почву, чтобы иметь возможность сказать что-нибудь. Нельзя же в самом деле придавать серьезное значение такой аргументации, как аргументация покойного проф. В.Д.Кудрявцева. «Если, — говорит он, — мы, имея пред собою *понятие* о Боге как существе всесовершенном, спросим о его происхождении и, внимательно пересмотрев все возможные и предполагаемые источники наших познаний, найдем, что ни один из них не может произвести этого *понятия*, то единственный и вполне логический результат здесь может быть только тот, что *идея* о Боге может произойти только от соответствующей себе и единственно достаточной причины — от самого Бога»[1]. Но если бы мы и действительно нашли, что наше понятие о Боге никаким путем не может быть создано нами из всех возможных и предполагаемых источников нашего познания, то единственный и вполне логический результат отсюда следует только один, что мы *совершенно не знаем*, как именно образуется в человеческой мысли это понятие. Если же наше *совершенное незнание* мы выдаем за *положительное знание* того, что идея о Боге происходит в нас от самого Бога, то это вовсе не логический результат из данных посылок, а простой логический фокус, которым можно вызвать только улыбку серьезных людей, а уж ни в каком случае не убедить их в том, в чем мы хотим убедить.

На самом деле из нашего незнания не следует и не может следовать решительно никаких заключений. Наше незнание, при желании знания, заставляет нас обращаться к составлению предположений, и мы несомненно можем сделать такое *предположение*, что наша идея о Боге происходит в нас от самого Бога, но только это предположение, по самому существу его, фактическому оправданию не подлежит, и следовательно — защищать его как научную истину мы никакой возможности не имеем.

Ведь нельзя же в самом деле серьезно *относиться к такой защите этого предположения, как фантастическое объяснение понятия о Боге*, сделанное профессором Кудрявцевым. Отвергая понятие врожденности как понятие противонаучное, почтенный профессор полагает, что идея о Боге создается нами чисто *эмпирическим* путем, а именно: Бог действует на дух человека, и человеческий дух непосредственно воспринимает действия Бога в особых *сверхчувственных впечатлениях*, из которых потом самым естественным путем и порядком и образуются у человека все его представления и понятия о Боге[2]. Но если бы у человека действительно существовали какие-то особые сверхчувственные впечатления, то они, конечно, и выражались бы в сознании как *определенные явления* сознания, а так как этих явлений ни один человек в своем сознании пока еще не наблюдал, то и говорить об их существовании было бы явно нелепо, да к тому же и совершенно бесполезно. Из этих воображаемых впечатлений, при единстве Бога и тождестве духовной организации человека, никогда и никаким ло-

---

[1] <*Кудрявцев В.Д.*> Из чтений по философии религий. Сочинения, т. II, вып. 3, стр. 336, сравн. стр. 357, 364.

[2] <*Кудрявцев В.Д.*> Об источнике идеи Божества. Сочинения, т. II, вып. 1, стр. 26–33, сравн. *Религия, ее сущность и происхождение*, там же, стр. 297–304.

гическим фокусом нельзя было бы объяснить всего действительного разнообразия человеческих представлений и понятий о Боге.

Совершенно естественно, что при таком мнимоэмпирическом объяснении идеи Бога каждый действительный эмпирик может совершенно свободно и смело выставить и отстаивать чисто натуралистическое объяснение этой идеи, потому что хотя он и высказывает при этом одни только предположения, однако его предположения все-таки опираются на действительные факты опыта, а не на факты, измышленные ради какого-то волшебного превращения незнания в знание. В содержании человеческих представлений и понятий о Боге действительный эмпирик, разумеется, не может найти ни одного такого элемента, который бы не имел для себя решительно никакого основания в реальных фактах сознания и жизни или в идеальных построениях мысли и который поэтому был бы элементом нечеловеческого мышления. Но почему именно известные факты опыта заставляют человека утверждать реальное бытие Божества — об этом сами по себе факты решительно ничего не говорят, и потому ученый-эмпирик может прекрасно разъяснить нам, почему, собственно, люди представляли или представляют себе Бога таким-то и таким-то, но он ничего не может сказать нам о том, почему именно люди представляли или представляют себе Бога действительно существующим. В объяснение этого обстоятельства ему необходимо приходится делать предположения, но так как и для составления предположений все-таки нужны действительные факты, то он по необходимости останавливается на одном только предположении, потому что находит для себя один только факт, который позволяет ему с большей или меньшей вероятностию гадать о психической природе богосознания. Этот факт заключается в несомненном антропоморфизме внекритического мышления, когда детский наивный человек повсюду видел деятельности и произведения духов и когда, стало быть, в разных явлениях физической природы он несомненно *мог* предполагать деятельность живого лица и несомненно *мог* верить в истину своего предположения. Эту возможность вместе со всеми эмпириками мы считаем несомненной, но только она ведь представляет собою вовсе не разгадку богосознания, а лишь начало пути к разгадке. Было бы слишком наивно и легкомысленно *объяснять* богосознание фактом антропоморфизма, когда сам-то антропоморфизм является в высшей степени странным и непонятным. Почему в самом деле человек не смотрит прямо на то, что дано ему в явлениях природы, а непременно старается заглянуть еще и подальше явлений? Почему он непременно проектирует в мире хотя бы даже и себя самого? Почему за пределами физических явлений он непременно ищет живую личность? Сказать, что

все это так бывает, — значит ничего не сказать; спросить же о том, почему все это так бывает, — значит положить конец всем натуралистическим объяснениям богосознания и предоставить слово метафизике, потому что ответ на поставленный вопрос, очевидно, заключается не в *явлениях* сознания и жизни, а в *природе* духа.

Между тем и поборники объективного происхождения идеи Бога, и поборники субъективного происхождения этой идеи, в силу неправильного отождествления идеи и понятия, одинаково стараются оправдать свои положения на основании фактов опыта, т.е. на основании *отдельных явлений* сознания и жизни. А так как действительных явлений, которые бы прямо подтверждали собою то или другое объяснение, на самом деле вовсе не существует, то одни ученые — толковники богосознания прибегают к измышлению несуществующих фактов, а другие — к измышлению несуществующего значения фактов. При таких обстоятельствах вопрос о происхождении идеи Бога естественно является открытым для бесконечных недоразумений и бесконечного спора. Эмпирики придают *идее* Бога чисто субъективное происхождение и значение, потому что все содержание человеческих *понятий* о Боге может быть выведено не из сознания человеком предметного бытия, а из различных условий человеческой мысли и жизни. Противники же их придают своему *понятию* о Боге чисто объективное происхождение и значение, потому что всякая формация человеческого мышления о Боге непременно предполагает собою *идею* Бога. Но первые не могут доказать, что реальные условия человеческой мысли и жизни создают не только известное *содержание* мысли о Боге, но и *самую мысль* о Нем, а вторые не могут доказать, что не только идея Бога, но и все содержание философской мысли о Нем возникает у человека из каких-то особых данных какого-то неведомого сверхчувственного опыта. Значит, и те и другие мыслители одинаково вращаются в области недоказуемых предположений, а потому и все рассуждения их по вопросу о богосознании с точки зрения научной критики имеют одно и то же значение капитальной ошибки. Между тем спорный вопрос допускает не одно только косвенное и гипотетическое, но и прямое и положительное решение его. Для этого нужно лишь отделить идею Бога от понятия о Боге и объяснить именно содержание идеи Бога, а не содержание различных понятий о Нем.

В идее Бога выражается сознание человеком реального бытия живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством подлинной цели. В этом сознании заключается все содержание идеи Бога, и это содержание является единственным содержанием человеческого богосознания. Человек может мыс-

лить о Боге как о телесном или бестелесном, как о происшедшем во времени или безначальном, как о живущем в каком-нибудь определенном уголке мира или вездесущем, словом — он может иметь целое множество самых различных и даже прямо противоположных друг другу представлений и понятий о Боге, но при всех различиях в содержании человеческого мышления о Боге идея Бога остается все-таки одной и неизменной. Конечно, не все люди выражают непосредственное содержание этой идеи одними и теми же словами и в одних и тех же формулах мысли, но в различных словах и формулах мысли каждый человек все-таки выражает одно и то же содержание. И великий философ, и какой-нибудь наивный дикарь одинаково находят Бога в сознании реального бытия живой Личности, только философ мыслит эту объективно сущую Личность как сверхчувственную, а бедный ум дикаря необходимо представляет ее себе в чувственном образе человека, потому что он не может мыслить иначе, как только представлениями, а в мире представлений нет другого образа личности, кроме личности человеческой. Равным образом и великий философ, и какой-нибудь наивный дикарь одинаково мыслят в Боге и силу и достоинство нечеловеческой личности, только философ выражает свою мысль под формою понятия о Боге как о первой причине и окончной цели бытия, а наивный дикарь выражает ту же самую мысль под формою представления о жизни Бога как о вседовольной и всеблаженной. Само собою разумеется, что такие различия в выражениях человеческой мысли о Боге могут доказывать только одно, что все *предикаты* в человеческом мышлении Бога несомненно подбираются самим человеком в зависимости от его умственного развития, от условий его жизни, от направления его мысли, от количества и качества его положительных знаний, но что *субъектом* всякого человеческого мышления о Боге все-таки неизменно является одна и та же идея реального бытия живой Личности, свободной и властной хотеть и жить по своей собственной мысли и воле.

Против этого положения, разумеется, всегда можно выставить общеизвестный факт, что в истории философского мышления весьма нередко создавались абстрактные понятия о Боге как о безличной силе природы или о безличной сущности мира. Но по отношению к этому факту следует заметить, что творцы этих понятий выражали в них, собственно, не определение идеи Бога, а определение абстрактно-философской мысли о *божественном* как о *возможном предикате* некоторой реальности. Ведь для того, чтобы можно было сказать, что Бог есть безличная сила природы, необходимо предварительно перевести на безличную силу природы хотя бы некоторую совокупность таких понятий, которые

обыкновенно мыслятся человеком в качестве предикатов божественного бытия; а для того, чтобы можно было сделать этот перевод понятий, необходимо предварительно заменить идею Бога абстрактным понятием божественного и, по силе этой замены, отыскивать в мире то, что́ бы можно было назвать в нем *божественным*[3]. Следовательно, в пантеистическом определении Бога, собственно, не Богу приписывается безличное существование мира, а безличный мир возводится в божеское достоинство, и потому это определение так же мало говорит против нашего определения *идеи Бога*, как и обожествление бездушных предметов в религиозной практике фетишизма[4].

На самом деле в идее Бога человек всегда непременно выражает сознание реального бытия сверхчеловеческой Личности, и потому именно дать научно состоятельное объяснение этой идеи — значит объяснить вовсе не то, как представляет себе человек эту Верховную Личность, или что́ думает человек об ее природе и жизни, или, наконец, чем заменяет ее человек в своих размышлениях о понятии божественного, а то и только то, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности. То обстоятельство, что сам человек является личностию, *психологически* заставляет его утверждать реальное бытие только своей собственной личности и *логически* заставляет его утверждать реальное бытие всех других человеческих личностей, но оно ни психологически, ни логически

---

[3] Этот самый процесс пантеистического мышления довольно подробно раскрыт в мнимонаучном оправдании пантеизма у Эд. Целлера. *Ueber Ursprung und Wesen d. Religion* (в его Vorträge und Abhandlungen, Leipz. 1877, S. 1–92). Мышление безличного бога потому только и становится возможным, что мысль выходит из абстрактного понятия о *божественности* некоторых свойств бытия и приписывает эти божественные свойства бытию безличного мира. Но мышление безличного бога ни психологически, ни логически было бы совершенно невозможно, если бы мысль действительно выходила из *идеи Бога*, потому что существенное содержание этой идеи выражается признанием реального бытия Бога только как живой личности. См. по этому вопросу беспощадно злую, но в сущности справедливую критику гегельянского пантеизма у *Шопенгауэра*, Ueber d. Universitäts-Philosophie, S<ämmtl.> W<erke>, Bd. V, S. 204, сравн. суждения *Вундта*, System der Philosophie, S. 648, и *В.А.Снегирева*, Психология, стр. 599.

[4] Пантеизм в сущности представляет собой неудачную поправку наивной логики фетишизма. Фетишист выходит из *идеи Бога*, но объективное выражение этой идеи указывает в разных *вещах материального мира*, а потому, по выражению апостола, он *правильно мыслит* о Боге и, однако, *прославляет* вместо Бога всякую тварь (Рим. 1. 21). Это именно противоречие в религиозных воззрениях фетишиста и устраняется доктриною пантеизма. Выходя из *прославления мира как бога*, пантеист и *мыслит о мире как о безличном боге*, и в этом случае он, очевидно, отличается от фетишиста лишь тем, что приписывает божеское достоинство не физическим вещам материального мира, а метафизическому принципу мирового бытия. Но не трудно заметить, что эта логическая поправка к религиозным воззрениям фетишиста на самом деле является крайне нелогичной, потому что, устраняя бытие личного Бога, пантеист логически необходимо должен был прийти не к признанию бытия безличного бога, а к решительному устранению всякой мысли о Боге.

не дает ему решительно никакого основания утверждать реальное бытие такой Личности, которая вовсе не есть личность человеческая[5]. Откуда же возникает у человека идея такой Личности и почему именно утверждается человеком объективное значение этой идеи? Подробный ответ на этот вопрос мы уже дали в своем психологическом анализе живого самоопределения человеческой личности в условиях ее действительного существования. Из этого анализа, разумеется, не трудно увидеть, что относительно происхождения идеи Бога нативисты совершенно правы, потому что эта идея *не создается* человеком в мышлении различных явлений сознания и жизни и *не образуется* человеком из каких-то несуществующих впечатлений сверхчувственного опыта, а действительно *дана* человеку, но только *она дана ему не откуда-нибудь совне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности как живого образа Бога.* Если бы человеческая личность *не была* идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек *не сознавал* идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной Личности[6].

[5] К правильному решению проблемы богосознания довольно близко подошел *В.А.Снегирев*, Психология, стр. 600. «Идея бесконечного, всемогущего Существа, — говорит он, — есть собственно *составная часть процесса самосознания*, логически необходимая, а потому неустранимая. В самом деле, полагая себя в самосознании как определенное, ограниченное и единое существо мыслящее, действующее произвольно или как личность конечную и сверхчувственно-духовную, человек тем самым, *по основному закону своей мысли*, вызывает в себе идею личности бесконечной и безграничной, а потому всесильной и всемогущей и *противополагает* себе содержание этой идеи как *реально и вне его сущее*». Это совершенная правда, что сознание идеи Бога является составной частию в процессе человеческого самосознания, но только неправда, что будто идея Бога возникает у человека по закону контраста с идеей его собственной личности. По закону контраста человек может себя самого *вообразить* как бесконечную личность, т.е. себя самого вообразить в таком положении, которое противоположно его действительному положению, мыслить же идею бесконечной Личности как *объективно существующей* на основании закона контраста — это такая логическая несообразность, которая фактически не может быть осуществлена даже и в деятельности самого нелогичного ума. В том-то и заключается все дело, что *в условиях* человеческого сознания и самосознания нет решительно никаких оснований для мышления идеи Бога как *объективно сущей нечеловеческой* Личности.

3. Мы пришли к такому решению проблемы богосознания, которое может отчасти напоминать собою известную доктрину Фейербаха. Дело в том, что немецкий мыслитель шел в решении нашего вопроса тем же самым путем, по которому и мы идем, и на этом пути он пришел, как известно, к такому заключению: «Бог, рассматриваемый по его моральным или духовным свойствам, следовательно — Бог, как моральная сущность, есть не что иное, как обожествленная и опредмеченная духовная сущность самого человека, а потому богословие в действительности и по своему последнему основанию, и по своему конечному результату есть только антропология»[7]. Такой результат своих психологических изысканий Фейербах сам рассматривает как прямое обоснование атеизма, и все его трактаты по философии религии действительно представляют из себя или недомысленную проповедь, или фантастическую защиту атеизма[8]. Само собою разумеется, что это обстоятельство может

[6] Отвергая теорию врожденности богосознания, В.Д. Кудрявцев аргументировал свое отрицание этой теории довольно странным соображением. «Понятие врожденности, — говорит он, — есть по существу своему антифилософское понятие. Дело философии — объяснить причину и способ образования идей, а понятием врожденности отсекается путь к дальнейшему исследованию причины их происхождения. Оно требует, чтобы остановились над фактом априорического существования в нашем духе идей как над чем-то данным, не нуждающимся в объяснении». — *Об источнике идеи Божества*, стр. 25. Но ведь дело-то вовсе не в *понятиях*, а именно в *фактах*. Если идея Бога действительно врождена человеку, то факт этой врожденности не может быть ни философским, ни антифилософским, а просто лишь существующим. В качестве же действительного факта врожденность вовсе не заставляет научную мысль остановиться на простом признании ее действительности, а непременно требует своего научного объяснения: *почему и как именно возможна идея Бога в качестве врожденной идеи?* Правда, защитники нативизма не задавали себе этого вопроса, но едва ли в этом было виновато понятие врожденности.

[7] <Feuerbach L.> *Vorlesungen über das Wesen d. Religion, S<ämmtl.> W<erke>, Bd. VIII, S. 26, сравн. Das Wesen d. Christenthums*, W., Bd. VII, S. 30.

[8] *Vorlesungen*, S. 29. «Несомненно, — говорит Фейербах, — результат моего учения заключается в том, что никакого Бога на самом деле не существует, что не существует никакой абстрактной, сверхчувственной, отличной от природы и человека сущности, которая бы по своему благоусмотрению распоряжалась судьбою мира и людей». Опираясь на такой результат своего учения, Фейербах полагает, что «на место любви к Богу мы должны поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, а на место веры в Бога мы должны поставить веру человека в себя самого и в свою силу, такую веру, что судьба человечества зависит не от какой-нибудь сущности, внешней ему и высшей его, а от него же самого, что единственный диавол человека есть человек — грубый, суеверный, эгоистичный, злой человек, а потому уж, конечно, и единственный бог для человека есть сам же человек» — *Ibid., S. 369–370.* В своей апологии атеизма Фейербах даже пытался представить его как такую доктрину, которая будто бы может давать собою положительное основание морали, и к тому же еще более высокой морали, чем какая возможна для человека при живой вере в Бога и при деятельном стремлении к уподоблению Богу. — *Ibid., S. 397.* Но все это говорил Фейербах потому, что на самом деле он совсем не изучил человека и не узнал всю истину о бытии его, иначе результаты его философии несомненно оказались бы совсем другими.

породить собою естественное недоверие к тому пути, по которому шел Фейербах в построении своей атеистической доктрины, и даже легко может вызвать решительное отрицание этого пути, как заведомого пути всяких неосновательных гипотез и произвольных выводов. Однако это отрицание было бы несправедливо. На самом деле Фейербах шел по верному пути, но он дошел по нему только до средины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать на тему о том, куда бы мог привести его путь психологического анализа. Отсюда именно и возникли все его заблуждения. Он имел дело с несомненными фактами религиозного сознания и мышления, и собранные им факты действительно говорили ему, что разгадка религиозного сознания заключается в самом человеке, но в чем, собственно, заключается эта разгадка, он вовсе не исследовал, а только предполагал и гадал. В этих гаданиях ему пригрезилось, что будто в основе религиозного сознания лежит эгоизм человека и что будто содержанием религиозного сознания служит не иное что, как иллюзорное представление человеком себя самого, каким бы ему хотелось быть. Но и в мышлении самого Фейербаха это мнение было только *излюбленным* его мнением, а вовсе *не единственным* и вовсе *не окончательным*. Он и сам хорошо понимал глубочайшее значение того очевидного факта, что область религии не есть лишь область пустых размышлений о Боге, а вместе с тем и область реальной жизни по вере в Бога и что религиозная жизнь в действительности осуществляется только путем отрицания человеческого эгоизма. Очевидность этого замечательного факта нередко заставляла Фейербаха изменять своему излюбленному мнению о происхождении идеи Бога и объяснять богосознание как *«непосредственное, непроизвольное, бессознательное* созерцание человеческой сущности, как некоторой другой сущности»[9]. Значит, и самому Фейербаху приходило на мысль, что в основе человеческого богосознания лежит не эгоизм человека, а что-то совсем другое и что это неведомое *что-то* заставляет человека выражать свое богосознание не представлением своего желательного положения в мире, а положительным «сознанием человека о своей — не о конечной, ограниченной, а о бесконечной сущности»[10].

Конечно, при объяснении факта богосознания наряду со многими другими гипотезами можно сделать и такое предположение, что человек «непосредственно, непроизвольно и бессознательно» созерцает себя самого как вне его сущую бесконечную сущность. Но в области научного мышления нельзя останавливаться на каком бы то ни было *предположении* как на выражении бесспорного факта. Высказывая предположение, следует непременно оправдать его, а если оно совершенно не допускает никакого оправдания, то необходимо отбросить его как, очевидно, бесполезное. Между тем Фейербах даже и не подумал о том, что его предположение требует для себя необходимого оправдания и что в интересах этого оправдания ему необходимо поставить вопрос: почему и как именно возможно для человека созерцание своей бесконечной сущности как не-своей? Если бы он задал себе этот необходимый вопрос, для него было бы до очевидности ясно, что непосредственное созерцание человеком себя самого как не-себя в действительности составляет психологическую невозможность и что если эта невозможность считается возможной, благодаря *предполагаемой бессознательности* непосредственного созерцания себя как не-себя, то в этом предположении, утверждающем *бессознательное самосознание*, создается только *логическая нелепость*. Сознание этой нелепости весьма бы ясно показало Фейербаху, что в непосредственном содержании своего богосознания человек имеет сознание бесконечной сущности — не своей собственной как не-своей, а именно только не-своей, и это содержание богосознания естественно бы заставило Фейербаха задать себе новый вопрос: *почему и как именно возможно для конечного человека непосредственное созерцание бесконечной сущности?* Если бы он задал себе этот вопрос, то весьма бы легко мог ответить на него психологическим анализом природы человеческой личности. Этот анализ ясно показывает, что человеческая личность, условная в своем реальном бытии, по своему природному содержанию в сфере самосознания является безусловной, и следовательно — человек, по самой природе своей личности, может иметь сознание о бесконечной сущности в сознании безусловного характера своей собственной личности. Но сознание этого характера одинаково не позволяет человеку ни себя самого сознать в качестве бесконечной сущности, ни свой безусловный характер сознать в качестве не-своего; а потому в себе самом, благодаря безусловному характеру своей личности, человек непосредственно сознает не бесконечную сущность, а только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя как *образа* бесконечной сущности есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека.

Таким образом, на почве психологического анализа Фейербах вполне удовлетворительно мог бы объяснить *логическую возможность* богосознания, не искажая действительных фактов сознания и не прибегая к построению своих фантастических гипотез. Возможность богосознания определяется фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным

[9] *Das Wesen d. Christenthums*, S. 290, сравн. S. 361: *«Религия есть первое самосознание человека»*, сравн. *Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, S. 402:* «Тайна религии есть тайна связи сознания с бессознательным и воли с безвольным в одной и той же сущности». Очевидно, Фейербах сознавал несомненную связь религиозного сознания с фактическим противоречием в бытии человека, но ему не пришло в голову исследовать это противоречие. Он изучал только отдельные явления человеческой мысли и жизни, сам же человек остался для него совершенно неведомым.

[10] Wesen d. Christenthums, S. 25.

характером его личности. Но так как загадочный факт этого странного противоречия сам в свою очередь требует для себя необходимого объяснения, то остановиться на простом указании этого факта — значит только объяснить, почему и как именно возникает в человеческом сознании идея Бога, и решительно ничего не сказать о действительном значении этой идеи. Ведь нельзя же в самом деле отрицать ее объективное значение только на том основании, что она непосредственно возникает в *человеческом* сознании и в силу необходимых условий *человеческой* природы. Нужно еще объяснить, почему именно человек имеет такую природу, которая необходимо выражается в его сознании противоречием самосознания и жизни. Пока не дано этого объяснения, существование человека остается непонятным, а пока остается непонятным существование человека, ни в каком случае нельзя говорить о понятном значении того, что́ необходимо возникает в сознании человека по реальным условиям его непонятного существования. Но Фейербах хотя и стоял на почве психологического анализа, однако нимало не догадался о том, что природное содержание человеческой личности выводит человека за необходимые границы физического мира и *в самом человеке* открывает действительное существование другого бытия, кроме физического.

По общему обычаю всех поборников материализма Фейербах наивно воображал себе, что будто вся проблема духа заключается только в решении *интересного* вопроса о происхождении явлений сознания и что если порешить этот вопрос принципиальным утверждением материализма, то уж более и рассуждать будет не о чем[11]. На самом же деле проблема духа есть прежде всего проблема человеческой личности, и заключается эта проблема не в объяснении явлений сознания, откуда и как возникают эти явления, а в объяснении того замечательного факта, что человек не в каких-нибудь умозаключениях и выводах *предполагает* объективное существование идеального мира, а в себе самом *непосредственно сознает* действительное существование двух разных миров — чувственного и сверхчувственного, физического и духовного. Ведь человек не просто лишь *верит* в действительное бытие сверхчувственного мира, а *непосредственно знает* об этом бытии, потому что себя самого он не может сознавать иначе, как

[11] При своем известном девизе: keine Philosophie! — ist meine Philosophie[П] — Фейербах не держался никакого принципа в объяснении действительности и никакого мировоззрения не имел. Но в отношении учения о духе он все-таки постоянно поддерживал метафизику материализма даже до утверждения такого необдуманного положения, что будто «человек есть то, что́ он ест». В *Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, S. 196–197*, он откровенно объясняет свое тяготение к материализму довольно наивным заявлением, что в противном случае вместо атеизма следует поддерживать теизм.

только в сверхчувственном содержании своей личности[12]. Считать же это необходимое сознание себя за какой-то непостижимый обман физической природы могут лишь такие ученые — толкователи бытия, которым *желательно* объяснить самосознание человека *непременно из физических причин*, потому что иначе в объяснении всего существующего им пришлось бы держаться двух разных принципов объяснения. А так как эта двойственность принципов нарушает собою гармонию мысли о бытии, то простое желание некоторых мыслителей считать самосознание за простой обман физической природы и является для них достаточным основанием к прямому заключению, что оно и действительно только обман природы. Но само собою разумеется, что всякий живой человек, не имеющий ни малейшего желания отвергать действительные факты бытия ради воображаемых принципов науки, при объяснении факта самосознания в человеке естественно попытается вывести это объяснение из данного содержания самого факта, а так как это содержание имеет идеальную природу и безусловный характер, то и объяснить действительное существование человека, *согласно фактам*, можно только из познания действительной связи его с условным бытием физического мира и с безусловным бытием сверхчувственной Личности.

Существует ли какой-нибудь другой мир, кроме налично данного, — этого человек *научно* не знает и не может знать; но что в пределах налично данного мира существует не одна только чув-

[12] В области эмпирической психологии теперь стало почти общепринятым совершенно ложное мнение, что будто утверждение бытия духа покоится только *на вере в его существование, а вера эта возникает лишь из наивного объяснения* человеком явлений жизни и смерти. В доказательство этого мнения обыкновенно приводятся факты наивных представлений о душе как об оживляющей организм физической сущности наподобие тени, пара или воздуха. Но если и способные к абстрактному мышлению современные ученые могут говорить о *высоких* мыслях, о *горячих* чувствах, о *твердой* воле и пр. и пр., то какой-нибудь необразованный крестьянин, совершенно неспособный к абстрактному мышлению, а умеющий мыслить одними только представлениями, *по необходимости мыслит душу в грубо материальной форме чувственных символов*, потому что представление по самой природе своей всегда и непременно есть конкрет чувственных впечатлений. Однако это *материалистическое мышление* нисколько не мешает наивному крестьянину сознавать себя как свободно-разумную личность и в качестве личности объяснять себя чисто *спиритуалистически*. Значит, его грубое представление о душе вовсе не является логическим продуктом его же собственного объяснения себя, как и наоборот — его спиритуалистическое объяснение себя вовсе не является логическим продуктом из его материалистического представления о душе. На самом деле в спиритуалистическом объяснении себя человек выражает лишь простой факт сознания себя как личности, а в материалистическом представлении о душе он переводит этот непосредственный факт сознания на язык конкретного мышления. Следовательно, его можно упрекнуть в том, что он *неправильно мыслит* о душе, но ни в каком случае нельзя его упрекать в том, что будто он *неправильно допускает существование* души, так как это существование в действительности является для него вовсе не *продуктом*, а *данным предметом* его мышления.

ственная материя, но и связанная с материей сверхчувственная личность — это он непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого[13]. И может ли сам человек когда-нибудь и как-нибудь существовать вне условий и отношений физического мира — этого мы *научно* не знаем и не можем знать, но что *Личностию может быть одно только безусловное бытие* — это каждый человек непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого. Ведь его собственная личность непременно полагает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, т.е. непременно полагает себя как свободное бытие для себя, а это именно бытие и есть бытие абсолютное, бытие безусловное — в отличие от физического бытия вещей, механически необходимо связанных определенною суммою разных внешних условий и физических отношений. Но, существуя в качестве личности и в то же самое время необходимо связанный механизмом внешних условий в качестве простой вещи физического мира, человек не есть безусловное бытие, а только предметно выражает в себе реальную связь условного и безусловного бытия, и потому, не зная о существовании другого *мира*, кроме наличного, он достоверно знает о существовании другого *бытия*, кроме условного, так как он в себе самом предметно выражает двоякое бытие — условное и безусловное. Если бы загадочный факт этого выражения не отрицался в мнимонаучных объяснениях его, а действительно объяснялся, как и всякий непонятный факт бытия, то научная мысль, вероятно, давно бы пришла к библейскому учению о создании человека по образу Божию, потому что существование человека как реального образа Безусловной Сущности строго научно может быть установлено и независимо от Библии, на основании одного только психологического анализа природы и содержания человеческой личности, и к Библии можно обратиться не за тем, чтобы почерпнуть из нее это *учение*, а только за тем, чтобы найти в ней объяснение *действительного факта*. И объективное бытие Бога, и достоверное познание природы Его непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности, но почему и как именно возможна в условном бытии сама-то человеческая личность как

[13] О сверхчувственном мире принято говорить как о *другом* по отношению к налично данному миру. Но если бытие сверхчувственного мира непосредственно открывается в сознании человеком сверхчувственности себя самого, то сверхчувственный мир, очевидно, оказывается другим не по отношению к *действительному миру*, а только по отношению к *физической природе*. Для человека, по верному замечанию Фихте, «сверхчувственный мир не есть какой-нибудь будущий мир, а мир данный налично, — мир, который не может существовать более налично в одном каком-нибудь пункте конечного бытия, чем в другом его пункте, и который по скончании мириадов веков не может сделаться более наличным, чем в данное мгновение бытия». — *Die Bestimmung d<es> Menschen*, Bd. II. S. 183.

реальный образ Бога, — этого мы не знаем и не можем знать, и Библия говорит нам о создании человека действием Божией воли.

Таким образом, следуя по пути Фейербаха, мы находим в реальных условиях человеческого сознания о Боге непосредственное содержание идеи Бога и в реальных условиях человеческого познания о бытии — объективное значение этого содержания как *достоверного познания о бытии и природе Бога*. Это положение может показаться до дикости нелепым, если неправильно смотреть на него с точки зрения абсолютного видения, т.е. если в познании о бытии и природе Бога видеть *объяснение* человеком бесконечности Его бытия и безусловности Его природы. Но о таком познании, разумеется, не может быть никакой речи, потому что всякое наше объяснение и есть и может быть только определением конечных *условий* и данных *отношений* объясняемого факта, а бесконечное бытие и безусловная природа существуют вне всяких условий и отношений вещного мира, и, стало быть, никакое объяснение их для нас совершенно невозможно. Поэтому, говоря о познании бытия и природы Бога, мы говорим не о том, что будто человек может объяснить Необъяснимого, а только о том, что он может иметь в своей человеческой мысли положительное выражение самого факта бесконечности Божия бытия и самого факта безусловности Божией природы, без всякой претензии на какое бы то ни было объяснение этих фактов, потому что никакое объяснение их, очевидно, невозможно[14]. Но даже и в этом ограниченном смысле наше положение может показаться до дикости нелепым, если принять во внимание действительную природу нашего объективного познания. Ведь объект не может быть *дан* человеку иначе, как только под формою представления, и *фактическое* содержание наших объективных познаний не может быть получено нами иначе, как только из содержания чувственных восприятий. А между тем бесконечное не может служить объектом представления, и безусловное не может быть воспринято человеком в чувственном созерцании, а потому и

[14] Эта невозможность *объяснить* бытие Бога и свойства Его природы даже некоторых верующих людей приводила иногда к утверждению агностицизма. Таким *агностиком по недоразумению* в истории новой философии был, напр., *Якоби*, которому казалось, что даже о бытии Бога научное познание для человека совершенно невозможно, потому что научное познание необходимо требует для себя фактических оправданий, а такие оправдания можно указать лишь в таких действительных фактах, которые бы определяли собою действительное бытие Бога как их необходимое следствие (*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, S. W., Bd. III. S. 365–369). Очевидно, Якоби смешивал реальное *познание* простого факта бытия с научным *объяснением* опознанного факта, иначе бы он потребовал действительных фактов не для объяснения действительного бытия Бога, а только для объяснения действительности человеческого познания о бытии Бога. Почему *существует* Бог? — спрашивать об этом было бы явно нелепо; но почему именно мы-то, люди, *знаем* о том, что Бог существует и достоверно ли мы знаем об этом? — спрашивать и можно и необходимо, потому что этот вопрос касается только фактических обоснований нашей же собственной мысли о Боге.

говорить о познании *факта* бесконечности Божия бытия и безусловности Божией природы, по-видимому, значит не иное что, как говорить вопиющую нелепость. И эта вопиющая нелепость, конечно, всецело бы заключалась в нашем суждении, если бы мы говорили о познании Бога в чувственном восприятии. Но мы говорим о фактическом оправдании идеи Бога в реальном бытии человека и о достоверном познании Бога в идеальной природе человеческой личности как реального образа Бога. И мы полагаем, что, кто забывает об этом единственном источнике богопознания, тому ничего другого не остается, как только повторить агностическую аргументацию Канта, что «в пользу бытия некоторой первосущности, как Божества, или бытия души, как бессмертного духа, человеческий разум не может привести решительно никакого доказательства в научном смысле, чтобы создать хотя бы только самую ничтожную степень вероятности, — и это по совершенно понятной причине: для определения идей сверхчувственного у нас *совершенно не имеется никакого материала*, и мы вынуждены брать этот материал от вещей чувственного мира, а такой материал несоизмерим с объектами сверхчувственными»[15]. Но в построении этой аргументации Кант несомненно ошибся.

На самом деле фактический материал для положительных суждений о сверхчувственном у нас в достаточном количестве имеется в непосредственном содержании человеческого самосознания. Мы знаем, что человеческая личность непосредственно полагает себя в сознании как свободное бытие для себя, а это сознание дает положительное содержание для мышления Безусловного. Что́ существует как свободная причина, то именно и есть Безусловное, потому что оно стоит вне всяких условий механически-необходимой связи вещей. А что́ стоит вне этих условий, то, естественно, существует

[15] *Kritik d. Urtheilskraft*, S. W., Bd. V, S. 481, сравн. стр. 499, сравн. *Kritik d. rein. Vern.* S. 456. Действительным обоснованием этой аргументации, впрочем, у Канта служило не отсутствие положительных материалов для достоверных суждений о сверхчувственном, а наивная вера критического мыслителя в предполагаемую истину материализма. «Думать, — говорит Кант, — что существуют чистые духи, мыслящие без посредства физического тела, — значит просто выдумывать: если от какой-нибудь *мыслящей сущности* отнять все материальное и оставить только одно мышление, то совсем и не останется никакой *вещи*, а будет лишь чистая идея». — *Kritik d. Urth.*, S. 482. Очевидно, критический мыслитель отождествлял бытие с вещностию, а вещность отождествлял с телесностию. Между тем если уж кому это следует знать, то прежде всех, конечно, поборнику критической философии, что если из содержания какой-нибудь материальной вещи удалить все содержание субъективных впечатлений, то не останется даже и чистой идеи тела, а просто лишь получится голое ничто. На самом деле критическая философия позволяет нам говорить не о действительном существовании материи, а только о действительном существовании *сверхчувственной силы*, которая хотя и *представляется* человеку под формою телесных вещей, однако представляется ему под этою формою только в силу *объективаций его же собственных впечатлений*. Подробный и обстоятельный разбор кантовского агностицизма с этой точки зрения сделан в труде архиепископа Никанора, *Позитивная философия и сверхчувственное бытие*, т. III, стр. 423–448.

вне границ пространства и вне определений времени, потому что эти именно границы и определения и представляют из себя необходимые условия механической связи вещей. Но что́ существует вне границ и определений пространства и времени, то именно и есть Бесконечное, потому что его существование выходит за конечные пределы сознания и оно не может быть выражено сознанием под определенною формою какого-нибудь *явления*. Следовательно, принимая во внимание налично данные факты, что а) человеческая личность не может быть воспринята человеком под формою представления, и что в) каждый акт ее внутренней деятельности только при установлении связи его с другими такими же актами необходимо мыслится в условиях времени, полагается же в сознании независимо от этих условий, и что с) она полагает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий и в развитии своей жизни действительно утверждает для себя не физический закон механической необходимости, а сверхчувственный принцип разумного основания, мы должны сказать вовсе не то, что будто у нас не имеется никакого материала для положительных суждений о сверхчувственном, а, напротив, что для этих суждений у нас имеется такой материал, в котором непосредственно выражается для мысли самая природа сверхчувственного бытия. В то время как о чувственном бытии мы знаем только под формою посредствующих символов, т.е. знаем его таким, каким оно *кажется* нам, относительно сверхчувственного бытия мы знаем в непосредственном сознании бытия и содержания своей личности, и следовательно — мы знаем его таким, каково оно *действительно есть*. И мы достоверно знаем в познании себя самих, что *идеи бесконечного и безусловного являются не пустыми абстрактными понятиями, какие получаются нами путем простого отрицания всего чувственного содержания мысли, а служат действительными определениями сверхчувственной природы личного бытия.* И мы достоверно знаем в познании себя самих, что *хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природою своею она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что бесконечное и безусловное есть не иное что, как свободное бытие для себя, а свободное бытие для себя и есть и может быть только бытием самосущей Личности.* Это самое достоверное познание и позволяет нам положительно говорить как о действительном существовании Бога, так и о достоверном познании природы Его.

Без действительного бытия самосущей Личности не могла бы существовать и наша собственная личность, потому что все природное содержание нашей личности является не самоопределением ее действительного существования, а предметно-живым выражением безусловной природы самосущного бытия, и следовательно —

при отсутствии субстанциального бытия самосущей Личности наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует[16]. Но существование материального зеркала нисколько не связано с теми отображениями, какие в нем возникают или могут возникать. Человек же потому именно и существует в качестве личности, что он изображает собою Безусловную Сущность, и наоборот — он потому только и отображает в себе Безусловную Сущность, что он существует в качестве личности. Следовательно, *его личность является не зеркалом по отношению к Богу, а самым изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческою личностию во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в себе самом.* Мы не знаем и не можем знать, какою жизнию Бог живет и имеет ли Он какое-нибудь отношение к нашему миру, но мы достоверно знаем в познании себя самих, что Бог в себе самом есть живая самосущная Личность. Он не просто лишь *кажется* нам Личностию по субъективным свойствам нашего сознания и мышления, но таким Он ре-

[16] Кажется, эту самую мысль выражает Декарт в своем построении психологического доказательства бытия Божия. «Неудивительно, — говорит он, — что Бог, создавая меня, придал мне идею о Себе, так что она является как бы знаком художника, напечатленным на его произведении: *и нет никакой необходимости для того, чтобы этот знак был чем-нибудь отличным от самого произведения* (nes etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa); но из того одного, что Сам Бог создал меня, весьма вероятно, что я произошел некоторым способом по образу и подобию Бога и что то подобие, в котором содержится идея Бога, я представляю себе при помощи той же способности, которою я представляю себя самого. Именно, когда я обращаю всю остроту моего ума на меня же самого, я не только понимаю, что я несовершенная и зависимая от другого вещь, и притом вещь, беспредельно воздыхающая все о большем и большем или лучшем, но в то же самое время я так же понимаю, что тот, от которого я нахожусь в зависимости, имеет в себе все это большее, и притом имеет не в возможности только и неопределенно, а реально и беспредельно. *И я признаю невозможным, чтобы я существовал с такою природой, с какою существую, именно имея в себе идею Бога, если бы на самом деле Бог не существовал* (agnoscam fieri non posse, ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret) *De prima philosophia, Meditatio III, p. 24*». Очевидно, Декарт не особенно ясно выражает ту мысль, которую мы раскрываем в тексте своих рассуждений, но эта мысль все-таки несомненно предносилась уму Декарта, и она-то именно и создавала для него всю убедительную силу его доказательства. О действительном существовании Бога вне человека Декарту говорило не одно только существование в человеческом сознании идеи Бога, а главным образом существование самого человека с такою природой, которая сама по себе прямо указывает человеку на действительное бытие Бога. Яснее раскрыл эту мысль *Якоби, Von d. göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 277:* «Мы созданы по образу Божию; Бог в нас и выше нас, Он первообраз и отображение, Он отдален от нас и вместе неразрывно соединен с нами; *в этом состоит познание, которое мы имеем о Нем, единственно возможное познание, чрез которое Бог открывается человеку жизненно, постоянно, во все времена*». Сравн. SS. 400–401, 418, 426.

ально открывается в нас и таким Он действительно существует независимо от нас, потому что Его бытие безусловно. Он существует как безусловная Личность и потому имеет в своей природе все действительные свойства личного бытия: и фактическое богатство ведущего ума, и реальное могущество действительной свободы, и вечное достоинство единственной цели, так что Он не просто лишь *предполагается* нами как мыслящий, или волящий, или чувствующий, но Он и действительно мыслит, и волит, и чувствует, потому что Он существует как Личность. Следовательно, в познании Бога как Личности мы имеем полное и совершенное познание о Нем, *что́* Он есть по собственной природе Его, но при этом мы совершенно не знаем и не можем знать, *как* Он существует. Наша собственная личность живет только в условиях ограниченного существования, и всякая наша деятельность в своем содержании необходимо определяется содержанием различных условий жизни и потому неизбежно распадается на отдельные *акты* и необходимо слагается в форму последовательного *процесса* жизни. Но Бог существует как *Безусловная Личность*, и мы не можем перенести на Него *условные формы* нашей ограниченной деятельности, а потому если бы кому-нибудь угодно было спросить, например: *как* Бог мыслит? — мы могли бы только ответить ему, что в области нашего мышления совершенно не имеется никакого материала для того, чтобы можно было отвечать на такой вопрос.

4. Мы нашли, что идея Бога возникает из сознания человеком себя самого, как реального образа такой совершенной Личности, бытие которой совпадает с безусловным содержанием ее самосознания. И мы нашли, что утверждение объективного значения этой идеи опирается не на какие-нибудь темные желания или мечтательные соображения человека, а непосредственно возникает из очевидной невозможности для него мыслить себя самого в природном содержании своей личности, не прибегая для этого мышления к мышлению бытия Божия. Все дело именно заключается в том, что природное содержание человеческой личности оказывается *идеальным* по отношению к ее же собственному действительному существованию, и следовательно — человеческая личность *действительно* является живым образом такого бытия, которое на самом деле не принадлежит человеку, но которое несомненно есть, потому что оно *предметно* выражается природою человеческой личности. Простое сознание человеком этого именно непреложного факта и есть прямое утверждение истины бытия Божия. Человек мыслит в Боге истину той самой действительности, которая непосредственно открывается ему в природном содержании его самосознания, но которая для него самого, как недостижимая, имеет только одно несомненное значение, что делает его существование в качестве личности совершенно бессмысленным; потому что личность

не составляет необходимого условия, чтобы можно было существовать человеку в качестве простой вещи мира, другого же существования человек не имеет. Но с признанием бытия Божия человеку не требуется другого существования, чтобы уничтожить в себе, как в вещи мира, явное бессмыслие своего личного существования, потому что он находит действительную истину своей личности в тех же самых условиях жизни, в каких он действительно существует как одна из вещей мира. Эта истина заключается в том, что человеческая личность по своей природе является реальным образом истинно сущего Бога, а потому в условиях своего ограниченного существования она может стремиться не к тому только, чтобы охранять и поддерживать свою физическую жизнь, но и к тому, чтобы явить собою в чувственном мире живой образ невидимого Бога. В этом изображении Бога и заключается особый смысл ее физического существования, этим изображением Бога и выражается вся истина ее сверхчувственной природы. Ясное сознание человеком этой истины выражает собою основное содержание так называемого *религиозного сознания*, и деятельное стремление человека к жизни по этой истине образует собою неизменное ядро так называемой *естественной религии*, которая поэтому и является для каждого человека, сознавшего истину своей личности, и единственным истинным мировоззрением, и единственною формою истинной жизни.

Вопросы о том, что такое религия и как она возникает, в чем заключается существенное содержание религии и откуда это содержание получается, есть ли в религии что-нибудь истинное и как можно отличить в ней действительную истину от разных воображаемых истин суетной веры и, наконец, в чем заключается живая сила религии и почему эта могучая сила возрастает или падает — все эти вопросы с давних пор волнуют философскую мысль человека, но удовлетворительного решения их мы не имеем даже и по настоящее время. Ученые-богословы определяют религию как живой союз Бога и человека и с точки зрения этого определения совершенно резонно объясняют ее происхождение из непосредственного откровения Бога. Но в этом определении, очевидно, имеется в виду одна только христианская религия, и потому определение касается только одного христианства. Если рассматривать христианство как *объективный факт истории,* оно есть Божие откровение людям и Божие дело в людях, и если рассматривать его как *религию человека*, то оно есть признание человеком Божия откровения и усвоение человеком Божия дела, так что сущность христианской религии действительно можно выразить понятием *союза между Богом и человеком*. Но во всех *естественных* религиях объективной стороны в собственном смысле не существует, потому что все содержание религиозных верований

здесь создается самими людьми и только в воображении иногда приписывается откровению Бога по вере человека в общении с Ним. Поэтому всякую естественную религию можно определить собственно не понятием союза, а только понятием *веры человека в общение с Богом*, и в таком случае весь вопрос об ее происхождении совершенно естественно должен сводиться к вопросу о том, почему и как именно возникает у человека эта религиозная вера.

По этому вопросу еще в истории древнегреческой философии появилась гипотеза, что человек пришел к созданию религии путем теологического объяснения некоторых явлений природы и жизни, как непосредственных произведений божеской силы. Гипотезой предполагается, что, подавленный грозным могуществом физической природы, первобытный человек естественно сознавал себя во власти некоторых могучих сил, которые грозно действовали в окружающем его мире и властно распоряжались жизнию и судьбою самого беспомощного человека. И кроме того, гипотезой предполагается, что в сознании своего ничтожества человек естественно слагал с себя всякую ответственность как за счастие, так и за несчастие своей жизни и всецело отдавался на волю тех божеских сил, которые заставляли его трепетать пред ними и заискивать их милости. Возможная правда этих предположений будто бы и раскрывает собою всю тайну религии. Человек верит в общение с богами, потому что в разных явлениях физической природы он видит чудесные действия богов, и следовательно — отношение их к миру и к людям составляет для него непреложный факт, а потому и установление выгодных отношений его самого к ним составляет для него насущную необходимость[17].

---

[17] По словам Секста Эмпирика, *Adversus mathemat. VIII, 259*, Демокрит был первый философ, который сказал, что «страх создал богов человека». За ним это мнение повторялось и всеми поборниками его материалистического атомизма, каковы, напр., Эпикур и Лукреций. Но по словам Цицерона, *De natura deorum II, 5*, такого же мнения держался и стоический мыслитель Клеанф — автор того блестящего гимна Зевсу, о котором один из древних христианских мыслителей — Климент Александрийский — совершенно справедливо отозвался, что в этом гимне Клеанф *οὐ θεογονίαν ποιητικὴν, θεολογίαν δε ἀλιθινὴν ἐνδείκνυται*P *(Opera, ed. Potteri, p. 42 A)*. Это странное обстоятельство дает основание думать, что древние греческие мыслители объясняли из животного страха собственно не религиозное сознание человека, а только содержание и характер тех религиозных верований, каких держались их современники. В таком случае, разумеется, они были в значительной степени правы, потому что не одни только необразованные язычники, но и такие образованные люди, как Цицерон, понимали религию в смысле *страха пред богами и внешнего почтения к богам:* religionem, — говорит Цицерон *de inventione I, 22, 66*, — eam, quae in metu et ceremonia deorum est, appellant. Однако в новой философской литературе эта древняя гипотеза нередко выдается за удовлетворительное объяснение не одних только человеческих суеверий, но и самой формации религиозного сознания в человеке. В таком значении она принимается, напр., у Фейербаха, *Vorlesungen der d. Wesen d. Religion S. 31–32*, и у Штрауса, *Der alte und der neue Glaube, 10-te Aufl. Bonn, 1879, S. 95–102*. Мы передаем ее содержание по толкованию Штрауса.

Но не трудно заметить, что такое объяснение религии могло бы иметь свое место и значение в науке, если бы религия представляла собою только мертвый продукт минувших времен, и мы действительно могли бы объяснить ее как отживший способ мифологического толкования природы. Между тем религия не только была, но и теперь существует, а все те условия, которые, по гипотезе, создали ее, давно уже потеряли над человеком всякую власть и сами, напротив, очутились почти в полной власти культурного владыки земли. Давно уже человек перерос это время, когда из-за каждого дерева в лесу угрожали ему всякие чудовища и чуть ли не в каждой луже воды грезилась ему страшная западня какого-нибудь мифического обитателя мира. Перерос человек и свою беспомощность, и свое дикое невежество, отжил и чувство животного страха пред грозным могуществом природы, пережил и тьму суеверных сказаний о разных метафизических деятелях физического мира, а религия все-таки остается у него и властно вторгается во всю его жизнь, и благословляет или карает его миром священных созерцаний или мучением горьких сомнений. И давным-давно уже гордые титаны всезнания громоздят горы на горы, чтобы взобраться по ним до самого неба и бросить там Богу свой гордый вызов на бой, а религия все-таки живет у людей и заставляет буйную мысль человека если уж не прямо приносить свои жертвы к ее вечному алтарю, то по крайней мере заставляет его склонить свою гордую голову пред завесой непостижимого и сказать о себе: я не знаю даже себя самого[18]. Такая упорная живучесть религиозного сознания в человеке, очевидно, имеет для себя более глубокое основание, чем временное состояние внешнего ничтожества и умственного невежества человека. И если бы ученые — толкователи религиозного сознания обратили свое внимание на *всю* сферу религиозного мышления, то они, наверное, бы увидели, что эта сфера даже у самых необразованных народов значительно шире, чем сфера физических отношений жизни. Достаточно указать только на один замечательный факт, что по требованию своего религиозного сознания человек строит себе идеал жизни *праведной*, жизни *истинной*, тогда как по физическим условиям жизни он может говорить только о жизни *счастливой* и по природе своих отношений к миру он может говорить только о жизни *разумной*. Откуда же взялось у человека это более чем странное понятие об истинной жизни и что оно означает собой? Сказать, что человек создал это понятие из чувства животного страха пред мощною силою физической природы и что оно означает собой корыстное заискивание человека пред грозным могуществом божества, — значит совсем не подумать над тем, о чем приходится говорить.

[18] Откровенное заявление одного из поборников материализма — ученого-физиолога Дюбуа-Реймона в его знаменитой речи *О пределах естествознания*[c].

Эту слабую сторону разбираемой нами гипотезы легко подметила даже и некритическая мысль древних толкователей религии. Слишком уж резко бросалось в глаза, что гипотеза объясняет собою не всю действительную сферу религиозного мышления, а лишь некоторую часть религиозных суеверий. Поэтому еще в истории древнегреческой философии появилась другая гипотеза, гораздо более соответствующая действительному содержанию языческого политеизма, хотя проблемы религиозного сознания в человеке и она в действительности нисколько не решает. По этой новой гипотезе, в основе религиозного сознания лежит не чувство животного страха и не грубое желание какого-то заискивания, а чувство благодарной памяти и благоговейного уважения людей к великим благодетелям человечества, имеющим безмерные заслуги в своих великих открытиях на пользу людей или в своих трудах по установлению между людьми прочного порядка жизни. Предполагается, что человек, который первый догадался приручить диких животных и научил этому искусству других людей, стал почитаться людьми за покровителя скотоводства, а человек, догадавшийся построить лодку и научивший людей плавать по морю, стал почитаться за бога морей и т.д. И кроме того, предполагается, что люди от начала времен верили в бессмертие своего духа и своих благодетелей считали живыми, почему и могли не только праздновать их память, но и обращаться к ним со своими молитвами. В этом будто бы и заключается вся тайна религии[19]. Но на самом деле эта гипотеза направляется не к объяснению тайны религии, а лишь к объяснению тайны языческого политеизма с его действительным циклом всяких богов — покровителей искусств и ремесел и разных состояний человеческой жизни и с его действительным культом всяких мифических героев-благодетелей. Между тем в содержании религиозного мышления заключается не одно только представление о соотношении богов и людей в условиях человеческой жизни, и в практике религиозной жизни выражается не одно только празднование богам и призывание богов на помощь людям. В религии человек себя самого стремится найти как бессмертную личность и потому в своих отношениях к Богу он ищет не одних только средств к своему земному благопо-

[19] По словам Секста Эмпирика, *Adversus mathemat. IX, 54*, эту гипотезу создал софист Критиас, один из тридцати тиранов. У Цицерона, *De natura deorum I, 5*, развитие этой гипотезы приписывается Евгемеру. Одним из защитников научного достоинства этой гипотезы в настоящее время является Фрошаммер, *über d. Mysterium Magnum d. Daseins, Leipz., 1891, S. 8–11*. Мы излагаем ее по Фрошаммеру.

лучию, но и оправдания своих стремлений к вечно пребывающей жизни, подобной жизни Бога. Это такая характерная черта в психологии религиозной жизни, что не заметить ее совершенно невозможно. Каждый религиозный человек непременно сознает себя виновным пред Богом, потому что в Боге он сознает действительную истину своей жизни, а чрез Бога видит одну только неистину в своей жизни, и вследствие этого каждый религиозный человек надеется иметь в религии живой путь к освобождению себя от фактической неистины жизни ради достижения той идеальной истины жизни, которая реально существует в одном только Боге.

На это характерное значение религии древние поборники евгемеризма совсем не обратили никакого внимания. Увлеченные возможностию раскрыть генеалогию богов, они занимались только объяснением мифического содержания религиозных верований, раскрыть же психическое определение религиозного сознания и осветить психические основы религиозной жизни им совсем даже и в голову не приходило. Поэтому, объясняя мифическое содержание современного им богословия, они, очевидно, лишь по крайнему недоразумению могли воображать себе, что будто они объясняли происхождение религии. А между тем это вопиющее недоразумение сохраняется и до настоящего времени во всех тех попытках мнимонаучного объяснения религии, в которых религия смешивается с некоторой суммой наивных верований и все объяснение религии сводится лишь к объяснению разных суеверий из внешних условий и отношений жизни. Пример такого странного толкования религии дает и современный поборник евгемеризма — германский профессор Фрошаммер. Хотя ему достоверно известно, что существенным элементом религиозной жизни является «постоянное желание и искание человеком высшего, сверхъестественного, божественного и постоянная вера и твердая уверенность человека в том, что он может достигнуть желаемого»[20], однако же он думает, что религия «возникла у человека из деятельности фантазии лишь в качестве культа и в чисто практических интересах, — именно в интересах охранения и благополучия земного существования человека в борьбе с нуждой и опасностями жизни»[21]. Тому существенному элементу в религии, который отрешает человека от всех условий его земного существования и увлекает его за пределы земли, Фрошаммер не придал никакого значения и с поразительным легкомыслием освободил себя от научного объяснения этого элемента на том воображаемом основании, что будто, по мере успехов в духовном образовании человека, его стремления к божественному и сверхъестественному постепенно ослабевают и исчезают. Но ведь если бы эти стремления совершенно исчезли у человека, то вместе с

[20] *Froschammer*, op. cit. S. 165.
[21] *Ibid.* S. 8.

ними, разумеется, исчезла бы и религия, потому что она существенно выражается в этих стремлениях и без них совершенно невозможна[22]. И если бы религия совершенно исчезла у человека, а кому-нибудь ученому-исследователю все-таки захотелось бы объяснить ее хотя бы даже и в качестве отжившей формы человеческого мировоззрения, то он, очевидно, не мог бы объяснить ее иначе, как только в объяснении бывших у человека стремлений к сверхъестественному и божественному. Значит, дело вовсе не в том, что эти стремления у культурного человека постепенно ослабевают и исчезают, а в том, что они совсем не имеют в виду практических интересов земного существования человека, и объяснять их из борьбы с нуждой и опасностями жизни и логически было бы слишком странно, и психологически едва ли возможно. На самом деле физическая нужда естественно заставляет человека думать только *о физическом довольстве*, и физические опасности жизни естественно заставляют его думать только о *физической безопасности*, а потому стремление человека к охранению и благополучию своего земного существования скорее может погасить в нем всякую мысль о Боге, чем вызвать тоску по Богу и живое стремление к Нему. В действительности это стремление осуществляется только путем отрешения человека от всех помышлений земли, и объяснить это стремление можно только в раскрытии того реального основания, которое позволяет человеку рассматривать себя под точкою зрения иного мира, кроме мира физического.

5. Все попытки объяснить религиозное сознание в человеке как случайный или необходимый продукт внешних условий человеческой жизни капитально грешат в том отношении, что они совершенно не принимают в расчет того положения и значения, какое получает в религии человеческая личность. Все ученые — толкователи религии, и древние, и новые, почему-то интересуются только одним, что́ именно когда-нибудь думалось или думается человеку о Боге и откуда бы человек мог почерпать свои думы о Нем. А между тем, думая о Боге, человек думает и о себе самом, и религиозное сознание человека в действительности всегда и непременно является составною частию его самосознания. Если бы человек приходил к мысли о Боге не из познания себя самого, а из познания внешнего мира, то он мог бы, разумеется, *верить* в

[22] В области сравнительного изучения религий подмечен капитальный факт, что желание и искание человеком божественного и сверхъестественного *в большей части религий древнего мира объясняется из тоски по Богу и выражается под формою стремления души возвратиться к Богу, — Max Müller, Psychologische Religion, Leipz., 1895, S. 91.* Ясное дело, что объяснить эту большую часть религий можно только объяснением в человеке его *тоски по Богу*, потому что без этой тоски он не мог бы жить религией, а стало быть — он не мог бы иметь ее.

существование Бога, но только из этой веры его никакой религии у него никогда бы не возникло. Он мог бы верить в Бога *только* деистически, т.е. мог бы признавать Его существование только в качестве первой причины, бытием которой вполне удовлетворительно объясняется для человека бытие познаваемого мира. Но ведь такая вера, очевидно, имеет тот же самый смысл и то же самое значение, какое имеет и вера материалиста в действительное существование материи или вера какого-нибудь ученого-химика в действительное существование атомов. Никакого отношения к предмету веры из таких гносеологических соображений возникнуть совершенно не может[23]. Для того чтобы у человека возникла не одна только абстрактная мысль о Боге, но и живое отношение к Богу, ему нужно не просто лишь признавать действительное бытие Бога как первой причины мира и самого человека, но и сознать свою личную связь с Богом в самом процессе своей действительной жизни.

Видимость такого сознания человек несомненно может получить из признания Бога не только в качестве *первой причины мира,* но и в качестве *ближайшей причины явлений мира,* потому что в силу этого признания он может бояться бога страшных явлений и просить его о пощаде и может благодарить бога приятных и полезных явлений и просить его о новых благодеяниях. Следовательно, он несомненно может иметь в этом случае некоторый *призрак религии,* но религии при таком отношении к Богу он все-таки бы не имел и даже не мог бы иметь. Напротив, вся его действительная жизнь по существу своему была бы прямо *противорелигиозною,* потому что по самым условиям жизни он необходимо бы стремился к освобождению себя от подчиненного отношения к миру и к приобретению себе возможного владычества над миром, т.е. он необходимо стремился бы к тому, чтобы поменьше нуждаться в Боге и побольше восхищаться собою самим. И в его культурном развитии неизбежно бы наступило такое время, когда бы он совершенно освободился от всякого призрака религии и гордо порвал бы все ненужные ему более отношения к Богу. Если же эти отношения на самом деле не порываются, а вместе с культурным развитием человека только яснее раскрываются в его сознании и точнее определяются в его мысли, то это обстоятельство само собою доказывает, что сознание связи с Богом возникает у человека не из признания некоторых явлений мира за действия Божии, а наоборот — познание действительных отношений Бога к миру и к людям раскрывается только из сознания человеком своей связи с Богом. Только это сознание и определяет собою возможность для человека религиозных отношений к Богу, и только по силе этого сознания религия и может существовать у человека совершенно независимо от всех земных условий и отношений его жизни.

[23] Обстоятельные соображения по этому вопросу можно прочитать у Канта, *Kritik d. rein. Vern. S. 454,* сравн. Фихте, *versuch e. Kritik aller Offenbarung, S. W. Bd. V, S. 93.* Опыт сочинения религии из понятия о Боге как о первой причине мира можно видеть у Schultze, *Philosophie der Naturwisseschaft, Th. II, 386–420.*

Ясное дело, что объяснить религиозное сознание значит то же самое, что и объяснить сознание в человеке его связи с Богом. Пока мы не раскрыли, откуда возникает это сознание, и почему оно возникает, и в чем оно выражается, — мы не знаем происхождения религии, мы не знаем даже и того, что́ собственно называется религией, а потому и нет ничего удивительного в том, что в богословской философской литературе существует целое множество различных определений религии и что нередко высказываются даже такие соображения, что будто бы религиозным может быть даже и такой человек, который прямо и решительно отвергает действительное существование Бога[24]. Ведь все определения религии в действительности создаются или на основании *некоторых фактов* религиозной жизни, или на основании *катехизических обрывков* из разных религиозных верований, а это обстоятельство естественно дает самый широкий простор к сочинению каких угодно религий; потому что общего реального основания *для выбора* фактов и верований, как действительно характерных и существенных для религии сами религиозные факты и верования в прямой и определенной форме не указывают, и потому каждый ученый — толкователь религии естественно считает характерным и существенным для нее, что́, по личным его соображениям, ему *кажется* существенным. При таких обстоятельствах единственное средство к тому, чтобы уничтожить существующую путаницу в определениях религии и вместе с тем создать ее правильное определение, заключается в научном раскрытии действительной психологии религиозного сознания. Но это необходимое исследование проблемы религиозного сознания и до настоящего времени все еще ожидает своей очереди. Хотя со времени Канта и было сделано немало попыток раскрыть генезис религиозного сознания, однако все эти попытки, разделяя судьбу своего прототипа, в сущности нисколько не выходят за пределы простого сочинительства[25].

По мнению Канта, содержанием религиозного сознания служит понятие о Боге как о нравственном законодателе. И религия заклю-

[24] О различных определениях религии можно прочитать у Герцога, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. XII.* О возможности атеистической религии смотр. у Спенсера, *Основные начала, стр. 47–48,* сравн. Струве *<Г.Е.>. Введение в философию. <Варшава, 1890>, стр. 239–240.*

[25] Подробное изложение и отчасти критический разбор этих попыток можно найти в сочинении Schmidt'a, *Christliche Dogmatik, Einleitung.*

чается в признании человеком всех своих нравственных обязанностей как заповедей Божиих[26]. Это мнение свое Кант оправдывает таким соображением, что будто человек приходит к идее Бога только чрез понятие высшего блага, а это понятие создается человеком лишь по требованиям морального чувства[27]. Человек именно желает, чтобы добродетельная жизнь была награждена, а порок наказан. Но так как это желание человека в действительности не осуществляется, то он и *сочиняет* себе идею такого существа, которое бы исполнило желание его и хотя бы в будущем времени обеспечило ему необходимую гармонию нравственного идеала и действительности. И Кант полагает, что в человеке настолько сильна эта эгоистическая потребность, что признавать бытие Божие ради удовлетворения этой потребности составляет для человека *нравственную* необходимость[28]. Но так как простое признание человеком бытия Божия в сущности обеспечивает собою одну лишь простую *возможность* соответствующей награды за добродетель, то надеяться на действительное получение этой награды человек, разумеется, не имел бы никаких оснований, если бы он до некоторой степени не мыслил Бога *обязанным* исполнить корыстное желание человеческого сердца. И Кант думает, что человек настолько ослеп в своем безумном стремлении к счастию, что действительно возлагает на Бога эту обязанность, представляя исполнение своих нравственных обязанностей, как будто бы он исполняет в них Божии заповеди[29].

---

[26] *Religion innerhalb der Grenzen d. blossen Vernunft.* — S.W., Bd. VI, S. 252, сравн. *Kritik d. Urtheilskraft*, W. Bd. V, S. 495.

[27] *Kritik der praktischen Vern.*, S. W., Bd. V, S.135: «Нравственный закон *чрез понятие высшего блага* как объекта и конечной цели чистого практического разума приводит человека к религии, т.е. к признанию всех своих обязанностей как *заповедей Божиих*, — не как санкций, т.е. произвольных и самих по себе случайных определений чуждой воли, а как *существенных законов всякой свободной воли самой по себе*». Значит, не создай себе человек понятий высшего блага, он никогда бы даже и не подумал о том, чтобы *выдать* существенные законы своей воли за Божии заповеди, но не создать этого понятия он не может, потому что подчиняет свою практическую мысль *нравственному закону* жизни.

[28] *Ibid.*, S.130, 146, сравн. *Kritik d. Urtheilskraft*, S. 496.

[29] Для правильной оценки религиозно-философских суждений Канта можно указать на суждение Фихте, *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, S. W., Bd. V, S. 219: «Кто наслаждения желает, тот чувственный, плотский человек, который никакой религии не имеет и ни к какой религии не способен. *Первое же истинное религиозное чувствование навсегда убивает в нас это пожелание.* Кто счастия ожидает, тот болван (Thor), не ведущий ни себя самого, ни всех побуждений своих. Никакого счастия нет, и никакое счастие невозможно. Ожидание счастия и Бог, которого принимают *только вследствие этого ожидания*, — вздорные химеры. Бог, услужающий похоти человека, есть презренное существо, потому что он исполняет такое служение, которое внушает отвращение даже и всякому порядочному человеку». Сравн. еще стр. 226–227. Нужно к этому заметить, что Фихте в полном согласии с Кантом считал основоположением религиозного сознания идею Бога как нравственного законодателя. *Versuch e. Kritik aller Offenbarung*, S. 52, 115.

Все это рассуждение Канта можно было бы считать за решительное отрицание всякой религии, если бы на самом деле он не старался утвердить ее в этой карикатурной форме какого-то заведомого самообмана[30]. Представление человеком своих нравственных обязанностей как заповедей Божиих он считает за нормальный и необходимый продукт чистого практического разума, и потому существование религии под формою и содержанием этого представления он считает за необходимое выражение человеческой жизни как жизни свободно-разумной личности. Но в то же самое время, опираясь на известные результаты своей *критики чистого разума*, он признает необходимым внести в религиозное мышление человека такую существенную поправку, по силе которой это мышление становится для человека совершенно невозможным, а потому и утверждение человеком религии делается явно бессмысленным. По хитрому соображению Канта, человек одновременно должен и представлять себе свои нравственные обязанности как Божии заповеди, и держать в своем уме такую убийственную мысль, что Бог-то еще, может быть, и не существует, так что в сущности религиозное мышление человека должно сводиться собственно не к *признанию* человеком своих нравственных обязанностей за *действительные* Божии заповеди, а именно только к *представлению* их такими, *как будто бы* они были действительными заповедями Бога[31]. На логическую невозможность такого мышления Кант совсем не обратил никакого внимания, а между тем эта невозможность весьма бы ясно показала ему, что он вовсе не решал проблемы религиозного сознания и не объяснял религию, какою она в существе своем есть и может быть, а просто сочинял такую религию, какой на самом деле ни один разумный человек, даже и при искреннем желании своем, иметь ни в каком случае не может[32]. Если бы Кант серьезно подумал об этой невозможности, он,

---

[30] Многие последователи Канта считали его даже *спасителем* религии от напора на нее враждебных доктрин материализма и атеизма. Объяснение этого обстоятельства смотр. у Эрдмана, *Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berlin 1859, S. 217–220.* Некоторые последователи Канта и сами в настоящее время думают *спасать* религию от воображаемой погибели оружием своего учителя. Смотр. Kaftan, *Die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik. Basel, 1874*, и статью Паульсена в *Vierteeyahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. V, S. 1–35*, где Паульсен возлагает на Канта самые радужные надежды по уврачеванию духовных болезней нашего времени.

[31] *Metaphisik d. Sitten*, S. W., Bd. VII, S. 299: Religion ist Inbegriff aller Pflichten, *als (instar)* göttliche Gebote. В объяснение этого определения Кант говорит, что разумный человек может иметь религию, но никаких отношений к Богу иметь не должен, потому что о действительном существовании Бога человеку на самом деле ничего достоверно неизвестно.

[32] Психологическая критика *разумной религии* Канта в общем довольно удачно была представлена еще Якоби в цитированном у нас трактате его *Von den göttliche Dingen.* Атеистический характер религии разума также был отмечен еще Якоби и затем очень обстоятельно раскрыт в сочинении Шмидта *Vernunftreligion und Glaube, S. 59–86.* Наша русская богословско-философская критика религиозных

вероятно, пересмотрел бы свои удивительные доводы в пользу сочиненной им, логически невероятной и психологически невозможной, мнимо разумной религии и, вероятно бы, догадался, что перевод религии на мораль у него получился только в пользу совершенного незнания им того, что́ такое мораль.

Вся моральная философия Канта утверждается на понятии нравственного закона, который был признан a priori данным и по тому самому *необъяснимым*. Если бы кто-нибудь спросил знаменитого автора *Критик*, что́ собственно выражает собою нравственный закон, то он, вероятно, ответил бы ничего не значащей тавтологией, что нравственный закон — это такой закон, который определяет собою нравственную деятельность человека. А если бы кто-нибудь спросил его, какие собственно действия человека называются нравственными, то он, вероятно, ответил бы простым оборотом тавтологии, что нравственные действия — это такие действия, которые определяются содержанием нравственного закона. Кант играл с бессодержательным понятием нравственного закона и по своему желанию пришивал к этому понятию и высшее благо, и нравственные обязанности, и Божии заповеди, и существенные определения свободной воли самой по себе — и все это потому, что генезиса нравственного сознания он совсем не исследовал[33]. Между тем это исследование могло бы показать ему, что нравственное сознание ведет человека к Богу вовсе не тем путем, о каком думалось критическому мыслителю. *Нравственное сознание возникает у человека из идеальной природы его личности, и потому оно ведет человека не к понятию о благе жизни, а исключительно только к понятию об истине жизни.* Самым фактом сознания себя как свободно-разумной личности человек необходимо отделяет свою жизнь от жизни внешнего мира и необходимо утверждает возможность для себя та-

воззрений Канта в существенном примыкает к суждениям Якоби. Смотр. диссертацию В.Д.Кудрявцева *Религия, ее сущность и происхождение* и сочинение архиепископа Никанора *Позитивная философия и сверхчувственное бытие*.

[33] Даже и противники теоретической философии Канта останавливаются с глубоким уважением пред его моральным учением. Колебать этого уважения к *моральному учению* Канта мы, разумеется, не имеем в виду, но когда раздается необдуманный призыв возвратиться к Канту в *философском обосновании* морали, то едва ли можно не выразить по этому поводу некоторого удивления. Дело в том, что у Канта есть моральное учение, но никакого обоснования морали нет и не могло быть, как это уже давным-давно было прекрасно разъяснено Шопенгауэром в его трактате *Об основах морали, по русск. пер. стр. 127–223*. По резкому, но справедливому суждению Шопенгауэра, моральная философия Канта «болтается в воздухе, как паутинная ткань мудреннейших, бессодержательных понятий, ни на чем она не основана, а потому ничего и не может ни поддерживать собою, ни двигать» (стр. 167). В действительности основные понятия своей нравственной философии, именно понятие нравственного закона, долга и обязанности, Кант взял из богословия (стр. 134–136, 139–140), но так как богословского обоснования этих понятий он не принял, то они и оказались у него висящими на воздухе (стр. 202), потому что они действительно не допускают никакого другого обоснования, кроме богословского.

кого развития жизни, которое бы вытекало не из чувственных побуждений его физической природы, а только из разумных требований его личности. Существо же нравственного сознания в том именно и заключается, что физические побуждения воли считаются не соответствующими *действительной природе человеческой личности*, и потому все чувственное содержание жизни считается содержанием *не-истинной* жизни личности; тогда как все духовные побуждения воли сознаются за выражения *подлинной природы* личности, и потому все духовное содержание жизни считается содержанием *истинной* жизни личности. Следовательно, содержанием нравственного сознания выражается не иное что, как природное самоопределение человеческой личности в условиях ее физического существования: *нравственно* для человека то, что́ *должно быть осуществляемо* человеком, а должно быть осуществляемо человеком то, что́ *истинно человечно*, а истинно человечно то, что *выражает собой действительную природу человеческой личности независимо от условий, интересов и целей ее физического существования.* Человек потому только и приходит к нравственному самоопределению, что весь процесс этого самоопределения в действительности выражает собою лишь природное содержание человеческой личности. Поэтому нравственное самоопределение человека несомненно оказалось бы для него единственным выражением всей действительной истины бытия, если бы только истинная жизнь, о которой говорит человеку нравственное сознание, существовала не в одном лишь идеальном представлении человека как долженствующая быть, а была бы и на самом деле как его наличная жизнь. Тогда бы все содержание человеческого мышления о бытии целиком выражалось в мышлении человеком себя самого как свободного деятеля в мире и в мышлении внешнего мира как данного средства к развитию человеческой деятельности, так что о возможности какого-нибудь другого бытия, кроме себя самого и внешнего мира, человек никогда бы даже и не подумал. Но в том-то именно и заключается все дело, что истинная жизнь, о которой говорит человеку нравственное сознание, в действительности неосуществима, потому что человек существует не только в качестве свободного деятеля в мире, но и в качестве простой вещи мира, необходимо подчиненной всеобщим законам физического существования. Вследствие же этой необходимой идеальности истинной жизни содержание нравственного сознания в действительности раскрывает человеку не какой-нибудь естественный закон его собственной наличной жизни, а один только образ истинного бытия совершенной личности, и потому в содержании своего нравственного сознания человек непосредственно утверждает не возможную достижимость для себя истинной жизни, а только несомненную действительность себя как

реального образа такой Безусловной Сущности, которая действительно живет истинной жизнию Личности.

Таким образом, не в абстрактном понятии какого-то высшего блага, а в живом сознании нравственной жизни как жизни *истинной* и в живом самоопределении себя как реального образа Верховной Личности, которой действительно принадлежит эта истинная жизнь, человек приходит к сознанию и утверждению бытия Божия, а вместе с этим утверждением приходит и к реальному обоснованию своего нравственного развития на почве религии. Для Канта это положение, конечно, показалось бы в высшей степени странным, но из этого положения он только и мог бы вполне удовлетворительно объяснить как содержание нравственного закона, так и психологическую возможность его. Ведь независимо от содержания религиозного сознания нравственный закон — только пустое слово без всякого смысла и значения, потому что *непосредственно* в человеке существует не нравственный закон, а нравственное сознание, но это сознание только *указывает* человеку на истинную жизнь личности, а вовсе *не определяет* собою стремлений человека к достижению этой истинной жизни, потому что оно прямо и решительно указывает ее как жизнь личности *вне условий, интересов и целей ее физического существования,* стало быть — как жизнь личности *безусловной*, стало быть — как жизнь личности *сверхчеловеческой*. Поэтому превратиться в закон *человеческой* деятельности нравственное сознание само по себе ни в каком случае не может, так что, оставаясь при этом сознании, человек прекрасно бы *знал* об истинной жизни, но *стремиться* к ней он так же бы не мог, как не может он стремиться к тому, чтобы услышать своим ухом движения эфирных волн, хотя ему и достоверно известно, что объективно существуют не звуки, а именно эти недоступные для его восприятия эфирные движения. Следовательно, *нравственный закон* человеческой жизни возникает из *нравственного сознания* человека не прямо непосредственно, а чрез посредство каких-то особых условий, и мы думаем, что теперь уж вовсе не трудно определить эти посредствующие условия, когда нам достоверно известна особая связь нравственного сознания с природным самоопределением человеческой личности. Мы знаем, что в этом сознании человек познает идеальную природу своей личности в отношении к условиям ее действительного существования, т.е. в этом сознании человек непосредственно познает себя в качестве реального образа Бога, а это познание не только говорит человеку об истине Божия бытия, но и дает ему прямое указание той жизни, которая была бы истинной жизнию *человеческой* личности.

При сознании себя как реального образа Бога человек находит свою истинную жизнь в жизни по образу Божию, т.е. в осуществлении такой жизни, которая бы развивалась в пределах и условиях физического мира и все-таки была бы подобна собственной жизни

Бога. В этой жизни для человека выражается единственный смысл его физического существования в качестве свободно-разумной личности, и потому идея богоподобной жизни естественно определяет собою живое стремление человека к действительному подобию с Богом как с истинным первообразом его личности; так что по сознанию себя как реального образа Бога человек не просто лишь мыслит о Боге как об истинно существующем и не просто лишь видит в Боге подлинную истину бытия всякой личности, но и стремится себя самого осуществить в мире как истинный образ истинно сущего Бога. Фактом этого именно стремления человека к богоподобной жизни естественное богосознание его и возводится в живое основоположение религии. Пока человек только мыслит о Боге, он богословствует, и пока он только мыслит о своем отношении к Богу, он философствует, но, когда он обращается к действительной жизни по образу Бога, он фактически осуществляет религию как живое стремление свое к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Ему. Независимо от этого стремления к богоподобию никакой религии у человека нет и не может быть, потому что все содержание человеческого богосознания заключается только в сознании человеком действительного существования Бога как *первообраза* его личности, и следовательно — живое отношение человека к Богу, *в пределах естественного богосознания человека*, не может выражаться никакой другой идеей, кроме идеи богоподобия как истинной цели человеческой жизни. Если же в содержании религиозного мышления идея богоподобия на самом деле заслоняется идеями откровения, промышления и спасения, то все эти идеи потому только и становятся действительными определениями религиозной жизни, что человек не в состоянии осуществить в своей жизни идею богоподобия и ради этого осуществления обращается к воображаемой или действительной помощи самого Бога. И если в практике религиозной жизни Божия помощь требуется человеком вовсе не ради осуществления идеи богоподобия, а ради достижения многих других целей, то постановка этих целей определяется уже не религиозным сознанием человека, а разными условиями человеческой жизни, и потому это обстоятельство говорит собственно не о сущности религии, а только о возможном подчинении религиозного мышления наличным условиям и интересам жизни.

Действительная сущность религии выражается только идеей богоподобия. Эта идея, разумеется, не требует от человека, чтобы он *сравнялся* с Богом, — она лишь побуждает человека жить в условиях физического мира по сознанию в себе образа Божия. Следовательно, осуществление идеи богоподобия несомненно лежит в границах человеческой природы и сил. Но человек одновременно является и действительным образом Бога, и действительной вещию физического мира, а потому фактически осуществлять в

своей жизни идею богоподобия он, очевидно, может не иначе, как только в непрерывной борьбе с собою самим, а так как эта борьба непрерывно говорит человеку о действительной принадлежности его физическому миру, то человек никогда бы не мог даже и подумать о том, чтобы вести эту борьбу, если бы в жизни по образу Божию он не сознавал *истинной* жизни своей личности и если бы это сознание не возлагало на него непременной *обязанности* стремиться к достижению богоподобной жизни как жизни истинной. Такая обязанность и действительно сознается каждым человеком, и ее-то именно сознание и предъявляется каждому человеку в идее *нравственного закона жизни*. Этот закон не a priori дан человеку. Он и возникает из религиозного сознания человека и все свое содержание получает только из этого сознания: *нравственное, долженствующее быть осуществленным, истинное есть лишь богоподобное*, так что идея богоподобия является и единственным основоположением естественной морали, и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении, и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека. В одном только действительном существовании Бога, как своего первообраза, человек находит безусловную истину своего личного бытия, и потому совершенно естественно, что одна только идея богоподобия с конкретной определенностию указывает человеку, зачем ему следует жить и как ему следует смотреть на явления жизни. И в одной только идее Божественной Личности человек находит вечную меру безусловного совершенства, а потому совершенно естественно, что одна только идея богоподобия не позволяет человеку остановиться на пути своего нравственного развития, а непрерывно заставляет его раздвигать границы своего нравственного развития в направлении к безусловному идеалу всякого совершенства — к живому отображению в себе Бога путем действительного уподобления Ему. Следовательно, *нравственность не создает религию, а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни как свое фактическое осуществление.*

Но ввиду того, что живое стремление человека к осуществлению в себе действительного подобия Богу неизменно говорит человеку только о безмерном несовершенстве его сравнительно с безусловным совершенством вечного Бога, то из нравственного самоопределения человека как существа несовершенного необходимо возникает обратное влияние морали на религию. В сознании своего несовершенства человек естественно преклоняется пред истинным величием Бога и тем самым фактически осуществляет в своей жизни *неизменную форму религии как благоговейного поклонения Богу или богопочитания*. Независимо от этой формы никакой религии у человека нет и не может быть, потому что религия заключается в жизни человека по образу Божию, а эта жизнь, как вечно

осуществляемая и никогда не осуществимая, и возвышает человека до созерцания вечной славы Бога, и смиряет его сознанием своего ничтожества пред Богом, т.е. религиозная жизнь создает в человеке такое нравственное настроение, из которого сама собою возникает для человека нравственная потребность живой любви к Богу, как недалеко от человека сущему, и потребность смиренного поклонения Богу как вечному отцу непостижимого величества. Если бы человек погасил в себе эту нравственную потребность, то вместе с нею он сразу бы уничтожил и религию и мораль, потому что воспитывать в себе нравственные стремления человека заставляет одно только религиозное сознание, а при наличности нравственных стремлений человек не может выражать своего религиозного сознания иначе, как только под формою богопочитания. Поэтому, с уничтожением богопочитания, у человека остается собственно не религия, а одна только идея религии, о которой человек может подумать и может поговорить, но жить которою он вовсе не собирается; а с уничтожением религиозной жизни у человека не остается даже и простой идеи морали, потому что в этом случае теряется всякое основание для нравственной оценки явлений жизни и становится совершенно непонятным, что́ же собственно и почему именно *следует* человеку считать нравственным или ненравственным.

6. Таким образом, исследование природы религиозного сознания позволяет нам определить религию как живое стремление человека к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Богу. И раскрытие природной связи религиозного сознания с нравственным содержанием жизни позволяет нам указать существенное выражение религиозной жизни в свободном поклонении человека Богу или в богопочитании. Человек имеет религию, потому что он находит в Боге безусловную истину своей жизни как жизни свободно-разумной личности и стремится к действительному уподоблению Богу как к безусловному оправданию своего личного существования, иначе неведомо зачем ему данного и, стало быть, прямо бессмысленного, и благоговейно преклоняется пред истинным величием Бога как единого Владыки той совершенной жизни, во имя которой должен жить человек и в сознании которой он неизменно видит только свое нравственное несовершенство. Но с таким содержанием религиозное сознание человека представляет из себя одну лишь неизменную основу и вечную форму религии. Оно было бы, конечно, единственным и всеобщим содержанием естественной религии человека, если бы человек и на самом деле жил в мире только по сознанию в себе образа Божия, потому что в таком случае его действительная жизнь на земле могла бы представлять из себя и

очень слабое и очень несовершенное подобие жизни божественной, но прямого отрицания идеи богоподобия она все-таки бы не заключала в себе. Между тем человек на самом деле не только не уподобляется Богу, но и прямо осуществляет в себе подобие физическому миру, так что всем содержанием своей наличной жизни он фактически отрицает Бога, отрицает и значение себя самого, как данного в условиях физического мира действительного образа Божия. Поэтому в наличных условиях человеческой жизни религия необходимо осуществляется с одним характерным добавлением. Человек сознает себя *виновным* за преступление данной в бытии Бога истины жизни, и потому *религиозное сознание виновного человека необходимо дополняется чувством страха пред Богом и желанием оправдаться пред Ним.*

По основному содержанию своего религиозного сознания человек естественно признает, что оправдать свое существование на земле не в качестве простой вещи мира, а именно в качестве свободно-разумной личности он может лишь в том единственном случае, когда он живет в мире не по физическим определениям жизни, а по данному в его природе образу Божию. Но так как на самом деле он живет вопреки этому образу, то из всей практики своей наличной жизни он естественно может выносить только одно необходимое убеждение, что *в действительности он недостоин того существования, какое дано ему в природе его, и следовательно — повинен смерти.* Это именно глубокое убеждение человека и составляет психологическое основание для чувства *религиозного* страха. Человек боится за жизнь не потому, что он беспомощен в мире, а потому, что он сознает себя недостойным жизни, и это сознание неминуемо заставляет его ожидать себе смерти как справедливого прекращения его *напрасной* жизни. Если бы он боялся за жизнь от сознания своей беспомощности в мире, то эта боязнь могла бы выражаться у него только чувством *физического* страха пред грозными явлениями природы, и это чувство могло бы заставить его сознать напрасною не жизнь свою, а наоборот — ту самую смерть, которая во всякую минуту может постигнуть его по какой-нибудь непредвиденной случайности. Поэтому чувство физического страха естественно вызывает у человека *желание избежать напрасной смерти* и по возможности обезопасить свою жизнь от всяких непредвиденных случайностей, тогда как чувство религиозного страха создает в человеке *нравственную потребность оправдать свою жизнь* и чрез это самое оправдание сделать себя достойным жизни. Но если обезопасить свою жизнь для человека хотя и трудно, однако возможно, то оправдать ее как истинную жизнь свободно-разумной личности для него совершенно невозможно, потому что в огромной массе своих явлений действительная жизнь человека прямо утверждает необходимую действительность физического мира и потому решительно оказывается враждебной по отношению к идеальной истине жизни. И все-таки это невозможное оправдание жизни решительно необходимо для человека. Оно только одно может примирить его с Богом и с совестию и тем самым может освободить его от муки необходимого осуждения со стороны его же собственного религиозно-нравственного сознания.

Ради этого спасения себя от суда и осуждения человек старается не делать того, чего не должно быть в его жизни по содержанию его религиозно-нравственного сознания, и так как больше этого старания он ничего не может иметь и не в состоянии сделать, то это именно старание ему и приходится выставлять пред Богом и совестию как положительное оправдание его жизни на земле в качестве свободно-разумной личности. Ему естественно кажется так, что если он старается *не делать* того, что́ враждебно истине его религиозно-нравственного сознания, то это уж *большое доброе дело* с его стороны, потому что и самое стремление к жизни по-истине несомненно требует от человека громадных усилий его немощной воли. На этом основании человеку естественно кажется так, что если его старания увенчаются успехом и ему действительно удастся победить себя и *не поступить вопреки* вечной правде его религиозно-нравственного сознания, то за этот *добрый поступок* он не только *заслуживает* жизни на земле, но и *заслуживает* того, чтобы Господь Бог *простил* ему все неправды его жизни, потому что всякая победа человека над собою самим и над миром в себе действительно является для естественного человека несомненным выражением высокого нравственного героизма. Но этот *естественный* способ самооправдания человека прямою дорогой ведет его к совершенному искажению религиозно-нравственного сознания в создании ложных религий. Дело в том, что, отождествляя оправдание жизни с получением прощения от Бога грехов своих, человек совершенно искажает великую идею оправдания и вконец разрушает открытый в религиозно-нравственном сознании глубокий смысл его жизни, потому что в силу этого отождествления все назначение человека естественно сводится к тому, чтобы существовать ему в мире в качестве прощенного грешника. Но ведь прощенный грешник вовсе не есть праведник, и считать себя *достойным* жизни на основании одного только полученного от Бога прощения неправд своих человек, очевидно, может только по крайне грубой ошибке, потому что и в обиходных условиях человеческой жизни прощение освобождает виновного человека не от вины в сделанном преступлении, а только от наказания за сделанную вину. Следовательно, в отношении оправдания жизни человек лишь обольщает себя надеждой на прощение грехов своих, потому что это прощение на самом деле нисколько его не оправдывает. А так как надежду на это прощение он ставит в зависи-

мость от воображаемых заслуг своих пред Богом в совершении некоторых добрых поступков, то, обольщая себя в отношении оправдания жизни, человек, очевидно, прибавляет к этому обольщению еще и другое грубое обольщение насчет своих отношений к Богу.

Религиозно-нравственное сознание человека непосредственно говорит ему о возможности одних только религиозно-нравственных отношений к Богу в благоговейном поклонении Ему и в живом стремлении к раскрытию в себе Его образа. Стремление же человека к оправданию своего существования на земле, при враждебной богоподобию жизни, выдвигает *юридическое* отношение к Богу и тем прямо и решительно уничтожает и правду религии, и возможность нравственности, потому что в силу этого отношения *религия превращается у человека в простую сделку с Богом и как обыкновенная житейская сделка необходимо подчиняется принципу счастия жизни.* Так это и было и есть на самом деле в области всех естественных религий без всякого исключения. Человек воображал себе, что он может купить себе у Бога не одно только прощение грехов, но и всякое изобилие благ земных, и человек придумывал всевозможные средства, чтобы склонить на свою сторону Всемогущего Бога и воспользоваться Его силою в корыстных интересах своего благополучия. Отсюда появились у человека всевозможные суеверия и возникли самые грешные нелепые представления о Боге. Человек заключал Божию силу в разные предметы физического мира и последовательно переносил на Бога все те отношения, какие были желательны ему самому. По каким-нибудь случайным обстоятельствам человек иногда делал необычайное открытие, что Бог живет на какой-нибудь горе или в какой-нибудь роще, и вот у человека появлялось страстное желание во что бы то ни стало владеть Божиим вместилищем; а так как и все другие люди, узнавшие о необычайном открытии, естественно стремились к этой же самой цели, то каждому отдельному человеку ничего другого не оставалось, как захватить в свое личное владение по крайней мере хоть небольшой камень от священной горы или кусочек дерева из священной рощи. Таким путем естественно развилось идолослужение людей, обезумевших от неутолимой жажды счастия и желавших ради достижения его овладеть всемогущею Божией силой посредством владения разными амулетами и талисманами. И в естественном человеке настолько сильно это противорелигиозное безумие, что разочарование в чудодейственной силе какого-нибудь талисмана убеждает человека не в том, что Богом нельзя овладеть посредством талисмана, а лишь в том, что ради возможного овладения Божией силой он воспользовался не тем талисманом, каким бы следовало. Отсюда же в области религиозной жизни естественно становятся возможными

такие дикие явления, как всякие благодарности Божию заместителю и жестокие выговоры ему, кормление и поение Божия заместителя и беспощадное сечение его розгой, корыстное поклонение Божию заместителю и выбрасывание его вон с водворением на его место другого. Конечно, такие дикие проявления религиозного безумия бывают далеко не всегда и не у всех людей, но то психическое настроение, на почве которого развивается это безумие, составляет необходимое выражение всех естественных религий без всякого исключения, и это обстоятельство служит достаточным основанием для того, чтобы можно было усомниться в истине всякой естественной религии.

VIII. Естественная религия и философия

1. Начало критического отношения к религии и происхождение философии. 2. Философия как научная критика религиозной веры во имя познания религиозной истины. 3. Философская критика основных идей религии и психология религиозного скептицизма. 4. Стремление философской мысли к устранению религиозных сомнений в построении доказательств бытия Божия. 5. Научная недостаточность этих доказательств и логика теоретического атеизма. Разъяснение логической несостоятельности атеизма как вывода знаний на основании незнания. 6. Религиозный агностицизм в качестве последнего слова философии. Критическая оценка этого слова и указание действительного пути к познанию истины о Боге.

1. Религиозное сознание человека возникает из сознания реального бытия Бога как объективного *первообраза* человеческой личности и непосредственно выражается определением жизни человека по образу Божию как *истинной* жизни человеческой личности. Но так как на самом деле человек живет не по сознанию в себе образа Божия, а по сознанию своих необходимых отношений к миру и к людям, то идея истинной жизни естественно переводится им на действительную практику его наличной жизни и, в силу этого перевода, необходимо искажается им как со стороны ее безусловного содержания, так и со стороны ее вечного значения. Истинной жизнию для человека в действительности оказывается та самая жизнь, которую он необходимо ведет по условиям своего физического существования, и потому на религиозное происхождение идеи истинной жизни в действительности указывает одно только стремление человека давать своим поступкам религиозное оправдание. Человек и живет по стихиям мира, и помышляет только о благе жизни, так что сознание Божия образа в нем совершенно закрывается сознанием простой вещи мира, и самая идея Бога является для него не реальным указанием истинной жизни, а просто лишь указанием одного из данных условий его физического существования. Вследствие же этого коренного искажения религиозного сознания все отношение человека к Богу естественно превращается в психофизический процесс чисто внешнего *приспособления* к Божию бытию. Человек вынужден мириться с тем, что Бог существует, и вынужден *считаться* с Его бытием. Поэтому он боится обидеть Бога и старается по возможности угодить Ему, чтобы приобрести себе в

Нем могущественного союзника для успешной борьбы своей с разными невзгодами жизни. Отсюда всякая естественная религия человека неизбежно превращается в суеверное идолослужение. Слепой человек старается проникнуть в неведомые намерения Бога и старается отгадать возможное отношение Бога к тем или другим своим предприятиям, но он старается об этом не ради того, чтобы подчинить себя Богу, а лишь ради того, чтобы не ошибиться в своих житейских расчетах на желательный успех своих предприятий. Где не предвидится этой ошибки, он с самою покойною совестию может, *помолившись Богу,* совершить и воровство, и убийство, и всякое нехорошее дело и потом может искренно благодарить и славословить Бога, как будто бы Он помогал ему в достижении его преступных желаний. Таким путем слепой и корыстный человек низводит Бога до положения простого средства к достижению своего благополучия, — и великое счастие для человека заключается в том, что никакое счастие на земле невозможно.

Если бы зло действительной жизни не стояло в противоречии с благом желанной жизни, то человек никогда бы, вероятно, не подумал о том, что он живет в мире не *своею собственною* жизнию, а *чужою* жизнию внешнего мира, потому что на самом деле не он сам живет в мире, а внешний мир живет в нем, он же сам только переживает в себе движения мира. В таком случае все мышление человека о себе самом естественно ограничивалось бы животным представлением себя как части мира и потому никогда бы не вышло за узкие рамки протокольно-позитивного мышления о *наилучших отношениях* к внешнему миру при благодетельном содействии всемогущего Бога. Но иллюзорность счастия с роковою необходимостию заставляет его критически отнестись ко всем своим представлениям о счастии и критически обсудить все свои надежды на мощное содействие Бога: может ли он в самом деле надеяться на действительное содействие Бога и если может, то во всем ли может, в чем пожелает? В силу постановки этого вопроса человек пытается дать себе сознательный отчет во всех своих верованиях, желаниях и ожиданиях, и с первым же построением этого отчета он полагает начало философии.

Со времен Аристотеля происхождение философии, обыкновенно, объясняется из чувства удивления человека пред величием внешнего мира, и потому философия отождествляется с положительной наукой о мире. Но в действительности все вопросы философии всегда вырастали на почве самосознания, и все решения по этим вопросам всегда создавались только на основании простого наблюдения или методического изучения живых фактов человеческого самосознания, так что философом человек сделался значительно раньше, чем мог развиться у него чисто теоретический

интерес научной любознательности. Для развития этого интереса необходимо требуется возможно полное устранение острого характера и исключительного значения насущных интересов жизни, потому что, пока не удовлетворены эти насущные интересы, они естественно обращают на себя всю энергию человеческой мысли и воли, и человеку бывает вовсе не до того, чтобы наслаждаться знанием ради знания. Но стремление человека к возможно полному удовлетворению практических интересов жизни прежде всего приводит его к сложной проблеме блага и зла и прежде всего заставляет его определять и объяснять не мир, а свое собственное положение в мире. Поэтому научные интересы миропознания для огромного множества людей даже и в настоящее время вовсе не существуют, тогда как всякий человек, по общим условиям жизни, необходимо приобретает себе некоторое практическое познание внешнего мира как самое верное средство в борьбе за существование и по самой природе своих отношений к миру необходимо создает для себя философию как объяснение своего наличного существования в мире и определение соответствующей данному объяснению внешней практики своей жизни. Необходимость этого объяснения себя определяется для человека фактом противоречия между идеалом блага и действительностию зла, и потому философские опыты о человеке, разумеется, появились со времени первой же попытки человека убежать от противоречий в его мысли и жизни. Конечно, положительное знание при своем развитии неизбежно должно было столкнуться с этими философскими опытами о человеке, но всецело перевести их на свою почву оно все-таки не могло, потому что действительные корни философии лежат не в почве положительного знания о мире, а в познании человека о себе самом, и действительная задача философии выражается не построением общей системы *научного миросозерцания*, а научным построением *живого мировоззрения* в обстоятельном изучении самого живого человека[1].

---

[1] Философские термины — *миросозерцание* и *мировоззрение*, — особенно в нашей русской философской литературе, употребляются совершенно безразлично один вместо другого. На самом деле между ними заключается существенное различие. Миросозерцанием называется возможно полное и возможно точное *представление цельной картины мира*, каким он существует для человека по данным чувственного опыта или по выводам научного мышления, так что можно иметь очень точное миросозерцание и при этом все-таки не иметь решительно никакого *взгляда* на мир. Мировоззрение заключается в определении человеком *своего назначения в мире* и своих *должных отношений к миру*, так что можно иметь в высокой степени развитое мировоззрение и при этом все-таки совершенно не знать ни о законах физического движения тела, ни о законах химического соотношения различных элементов материи. Очевидно, миросозерцание создается и может создаваться только положительной наукой о мире, мировоззрение же создается и может создаваться одною только философией.

Если в области положительной науки о мире мы можем точно указать все различные периоды в образовании земли и можем тщательно изобразить всех обитателей земного шара от амебы и до человека, то по отношению к основным вопросам философского мышления все-таки никакого вывода отсюда мы, очевидно, не получим. Философ желает знать не о том, что́ представляет из себя человек и как он живет или может жить, а о том, что́ *есть* человек и как он *должен жить*, и на что́ он *смеет надеяться;* и в интересах научного обоснования всех своих рассуждений по этим вопросам философ спрашивает не о том, что́, как и откуда может знать человек, а о том, как и почему именно он может утверждать какое-нибудь познание свое в качестве подлинной истины[2]. Пусть все философские решения по этим капитальным вопросам будут наивными или даже прямо нелепыми, от этого самые вопросы не могут все-таки потерять ни своей теоретической ценности, ни своей практической важности, и человек необходимо будет задавать их себе, потому что он живет только решением их. Между тем, на почве положительной науки о мире и о внешнем бытии человека, все эти жгучие вопросы представляются пустыми мечтами полупомешанного фантаста, потому что наука ведает мир явлений и совершенно не касается субстанций, она точно говорит о существующем и спокойно молчит о долженствующем быть[3]. Поэтому перевести философию на почву науки значит то же самое, что и прямо уничтожить ее, но от этого уничтожения

---

[2] Kant, *Kritik d. rein. Vern.* S. 532: «Всякий интерес моего разума — как спекулятивный, так и практический — заключается в решении трех следующих вопросов: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? что́ я могу знать? что́ я должен делать и на что́ я смею надеяться?» В своей *Логике*, Werke, Bd. VIII. S. 25, повторяя эти самые вопросы, Кант совершенно справедливо сводит их к одному основному вопросу: was ist der Mensch? что такое человек? На этом основании в трактате Streit der Facultäten, Werke, Bd. VII, S. 386–387, он дает совершенно правильное определение философии: «Философия не есть наука о представлениях, понятиях и идеях, или наука всех наук, или вообще что-нибудь подобное; *она есть наука о человеке, об его представлении, мышлении и деятельности, и она должна всесторонне объяснить человека, каким он существует и каким он должен существовать, т.е. как в естественном положении его, так и в отношении его моральности и свободы*».

[3] В решении самого первого вопроса, философии: что́ я могу знать? — Кант пришел в своей *Критике чистого разума* к решительному утверждению полного неведения. Согласно этому результату кантовского критицизма, поборники так называемой критической философии считают метафизическое направление в философии за «особый род душевной болезни», потому что «разнообразное метафизическое абсолютное или безусловное в такой же мере является эмпирическим предметом познания, как химеры и гарпии древней мифологии, и в такой же мере соответствует действительности, как и всякие химеры». Spir, *Denken und Wirklichkeit*, Leipz., 1873, Bd. I, S. 351, 468–469; Düring, *Kursus der Philosophie*, S. 47; Riehl, *Der philosoph<isch>. Kriticismus*, Bd. II, Abt. 2, S. 2, 120.

философии никогда, разумеется, не исчезнут у людей те вопросы, которые необходимо создают ее[4].

Еще в древнее время, по грубой ошибке Аристотеля, за предмет философии был принят не человек, а мир, и мир не в отношении его к человеку, а мир в себе самом, т. е. совершенно независимо от человека. Вследствие этого предмет философии совпал с предметом положительной науки о мире, и с развитием положительной науки философия неизбежно должна подлежать совершенному уничтожению. В силу же необходимости этого уничтожения современные поборники философии естественно очутились в странном положении таких ученых специалистов, которые совершенно не знают, что им следует делать или о чем специально разговаривать. Они принялись за совершенно невозможную в какой бы то ни было другой науке работу — *за отыскание предмета, подлежащего их специальному ведению.* В то время как всякая наука существует потому, что есть предмет, исследование которого вызывает ее существование, в философии нашего времени оказывается совсем наоборот: сама она существует и доказывает свое существование целой грудой всяких философских книг и статей, предмет же ее только еще отыскивается, и он должен существовать только потому, что для него существует особая, специальная, хотя и неведущая его, философская наука. Это странное брожение в области философского мышления пока далеко еще не окончилось, да и конца ему скоро еще не предвидится, но печальные результаты его давно уже успели обнаружиться. Предметов для существующей только по имени философской науки найдено ровно столько, сколько было искателей их, потому что каждый искатель старался указать в качестве предмета философии такой предмет, которым бы не занималась ни одна из существующих наук, и кому только удавалось отыскать такой свободный предмет, тот прямо и решал, что этим именно предметом и должна специально заниматься философия. Никаких рассуждений о том, почему бы данный предмет не ввести в сферу специального ведения какой-нибудь из существующих наук или почему бы для данного предмета не создать какую-нибудь новую науку, современные философы не допускают, и доброю волею своих поборников философия ныне является всем, чем угодно, и в то же время ничем[5].

[4] Кант был, разумеется, прав, когда он сам оценил свою *Критику чистого разума* в откровенном заявлении, что сколько бы ни разрушали метафизические доктрины, однако всегда была и будет у людей метафизика, потому что человек, как выражается Шопенгауэр *(Die Welt als Wille und Vorstellung,* Leipz., 1873, Bd. II, S. 176), по самой природе своей есть animal metaphysicum. Имея в виду эту природную потребность человека в метафизическом мышлении, один из новейших противников метафизики, написавший даже особую историю философии в качестве блестящей надгробной речи над метафизикой, счел себя вынужденным признать право метафизических вопросов на научное исследование и решение. «Приведение метафизических вопросов, — говорит Льюис (*Вопросы о жизни и духе* по русск. перев. т. I, стр. 5–6), — к одним умозрительным условиям со всеми другими науками, конечно, достойнее философа, чем полное исключение их, потому что наше игнорирование не в силах уничтожить их». Сравн. по тому же вопросу замечание Милля, *Обзор философии Гамильтона,* стр. 2.

Этого нелепого положения философия никогда бы, конечно, не достигла, если бы искренние поборники ее не выбрасывали из нее тех вопросов, которые от начала времен создавали ее и которые до сих пор необходимо создают ее в мышлении всякого человека, дикого и культурного, ученого и необразованного. Эти вопросы касаются объяснения самого человека, и в решении их *философия является специальною наукою о человеке — не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни.* Как бы там ни решал человек вопроса об этих основах и целях жизни — догматически или критически, — он все-таки непременно решает его, и как бы ни определял себя человек — спиритуалистически или материалистически, — он все-таки непременно определяет себя, и как бы ни объяснял себя человек — теистически или натуралистически, — он непременно все-таки объясняет себя. Поэтому даже среди самых упорных и

[5] По множеству тех предметов, которые ныне считаются *специальными* предметами философской науки, мы не перечисляем их здесь. Достаточно будет заметить, что в философской литературе существуют попытки оправдать и до некоторой степени даже узаконить этот хаос в современном положении философии. Проф. Струве *(Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками,* Варшава, 1872, § 6) полагает, напр., «что философия, как стремление *самостоятельного* мышления, естественным образом не может основываться ни на каких предварительных положениях и взглядах, которые почерпнуты были бы без критики из готового материала истории. Самостоятельность ее предоставляет каждому философствующему уму право, при образовании мировоззрения, обращать свое внимание преимущественно на *те* предметы и вопросы, которые особенно возбуждают его мышление, и исследовать именно *те* стороны общего бытия, которые по его убеждению служат необходимым основанием для разрешения главных задач философии. А так как интерес, возбуждающий философское мышление, различен, смотря по разности индивидуумов и времен, и останавливает внимание мыслителей на разных предметах, то естественно, что из этой разности философских *интересов* возникают как разные определения *предмета* философии, так и разные направления в исследовании и познании этого предмета. *Философия не была бы плодом самостоятельного мышления, если бы она не заключала в себе возможности такого разнообразия в определении ее предмета, если бы она ограничивала исследования философствующего ума каким-либо законченным, традиционным или эмпирическим понятием о своем предмете».* Выходит, таким образом, что современная философия может даже хвалиться тем, что у нее нет никакого определенного предмета, потому что, благодаря этой своей беспредметности, она дает своим поборникам *право самостоятельного размышления* de omnibus et nihilo[T].

решительных отрицателей философии нет и не может быть такого человека, который бы *фактически* не был философом, так как убежать от философии — значит то же самое, что и убежать от сознания себя самого. Если бы поборники философии обратили достаточное внимание на это всеобще необходимое философствование людей, им никогда бы не пришлось *придумывать* специального предмета философской науки, потому что в этом случае они бы очень ясно увидели исконный предмет философии и вполне бы, разумеется, поняли как ее великую роль в прошедшем, так и ее вечное значение в будущем[6].

Философия как стремление человека к познанию себя самого определяет и выражает собою весь процесс духовного развития человека. Так как исходным моментом этого развития служит постоянное противоречие мысли и жизни, основанием же этого противоречия является коренное противоречие между природным

[6] Даже простой анализ познавательного процесса может очень ясно и определенно указывать на действительный предмет философии. По верному замечанию проф. В.Н.Карпова, *Введение в философию*, Спб., 1840, стр. 123, «нашему сознанию *непосредственно* присуще только наше Я с главными проявлениями его природы и с теми элементами, которые, вошедши в него из мира объективного, сделались неотъемлемым его достоянием; посему *первый момент сознания есть сам человек, и первая наука в системе философии есть наука самопознания или субъект в сфере мыслимого*». Сравн. новейшее определение начал философии у Opitz'a, *Grundriss e. Seinswissenschaft, Leipz., 1897, Bd. I, Abth. I, S. 3–9*. Если же обратить внимание на *психологическую историю* научного мышления, то можно будет очень точно обозначить и те отношения, в каких именно человек служит предметом философского исследования. Чисто теоретический интерес научного мышления определяется не практическими мотивами физической жизни, а идеальным мотивом истины, мотив же этот возникает и развивается в сознании человека только из стремления его к познанию себя самого. Мир можно изучать *ради удовольствия* познания, себя же самого человек может изучать только *ради познания истины* о себе, и если этот идеальный мотив познания в действительности переносится на изучение внешнего мира, то лишь потому, что это изучение служит или может служить целям самопознания. По верному суждению проф. П.И.Линицкого, *Пособие к изучению вопросов философии, Харьков, 1892, стр. 401*, «стремление к познанию мира в его целом может происходить только из потребности нравственной, именно *из потребности постигнуть свое человеческое положение и назначение в мире, постигнуть свое мировое значение, смысл своего существования в этом мире;* а это значит, что главный мотив миропознания или мироизъяснения философского заключается в развитии самосознания; самосознание же необходимо человеку для того, чтобы овладеть собою, своими инстинктами, желаниями и сделать себя тем, чем он должен быть». Сравн. определение задач философии у проф. Грота, *К вопросу об истинных задачах философии. «Русск. Мысль», 1886, № 11, стр. 21–41. Этот нравственный* мотив философских стремлений делает совершенно понятным то обстоятельство, что «философия всегда признавала самосознание человеческого духа основою для себя и вместе главною своею задачею» (проф. Линицкий, указ. соч., стр. 202). Отсюда же становится совершенно понятным и то, что «наука самопознания, по верному взгляду Сократа и Платона, не может выйти из сферы наук философских, не уничтожив существа самой философии и не разрушив системы всех человеческих знаний» (проф. Карпов, указ. соч., стр. 24).

содержанием человеческой личности и механической природой физического мира, то человек естественно пытается отгадать себя и определить свое положение в мире из познания своих отношений к безусловному бытию Бога, а потому первым и непосредственным содержанием философского мышления естественно является содержание религиозных верований, и философия ближайшим образом определяет и выражает собою весь процесс религиозно-нравственного развития человека. Эта живая непосредственная связь религиозного сознания и философского мышления давно уж была подмечена в мировоззрении всех древних народов, и религиозное значение философии давно уже точно было определено в построении всех великих религий древнего мира. Отделить в этих религиях догматику от метафизики оказывается совершенно невозможным, потому что философская мысль постоянно отливалась здесь в одну и ту же форму религиозных созерцаний и поучений, а догма религии неизменно сводилась к решению исходной проблемы философии о сущности блага и зла. Смотря по тому, как именно решалась эта философская проблема, так и выражалось все содержание религиозного мышления. Конфуций, например, был убежден, что наличная действительность хороша и счастие в жизни возможно, да люди только *не умеют* достигать его. Люди именно страдают от себя самих, потому что не умеют соразмерять своих желаний и сил, и страдают от других людей, потому что не умеют установить между собою правильных отношений, а то и другое неумение коренится только в их невнимательном отношении к опытам минувших поколений. Если бы люди побольше вникали в эти минувшие опыты, то они могли бы извлечь из них многие мудрые правила жизни и, руководясь этими правилами как определениями внешнего закона, могли бы избежать всех бедствий своего *невежества.* Отсюда получает свое центральное значение в китайской религии культ умерших, и отсюда же на все религиозное мировоззрение китайцев налагается печать холодной рассудочности. Между тем при другом решении проблемы блага естественно получается и другое содержание религиозного мышления.

Сакиа-Муни думал, что действительность сама по себе есть зло и жизнь сама по себе есть несчастие, что реально существуют одни только страдания, удовольствия же оказываются пустыми призраками, увеличивающими силу страданий. По силе такого убеждения Сакиа-Муни естественно предложил человеку искать свое возможное счастие только в отрицании своего несчастия, т. е. в отрицании самой жизни, в отрицании всякого чувства и всякого желания, пока не наступит естественный конец человека — неизбежная смерть. Эта именно смерть, по нравственной метафизике буддизма, и есть подлинное блаженство человека, не потому

только, что она отрешает его от явной нелепости жизни, но и потому, что в ней само небо освобождается от своего рокового заблуждения — от создания нашего жалкого мира. Очевидно, мировоззрение Сакиа-Муни было чисто пессимистическим, и это мировоззрение определяло и выражало собою догму единственной в мире *религии отчаяния*.

Но философское размышление над горем жизни могло привести человека и к другому взгляду на жизнь и потому могло определить собою и другое содержание естественной религии. Зороастр не менее Сакиа-Муни сознавал, что действительность заражена злом и что жизнь человека полна несчастий, однако же, он не увидел в этом никакого заблуждения со стороны творческой силы. Он попытался объяснить наличное положение человека борьбою субстанциального добра и субстанциального зла и ареной этой борьбы представил наш мир, а совершителями ее сделал людей. По его верованию, люди сами по себе добры, потому что они дети добра, и если часто являются злыми, то лишь по обольщению зла. По этому обольщению они, конечно, страдают в мире, но страдания их *не могут* быть вечны, потому что *должно* наступить такое время, когда верховное начало добра одержит полную победу над злом и откроет вечное блаженство своим искренним поборникам. Одушевляемые такою светлой надеждой, пусть люди стремятся помогать добру в его борьбе со злом и пусть ускорят тем неизбежную развязку в настоящем течении мирового процесса. Таким образом, жизнь человека получает несомненный и глубокий смысл, так как она оказывается в себе самой благом для высшего блага. Очевидно, мировоззрение Зороастра по существу своему было идеалистическим, и это мировоззрение определяло и выражало собой единственную в языческом мире *религию светлой надежды*.

Такое полное совпадение религиозных верований и философских размышлений само собою доказывает, что естественная религия и философия возникают из одного и того же источника и направляются к достижению одной и той же основной цели. Эта цель для философии заключается в познании действительной истины о человеке, а так как это познание прежде всего и непосредственно выражается в психологической необходимости религиозного самоопределения, то ясное дело, что религия и философия одинаково опираются на один и тот же конечный факт человеческого самосознания — на тот именно капитальный факт, что все внешнее бытие человек познает в содержании *своих собственных* впечатлений и объясняет по аналогии *с собою самим*, себя же самого он совершенно не может объяснить иначе, как только в признании бытия Божия, потому что природное содер-

жание человеческой личности и механическая природа тех условий, в которых действительно живет человек, взаимно отрицают друг друга[7]. Физическая природа сама по себе не знает ни свободы, ни мысли, она безвольно и слепо подчиняется роковой силе механической необходимости, и потому природное содержание человеческой личности, в пределах и условиях физического мира, не имеет для себя ни основания, ни цели; оно представляет из себя одно лишь коренное отрицание механической природы мира. Между тем человек существует в пределах и условиях физического мира и все-таки сознает себя в качестве свободно-разумной личности. Это именно *физическое* существование человеческой *личности* и делает человека таким предметом в мире, относительно которого никакое мышление совершенно невозможно, потому что всякое мышление о нем является заведомо ложным. Если бы на основании сознания о себе человек определил себя как свободно-разумную личность, то в этом случае он сказал бы очевидную для себя неправду, потому что на самом-то деле он существует лишь в качестве простой вещи мира. Но если бы, на основании условий своего действительного существования, он определил себя в качестве простой вещи мира, то и в этом случае он сказал бы очевидную для себя неправду, потому что на самом-то деле он необходимо сознает себя как свободно-разумную личность. В разрешение этого именно противоречия между природой бытия и природой человеческого сознания и возникает психологически необходимое сознание реального бытия Бога как объективного первообраза человеческой личности, и в этом сознании человек получает единственную возможность без всяких противоречий мыслить и определить себя как такую вещь физического мира, которая является в мире действительным образом Бога.

Это психологически необходимое мышление и определение себя чрез действительное бытие Бога логически является для человека *единственным объяснением, в котором действительно объясняется человек*, потому что в этом объяснении не отрицается ни факт самосознания ради истины бытия, ни факт бытия ради истины самосознания, так что оно представляет человека таким, каким он *действительно существует*, и следовательно —

---

[7] Все предикаты в человеческом мышлении о природе вещей, как, напр., субстанциональность и являемость, причинность и производимость, устойчивость и последовательность, произвольность и необходимость, сознательность и бессознательность, деятельность и неподвижность, создаются человеком только на основании сравнения вещей с собою самим. Но, объясняя природу всех вещей мира в себе самом и чрез себя самого, человек свою собственную природу не может объяснить иначе, как только в признании действительного бытия Безусловной Личности, потому что при своем условном бытии он имеет в себе, однако, действительные свойства безусловного бытия.

оно заключает в себе *действительную истину* о человеке[8]. Но ввиду того, что действительная жизнь по этой истине для человека совершенно невозможна и фактически человек осуществляет в жизни не сознание себя как образа Божия, а только сознание себя как части физического мира, то религиозное самоопределение человека на самом деле оказывается в полном противоречии с его действительным положением в мире, и это противоречие, отрицая собою *действительность* религиозного самоопределения, вместе с тем неизбежно устраняет и самую *возможность* его. Если жизнь по образу Божию для человека совершенно невозможна, то сознание себя как образа Божия является в человеке *мертвым* сознанием, и, как мертвое, оно неизбежно должно исчезнуть, потому что сознание только живет и говорит только о живом. В силу же этого исчезновения сознания себя как образа Божия *человеку естественно начинает казаться, что он собственно не сознает бытия Бога, а только верит в Его бытие, и человек даже сам не может сказать о себе, почему собственно он верит в Бога.* Между тем психологически эта вера в Бога объясняется очень легко и вполне удовлетворительно. Тот реальный процесс самосознания, который лежит в основе человеческого богосознания как процесс реального самоопределения человеческой личности, необходимо устраняется физическим содержанием жизни, но результат этого необходимого процесса уничтожается лишь в той своей части, которая касается *самоопределения* человека как *реального образа Божия,* потому что это самоопределение является недействительным. В отношении же действительного бытия Бога как не возбуждающего и не встречающего себе в действительности никакого

[8] Идеализм, опираясь на истину самосознания, превращает весь мир бытия в мир представлений мыслящего субъекта, но человек все-таки необходимо сознает этот мир представлений не как мир *своих собственных произведений,* а как мир *неизбежных противодействий себе.* Материализм, опираясь на истину бытия, превращает самосознание человека в непонятный призрак мира, но если человек и может *мыслить* свое сознание как произведение физического мира, то *сознать* его в качестве такого произведения он все-таки ни в каком случае не может. Следовательно, и в идеалистическом, и в материалистическом объяснении человека достигается только одно, что сознание ставится в противоречие с мышлением, объяснения же на самом деле никакого не дается. Теистическое объяснение человека избегает крайностей идеализма и материализма, потому что оно в полной мере признает и непосредственную достоверность человеческого самосознания, и наличную действительность бытия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что к этому объяснению нередко обращаются даже такие мыслители, которые по своим воззрениям стоят весьма далеко от теизма, и даже такие мыслители, которые относятся к теизму прямо отрицательно. Фихте, напр., мысливший совершенно атеистически, в объяснении человека все-таки обращался к идее Бога. «Только в Тебе, Непостижимом, — говорит он, — и сам я делаюсь понятным себе, и мир для меня делается совершенно понятным, и вся загадка моей жизни разрешается, и в моем духе возникает полнейшая гармония». — *Bestimmung d. Menschen, S. 304.* Можно указать также на сходное с мнением Фихте суждение Гегеля, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Bd. XI, S. 3–7.*

противоречия результат психического самоопределения человеческой личности остается непоколебимым, и только, *за разрушением действительности религиозного самоопределения,* он уж, понятно, сохраняется человеком не в качестве *живого сознания о действительном бытии Бога,* а лишь в качестве безотчетной веры в Бога. И все-таки человек хранит в себе эту безотчетную веру в Бога *как живой и деятельный элемент своего сознания,* потому что, при полном устранении действительности религиозного самоопределения, взаимное отрицание человеческой личности и физического мира нисколько не устраняется. А так как это именно отрицание и вызывает собою процесс религиозного самоопределения человека, то неизменная наличность этого отрицания, *при оставшейся в сознании идее Бога,* естественно заставляет человека стремиться к возможному примирению всех противоречий сознания и жизни все-таки посредством *религии,* только уж не путем собственного уподобления Богу, а благодаря *внешнему содействию* Бога. Страстная жажда этого благодетельного содействия и заставляет человека стремиться к живому общению с Богом. Но так как иллюзия счастия ослепляет неразумного человека и он сам не понимает того, в чем нужна ему вышняя помощь, то естественная религия неизбежно превращается у него в *суеверное средство* к осуществлению его корыстных желаний и стремлений, и потому никакого примирения существующих противоречий в его бытии *посредством религии* он в действительности не достигает. Это обстоятельство рано или поздно научает его Божьему разуму, и он из грубого суевера превращается в философа.

2. Философия возникает из того самого противоречия, к примирению которого стремится и религия, так что если бы религия создавала действительное примирение внешнего мира и человеческой личности, то при существовании религии философия была бы совершенно невозможна. Но так как религия, заставляя человека *верить* в известные условия для осуществления идеальной гармонии бытия, в действительности, однако, всецело оставляет его в мире наличных противоречий, то у человека естественно возникает сомнение в действительности тех условий, которые указывают-ся ему религиозной верой. Это сомнение заставляет его дать себе разумный отчет в основаниях своей веры и тем самым необходимо приводит его к философской критике всего содержания веры. Опыт жизни убедительно говорит человеку, что *религия волшебства,* указывающая целое множество различных средств, которыми будто бы приобретается желательное содействие верховной силы, в действительности только обольщает человека несбыточными надеждами, и философская мысль до очевидной ясности раскрывает

причины этого обольщения в создании человеком ложных представлений о фантастическом сонме богов *по совершенному незнанию истины о Боге* и в ложном определении человеком подлинного смысла своей жизни *по совершенному незнанию истины о себе самом.* Во имя познания этой неведомой истины философия неизбежно является естественным врагом религиозного суеверия, но именно только суеверия, а не самой религии, потому что, *пока она выходит из действительного факта противоречия между бытием и сознанием человеческой личности, она не может определять человека иначе, как только спиритуалистически, а пока она определяет его спиритуалистически, она не может объяснять его иначе, как только теистически.* Другое объяснение человека возможно лишь в том единственном случае, когда философская мысль выходит не из *факта,* а из *материалистических толкований* действительного факта, но так как эти толкования возникают лишь в силу крайне одностороннего освещения душевной жизни и утверждаются только *по слепой вере* в их *предполагаемую* истинность, то философ, конечно, не обязан веровать в *догматику материализма* — тем более что эта вера ничего ему не дает, кроме вечного противоречия между сознанием и мышлением[9]. Поэтому материализм является для философии скорее суеверием, чем верой, и философ может относиться к материализму совершенно так же, как он относится ко всякому религиозному суеверию. Такое отношение к материализму тем более естественно, что, при полном отрицании религиозной веры, материализм все-таки *не уничтожает* религию, а только *заменяет* ее, потому что он сам становится на место религии[10]. Но если все дело философии сводится к тому, чтобы путем критики религиозной веры освободить людей от ложных призраков слепого суеверия и указать им действительный путь к достоверному познанию истины о себе, то, значит, философ менее всего может быть материалистом, потому что догматическим утверждением своей недоказуемой веры материализм на веки вечные преграждает всякий путь к возможному познанию истины и тем самым неизбежно является враждебным не только по отношению к религии, но и по отношению к философии. Он пред-

[9] Основной *догмат* материалистической *веры* составляет исповедание *непостижимой тайны* в физическом происхождении психических явлений. «Каким образом, — говорит Спенсер, — сила, существующая в виде движения, теплоты или света, может стать известным видом сознания, каким образом, напр., колебание воздуха производит ощущение, которое мы называем звуком, а силы, освобождающиеся при химических изменениях в мозгу, дают начало движению — это *тайны, которые нам нет возможности постигнуть». — Основные Начала, стр. 235.* Сравн. суждение проф. Ковалевского, *Основы механизма душевной деятельности, стр. 83.*

[10] Опыт сочинения *материалистической религии* можно видеть у Штрауса. *Der alte und der neue Glaube, S. 142–148.*

ставляет из себя религию без Бога и веру без надежды познания. И если такая странная религия и вера может находить себе немалое число поборников и проповедников, то совершенно понятно и естественно, что философия от самого начала ее появления и до настоящего времени постоянно работала и работает в интересах утверждения теистической религии и веры, потому что эта религия с психологической необходимостью развивается у человека в живом процессе его личного самосознания и самоопределения, и по отношению к этой религии человек имеет печальную возможность не *сочинять* ее из каких-нибудь предположительных толкований бытия, а только *отрицать* ее на призрачном основании разных перетолкований своего непосредственного сознания. Призрачность этого основания удерживает философию от догматического отрицания религии, опираясь же на конечную достоверность непосредственного сознания, философия прямо работает во имя познания той самой истины, которая лежит и в основе всякой религии[11].

Со времени печальной памяти средних веков, когда схоластическое недомыслие изобрело нелепое учение о двух истинах — богооткровенной и человеческой, — которые будто бы могут взаимно отрицать друг друга и все-таки обе могут оставаться одинаково истинными, создалось совершенно ложное мнение, что будто философия по существу своему необходимо является враждебной религии. Многие великие поборники философии письменно опровергали эту дикую нелепость, и все-таки она постоянно и упорно поддерживалась всеми наследниками схоластического невежества, а с появлением позитивной философии О.Конта приобрела себе некоторую видимость правдоподобия даже и среди многих образованных людей. В своем указании трех фазисов человеческого развития Конт объяснил происхождение философии в смысле *замены* ею религии, и потому отрицательное отношение философии к религии, в глазах Конта, получило значение совершенно естественного и закономерного явления в развитии человеческого познания[12]. Но Конт не справился с историей философии и неосмотрительно сочинил такое закономерное явление, которого на самом деле никогда не существовало. Единственный факт, на который бы можно было сослаться Конту в оправдание сочиненного им закона трех умственных состояний, — это факт известного антагонизма между философией и религией в истории Древней Греции. Но кто внимательно изучал древнегреческую философию, тот едва ли мог не заметить весьма заметного факта, что греческие философы боролись

[11] Паульсен, *Введение в философию, стр. V:* «Философия старается — и это, можно сказать, есть движущий момент во всем развитии новейшей философии — сделать религиозное миросозерцание и научное объяснение природы совместимыми друг с другом».

[12] Comte, *Cours de philosophie positive,* Paris, 1830, t. I, p. 3–7.

с религией не в интересах философии, а в интересах самой же религии, потому что вся их борьба с народной религией в действительности сводилась только к реформе религиозного мышления. Следовательно, в истории Древней Греции на самом деле враждовали между собой не религия и философия, а только слепое суеверие народной толпы с разумною верой философов, так что никакой смены какого-то особого теологического периода каким-то особым метафизическим периодом там в действительности не было, да совсем и не могло быть[13].

Конт неправильно смотрел на религию и метафизику как на различные *способы объяснения природы*. В действительности религия является *формой самосознания и самоопределения* человека, метафизика же является *познанием истинного определения* человека на основании познания действительной истины о нем. Следовательно, предметом метафизики является непосредственное основание и выражение религии, и потому метафизика необходимо является критическим исследованием религии только в интересах познания ее истинности[14]. Если же на самом деле она иногда отрицала религию, то лишь отрицала ее как *ложную* в интересах утверждения религии *истинной*. Древние языческие философы были несомненными врагами народной религии, но в своей непрерывной борьбе с тупым суеверием народной толпы они при-

[13] Когда основатель элейской философской школы Ксенофан (в конце IV и в начале V в. до Р. Хр.) излагал свое учение о Боге, что «один есть Бог, превыше богов и людей, ни видом, ни мыслию не похожий на смертных, хотя люди и воображают себе, что будто боги родились, что они образованы подобно им и, как схожие с ними, имеют их одежду, и образ, и голос» (у Климента Александр. *Strom. lib. V, p. 601*), то все фанатичные поборники слепого суеверия имели, конечно, полное основание думать, что философ разрушает религию, потому что он проповедовал такого Бога, которого не знала толпа. И когда основатель цинической школы философ Антисфен (в первой половине IV в. до Р. Хр.) с бесстрашной откровенностию говорил толпе, что «если бы только удалось ему поймать Афродиту, то он бы пристрелил ее, потому что много прекрасных и добрых женщин она сделала распутницами» (у того же Климента Александр. *lib. II, p. 486*), то все чувственные поклонники безнравственного культа имели, конечно, полное основание считать его безбожником, потому что он не просто лишь отрицал их представление об Афродите, но и прямо обещался изловить и пристрелить ее. Однако эта несомненная вражда философии с *народным суеверием* только по крайнему недоразумению может считаться за вражду ее с религией. Действительное соотношение философии и религии вполне правильно определил Цицерон, *Tusculan. lib. I, cap. 26:* philosophia nos primum ad deorum cultum erudivit[У]. Срав. суждение Фихте, *Anweisung zum Seligen Leben*, Werke, Bd. V, S. 418: «Только путем систематического изучения философии можно возвыситься до религии и до ее благословений».

[14] Предметное единство религиозных верований и философских размышлений постоянно утверждалось всеми поборниками идеалистической метафизики, но так как *психологическая связь религиозного сознания и философского мышления* при этом не разъяснялась и не принималась в расчет, то соотношение религии и философии определялось совершенно произвольно. Деизм заменяет религию философией, теизм подчиняет философию религии, пантеизм совершенно сливает их. Между тем,

шли к таким высоким представлениям о Боге, что некоторые христианские мыслители прямо признавали эти представления истинными и христианскими[15]. И в своих исканиях истины о человеке языческие философы пришли к таким глубоким размышлениям о человеческой жизни, которые снискали им всеобщее уважение среди христианских мыслителей[16]. За эту высоту религиозно-нравственных суждений языческой философии многие христианские мыслители даже смотрели на нее как на дело особого промышления Божия о мире языческом и придавали философии такое же значение в мире языческом, какое откровенный закон имел в иудействе[17]. Это высокое значение свое, в силу отмеченной нами психологической связи религиозного сознания и философского мышления, философия сохраняет и до настоящего времени, и она несомненно сохранит его до конца времен.

Дело в том, что при несомненной наклонности человека подчинять свое религиозное мышление принципу счастия жизни и таким образом приспособлять свою религию к различным условиям и отношениям жизни христианство нисколько не гарантировано от возможности грубых искажений его не только со стороны людей неверующих, но и со стороны самих же исповедников Христа. Действительная практика жизни представляет нам целое множество таких примеров, когда христиане смотрят на христианство *совершенно по-языčески*, когда они понимают и принимают его лишь в качестве *богодарованного средства* к достижению всякого счастия в своей наличной жизни и, кроме того, еще вечного блаженства в будущей жизни. О том, что христианство есть *Божие откровение*

даже и при полном тождестве религиозных *верований* и философских *размышлений, религия и философия* все-таки являются фактами совершенно различными: религия есть *жизнь по вере в Бога*, а философия есть *мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога*. Поэтому философия, очевидно, выходит *не из исповедания* религиозной веры, а только *из критики* ее, но зато уж она и приходит не к *замене* религии метафизической доктриной, а только к признанию или отрицанию данного содержания религиозной веры как *истинного* или *ложного*.

[15] Минуций Феликс в своем *Октавие, гл. 20*, на основании суждений о Боге разных языческих мыслителей, считал возможным прийти к такому заключению: «Или теперь христиане — философы, или философы тогда уже были христианами». Знаменитый Ориген в своих *Строматах*, по сообщению блаж. Иеронима, *Epistola 83*, пошел в этом направлении еще дальше, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et *omnia nostrae religionis dogmata de Platone, et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans*[Ф].

[16] По сообщению блаж. Иеронима, Ἐγχειρίδιον пифагорейского философа Секста появился в латинском переводе с именем св. мученика Сикста, римского епископа. Известно также, что Ἐγχειρίδιον стоического философа Эпиктета был настольною книгой у св. Нила Синайского и послужил источником и образцом для собственного Ἐγχειρίδιον'а св. Нила.

[17] Такие суждения об языческой философии высказывали все те мыслители, которых именно философское искание истины привело к исповеданию Христа, как, напр., св. Иустин мученик, *Апология II, гл. 10 и особенно 13*, срав. *Апол. I, гл. 46*.

вечной истины о человеке и что оно есть *богочеловеческое создание Христом единственного пути к фактическому осуществлению этой истины,* человек как будто и не ведает совсем, а в силу этого неведения он естественно ищет в христианстве Божией помощи себе не для достижения безусловной истины о человеке, а для достижения всяких условных целей жизни. Это именно языческое искание и преследование условных целей жизни и открывает собою печальную возможность к существенному искажению христианства, потому что вместо приспособления своей жизни к безусловной истине христианства человек, наоборот, пытается приспособить само христианство к удовлетворению своих мнимых потребностей. По вере во Христа он считает возможным надеяться не только на всепрощающее снисхождение Божие к человеческим немощам, но и на прямое содействие Бога к деятельному развитию человеческой жизни по стихиям физического мира. В силу же этой надежды становятся возможными, да и на самом деле существуют в жизни христиан такие странные явления, как испрашивание Божия благословения на открытие театров и цирков, гостиниц и клубов, как будто Христос, *спасая людей,* в то же время еще и помогает им *веселиться* на земле и как будто христианство, *освобождая человека от власти земли,* в то же время может еще *благословлять и освящать его очевидное подчинение земле.* Такие проявления религиозности едва ли можно рассматривать иначе, как только за выражение религиозного безумия христианствующих язычников, а таких проявлений может существовать целое множество во всех областях и отношениях жизни, и в огромной массе этих проявлений разумная вера христиан весьма легко может низводиться до ступени грубого суеверия. В таком случае единственным лекарством от этого языческого безумия, очевидно, может служить только *философское познание христианства как действительного откровения и осуществления вечной истины о человеке,* потому что, пока человек не увидит в христианстве вечной истины о себе, он может, конечно, верить в божественное происхождение христианства и может принимать букву догматических формул христианского вероучения, но он постоянно при этом будет искажать его действительное значение в духе и направлении языческого мышления. Если же он освободится от естественных обольщений этого мышления и, отвергнув языческое понимание христианства, будет раздумывать о том, зачем бы это было нужно ему бессмертие и воскресение и зачем бы это было необходимо воплощение Бога и кровавая смерть Богочеловека, и при этом совсем не придумает никакого ответа на свои вопросы, то он неизбежно встанет на путь сомнения в отношении христианства, потому что в этом случае оно окажется для него только *непонятным учением о непонятных вещах.* Однако это сомнение, опасное и страшное для

всякого человеческого суеверия, нисколько и никогда не может быть страшным для действительной истины, так как путем философской критики сомнение ведет человека к ясному познанию истины, а это познание только гарантирует собою действительную истину от возможных искажений ее со стороны человеческого неразумия[18].

3. Все сомнения в истине религии в конце концов выходят из недоверия человека к ее основному догмату, а догмат этот заключается в том, что всякая религия, не исключая и христианской, непременно выходит из признания определенных отношений Бога к миру и человеку. Независимо от признания этих отношений религия могла бы выражаться у человека только в благоговейном поклонении Богу и в деятельном развитии человеческой жизни по образу Божию. Но так как этого развития жизни человек на самом деле не может осуществить, то все его отношение к Богу в действительности может выражаться только напрасным желанием его убежать и скрыться от лица Божия. Другими словами — никакой религии у человека при таких условиях не могло бы существовать. Религия существует лишь в силу уверенности человека, что не он только один стоит в обязательных отношениях к Богу, но и сам Бог стоит в свободном отношении к человеку, что Бог прежде всего может прощать человека, а потом может и помогать ему, и научать

---

[18] Исключительное значение философии для христианской религии очень ясно было понято еще древними христианскими учителями. Люди, говорит Лактанций, потому только и заблуждаются, что или принимают одну только религию, оставив философию, или же учатся одной только философии, оставив религию, тогда как *одна без другой они не могут быть истинными (Divinar. institut., lib. III, cap. 11:* homines ideo falluntur, quod aut religionem suscipiunt, omissa sapientia, aut sapientiae soli student, omissa religione, *cum alterum sine altera esse non possit verum, — conf. lib. IV, cap. 3–4).* Религия, с отрицанием философии, отвергает свою же собственную истину, потому что неизбежно превращается в пустое суеверие, и философия, с отрицанием религии, отвергает свою же собственную живую силу, потому что неизбежно превращается в пустое резонерство. Поэтому для действительного существования христианства как истинной религии и для действительного осуществления истинной философии как достоверного познания истинной мудрости необходимо соединение откровения и философии. Благодаря откровению человек может узнать ту мудрость, которая для языческого мира была скрыта в уме Божества и действительно открылась только с явлением Христа на земле, а благодаря философии человек может увидеть в христианстве единственный путь к подлинному оправданию своего назначения в мире. Ввиду этого совершенно понятно желание древних христианских учителей церкви, чтобы *жизнию христиан руководила философия* (у св. Григория Нисского, по изданию его творений в патрологии Миня, t. III, col. 456: *παιδαγωγείτω τοίνυν τὸν βὶον τῶν χριστιανῶν τρόπος φιλόσοφος*[x]). Они смотрели на философию, как на подлинный путь оправдания, который ведет человека, чрез познание нужды в оправдании, к усвоению его и таким образом прямою дорогой приводит человека к достижению истинной цели жизни (*πᾶσα φιλοσοφίας ὁδὸς δικαιοσύνης ὄντως ἔστιν ὁδὸς καὶ πρὸς ὁδὸν ἄγει τέλος*[ц] — *ibid. col. 304, conf. 267).*

его, и управлять всею его жизнию. Фактом этой уверенности определяется существенный момент религии — молитва к Богу, и вместе с молитвой к Богу возникает вся практика религиозного культа, как внешнее выражение взаимного общения между Богом и человеком. Но ввиду того, что непосредственное содержание богосознания говорит только о *бытии* Бога как безусловной Личности и совершенно ничего не говорит о возможных отношениях Бога к миру и человеку, в области критического мышления естественно и неизбежно возникает тревожный вопрос: *действительно ли* между Богом и человеком существует то взаимное общение, на признании которого утверждается религия? В области естественной религии этот вопрос возникает неизбежно, потому что всякая естественная религия указывает такие средства к общению с Богом, которые вовсе не ведут человека к предположенным целям общения, да и цели общения здесь сплошь и рядом выставляются такие, которые вызывают невольное сомнение у разумного человека в возможности достигать их при действительном содействии Бога. Между тем для критической мысли вполне достаточно одного только какого-нибудь факта религиозного самообольщения, чтобы можно было потом перевести сомнение и на всю область религиозного мышления. Если только человек сознал и признал, что в отношении какого-нибудь средства к ближайшему общению с Богом он суетно верил и тщетно надеялся, то в интересах предупреждения возможного самообмана он совершенно резонно потребует солидных гарантий в пользу того, что всякое другое средство, какое только указывается ему религией, не приведет его к суетной вере и тщетной надежде, а и на самом деле окажется действительным средством к живому общению с Богом.

Религиозная вера находит эти гарантии в фактах действительного осуществления человеческих надежд на Бога, что такой-то человек, напр., был тяжко болен и по молитве к Богу выздоровел, а такой-то человек был очень беден и за свою благочестивую жизнь награжден от Бога изобилием всяких благ земных. Однако *в состоянии сомнения* человек не может придавать этим фактам того доказательного значения, какое придается им в суждениях непосредственной веры. Самые факты, что человек был болен и выздоровел и что при этом он молился Богу, или что человек был беден и разбогател и что при этом он вел благочестивую жизнь, конечно, не отрицаются и не могут отрицаться, но *причинная связь* этих фактов непосредственно не очевидна, а потому она легко может подвергаться и сомнению, и полному отрицанию. Дело в том, что эти и подобные факты хотя и бывают в указанной связи между собою, однако эта связь для них вовсе не обязательна. Весьма часто бывает так, что добрые люди страдают и умирают, а нечестивые проводят спокойную и довольную жизнь; и если невозможно считать нечестие за причину счастливой жизни, то само собою разумеется, что и благочестие нельзя выдавать за такую причину, потому что один и тот же факт не может объясняться из двух противоположных причин. Следовательно, взаимная связь религиозных действий и данных явлений жизни в каждом отдельном случае непременно должна подлежать специальному доказательству, т. е. если человек решается утверждать, что он спасся от смерти только по силе молитвы к Богу, а между тем достоверно известны такие случаи, что многие люди в минуту смертной опасности горячо молились Богу и все-таки не избавились от смерти, другие же люди и в этих же самых условиях совсем и не помышляли о Боге и, однако, остались целыми и здоровыми, то поборник чудодейственной силы молитвы непременно должен доказать неверующему скептику, что он действительно обязан своим спасением не каким-нибудь случайным физическим причинам, а именно только особой помощи Бога по искренней молитве к Нему. Но лишь только потребовано это доказательство, так немедленно же и оказывается, что объяснение человеком своего избавления от смерти Божиим содействием составляет *непосредственное убеждение* человека, и доказать объективную правду этого убеждения никогда и никаким путем человек не в состоянии. В силу же решительной невозможности этого доказательства скепсис растет и крепнет и постепенно захватывает все содержание религии.

Скептик думает, что когда верующие люди приписывают все счастливые явления своей жизни Божией помощи, то в этом случае они обольщаются, когда же они приписывают все несчастия своей жизни Божию гневу, то в этом случае они просто клевещут на Бога, потому что счастливыми бывают и явные безбожники, а страдают нередко и совсем неповинные младенцы, которые ничем еще не могут вызывать Божия гнева. При таком недоверии к религиозному объяснению явлений жизни скептик естественно задает себе принципиальный вопрос: на чем, собственно, покоится убеждение людей, что Бог имеет или может иметь к ним живые личные отношения? Религиозная вера отвечает на этот вопрос указанием на некоторые чудесные явления в мире и в человеческой жизни как на сверхъестественные произведения Божией силы. Если существуют такие *сверхъестественные* явления, то живое отношение Бога к миру и к людям дано объективно фактически, и потому убеждение религиозного человека в *возможности* живого общения с Богом имеет для себя объективно-реальное основание в *действительности* живых отношений к человеку самого Бога. Это доказательное значение чудес имеет для человека такую непреоборимую силу, что не было и нет в мире такого человека, который бы не искал чуда как положительного доказательства религиозной истины, а равным образом не было и нет в мире такой религии, ко-

торая бы не опиралась на чудеса как на очевидное свидетельство об ее действительной истинности. Даже И. Христос, во свидетельство своего божественного посланничества, указывал людям не на содержание своего учения, а на те дела, которые Он творил пред людьми *(Иоан. X. 25, 37–38, срав. Мф. XI, 3–5, Лк. VII, 19–22)*, потому что учение требует веры, а чудо само по себе открывает фактическое познание того, во что требуется вера. Но история же И. Христа весьма явно показывает, что *в состоянии сомнения* человек даже и чудесам не может придавать того доказательного значения, какое они имеют для человека в состоянии непосредственной веры. Дело в том, что *сверхъестественный* элемент в чудесном явлении — самое действие Бога — непосредственно *не дан человеку, а только предполагается* им для объяснения чуда, так как все данное *содержание* чуда относится к миру чувственного опыта, *связь* же этого содержания выходит за привычный для мысли порядок природы, и потому *происхождение* чудесного явления объясняется человеком из действия божественной силы. Если, например, человек умер и подвергся трупному разложению, то в этом, разумеется, нет ничего сверхъестественного, это самое обычное явление природы; и если живой человек вышел из могильной пещеры и попросил освободить его от погребального савана, то и в этом нет ничего сверхъестественного — живому человеку незачем лежать во гробе или ходить мертвецом; но если *мертвый* человек сделался *живым,* то это уж совсем необычное дело, и такое событие является для человека поразительным чудом. Однако в объяснение этого чуда можно сделать не одно, а два различных предположения: можно думать, что оживление умершего человека произведено всемогущею силой Бога, и можно думать, что оно произошло по каким-нибудь неведомым для человека естественным причинам. В первом случае чудо прямо утверждается как событие *сверхъестественное,* во втором же оно признается только *непонятным;* и так как оно действительно непонятно, то признание его непонятности как простое выражение действительного состояния мысли, очевидно, не может встречать себе никаких возражений, утверждение же его сверхъестественности как прямое выражение познания, что чудо правильно понято и точно объяснено, необходимо требует для себя положительного доказательства. Между тем придумать это доказательство человек никогда и ни в каком случае не может.

Даже косвенное доказательство под формою умозаключения, что известное событие *не могло быть* создано естественными причинами и, *стало быть,* несомненно произведено силою Бога, совершенно недоступно для человека, потому что для построения этого доказательства человеку необходимо обладать божественным всеведением. Человек знает не все, что бывает и чего не бывает, а потому если происходит такое событие, которое *в общих условиях человеческого опыта никогда не встречается,* то это еще вовсе не значит, что будто оно совсем и *невозможно в мире действительности,* а значит только, что оно происходит по силе таких условий, о которых человек решительно ничего не ведает. На самом деле я могу только утверждать, что чудо противоречит *моему познанию* о действительности, но я не имею ни малейшего права сказать, что будто оно противоречит *самой действительности,* так как мое познание о действительности составлено на основании изучения лишь некоторой части ее, да и в этой ограниченной части действительность известна мне лишь в некоторых условиях и отношениях ее существования. Где же в таком случае ручательство за то, что какое-нибудь чудесное событие представляет собою не просто лишь непостижимое для меня естественное явление, а сверхъестественное произведение Божеской силы? Почему и откуда я могу положительно узнать, что Бог действует в мире и творит чудеса?

Религиозная вера отвечает на этот вопрос указанием на основное чудо чудес — на чудо Божия откровения людям. Если Бог непосредственно может открывать человеку советы и повеления свои, то Он может, конечно, и удостоверять действительное происхождение от Него этих советов и повелений. В таком случае признание *сверхъестественности* чудесных событий непосредственно зависит от признания *действительности* божественного откровения, потому что этим признанием само собою утверждается живое участие Бога в судьбах человека, а в этом участии сама собою утверждается и возможность сверхъестественных влияний и действий Бога по отношению к человеку, так как эти влияния и действия представляют собою лишь простое видоизменение божественного откровения людям. Ведь чудо заключается не в содержании непонятных событий, а в сверхъестественном происхождении их. Поэтому, открывается ли Бог в непосредственном озарении человека, или Он открывается посредством творческих изменений в обычном течении природы, — чудо одно, различны только формы выражения чуда. И всякая религия действительно рассматривает чудо как Божие *откровение* людям, т. е. признает чудом не все то, что́ *случайно и неожиданно* представляется человеку как непостижимое явление природы, а лишь то одно, что́ стоит в непосредственной связи с религиозной верой человека и что́ совершается только по силе веры. Одно уже это *совпадение* чудесного события с наличностью веры в чудо представляет собою достаточное основание к *предположительному* суждению о нем как о явлении сверхъестественном. Если же при этом достоверно известно, что вера в живое отношение Бога к судьбам человека обязана своим происхождением действительному откровению самого Бога, то в этом достоверном познании заключается уж положительное ручательство за *причинную связь* веры и чуда, стало быть — за *подлинную*

сверхъестественность чуда. Недоумение возможно лишь до того времени, пока достоверно неизвестно, принимает ли Бог участие в жизни людей или не принимает. Но с признанием действительности божественного откровения этот вопрос решается положительно, и потому является прямое основание не только предполагать, но и категорически утверждать действительность веры, творящей чудеса.

Однако *в состоянии сомнения* человек не может остановиться на таком утверждении религиозной веры, потому что действительность божественного откровения сама-то является предметом веры человека, и, следовательно, оправдывая свою веру откровением Божиим, человек, собственно, оправдывает веру верой, т. е., другими словами, ничего и ничем не оправдывает. Очевидно, для полного удовлетворения скептической мысли необходимо оправдать веру в откровение, необходимо доказать, что откровение Бога возможно и что оно несомненно существует в действительности. Но отыскать и дать это *несомненное* доказательство человек ни в каком случае не может. Если бы кто-нибудь заявил мне, что он получил откровение от Бога, я никаким путем не мог бы *узнать*, правду ли он говорит или обманывает меня; и если бы я *поверил*, что он не желает обманывать меня, то я все-таки никаким путем не мог бы *узнать*, на самом деле он получил откровение от Бога или ему только почудилось так. Для раскрытия истины, конечно, можно бы было поставить вопрос, почему именно человек думает, что он слышал не чей-нибудь голос, а голос самого Бога, почему, собственно, он не может допустить, что ему приснился некоторый чудный сон наяву вроде моментальной галлюцинации. Но по самому содержанию этих вопросов никакой ответ на них совершенно невозможен, потому что единственным свидетелем откровения является Сам Бог, а допросить Его невозможно. Поэтому единственным оправданием истины откровения может служить только удостоверение его чудесами, но так как чудо заключается в *сверхъестественности* некоторых необычайных явлений в мире, а признание сверхъестественности утверждается только на признании действительности божественного откровения, то само собою разумеется, что ссылкой на чудеса религиозная мысль создает лишь замкнутый круг в доказательстве, а доказательства никакого не получает. В силу же этой бездоказательности основных положений религии для скептической мысли становится до очевидности ясным, что религия покоится не на познании истины, а только на догматической вере в истину, относительно же веры существует очень сильное и основательное подозрение, что она может обольщать человека пустым призраком истины. Религий существует целое множество, и всякая религия оправдывает себя одною и тою же ссылкой на божественное откровение и на свидетельство чудес, а

между тем все религии взаимно исключают друг друга, и каждая, удостоверяя свою истинность, утверждает ложность всех остальных. Христианин думает, что в одном только христианстве проповедуется подлинная истина, а потому все не-христиане находятся в состоянии религиозного самообольщения; буддист же думает, что в одном только буддизме открывается действительная истина и все не-буддисты являются несчастными суеверами; а магометанин убежден, что один только ислам дает совершенное познание истины и все не-исламиты под видом религиозной истины содержат бесконечную цель всевозможных заблуждений. Так размышляет, конечно, всякий искренний поборник своей религии, и это обстоятельство само собою доказывает, что если и существует у людей истинная религия, то огромная масса людей все-таки исповедует религии ложные. А так как всякий поборник своей религии, опровергая веру всех других религий, не может, однако, *с очевидностию* доказать истины своей собственной веры, то и остается совершенно неизвестным, существует ли в самом деле истинная религия, и если существует, то какая именно из существующих религий содержит в себе действительную истину.

Таким образом, скептическая мысль последовательно подрывает непосредственную уверенность человека в промышлении и откровении Бога, а вместе с этим необходимо подрывает и самую возможность религии. Правда, с устранением идей промышления и откровения, у человека остается еще идея Бога, но мы уже достаточно разъяснили это положение, что осуществить религию из одних только собственных отношений к Богу, в благоговейном поклонении Ему и в деятельном развитии жизни по образу Его, человек ни в каком случае не может. Поэтому, с отрицанием веры в живое общение с Богом, самая идея Бога является для человека только *загадочным представлением* такого бытия, к которому человек желал бы иметь живое отношение, да по условиям своей жизни совершенно не может его иметь. В силу же этой невозможности идея Бога лишается, конечно, всякого реального смысла и живого значения, и потому скептическая мысль совершенно естественно переводит наконец сомнение и на реальное достоинство этой коренной идеи. Ведь если человек не есть и не может быть *реальным образом* Бога, то утверждать действительность Божия бытия ему, очевидно, приходится не на основании *фактического познания* об этом бытии, а только на том основании, что в человеческом сознании существует идея Бога. Но не всякая идея в уме человека непременно имеет себе предметное соответствие в объективном мире бытия. Мы утверждаем это соответствие лишь в отношении таких идей, образование которых связано с ясным и определенным сознанием внешнего воздействия на нас, а между тем такого предмета, который бы соответствовал нашей идее Бога, мы

в действительности никогда не воспринимаем, и разъяснить происхождение этой идеи на основании точных экспериментальных исследований или опытных наблюдений мы ни в каком случае не можем. Ввиду этого мы одинаково не имеем права утверждать ни того, что наша идея Бога несомненно имеет себе объективное соответствие, ни того, что она совсем не имеет этого соответствия, и потому все свои поиски за религиозной истиной критическая мысль неизбежно оканчивает только жгучим вопросом мучительного сомнения: *существует ли Бог или не существует?*

Всякий человек, который желает не просто лишь верить, но верить и знать, что вера открывает ему действительный путь к достижению истины, неизбежно проходит весь этот путь религиозного сомнения, начиная от сомнения в действительности живого общения с Богом и кончая сомнением в действительном существовании Бога. Но остановиться на этом сомнении для человека психологически невозможно, потому что в области религиозного мышления он претендует не просто лишь на познание истины *ради познания* о ней, а на познание истины *ради жизни* по истине, и, следовательно, религиозное сомнение лишает его не удовольствия познания, а возможности разумного построения жизни. Пока он безотчетно верил и деятельно жил по своей вере, он мог, конечно, и обольщать себя суетной верой, но все-таки его жизнь при этом имела для него ясный и определенный смысл, и он мог разумно создавать свою жизнь во имя определенного смысла жизни. Он находил в религии и точное объяснение своего назначения в мире, и обстоятельное указание того пути, на котором он может осуществить свою конечную цель, и он находил в религии нравственную обязанность смотреть на себя и на дела свои под точкою зрения вечности. А как только у него появилось сомнение в истине религиозной веры и он потребовал разумного оправдания и обоснования всех учений и обетований религии, он потерял свою безотчетную уверенность в особом назначении человека и вместе с тем потерял единственное основание для безусловной оценки жизни. Для него становится в сущности совершенно безразличным, как ему жить, а в силу этого безразличия для него становится совершенно невозможным разумно жить, потому что разум требует не случайности безразличия, а точного определения намеченной цели жизни. Можно, конечно, создать себе эту определенную цель по указанию разных условий жизни, но такая условная цель, разумеется, не может иметь никакого преимущества пред всякою другою целию, какую только заблагорассудится поставить человеку по реальным указаниям его личного опыта. А в таком случае может существовать огромное множество индивидуальных целей жизни, в силу же этого множества отдельных целей не только разумно жить, но и вообще жить для человека становится совершенно невозможным, потому что

при таких условиях жить самому — значит волею или неволею мешать другим жить, а не мешать другим жить — значит волею или неволею ограничивать себя самого в достижении своих собственных целей. Это неизбежное столкновение личных целей жизни необходимо заставляет человека стремиться к созданию одной *общей* цели, но если даже и можно придумать такую общую цель, то сделать ее законодательным определением жизни, т. е. подчинить ей волю каждого отдельного человека, все-таки совершенно невозможно, потому что для этого подчинения необходимо оправдать поставленную цель в качестве *безусловной* цели жизни, безусловная же цель не может быть *придумана* человеком в интересах данных *условий* жизни, она может быть только *дана человеку как действительное определение его природы, как выражение истинного смысла его жизни.* Только в этом единственном случае можно надеяться, что люди когда-нибудь сознают действительную истину о себе и потому подчинят свою жизнь единому суду и осуждению с точки зрения единой истины, иначе же нет решительно никакой возможности объединить людей в *добровольном* отрицании ими личных целей жизни. Но так как признание *безусловной цели* жизни естественно выделяет человека из ряда *условных вещей* физического мира и тем самым необходимо утверждает за ним *особое назначение* в мире, то всякая попытка человека найти безусловное, истинное определение жизни неизбежно приводит его на тот самый путь религиозного мышления, идти по которому он решительно не может в силу его сомнения в действительности этого пути. Отсюда *религиозное сомнение необходимо становится мучительным крестом человека.*

Человек не только сознает, что он не имеет достоверного познания о предметах религии, но и мучится за это незнание свое; и он мучится за это незнание свое не потому, что он сжился с известными верованиями и желаниями, надеждами и ожиданиями и что ему трудно отбросить свою религию, а потому, что вместе с религией ему приходится отбросить и безусловное определение своей жизни, и притом отбросить его только затем, чтобы начать снова искать его и нигде не найти. Мучительно это именно состояние человека, когда он желает знать и все-таки не может узнать, зачем бы ему *следовало* жить; и не менее мучительно это состояние человека, когда он *желает* принять религиозное решение своего вопроса и в то же самое время невольно задает себе тревожный вопрос, не является ли он в этом случае пустым суевером. Роковою силой этих мучений своих он вынуждается так или иначе, но непременно порешить вопрос о своем назначении в мире. Пусть он будет только произведением земли и никакого назначения в мире вовсе не имеет — он может и не жить, если не захочет жить, но он уж не может при этом страдать муками тяжелых сомнений от решитель-

ного незнания истины. Или пусть он будет особым созданием Бога и пусть имеет особое назначение в мире — он может совсем и не исполнять своего назначения, если не захочет его исполнять, но он уж не может при этом страдать от бессмыслия жизни, если бы захотелось ему жить по смыслу ее. Оба эти решения, при всей противоположности их, одинаково могут освободить человека от муки сомнений. Но для того, чтобы получить это освобождение, человеку нужно еще прийти к одному из этих решений и нужно еще критически установить принятое решение в качестве действительной истины о человеке.

4. Психологически невозможно, чтобы человек независимо от поисков конечного смысла жизни прямо *пожелал* убедиться в ее бессмыслии, потому что вся его жизнь фактически утверждается только на признании и осуществлении известных целей жизни, т.е. всегда строится только по разумным соображениям мысли. И логически невозможно, чтобы человек *мог* убедиться в бессмыслии жизни, потому что хотя разум и может находить условную неразумность в человеческой деятельности, однако он ни в каком случае не может допускать безусловного неразумия в самом бытии человека, так как в этом случае сам бы разум являлся противоречием в бытии и в устранение этого противоречия ему пришлось бы наконец отрицать и свою собственную разумность, т.е. пришлось бы уничтожить себя самого. Поэтому признание бессмыслия жизни в действительности является у человека не результатом научного исследования и познания бытия, а результатом напрасных поисков человека за неведомым смыслом жизни, так что это признание выражает собою не положительное убеждение человека в том, что никакого смысла жизни в действительности не существует, а простое сознание того действительного факта, что никакого смысла жизни человек совсем не нашел. Этот именно отрицательный результат его поисков и позволяет ему сделать такое предположение, что, *может быть, и на самом-то деле его существование совсем не имеет никакого смысла.* Но прежде чем дойти до этого результата, человек, очевидно, выходит из другого предположения, что, *может быть, его существование и на самом деле имеет особое назначение в бытии.* Это последнее предположение необходимо определяется в его мышлении о себе в силу процесса его психического развития как живого самоопределения его личности, и потому оно необходимо обращает его мысль к основному результату этого процесса — к сознанию связи человеческой личности с бытием безусловной Личности Бога. Если Бог действительно существует, то правда религиозного сознания не может подлежать никакому сомнению, а в содержании этого сознания точно определяется и особое назначение человека. Если же правда религиозного сознания не может быть доказана действительным существованием Бога, то и предположение об особом назначении человека должно оставаться лишь вечным предположением, и в качестве такого предположения оно необходимо должно вызывать тревожное сомнение человека, что, может быть, он грубо ошибается в своих размышлениях о себе. Значит, единственный путь к разрешению всех человеческих сомнений относительно смысла жизни заключается в оправдании веры человека в действительное существование Бога.

Для необразованной массы людей это оправдание заключается в простой всеобщности религиозной веры. Если все люди веруют в Бога, то, значит, и правда, что Бог существует. Психологическим основанием такого заключения служит правдивое сознание человеком своей умственной ограниченности и естественное желание человека восполнить эту умственную ограниченность коллективною мыслию целого народа и даже целого человечества. Следовательно, достоверность этого заключения утверждается простою *наде́ждою* человека, что если один ум думает хорошо, то два согласных ума могут придумать гораздо лучше, а миллионы умов имеют и миллионы гарантий в пользу достоверности общепринятых суждений. Эта именно надежда на безошибочность общего смысла и позволяет человеку *оправдывать* свою веру как состоятельную, *без всякого критического исследования о ней.* Но само собою разумеется, что такой способ оправдания веры сохраняет свое доказательное значение лишь до того времени, пока сам человек нисколько не сомневается в ней, и оправдание требуется ему не для того, чтобы *себя самого убедить* в истине веры, а лишь для того, чтобы *защитить* свою искреннюю веру от скептических возражений со стороны других людей и привести этих других людей к согласному исповеданию общего верования. В этих именно видах индивидуально-психологический мотив личного исповедания веры наивно подкрепляется социально-психологическим мотивом к ее непременному утверждению. Апологет веры в существе дела строит такое соображение: сообща жить — значит сообща и думать и во всем поддерживать общее согласие, а потому если все люди веруют в Бога, один же человек не верует, то этот протестант не только нарушает мирное течение общественной жизни, но и, кроме того, еще наносит прямое оскорбление своему обществу, так как он, видимо, думает о себе, что будто бы он умнее всех[19]. Само собою ра-

[19] Историческое доказательство бытия Божия, как оно обыкновенно излагается в разных богословско-философских трактатах, является таким странным доказательством, что его даже и понять невозможно. Непонятно именно, почему и каким образом так называемый *общий смысл* получает значение *критерия истины* и какое значение может иметь этот критерий для научно-критического мышления. Наше психологическое толкование исторического доказательства, конечно, лишает его всякого доказательного значения, но зато из этого толкования по крайней мере стано-

зумеется, что такое соображение может доказывать собою не состоятельность общепринятой веры в Бога, а только право общества наказывать всякого человека, который бы осмелился нарушить религиозное единство людей. Но в случае сомнения в истине веры человек может, во имя общественной солидарности, иметь самое искреннее желание разделять общую веру других людей, но действительно разделять ее он все-таки не будет, так как для этого ему необходимо самому верить; и по страху жестокого наказания он может, конечно, удержаться от гласной проповеди своего неверия, но прийти к убеждению в истине веры никакой страх, разумеется, никогда его не заставит. Поэтому в себе самом он непременно будет судить общепринятую веру, чтобы разрешить свое сомнение в ней. А так как по существу его душевного настроения ему нужны не какие-нибудь убедительные мотивы *к охранению* существующей веры, а одни только действительные основания *к признанию ее истинности*, то факт всеобщности религиозной веры, очевидно, теряет для него свое доказательное значение, потому что об этом-то именно факте и приходится рассуждать, чем собственно вызывается он и какое он имеет действительное значение.

В ответ на эти вопросы философская мысль еще в древнее время составила очень вероятное предположение, что вера в Бога возникла не в силу каких-нибудь случайных причин и держится у людей не по какому-нибудь упорству человеческого невежества, а имеет для себя всеобще-необходимое основание в самой природе духа и заключает в себе возможность полного согласия с умственным развитием человека[20]. Но это вероятное предположение так и осталось *чистым предположением*, потому что то действительное основание, из которого возникает у человека необходимая мысль о Боге, в действительности никогда не служило предметом философского исследования, а только догматически определялось в разных догадках мысли. В строении этих догадок некоторые древние мыслители пришли к весьма вероятному предположению, что богосознание врождено человеку, но как именно следует понимать эту врожденность богосознания, заключается ли она в непосредственном сознании готовой идеи Бога, или же только в психическом предрасположении человека к необходимому образованию этой

вится до очевидности ясным, на что́ именно опирается историческое доказательство и к чему собственно направляется оно. Действительная цель его заключается не в том, чтобы *убеждать* в истине веры, а в том, чтобы *охранять* существующую веру, и потому вся доказательность его заключается не в разъяснении *состоятельности* веры, а только в разъяснении *необходимости* поддерживать веру.

[20] Такое предположение является совершенно естественным ввиду того несомненного факта, что деятельностию критической мысли может устраняться собственно *не идея* Бога, а только *объективное значение* этой идеи, так что мысль о Боге несомненно является всеобщею мыслию людей, хотя в *объяснении* этой мысли и существует противоположность теизма и атеизма.

идеи, или же, наконец, в предметном выражении духовною природою человека реального бытия Божества — все эти вопросы опять-таки никогда не подвергались обстоятельному исследованию, а снова догматически решались в новых догадках мысли. Древние философы понимали врожденность богосознания как данное от природы готовое познание о Боге[21]. Но с первым же началом психологической критики познания это понимание оказалось явно неудовлетворительным, и Декарт вынужден был свести понятие врожденности к понятию психической необходимости богосознания[22]. Но и это понимание Декарта могло считаться удовлетворительным только благодаря тому, что оно крайне неопределенно. Если кому не приходило в голову спрашивать и отыскивать, что́ это за психическая необходимость богосознания, почему и откуда она возникает и каким путем она ведет человека к образованию идеи Бога, тот мог, разумеется, спокойно стоять на понятии психической необходимости, нисколько не подозревая того, что этим понятием выражается одно только решительное незнание его о действительном происхождении идеи Бога. Но как только сознание этого незнания вынуждало философскую мысль точнее и ближе определить действительный процесс богосознания, так немедленно же и открывалась настоятельная необходимость в новых гаданиях и предположениях. Многие, например, думали и думают, что психическая необходимость богосознания определяется природою мысли и выражается под формою закона причинности. Другие полагают, что психическим основанием богосознания служит чувственно зависимости. Третьим, наконец, кажется, что идея Бога порождается только стремлением человека к нравственному определению жизни. Все эти предположения опираются на условия логиче-

[21] О врожденности богосознания говорили многие древние мыслители, причем некоторые из них даже полагали, что мысль о Боге врождена не только человеку, но и животным. Так, напр., думал, по сообщению Климента Александр. *Strom., p. 590*, один из древнейших платоников Ксенократ Халкидонский. Если древним философам приходилось иногда определять реальное значение врожденной мысли о Боге, то они прямо говорили о ней как о *врожденном познании* Бога. Так рассуждал, напр., Цицерон *De natura deorum I, 17:* intelligi necesse est, esse deos, quoniam *insitas* eorum, vel potius *innatas cognitiones* habemus; так же думал и Ямвлих *De mysteriis I, 3:* Συνυπάρχει ἡμῖν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις[ч]. Если же им приходилось иногда указывать непосредственное содержание этого врожденного богопознания, то они излагали при этом почти *полное философское понятие* о Боге как о существе блаженном, бессмертном и вечном (у Цицерона, loco cit.) или как о бесстрастном, благом и неизменяемом (у платоника Саллюстия, *De deis et mundo, cap. 1*).

[22] В своих *Размышлениях о первой философии* Декарт развивал мысль о врожденности *понятия* о Боге, но под влиянием справедливых возражений Гассенди против этого понимания врожденности он вынужден был изменить свое первоначальное мнение и в *Ответах на возражения* стал говорить только о *врожденной способности* человека к образованию идеи Бога: quum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari, sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi[щ]. — *Repons. ad Object. III, p. 102.*

ской возможности для образования известных понятий о Боге (причина бытия, владыка жизни и смерти, нравственный законодатель и судия), и, пока мысль ограничивается только *понятием* о Боге, каждое из этих предположений и все они вместе являются в высшей степени вероятными, но как только содержанием мысли делается *живое сознание* Бога, так немедленно же и оказывается, что ни одно предположение на самом деле не говорит о том, о чем бы следовало говорить. При сознании Бога, разумеется, можно думать о Нем и как о причине бытия, и как о владыке жизни и смерти, и как о нравственном законодателе и судии, и ко всем этим думам о Боге можно прийти именно теми путями, какие определяются в реальном основании дум и указываются их логикой. Но создать понятия *причины, зависимости, закона* и потом из этих понятий вывести необходимую мысль о *Боге* можно только в скрытом предположении чистой случайности, потому что содержание тех явлений, в мышлении которых образуются эти понятия, в действительности ведет человека не к Богу, а лишь к физическому миру да к себе самому.

Таким образом, весь прогресс философской мысли в отношении проблемы богосознания в сущности касается только критической постановки этой проблемы. Философия не позволяет мыслящему человеку стоять на детской ступени безотчетного верования и не позволяет ему убаюкивать себя такими объяснениями, которые на самом деле ровно ничего собою не объясняют. Но в положительном решении своей капитальной проблемы она нисколько не выходит за пределы разных гипотез и потому не дает никакого основания для положительных суждений о том, существует ли Бог объективно-реально или же все бытие Его ограничивается только миром субъективно-идеального мышления. Еще древние мыслители, говорившие о врожденности богосознания и делавшие отсюда прямое заключение, что Бог существует, сознавали очевидную нелогичность этого заключения, так как факт врожденности сам по себе говорит не о действительности бытия Бога, а только о необходимости человеческой мысли о Боге. Поэтому еще в древнее время появились известные попытки философской мысли оправдать возможное значение этого факта в качестве непосредственного свидетельства о действительном бытии Бога. Но так как, при незнании того действительного основания, из которого возникает у человека идея Бога, оправдывать истину богосознания по необходимости приходилось не указанием и разъяснением реальных оснований его, а только путем косвенных соображений о возможности или даже необходимости для человека признавать его объективное значение, то все попытки к оправданию истины богосознания, конечно, ни в малейшей степени не достигали своей цели, потому что *при таких обстоятельствах*, несмотря на всю возможность или даже

необходимость для человека мыслить объективное значение идеи Бога, действительное значение этой идеи все-таки оставалось совершенно неизвестным.

Самое популярное доказательство в пользу истины богосознания слагается в мышлении объективного мира как закономерного осуществления некоторой мысли и цели. Человек восхищается красотою и величием звездного неба, изумляется богатству и разнообразию жизни на земле, поражается щедрым изобилием тех сил и средств, какими располагает физическая природа в развитии и сохранении всех видов жизни. Эта сложная группа эстетических чувствований определяет собою эстетическое созерцание мира как *великого художественного произведения* и посредством этого созерцания естественно приводит мысль к вопросу об имени того великого Художника, силе и могуществу которого обязан мир своим художественным устройством. Основания такого движения мысли настолько естественны, и самое движение мысли настолько соразмерно своим основаниям, что трудно найти такого человека, который бы совсем не испытывал никакого наслаждения природой, и совсем уж невозможно найти такого человека, который бы, испытывая это наслаждение, не почувствовал, однако, в жизни природы никакой мысли и цели. Это обстоятельство само собою указывает тот естественный путь, по которому философская мысль могла бы идти к оправданию истины богосознания[23]. Если только верно, что устройство внешнего мира обнаруживает планосообразное осуществление творческой мысли, то о бытии Бога говорит не одно только человеческое сознание, но и вся совокупность мирового бытия, и в таком случае это внешнее свидетельство бытия могло бы служить самым очевидным и неотразимым доказательством, что Бог действительно существует. Поэтому для полного убеждения в истине бытия Божия следовало бы раскрыть действительную целесообразность мирового бытия. Но лишь только философская мысль

---

[23] В силу указанных нами психологических оснований мысль о разумном устроении мира составляет необходимое убеждение общего смысла. Поэтому можно, кажется, вполне поверить сравнительно позднему свидетельству Цицерона, *De natura deorum I, 10*, что еще со времени Фалеса Милетского философия постоянно объясняла мировое устройство из творческой деятельности Бога. В таком случае обращение этого объяснения в *научное доказательство* бытия Божия с логической необходимостию уже вытекает из его гносеологического значения: что́ объясняется только из деятельности Бога, то и доказывает собою действительное существование Бога. Таким доказательством с большим искусством пользовались Сократ, по Ксенофонту, *Memorab. I, 4*, и Платон — *Leges, Op., t. II, p. 450*. У Цицерона оно уже было развито в обширный философский трактат — *De nat. deor. II, 29–67*. Данная Цицероном конструкция телелогического доказательства в своих основных чертах сохраняется и до настоящего времени, как это можно, напр., видеть из обширного изложения этого доказательства у проф. Кудрявцева, *Сочинения, т. I, вып. 3, стр. 239–272*.

обратилась к этому раскрытию, как ясное оказалось неясным и очевидное вовсе не очевидным.

Если в условиях *эстетического созерцания* мир представляется человеку дивным созданием Великого Архитектора, то в условиях *рассудочного познания* о мире он является не художественной картиной, а лишь слепым механизмом необходимых явлений, и в огромной массе своих необходимых явлений он совсем не обнаруживает никакой мысли и цели. Было бы в высшей степени странно, если бы человеку вздумалось, например, соображать и гадать, *зачем* бурей сломало такое-то дерево в лесу или *для чего* земля покрывается снегом во время зимы. *Зачем* планеты движутся около солнца или *для чего* существуют звезды на небе. Странно было бы задавать себе такие вопросы, потому что в объяснении каждого явления мира, по основному закону причинного основания, мысль неизбежно стремится отыскать такие условия, которые бы с *механической необходимостию* определяли собою возникновение и существование данного явления мира. Эта необходимость только и гарантирует собою для мысли полную достоверность научного объяснения мировых явлений, так что где нельзя указать *необходимого соотношения* между причиной и следствием, там могут существовать лишь более или менее вероятные гипотезы, а достоверного познания о том, что известное явление мира *действительно* произведено тою самою причиною, которая указывается в предположении мысли, нет и не может быть. В силу же этого признания механической необходимости в бытии как основного и единственного условия для возможности достоверного познания о бытии научная мысль неизбежно устраняет всякие размышления о том, зачем или для чего существует известная вещь или происходит известное явление мира. Все, что существует в мире, то существует как *необходимый* продукт своих физических условий, стало быть — без всякого *разумного* основания и без всякой *осмысленной* цели. Поэтому в отношении каждой вещи мира научная мысль может спрашивать лишь о том, *что́* она такое и *как* она появилась, и ни в каком случае не может ставить вопроса о том, *зачем* она существует, так как, с признанием условий механической необходимости, этот вопрос является прямо бессмысленным. Если бы, например, я думал, что планеты могут двигаться, могут и не двигаться около солнца, то я имел бы, конечно, основание спрашивать, зачем они движутся; но если я знаю, что они совершают свои движения по роковой необходимости, то спрашивать о цели их движения я уж, разумеется, не могу.

Правда, в мире существует обширная область явлений, в развитии которых настолько ясно и резко выражается начало целесообразности, что отрицать действительность этого начала едва ли даже кому-нибудь и на ум придет. Самый простой организм ясно и

выразительно говорит о своем *приспособлении* к известным условиям жизни, т.е. говорит о жизни как о реальной цели своего органического строения. Если же обратиться к физическому строению высших организмов, и особенно к строению человеческого организма, то можно заметить такое изумительное совершенство в приспособлении органического строения к целям жизни, что невольно возникает вероятная мысль о разумном плане органического строения, т.е. о преднамеренном расчете жизненных целей организма. Но для оправдания этой вероятной мысли научное познание мира не дает нам решительно никаких оснований, и потому утверждать эту мысль в качестве действительного познания мы никакого права не имеем. Дело в том, что и физический процесс органического строения, и физиологический процесс органического развития на самом деле совершаются чисто механическим путем, т.е. совсем не требуют для своего осуществления какого-нибудь другого агента, кроме химического соотношения и геометрического распределения различных элементов материи[24]. Следовательно, в *научном* изучении органического мира мы можем раскрыть только *факт* несомненной целесообразности в строении и развитии живых организмов, *преднамеренность* же этого факта остается для нас совершенно неведомой, а потому в области научного мышления можно одинаково думать, что организующая деятельность физической природы совершается по творческому велению: *да изведет земля* (Быт. I, 20–21, 24–26), и что она бессмысленно совершается только *в силу механически-необходимых движений вещества*. Для выбора между этими крайними думами факт целесообразности *сам по себе*, очевидно, не дает никаких оснований. Если же философская мысль скорее всего и по преимуществу склоняется к признанию в мире деятельности Высшего Разума, то это признание, во всяком случае, определяется не фактом

---

[24] В настоящее время некоторые органические элементы могут быть получены *химическим* путем. Конечно, *элементы органической материи* не то же самое, что и *живые организмы*, — они не живут. Но если для того, чтобы *жить*, химический процесс, видимо, недостаточен, то для *возникновения* органической материи он все-таки несомненно достаточен. Относительно *строения* организмов, по крайней мере растительных, также экспериментальным путем ныне доказано, что оно совершается в силу *физических* причин (относящиеся к этому вопросу экспериментальные наблюдения и их результаты изложены в речи проф. Тимирязева на VIII съезде русских естествоиспытателей, *Факторы органической эволюции*, Русская Мысль, 1890, февраль). Непонятным для науки остается только явление *жизни*, которое поэтому и может служить очень солидным основанием для заключения к бытию Живой Силы. Но так как это заключение мы можем построить только в научно неудовлетворительной форме: я *не знаю*, как появилась жизнь на земле, *стало быть*, ее создал Бог, — то явление органической жизни в действительности дает солидное основание не к прямому заключению о бытии Бога, а только к *весьма вероятному предположению* Его Бытия, предположение же и доказательство, конечно, две вещи совершенно различные.

механической целесообразности в природе, а только заранее допущенной верой человека в действительное существование Бога. Не имей человек этой веры в действительное *бытие* Бога, он никогда бы, конечно, и не узнал в механизме физического мира творческой *деятельности* Его, как это и бывает с человеком в состоянии неверия, когда он вполне признает целесообразную деятельность природы и, однако же, сводит начало этой целесообразности не к разумному велению божественной воли, а к слепой необходимости физических движений.

Очевидно, теологическое объяснение физической природы хотя и *в высшей степени гармонирует* с признанием действительности Божия бытия, однако *обязательно приводить* человека к этому признанию оно все-таки ни в каком случае не может; и если философ с полным убеждением мог утверждать, например, такое положение, что будто человеку следует только посмотреть на небо, чтобы он тотчас же мог уразуметь, что Бог существует[25], то он мог утверждать это положение только по неведению того действительного основания, которое заставляло его мысль видеть в мире Бога невидимого. На самом деле, по верному слову библейского учения, небеса поведают человеку не о *бытии*, а только о *славе* Божией, и путем размышления о творениях мира человек может прийти не к познанию *бытия*, а только к познанию *присносущной силы и божественности* Бога *(Рим. 1, 12)*. Значит, кто знает о бытии Бога, тот несомненно откроет в мире ясное и подробное свидетельство о славе и силе и божественности (θειότης) Бога, но кто не знает об Его бытии, тому мир ничего не скажет, потому что мир сам по себе и слеп, и глух, и нем. Поэтому человеку, неуверенному в действительном существовании Бога, на самом деле приходится *не созерцать* в мире Бога, а только *искать* Его, и если в рассмотрении целесообразной деятельности природы эти поиски в существе дела оказываются совершенно напрасными, то само собою разумеется, что в интересах убеждения себя в правде или неправде богосознания человеку необходимо поискать другого пути.

Этот другой путь сам собою указывается логическим концом телеологического доказательства. Если вести это доказательство строго логически, то в конечном результате его получается только дилемма, что подлинным основанием целесообразной деятельности в мире служит или *творчески-разумная законодательная воля*, или *слепое бессмыслие механической необходимости*, но какое именно из этих оснований является действительным — это в фактических пределах телеологического доказательства остается совершенно неизвестным. Значит, для того, чтобы раскрыть это неизвестное и вместе с тем положительно разрешить поставленную

[25] Суждение Цицерона, *De natura deor. III, 4.*

дилемму, нужно исследовать конечное основание мирового порядка, а для того, чтобы подойти к этому основанию, человек имеет в своем распоряжении только один и единственный путь, который логически дан ему в мышлении причинной связи вещей и фактически осуществляется им в научном познании вещей из необходимых условий их существования[26]. Следовательно, на этом пути конечным основанием мирового порядка будет та *первая причина* или то *первое условие*, которое *начинает собою* необходимый ряд последующих условий и тем самым полагает начало действительному существованию мира. В отношении этого безусловного условия всех последующих условий весь интерес философского мышления заключается в том, чтобы определить его действительную природу и объяснить в нем происхождение и сущность того неведомого акта, которым оно полагает действительное начало миру. Если бы строго научное исследование в этом направлении могло обнаружить разумный характер первой причины и волевое происхождение ее деятельности, то дилемма в объяснении целесообразной деятельности природы, очевидно, была бы разрешена в пользу теологического объяснения мира, и потому правда богосознания была бы научно доказана из реального познания о мире. Но никакой возможности к достижению этого результата мы в действительности не имеем, потому что *первая* причина мира не может подлежать научному изучению в прямом наблюдении ее деятельности, и следовательно — философская мысль имеет дело не с самою первой причиной, а только с *понятием* такой причины, так что космологический путь к решению проблемы богосознания, при самом же начале своем, неизбежно упирается в непроходимые дебри бесплодной диалектики.

Конечно, понятие первой причины логически не только возможно, но и необходимо, потому что мы *не в состоянии* мыслить бесконечного ряда причин или условий. Но ввиду того, что мера человеческого мышления не служит и не может служить мерой объективного бытия, мы, очевидно, имеем право говорить только о *необходимом понятии* первой причины, а вовсе не о *действительном существовании* такой причины, потому что в действительном существовании мы встречаемся с одними только вторич-

[26] В истории дохристианской философии космологическое доказательство бытия Божия направлялось к определению первой причины мира не в отношении его *происхождения — бытия*, а только в отношении его *образования — устройства*, так что по своему содержанию это доказательство стояло в непосредственной связи с содержанием физико-телеологического доказательства. Языческая философия никогда не говорила о Творце; она искала только демиурга или художника. Поэтому, вступая на путь космологических соображений, она естественно держалась телеологической точки зрения и чистого типа космологического доказательства, разумеется, не могла создать. Примером полного смешения космологических и телеологических доводов может служить рассуждение Цицерона, *De nat. deor. II, 5–7.*

ными причинами и никакой первой причины нигде не встречаем, и совершенно ее не знаем, да и мыслить ее совершенно не можем. Ведь первая причина потому именно, что она *первая*, должна быть мыслима безначальной, а мыслить *безначальную* причину мы так же не в состоянии, как не в состоянии мыслить и *бесконечного ряда* причин. Следовательно, при отрицании бесконечного ряда причин как совершенно для нас немыслимого мы по силе этого же самого основания необходимо уже должны отрицать и безначальную причину. Если же на самом деле мы не отрицаем эту причину, то это вовсе не потому, что будто бы она *сама по себе* может быть мыслима нами, а только потому, что она определяет собою единственную возможность для нашего мышления *мира* как определенного целого. Пока мы стоим при бесконечном ряде причин, мы имеем огромную массу *явлений* мира, а *мира* как определенного предмета мысли мы не имеем и не можем иметь. Когда же мы обрываем бесконечную цепь причин и мысленно полагаем первую причину мира, то для нашего мышления является и мир в качестве определенного предмета мысли. Поэтому понятие первой причины является для нас *необходимым вспомогательным понятием*, и в качестве такого понятия оно несомненно имеет для нас огромное гносеологическое значение. Но для того, чтобы реализовать это понятие и представить первую причину как *реальный предмет* познания, в пределах гносеологии этой причины мы не имеем решительно никаких оснований, и если на самом деле эта реализация с давних пор все-таки допускается в области философского мышления, то она допускается лишь в силу *неправильного отождествления* чисто вспомогательного понятия первой причины с реальным понятием Бога.

Благодаря этому неправильному отождествлению философская мысль с давних пор питает иллюзорную надежду доказать действительное бытие Бога и достигнуть реального познания о Нем на пути разных соображений о бытии и природе физического мира, тогда как на самом деле, в силу этого нелепого отождествления, совершенно разрушается даже и самая мысль о Боге. Дело в том, что первая причина не была бы *первой*, если бы она не стояла *в ряду* других причин как их *начало*, *αρχή*, principium. Следовательно, отождествляя первую причину с Богом, мы тем самым неизбежно заключаем Бога в пределы мира и таким образом в лучшем случае открываем широкую дорогу пантеизму, а в худшем прямо идем на встречу чистому атеизму. Ведь если Бог действительно *начинает собою* бытие мира, то вопрос об отношении Бога и мира, очевидно, может допускать для себя только одно из двух решений: или Бог отделен от материи и в таком случае Он представляет собою *душу мира*, или Он тождествен с материей и в таком случае Он представляет собою *универсальную сущность* мира. Оба эти решения и проповедовались в философии почти с самого начала ее истории.

Те мыслители, которые выходили из идеи Бога и стремились к теологическому объяснению первой причины мира, роковым образом приходили к пантеизму, потому что понятие *первой* причины ни в каком случае не позволяло им отделить мир от Бога. Те же мыслители, которые выходили из понятия первой причины мира и стремились к космологическому объяснению идеи Бога, роковым образом приходили к атеизму, потому что то же самое понятие первой причины необходимо заставляло их отождествлять Бога с миром. Следовательно, путь космологического исследования не только не приводил к доказательству бытия Божия, но и прямо запутывал философскую мысль в противоречивом отождествлении совершенно различных идей, а потому все попытки решить на этом пути проблему богосознания в действительности представляют собою только печальные примеры вопиющих недоразумений. Можно было бы держаться за этот путь, если бы он логически приводил не к *первой* причине, а к *абсолютной* причине мира, потому что первая причина *собою* начинает бытие мира, абсолютная же причина только *дает начало* мировому бытию, сама же по себе существует отдельно от мира. Но самое понятие абсолютной причины в действительности создано философией не на основании космологических соображений, а только на основании библейского учения о Боге как о Творце мира, и ввести это библейское понятие в логический процесс космологического доказательства философия не имеет никакой возможности.. При строго логическом мышлении внешнего мира мы можем утверждать бесконечную цепь причин и можем, в интересах мышления и познания мира, обрывать эту цепь, выходить же *за нее* мы ни в каком случае не можем, так как в нашем мышлении мира, кроме цепи причин, нам фактически ничего не дано[27].

---

[27] Мысль о том, что мир получил от Бога не только свое устройство, но и *бытие* свое, что он из *не-существующего* стал *существующим*, является только в истории христианской философии как *данное божественного откровения*. Действительно, создать эту мысль в каких-нибудь метафизических соображениях о мире для человека совершенно невозможно, в силу решительной невозможности *мыслить* происхождение бытия. Наш разум может мыслить только происхождение *явлений* бытия, а не происхождение *самого бытия*, и притом он может мыслить именно только *происхождение* явлений, а не *творение* их. «В наших условиях ограниченного мышления, — справедливо замечает покойный архиеп. херсонский Никанор, — немыслимо для нас, чтобы и в начале вещей реальное нечто возникло из безусловного ничто, и в конце существования чтобы реальное бытие превратилось в безусловное ничто» (*Позит. философия, т. III, стр. 899*). Поэтому сделать библейское учение о творении мира *научным* основанием для новой конструкции космологического доказательства человек ни в каком случае не может в силу решительной невозможности для него *понять* акт божественного миротворения (*Kant, Kritik d. Urtheilskraft, S. 497–498*). *Познание такого именно происхождения мира возможно только через веру, и само откровение в этом случае говорит только о познании веры: верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое (Евр. XI, 3).*

Таким образом, все стремления философской мысли отыскать в мире Бога являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его[28]. Но в чувственных пределах материального мира существует еще другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея Бога, и в этом царстве она несомненно имеет реальную силу, потому что вызывает собою живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека. У кого существуют эти стремления, тот уж необходимо верует в Бога, потому что идея Бога именно и составляет живое основание этих стремлений. А у кого мысль живет только в царстве внешнего мира, тот и не может, конечно, верить в Бога, потому что нигде и никаких следов Его присутствия он не встречает. Эти повсюдные факты живой непосредственной веры и неверующего неведения вполне ясно и определенно указывают тот единственный путь, на котором только и

Сделать это содержание веры предметом научного доказательства — значит то же самое, что и объяснить акт творения, и философская мысль, опираясь на основание *мыслимости*, сделала уже немало грандиозных попыток к существенному искажению христианского догмата во имя желательного объяснения его. На самом деле, по верному замечанию проф. Кудрявцева *(Сочинения, т. I, вып. 3, стр. 237–238)*, «космологическое доказательство само по себе доводит нас только до пантеистического абсолютного как первоосновы мира, субстанциально от него неотличной, или до стоического учения о Боге как о душе мира, находящейся в таком же существенном отношении к миру явлений, как наша душа к организму. Вот почему это доказательство во всей силе допускается философами пантеистического направления, напр. Спинозою. Если же оно идет дальше и говорит, что безусловное бытие, которое необходимо требуется понятием бытия условного, есть Божество как существо отличное от мира и трансцендентное, то оно *переступает границы правильного умозаключения и привносит черты понятия о Боге, которые не заключаются в его помыслах*». Философ, конечно, никогда не может помириться с *неправильными умозаключениями*, а христианин никогда не может допустить существенного искажения христианского догмата. Поэтому *философу-христианину* следует непременно сдать космологическое доказательство в архив философских древностей. Оно может только мутить умы и колебать веру, разъяснить же и доказать оно ничего не может.

[28] Jacobi, *Von d. göttlichen Dingen, W<erke>*, Bd. III, S. 426: «Природа закрывает Бога, потому что она повсюду открывает лишь судьбу — одну только неразрывную цепь налично действующих причин без начала и без конца, с одинаковой необходимостию исключая и промысл и случай. Независимое действие, подлинно свободное начинание в ней и из нее оказывается совершенной невозможностию. Безвольно она действует и нисколько не думает ни о благе, ни о красоте: она не творит, а просто лишь бесцельно и бессознательно из своего мрачного хаоса преобразует себя самое, с одинаково неустанным усердием вызывая исчезновение, как и появление, смерть, как и жизнь, и никогда не создавая того, что существует только из Бога и предполагает свободу; она не производит добродетели, она ничего не создает бессмертного».

можно *с фактической достоверностью* решать вопрос о правде и неправде богосознания. Путь этот заключается в психологическом исследовании тех реальных оснований, из которых возникает идея Бога и по силе которых эта идея, по крайней мере в жизни некоторых людей, несомненно имеет реальную силу объективной причины. Заключаются ли эти основания в необходимых условиях психического развития, или они выражаются самой природой человеческого духа, и в том и в другом случае критическое исследование найденных оснований может с полною достоверностью определить, имеет ли идея Бога объективно-реальное значение, или же она представляет собою только идеальный образ человеческой мысли. Если бы, напр., было доказано, что эта идея возникает у человека в силу его умственной ограниченности и физической беспомощности или, наоборот, что она возникает как необходимый продукт умственного, нравственного и эстетического развития человека, то само собою разумеется, что даже при всей ее психологической необходимости она все-таки могла бы иметь объективное значение лишь в смысле *идеала человеческих стремлений*, приписывать же ей значение *объективного познания о некотором предмете бытия* было бы явно невозможно, потому что в основе ее лежало бы не сознание бытия, а лишь творческое построение идеальных целей жизни. А если бы в результате психологического исследования было доказано, что идея Бога выражает собою действительную природу духа, но только не в условном бытии человека, а в безусловном содержании человеческой личности, то объективное существование Бога было бы несомненно, потому что в таком случае собственная личность человека и была бы действительной идеей Бога, т.е. *идея Бога была бы не просто лишь фактом человеческого мышления, а реальным предметом в мировом бытии, и потому объективное существование Бога было бы для человека так же несомненно, как и несомненно для него действительное существование его собственной личности, которая фактически представляет собою идею Бога или является реальным образом Бога.*

Это капитальное значение психологического доказательства давно уже было подмечено философской мыслию, но создать реальный процесс этого доказательства и выразить его в строго научной форме положительного знания о человеческом духе и Боге даже и в настоящее время далеко еще не вполне возможно. Мы гораздо больше изучаем мир, нежели человека, а потому о мире мы и знаем гораздо больше, нежели сколько знаем о человеке. Многие важные явления душевной жизни, как, напр., предчувствие, внушение, ясновидение, чтение мыслей, только еще становятся предметом научного исследования, и никакого объяснения их мы пока еще не имеем. Даже всеобщие явления душевной жизни так одно-

сторонне нами изучались и изучаются и настолько еще мало изучены, что под видом научного знания сплошь и рядом у нас предлагаются одни только гипотезы. При таких обстоятельствах, разумеется, нельзя претендовать на *полную* доказательность и *очевидную* достоверность каких бы то ни было суждений о духе. Пока нами не изучена *вся* жизнь духа, никакое наше суждение о духе не может иметь полной для всех доказательности, и, пока положительное знание о духе не уничтожит собою возможности для построения разных психологических гипотез, никакое наше суждение о духе не может иметь очевидной для всех достоверности. Мы можем, напр., на очень солидных основаниях утверждать действительное существование духа как субстанциальной личности, но сделать это утверждение *бесспорным и очевидным*, при убогом ничтожестве наших психологических знаний, мы никаких средств не имеем. Всегда может найтись такой человек, который пожелает возразить, что такие-то явления душевной жизни могут быть объяснены чисто материалистически, а потому нельзя ли и человеческую личность свести на какую-нибудь механику мозговых движений, — и если *возможность* материализма пока еще не устранена, то, значит, и доказать поборнику материалистической гипотезы *несомненную* правду спиритуалистического утверждения мы не в состоянии. Какие бы доказательства мы ни приводили ему — все равно, сомнение в нем всегда может остаться, потому что он слишком мало знает о духе, чтобы согласиться с нами, а мы слишком мало знаем, чтобы убедить его.

Эта крайняя скудость наших психологических познаний неизбежно отражается и на психологическом доказательстве бытия Божия. Если мы посоветуем какому-нибудь человеку заглянуть внутрь себя и увидеть в себе образ Божий и на основании этого образа убедиться в том, что Бог действительно существует, а между тем он давным-давно уже порешил своею мыслию видеть в себе только организованную глыбу земли, то ясное дело, что прежде чем говорить с ним о Боге, нужно еще приготовить его к этому разговору, нужно еще разъяснить ему его самого. Насколько возможно это разъяснение человека, настолько возможно и научное доказательство бытия Божия, и насколько недостаточно научное познание о человеке, настолько же недостаточно и психологическое доказательство бытия Божия. Во всяком случае, *никакого другого пути к оправданию богосознания не существует, и психологическое доказательство является единственным доказательством, которое прямым и действительно научным путем ведет человека к достоверному познанию о Боге.* Если же и на этом пути мы пока еще не можем достигнуть такого познания, которое бы для всех людей имело характер *принудительной очевидности*, то это обстоятельство говорит не о том, что путь доказательства ложен, а

только о том, что он почти еще совершенно не подготовлен, так что не только сами идти по нему, но и следить за движением других людей, идущих по этому пути, пока еще могут далеко не все. Это именно убогое состояние науки о духе и объясняет собою такое странное явление, что философская мысль в течение многих десятков веков исполняла печальную работу Сизифа с идеями первой причины и конечной цели, истинно-сущего и являемого, и упорно сторонилась от единственно верного пути психологического исследования. Хотя и очень многие мыслители подходили к этому пути, но подходили к нему только за тем, чтобы, вместо *психологического исследования* о человеке, предложить догматическое изложение *нравственных идеалов* человека. Таковы, напр., были Сократ и Платон в период древней философии или Кант и Фихте в истории новой философии. Нравственное чувство подсказывало им, что в человеке есть что-то божественное, и одни из них, прислушиваясь к этим подсказам чувства, находили в себе *нравственную уверенность* в действительном существовании Бога, другие же приходили только к *нравственной потребности* в существовании Бога, а третьи, нимало не задумываясь, прямо начинали мечтать о человекобожии. И никто из них не решился исследовать те реальные основания, которыми определяется в человеке это «нечто божественное». Одни только древние христианские учители ясно и определенно указывали на эти основания, но и они говорили об этом не в силу психологических изысканий о природе человеческого духа, а лишь в силу глубокой веры своей в истину библейского учения о Божьем образе в человеке.

5. Ввиду того, что философская мысль пока еще не может построить такого доказательства, в котором действительность Божия бытия представлялась бы человеческой мысли *с принудительной очевидностию видимого предмета*, сомнение человека в действительном существовании Бога, конечно, не может быть устранено путем одних только философских соображений и рассуждений. Эти соображения имеют огромную *нравственную* ценность как продукты стремлений человеческой личности пробиться за границы чувственного мира и в ясном видении Бога раскрыть тайну своего бытия и своего назначения в мире. Но чисто *научные* результаты этих соображений даже в самой незначительной степени не приближаются к тому, что́ обыкновенно называется научным познанием предмета. На самом деле все доказательства бытия Божия, за исключением психологического, да и то не в существующей, а только в возможной конструкции его, говорят не о том, что Бог действительно *существует*, а только о том, что Бог *необходим* человеку, — необходим ему для объяснения внешнего мира и еще более необходим ему для обоснования нравственной практики его

жизни. Следовательно, в результате так называемых доказательств бытия Божия в действительности оправдывается только *потребность веры* в Бога, а вовсе не доказывается *истинность* этой веры[29]. Конечно, и это уже не малое дело, если философия может разъяснить и оправдать потребность религиозной веры в Бога как потребность разумную, но, во всяком случае, это не все, и, конечно, это не самое главное, потому что если я не в состоянии доказать *истины* моей веры, то *моя* потребность веры имеет обязательное значение только для меня самого, да и для меня самого она имеет значение лишь в течение того времени, пока я не уморил ее в себе, пока я удовлетворяю ее. Для всякого же другого человека *моя* потребность веры не имеет никакого значения, и потому указывать на эту потребность как на воображаемое доказательство бытия Божия было бы по меньшей мере совершенно бесполезно. Ведь если человек прямо заявляет о том, что он сомневается в бытии Бога, то само собою разумеется, что его уж нельзя убедить таким добрым советом: *ты не сомневайся, а веруй*, потому что он может, пожалуй, и возразить на это, что и рад был бы верить, да вера не приходит к нему. Стало быть, для разрешения его сомнений необходимо доказать ему, что Бог не просто лишь *нужен* для человека, а что Он *действительно существует* и что человек может достоверно знать, что Бог существует. Такое доказательство для всякого человека имело бы принудительное значение, и потому, при существовании такого доказательства, дурной человек мог бы только *жить* безбожно, но *мыслить* безбожно никакой человек уже более бы не мог. Но так как построить это доказательство философская мысль пока еще не может, то сомнение человека в действительном существовании Бога весьма легко может разрешиться пассивным состоянием полного религиозного индифферентизма, а это состояние прямою дорогой ведет человека в сторону атеизма.

Измученная в бесплодном искании Бога, усталая мысль человека естественно прекращает свои утомительные поиски в силу простой невозможности продолжать их. Человек приходит наконец к такому заключению, что если нельзя иметь достоверного познания о Боге, то гораздо лучше будет совсем не думать о Нем, и по силе такого заключения для человека становится совершенно безразличным, существует ли в самом деле неведомый Бог или не существует[30]. Это полное равнодушие ко всем размышлениям о Боге само собою указывает, что религиозное сознание перестало жить в человеке и религиозные идеи совершенно потеряли для него свое жизненное значение. Конечно, он может еще и не отрицать Бога, но если уж он гонит от себя всякую мысль о Боге и в действительности живет без Бога, то фактически он все-таки несомненно является полным атеистом. Пусть это будет пока только *пассивное безбожие* — все равно, оно представляет собою ту реальную почву, из которой вырастает потом и *активное отрицание* Бога. Человек живет без Бога и не отрицает Его лишь в течение того времени, пока тревожная мысль не разрушит его покойного равнодушия новой постановкой вопроса о Боге; потому что если человек не в состоянии освободиться от этого вечного вопроса и, *вопреки своему желанию*, вынужден снова и снова обращаться к нему, то, под влиянием отрицательных результатов в своем искании Бога, он уже прямо стремится успокоить свою мысль в решительном отрицании Бога, чтобы только избавить себя от нового переживания мучительных сомнений и от новых бесплодных усилий мысли к невозможному достижению недостижимого. Человеку кажется, что он сделал решительно все, что только может сделать человек для отыскания истины о Боге, и если при таких условиях он все-таки не нашел Бога, то ему кажется возможным и правильным сделать такое заключение, что никакого Бога в действительности совсем и не существует. Конечно, это заключение было бы совершенно невозможно, если бы фактически человек уже не был пассивным безбожником, если бы религиозное сознание хотя бы даже в самой незначительной степени могло еще волновать его чувства и мысль. Тогда от переживания этих волнений его не могло бы освободить не только это, но и вообще никакое заключение, и он бы силою живых волнений непременно был вынужден к новому исканию Бога и к новому переживанию религиозных сомнений. Но так как в состоянии пассивного безбожия вопрос о действительном *существовании Бога* сводится лишь к вопросу о действительном *значении идеи* Бога и, следовательно, имеет для человека один только теоретический интерес, то положительное или отрицательное решение этого вопроса естественно является для пассивного безбожника на-

[29] Кудрявцев, *loco cit., стр. 497:* «Если к доказательствам бытия Божия прилагать строго логическую мерку апиорно-рационального доказательства, то они *не выдерживают критики*, так как в них, с одной стороны, истина, выводимая в заключении, предполагается в посылках, с другой — самые посылки не имеют той аксиоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимого из них заключения». Это справедливое замечание проф. Кудрявцева в полной мере относится и к существующей конструкции психологического доказательства, потому что как у Декарта, так и у современных мыслителей (напр., у того же проф. Кудрявцева, с. 329–364) процесс этого доказательства выходит не из *идеальной природы человеческой личности*, а из самой идеи Бога как *факта человеческого мышления*, и потому доказательство направляется не к разъяснению человеческой личности как *реального образа* Бога, а только к *чистому предположению* о сверхъестественном происхождении человеческой идеи Бога, так что доказательство ровно ничего собою не доказывает.

[30] Точным выражением этого настроения в человеке может служить известное суждение Протагора, *Diog. Laert., IX, 51:* περὶ μὲν θεῶν οὐχ ἔχω εἰδέναι, εἴθ' ὡς εἴθ' ὡς οὐκ εἰσίν. В настоящее время положение религиозного индифферентизма составляет основной догмат позитивной философии: ни утверждать бытие Бога, ни отрицать Его бытие, а просто молчать о Боге и только.

столько же безразличным, насколько безразлично, напр., решение вопроса о том, существуют ли на планете Марс какие-нибудь разумные обитатели или не существуют. Интерес в этом случае представляет для человека не содержание решения, а самый факт решения вопроса о Боге, потому что этот вопрос может навязываться человеку *вопреки его желанию* и человек может быть *вынужден* стремиться к его непременному решению, *чтобы только как-нибудь освободиться от него.* В таком случае пассивный безбожник, в интересах охранения своего покойного равнодушия, самым естественным путем и порядком превращается в явного отрицателя Бога.

Ясное дело, что в основе теоретического атеизма лежит религиозный индифферентизм, а в основе этого индифферентизма лежит незнание человека о Боге. Пока это незнание не беспокоит человека, он не отрицает Бога, а просто только не думает о Нем. Когда же у него возникают невольные размышления о Боге, он переходит к решительному отрицанию Бога, потому что не знает определенно, где бы можно было найти Его, исканием же пути к этому познанию не желает беспокоить себя. Следовательно, *атеизм по существу своему является не доктриной, а психическим настроением человека, и атеистическое мышление непосредственно возникает не из каких-нибудь фактов познания, а только из боязни слабого ума, при самых усиленных поисках познания, никакого познания не достигнуть.* Ввиду этого всякая попытка к логическому построению атеистической доктрины неизбежно должна опираться только на фальшивые основания, потому что действительные основания атеизма определяют его не в качестве познания, а лишь в качестве психического настроения человека. Поборник атеистической доктрины вынужден выдавать свое *решительное незнание* о Боге за *положительное знание* того, что будто никакого Бога вовсе и нет, хотя на самом деле он только искал Бога и не нашел Его и, следовательно, он имеет право говорить лишь о том, что он ровно ничего не знает о Боге, а вовсе не о том, что будто он прямо знает, что Бога нет. Очевидно, в логическом построении атеизма допускается невозможная подтасовка понятий и фактов, и эта невозможная подтасовка делает логическое построение атеистической доктрины вопиющим курьезом мысли. Атеизм представляет собою такую доктрину, которая совершенно не имеет для себя ни положительных оснований, ни хотя бы только формально-правильного логического выражения. Единственным основанием для себя он сам признает сенсуалистическую теорию познания, но даже и опираясь на эту теорию, он все-таки вынужден говорить совсем не о том, о чем действительно обязывает его говорить избранная им теория. Сенсуализм утверждает только, что *достоверное познание* о бытии человек может получить лишь из данных чувственного опыта, атеизм же делает отсюда будто бы строго логический вывод, что *реальное есть только чувственное*, а так как Бога нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать, то, стало быть, в действительности Его и нет[31]. Однако это заключение получается лишь путем существенного искажения сенсуализма, — такого искажения, которое неизбежно превращает сенсуалистическую теорию познания в какое-то карикатурное выражение залгавшегося недомыслия. На самом деле сенсуализм вовсе не имеет претензий на определение границ и природы бытия, потому что для этого определения нужно предварительно изучить *все* бытие и положительно узнать, что *все* оно действительно только чувственно, а таким всеведением пока еще ни один сенсуалист еще не хвалился. Сенсуалистическая теория в действительности определяет не природу бытия, а только условия достоверного познания о бытии, и если принимать эту теорию в ее действительном значении, то по отношению к вопросу о Боге, очевидно, можно говорить не то, что будто Бога нет, а лишь то одно, что достоверное познание о Боге для человека совершенно невозможно. Следовательно, опираясь на сенсуалистическую теорию познания, атеизм опять-таки подтасовывает факты познания и бытия, и эта невозможная подтасовка делает реальное обоснование атеистической доктрины вопиющим курьезом всеведущего невежества.

И в своем логическом строении, и в своем философском обосновании атеизм не заслуживает опровержения. Он — не доктрина, а лишь простая потуга мысли во что бы то ни стало отделаться от доктрины теизма. Можно, конечно, изучать эти потуги мысли как весьма любопытные факты для психологических исследований и педагогических соображений, но опровергать их было бы явно бесполезно, потому что действительное значение этих потуг заключается вовсе не в них самих. И логические и научные грехи и болезни атеизма настолько велики, что не заметить их совершенно невозможно; и если все-таки поборник атеизма упорно принимает на се-

---

31 Fichte, *Gerichtliche Verantwortung gegen Anklage d. Atheismus, Werke, Bd. V, S. 261:* «Сказать о Боге, что Он есть субстанция, — значит по нашей системе и по обычному словоупотреблению сказать, что Он есть протяженная материя и Его можно видеть, слышать, чувствовать и т.д.». *Appelation an das Publicum gegen d. Anklage d. Atheismus, ebend., S. 216:* «Субстанция необходимо обозначает такую сущность, которая чувственно существует в пределах пространства и времени». Следовательно, S. 217: «Субстанциальный Бог необходимо есть протяженное в пространстве тело». Но «понятие о Боге как о некоторой материальной вещи невозможно и противоречиво», — *Gerichtliche Verantwortung, S. 262.* Поэтому «бытие Бога как особой субстанции я отрицаю», — *Appelation, S. 217.* «Я совершенно не могу приписать Ему возможное только для меня чувственное понятие существования», *ebend., S. 220.* Срав. такие же соображения Фейербаха, *Wesen d. Christenthums, S. 273–274.* Критического разбора подобные соображения, разумеется, не требуют, потому что слишком уж ясно проглядывает в них претензия на всеведущее познание бытия благодаря вопиющему смешению условий человеческого познания с природой бытия.

бя эти грехи и болезни, то ясное дело, что логическое мышление и научное знание в отношении вопросов о Боге для него не имеют никакого значения, что действительные корни атеистического мышления лежат в общем психическом настроении человека и что это мышление питается такими соображениями, которые совсем не имеют к науке никакого отношения. Можно сказать, напр., Л. Бюхнеру, что самая беспощадная критика всех доказательств бытия Божия с логической необходимостию может приводить лишь к такому заключению, что в настоящее время мы не в состоянии научно доказать действительное существование Бога, и при всей нелогичности своего мышления Бюхнер не может, конечно, не понять и не признать полной справедливости этого замечания, и все-таки он непременно будет утверждать свое собственное заключение, что если известные доказательства бытия Божия *не доказывают* действительного существования Бога, то, значит, Его и *нет*. На всякое замечание об очевидной нелогичности такого заключения он прямо и откровенно заявляет, что ему *не желательно* быть теистом, потому что «теизм, или вера в личного Бога, как это неопровержимо доказывает история, ведет к *монархизму и к церковной иерархии*», что он не желает быть и пантеистом, потому что «пантеизм, или вера всебожия, где она является господствующею, ведет к презрению чувственного, к отрицанию Я, к неподвижности и застою», что он *непременно желает* быть атеистом, потому что «атеизм, или философский монизм, ведет к свободе, разуму, прогрессу, к признанию человека и подлинной человечности, словом — ведет к гуманизму»[32]. Разъяснять таким мыслителям, как Бюхнер, что они совершенно напрасно сводят чисто научное решение вопроса об *истине* того или другого воззрения на почву чисто практических соображений об его *пригодности*, и доказывать им, что даже на почве практических соображений атеизм менее всего пригоден людям, потому что как доктрина *только отрицательная* он ровно ничего собою не представляет и ровно никуда не ведет человека, — разъяснять и доказывать все это было бы пустою тратой нужного времени, потому что когда человек прямо заявляет, что он *желает* думать именно так, а не иначе, то никакая наука и логика здесь уж, очевидно, не помогут. Поэтому единственно разумный ответ на все суждения атеизма может заключаться только в положительном обосновании и раскрытии теистического мировоззрения. При наличности этого обоснования никакие возражения не страшны; при отсутствии же этого обоснования всякое возражение по необходимости наводит страх на верующего человека, потому что заставляет его сознавать необоснованность своей веры

[32] Büchner, *Der Gottes-Begriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart, Leipz., 1874, S. 45–46.*

и этим сознанием неизбежно приводит его к тревожному сомнению в вере. А как только появится у человека это сомнение, тут уж никакие опровержения атеизма никогда не помогут — человек прямо будет нуждаться в положительном обосновании теизма. Очень немного требуется для того, чтобы доказать нелепость атеизма, но ведь из этого доказательства только одно и выходит, что атеизм *нелеп*, теизм же *разумен*, т.е. это доказательство имеет значение только для *сравнительной оценки* теизма и атеизма как *философских гипотез*. Поэтому можно вполне признать несомненную разумность теизма и все-таки не быть теистом. Для этого нужно знать, и положительно знать, что теизм не просто только разумен, но что он открывает человеку действительную истину.

6. Этого положительного знания философия не имеет. Вся история философии является почти непрерывным потоком громадных усилий человеческой мысли узнать истинную правду о Боге. И нередко бывали такие моменты, когда ясно и живо *казалось* философскому разуму, что он нашел наконец эту вечную правду и достоверно знает ее. Но лишь только он обращался к пересмотру того пути, по которому приходилось ему идти в его поисках правды, и ему уже не только казалось ясным, но и действительно было ясно, что никакой правды о Боге он не нашел и никакого познания о Нем не имеет, что он лишь искренно верит в действительную правду теизма и без этой веры своей никогда бы не встретил мыслию Бога даже и на пути самых глубоких соображений своих. В этой смене великих иллюзий знания и горьких разочарований в нем еще древняя философская мысль нашла для себя достаточное основание, чтобы утверждать безусловную невозможность для человека научного познания о Боге. Сократ первый дал себе ясный отчет в действительном значении догматических спекуляций о Боге и, на основании этого отчета, как известно, пришел только к ясному сознанию своего незнания. Правда, это сознание пока еще нисколько не предрешало собою вопроса о том, возможно или невозможно научное познание о Боге, но оно, во всяком случае, заставляло поборников философии осторожнее относится к теологическим соображениям и выводам рассудочного мышления, потому что для времени Сократа его агностическое сознание фактически было несомненно верным. Поэтому даже такой могучий догматический ум, как ум Платона, который не знал никаких границ своему созерцанию и с такою же свободой вращался в идеальной области сверхчувственного бытия, с какою смотрел на явления чувственно-эмпирического мира, под влиянием агностической проповеди Сократа, именно только в отношении вопроса о познании Бога, неожиданно являлся скептическим: «Творца и отца всего этого мира трудно найти, да если бы и удалось его найти, то было бы невоз-

можно сделать его известным для всех»[33]. По мнению Платона, в бытии Бога человек уверяется не из познаний, которые бы можно было получить от других людей, а только из *собственного нравственного убеждения* в том, что Бог действительно существует, и если кто еще *не успел нажить* себе этого убеждения, тому никакие соображения рассудка не в состоянии будут создать действительной веры в Бога. На этом основании Платон довольно скептически относился ко всем доказательствам бытия Божия. Он пользовался ими только в интересах *разъяснения* веры, когда она *есть* в человеке, в случае же отсутствия веры в Бога он прямо указывал на опыт жизни и на опыт самосознания как на единственное лекарство от болезни религиозного неверия[34].

Пример великого учителя естественно оказал огромное влияние на последующих мыслителей. Платоники выдвигали учение о незнании как самый важный и существенный пункт своей философии и даже дошли наконец до такого положения, что, кроме познания о незнании, в области теоретического мышления ничему и учить не хотели[35]. Эта философская проповедь о незнании, при фактической достоверности ее в отношении вопроса о Боге, естественно находила себе приверженцев и среди мыслителей и других философских школ. Находились такие мыслители, которые по характеру своего мышления были скорее догматиками и которые все-таки по вопросу о познании Бога становились на точку зрения принципиального скептицизма[36]. Однако устранить этот вопрос из области теоретического мышления никакие факты и доводы были

---

[33] *Tim. op., t. II, p. 205:* τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὕροντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν[b].

[34] Платон смотрел на эту болезнь неверия как на самое обычное выражение юношеского недомыслия и потому не придавал ей никакого значения. В *X книге Законов, Op., t. II, p. 443,* он обращается к неверующему юноше с таким увещанием: «Ты еще юноша, и с течением времени многие суждения, которые теперь кажутся тебе верными, ты еще переменишь и установишь противоположные суждения: по времени же пока быть судьею в решении самых важных вопросов — не ты один и не друзья твои первые и в первый раз имеете такое мнение о богах, но и всегда находилось более или менее значительное количество людей, одержимых тою же болезнию; и вот я, обращаясь со многими из них, желал бы сказать тебе, что никто еще из тех людей, которые в юности своей держались этого мнения о богах, что будто их нет, не дожил до старости, оставаясь при своем юношеском размышлении».

[35] Сенека, *epist. 88,* насмешливо замечал об академиках, что они ввели новое *знание* о том, что *ничего не знают* — academici novam induxerunt *scientiam nihil scire.* У Лактанция же *divinarum institut., lib. III, cap. 14,* сделано замечание, что, кроме этого знания, они *ничему и не учат,* — academia *nihil docet,* nisi ut scias, te nihil scire[b].

[36] Диоген Лаэрт, *De vitis philosoph., IX, 24,* сообщает мнение элейца Мелисса, что о богах совсем *не следует рассуждать* человеку, потому что никакое познание о них совершенно невозможно. Такое же сведение сообщается им и о стоическом мыслителе Аристоне Хиосском, — *ibid., VII, 160,* сравн. о нем сообщение Цицерона *De nat. deor., I, 13.* Следует, впрочем, заметить, что *воздержание* от богословских рассуждений было рекомендовано еще Платоном, но только рекомендовано лишь в качестве *профилактического средства* от болезни неверия, — *Leges, lib. VII, p. 399.*

не в состоянии. Человек прекрасно знал, что, по опыту многих великих умов, никакое познание о Боге совершенно невозможно и что даже самое бытие Бога не может быть научно доказано человеческим разумом, и все-таки продолжал задавать себе неразрешимый вопрос о Боге и непременно старался разрешить его. К этому решению вечной задачи необходимо вынуждал его живой процесс психического самоопределения его личности. Человек может, конечно, принимать или не принимать известное *понятие* о Боге и может признавать или не признавать *действительное существование* Бога, но простой *идеи Бога* он все-таки не может не иметь в себе, так как эта идея вырастает у человека из него же самого в качестве необходимой составной части его самосознания и объясняет ему его же самого в качестве свободно-разумной личности. Следовательно, отрицая объективное значение этой идеи, человек необходимо вынуждается составить себе какое-нибудь новое объяснение своей личности и вместе с тем создать для себя какое-нибудь новое определение основ и целей жизни. Эта именно психологическая необходимость и заставляет его не просто лишь отрицать бытие неведомого Бога, а сначала еще подумать о Боге и точно взвесить те основания, по силе которых Его бытие иногда отрицается другими людьми. Поэтому именно *вопрос о бытии и познании Бога и является для человека вечным вопросом жизни.* Сколько бы ни решали этот вопрос и как бы его ни решали *другие* люди, каждое человеческое я все-таки снова ставит его, потому что *он является не вопросом внешнего знания, а личным вопросом самосознания и жизни каждого отдельного человека.* Поэтому хотя и не каждый отдельный человек решает и может решать его совершенно самостоятельно, однако задавать его себе вынуждается все-таки каждый человек — и пусть огромное множество людей способно только руководиться чужими размышлениями и усвоять себе лишь готовые результаты чужих исследований, небольшая группа самостоятельных мыслителей все-таки никогда не сочтет этого вопроса окончательно решенным и во веки вечные снова и снова будет пересследовать его. Следовательно, сколько бы ни утверждали в отношении этого вопроса принципиальную невозможность его решения, это ни в малейшей степени не удержит людей от необходимого для них богословствования. В силу указанной нами психологической необходимости самостоятельно мыслящий ум никогда *не может уверовать* в принципиальную невозможность богопознания, пока сам не убедиться в ее действительности, а для того, чтобы убедиться в действительной невозможности богопознания, он непременно будет стремиться к разумному познанию Бога.

Это обстоятельство вполне объясняет собою исторический круговорот философского мышления. Выходя из сомнения в истине веры, философская мысль направляется к достижению научного по-

знания об истине или неистине веры и, путем сомнения в возможности знания, снова возвращается к начальному исповеданию веры. Такими круговоротами наполнена вся история философии, и последние страницы этой истории, как известно, заключают в себе печальную исповедь философского разума в совершенной невозможности научного познания о Боге. Философская мысль нашего времени очутилась наконец в таком положении, что уж более не может двинуться с места хотя бы и для того только, чтобы начать новое круговое движение по более широкому радиусу. В этих видах было бы необходимо возвратиться к вере, но мы не в состоянии к ней возвратиться, потому что наш разум непременно требует перевести ее в знание, и при невозможности этого перевода наш удел, очевидно, заключается лишь в том, чтобы *исповедовать* веру и *сомневаться* в ней, а вовсе не в том, чтобы действительно *иметь* ее. Но, сомневаясь в истине веры, мы в то же самое время не можем и отвергнуть ее, потому что для этого отрицания у нас не существует никакого другого основания, кроме того одного, что мы *совершенно не знаем*, правду ли нам говорит религиозная вера или она обманывает нас. Поэтому мы вынуждены стоять пред завесой непостижимого и лишь беспомощно повторять про себя один и тот же безответный вопрос: *есть или нет?*

Само собою разумеется, что живая и здоровая мысль не может вынести этого убийственного положения, и потому нет ничего удивительного в том, что многие мыслящие люди нашего времени, желая убежать от невыносимого созерцания вечных крушений мысли, решились наконец *перескочить* через область непостижимого и, оставив позади себя все неразрешимые вопросы жизни, жить и думать так, как будто бы этих вопросов на самом деле и не существует совсем. Однако это удивительное salto mortale совершается только в воображении мнимо критических и позитивных мыслителей, потому что *идеи* разума никогда не могут быть *выброшены* из сознания и мысли наподобие какой-нибудь изношенной тряпки, а вместе с идеями разума и все те вопросы, которые необходимо возникают из них, ни в каком случае, разумеется, не могут быть оставлены человеком *позади себя*. Поэтому философская мысль может убежать собственно не от *вопроса* о Боге, а только от *решения* этого вопроса. Но так как убежать от решения этого вопроса — значит не иное что, как неподвижно стоять пред ним в сознании его неразрешимости, то вся наша критическая и позитивная философия неизбежно превращается в пустой самообман. Во имя позитивно-критического догмата о строгом разделении познаваемого и непознаваемого мы не хотим решать вопроса о Боге и говорим, что будто оставляем его в стороне от своих философских исследований. Но контрабандным путем мы все-таки непременно решаем его и в

действительности только обманываем себя самих и невольно обманываем других людей.

Поддерживать этот заведомый обман и самообман — дело самое недостойное для философского разума. Если мы не можем обойтись без того, чтобы не решать вопроса о Боге, то прямо и открыто должны ставить и решать этот вопрос, а не составлять втихомолку таких решений, в которых мы не имеем мужества сознаться пред другими людьми, потому что не имеем для своих решений никаких оснований. Пусть современное положение научных познаний не позволяет нам составить обстоятельного решения своего вопроса, это еще нужно узнать, и, во всяком случае, об этом еще нельзя говорить ранее всякого исследования. Пусть уже были такие исследования, и пусть все множество их окончилось только сознанием в абсолютной невозможности научного знания, это сознание еще ровно ничего собою не доказывает, кроме действительного незнания пути к познанию, но выводить из этого *незнания* пути *положительное знание* того, что такого пути и нет совсем, было бы слишком нелогично. Пусть, однако, в интересах успокоения мысли, будет сделан и этот нелогичный вывод, на нем все-таки нельзя будет успокоиться, потому что *отрицание пути к познанию* в сущности означает то же самое, что и *сознание своего незнания*, сознание же это не удовлетворяет мысль, а только угнетает ее. Поэтому, вместе с отрицанием пути к познанию, в действительности неизбежно возникает атеистическое предположение мысли, что на самом деле, может быть, и познавать-то нечего, что, может быть, идея Бога совсем не выражает собою никакого предметного бытия, а просто является в сознании человека в качестве необходимой иллюзии мысли. Пусть будет сделано наконец и это атеистическое предположение, вместе с ним уж необходимо будет исследовать действительное происхождение идеи Бога, чтобы иметь возможность составить положительное суждение о действительном значении этой идеи. В таком случае будет ли оправдан теизм или атеизм, незнание человека все-таки окончится, и философская мысль действительно будет успокоена. Стало быть, путь к достоверному познанию о Боге несомненно существует, нам остается только пройти по этому пути.

Позитивный мыслитель в своем происхождении этого пути, конечно, будет руководиться основным правилом позитивистической гносеологии, что человеческий дух может прямо наблюдать все явления, кроме своих собственных, т.е., другими словами, он может изучать все, кроме себя самого[37]. Можно, конечно, принять это

---

37 Основной догмат позитивизма: L'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepte les siens proprésы, — у Конта, *Cours de philosophie positiv, Vol. I, p. 35.*

правило и попытаться объяснить происхождение идеи Бога из одних только объективных условий человеческой мысли и жизни. Однако эти попытки, в условиях строго научного мышления, ничего не дают, кроме предположений, и те предположения, которые могут быть сделаны на основании изучения внешних условий человеческой жизни и мысли, оказываются настолько односторонними, что исключительно объясняют собою одно лишь *содержание* человеческого мышления о Боге и нисколько не объясняют *живого значения* идеи Бога. Так как это значение психологически выражается религиозным *самоопределением* человеческой личности, то для объяснения его, очевидно, требуется отступить от основного правила позитивистической гносеологии и сделать попытку к научному исследованию конечной основы сознания с целью выяснить действительную природу человеческой личности. Если мы не обратимся к этой попытке и останемся при голых гипотезах, то нам ничего, понятно, и не останется, как только продолжать исповедь своего незнания. Если же мы не в состоянии повторять эту исповедь, то силою психологической необходимости мы вынуждены будем устранить претенциозную догматику позитивизма и обратиться к изучению природы духа.

Это изучение может вполне и всесторонне объяснить нам *идею* Бога как необходимый результат психического самоопределения человеческой личности. На основании данных психологического анализа может быть с полной точностию установлено, что идея Бога представляет собою не *абстракцию* мысли, а выражает подлинную действительность сверхчувственного бытия, выражает именно действительную природу этого бытия как личности и реальное свойство его как свободного бытия для себя, как бытия безусловного. Этим открытием, конечно, совершенно уничтожается невольный самообман позитивного мышления и вместе с ним совершенно исчезает необходимая исповедь вечного незнания. В изучении природного содержания человеческой личности мы получаем самое достоверное знание, что есть другой мир, кроме мира физического, и есть другое бытие, кроме бытия условного, потому что человек сам принадлежит к этому другому миру и в себе самом отражает это другое бытие. Такого познания совершенно достаточно для того, чтобы можно было утверждать действительное существование Бога и с длинного пути религиозных сомнений снова перейти наконец на путь религиозного мышления.

IX. Загадка о человеке

1. Безответный вопрос о конечном назначении человека. 2. Мечтательные решения этого вопроса в естественной религии суетной веры. 3. Опыт замены этого вопроса вопросом о смысле человеческой жизни. Мечтательные соображения по этому вопросу в области философии неведения. 4. Возможное усиление в философии кредита религиозных верований. 5. Догматическое вероучение христианства как исключительное решение загадки о человеке. Непонимание христианского решения загадки и невольное язычество философского мышления. 6. Обзор результатов исследования и постановка новой задачи.

1. Природа человеческой личности доказывает собою действительное существование Бога и оправдывает истину религиозно-нравственного сознания в человеке. Однако путем этого оправдания и доказательства утверждается только действительность загадки о человеке, а самая загадка нисколько не разъясняется. Если верно, что в природе человеческой личности фактически дан образ безусловного бытия, то само собою разумеется, что человек *есть* не то, чем он *является* в мире, а потому он и *должен быть* не тем, чем он *может быть* по условиям своего физического существования. Но так как это должное бытие на самом деле оказывается совершенно недостижимым, то признание его истины неизбежно влечет за собою двойное противоречие: *необходимую действительность* наличной жизни приходится считать *неистинной*, а *истину* жизни, долженствующей быть, приходится считать по отношению к человеку *совершенно недействительной*. В силу же этого противоречия само собой возникает невольное сомнение в том, что человек должен быть не тем, чем он может быть; а так как позади этого сомнения остается коренное противоречие между *есть* и *является*, то за первым сомнением необходимо уж возникает и другое сомнение в том, что по своей действительной природе человек представляет собою более, нежели простую вещь физического мира. Не наука и философия повинны в этих сомнениях, а роковое противоречие в природе и жизни человека, так что, пока существует это роковое противоречие, человек естественно может стремиться к утверждению себя в одном только образе мира физического, и эта попытка естественно может увлекать собою научно-философскую мысль человека, потому что она действительно ведет к полному устранению всех противоречий *в мышлении* о человеке, и тем самым она весьма легко может вызывать иллюзорную надежду чело-

века на полное устранение этих противоречий и *в действительной жизни* его. Ведь если бы только человек действительно мог удостовериться в том, что он не более как простая вещь физического мира, то никаких тревожных сомнений он уже, разумеется, не стал бы переживать, потому что все, сущее не от мира сего, его бы лично нисколько не волновало тогда, волнение же по этому поводу других людей он бы совершенно спокойно мог осуждать и отрицать как случайное порождение человеческого невежества. Но если вступить на этот путь отрицательного мышления о себе человек может весьма легко и совершенно естественно, то удержаться на этом пути, в условиях *научного* познания о себе, он ни в каком случае не может.

Все материалистические соображения о человеке в действительности опираются только на крайнюю односторонность в изучении и на крайнюю ограниченность в научном познании душевной жизни. Мы изучаем душевную жизнь человека почти исключительно со стороны ее *физических условий*, а потому если кое-что и знаем об отдельных *явлениях* сознания, то все-таки знаем о них лишь как о *непонятных* для нас выражениях той действительной жизни, которою в собственном смысле живет только физический организм человека. Между тем эти отдельные явления сознания представляют собою богатый мир живых и могучих сил, которые не только *являются* по условиям физической жизни, но и *реально действуют в мире через себя самих*, подчиняя хаос материального неразумия ясному началу свободы и разумности. Если бы мы побольше изучали эту *динамику* психологических явлений, душевная жизнь человека действительно представлялась бы нам *душевною жизнию* — не потому, что она слагается из своих собственных явлений и развивается по своим собственным законам, а потому, что она ясно и определенно раскрывает в себе своего собственного деятеля. Она представляет из себя живой процесс *внешнего самоопределения* человеческой личности в условиях ее физического существования, и потому *в содержании* огромной массы своих явлений она несомненно связывается с этими условиями. Но в то же самое время она представляет собою живой процесс *внутреннего самоопределения* человеческой личности, и в этом отношении всем строением своим, и всем ходом своего деятельного развития, и, наконец, всею реальною силой идеальных результатов своего развития она обязана только собственной природе личности, и ни от каких физических условий жизни совершенно не зависит. Поэтому, при надлежащей постановке психологической науки, когда предметом изучения мы сделаем не отдельные роды и виды *явлений* сознания, а самую *жизнь* сознания, мы можем приходить только к научному обоснованию спиритуализма. Но это обоснование, возвращая научно-философскую мысль к непосредственному содержанию живого самосознания, тем самым неизбежно возвращает ее только к голому факту рокового противоречия в бытии человека.

И по данным непосредственного сознания, и по результатам научно-психологического исследования, человек несомненно представляет собою более, нежели простую вещь физического мира. Но и самое ясное познание истины о себе никогда не сделает человека другим, чем каким он существует на самом деле. Оно лишь поставит его пред фактом противоречия в нем его природы и жизни и отнимет у него всякую возможность убежать от этого противоречия под невежественную защиту материализма, указать же ему путь к фактическому осуществлению истины самосознания оно не может и не укажет. Поэтому конечным результатом науки о человеке в сущности является только неразрешимая загадка о нем: как он мог появиться в мире, когда природою своей личности он необходимо отрицает мир и, поскольку действительно отрицает его, сам в свою очередь необходимо отрицается миром?

Опираясь на сознание своей несомненной связи с действительным бытием Безусловной Сущности, человек может объяснить свое происхождение в мире из творческой деятельности Бога, что Бог создал и повелел жить человеку и потому именно человек является в мире более чем простою вещию мира. Конечно, это объяснение, по самому существу его содержания, не может допускать для себя положительного оправдания, но зато никаким путем оно не может быть и опровергнуто. А если принять во внимание фактическое противоречие мира и личности и просто лишь попытаться сравнить действительный *процесс* психической жизни со процессом физической деятельности, то вывод религиозного мышления о человеке может получить самые положительные основания в пользу признания его действительной разумности. Конечно, содержание этого мышления — *не факт восприятия*, а только вывод из налично воспринимаемых фактов, потому что нас не было в то время, когда появился на земле первый человек, и, следовательно, *фактически* мы не можем знать, как именно появился он. Но ведь мы и говорим только о разумности *веры* в Бога-*Творца*, а вовсе не о познании Его непостижимой творческой деятельности[1]. Вера же в творческую

[1] В настоящее время, разумеется, нередко можно услышать такие суждения, что *по результатам современных исследований в области природы и истории* человек произошел как механически необходимый продукт физической природы и лишь постепенно сделался человеком. — Froschammer, *op. cit., S. 18*, срав. брошюру проф. <В.Я.> Данилевского, *Душа и природа, 2-е изд. Харьков, 1897, стр. 49–53*. Но какие собственно *исследования* здесь имеются в виду и о каких *результатах* говорят здесь ученые — толкователи первых начал бытия и человеческой истории, об этом всегда почти благоразумно умалчивается. Ввиду этого мы считаем нелишним заметить, что исследования касаются факторов органической и психической эволюции животных и человека, результаты же этих исследований выражаются под формою *веры* ученых-естествоведов в предполагаемое значение некоторых факторов не только в качестве факторов психофизического развития, но и в качестве производящих причин самой психофизической жизни. Такая вера, конечно, *возможна*, но для того, чтобы она была не пустым суеверием, а действительно разумною верой, требуется несколько больше таких предположений, что «первые начала духа, *вероятно*,

деятельность Бога *по отношению к человеку* в полной мере оправдывается исключительной особенностию духовной природы человека, и психологически эта вера возникает совершенно естественно и необходимо, как простое определение факта религиозного сознания в человеке. Хотя непосредственно человек и не знает о том, в чем именно заключается его связь с безусловным бытием, однако самый факт этой связи все-таки дан налично в природном содержании самосознания, и если, в силу наличности этого непонятного факта, для человека *психологически необходимо* дать ему какое-нибудь объяснение, то, по самому существу объясняемого факта, *логически возможно* для него только одно объяснение — в предположении творческой деятельности Бога. Поэтому в области религиозного мышления человек не только верит в объективную состоятельность своей мысли о Боге-Творце, но и не может не иметь этой веры, пока в нем живет сознание его связи с безусловным бытием, пока он не отвергает эту связь во имя сознания своей физической связи с миром. При этом условии, на всех ступенях своего умственного развития и при всяком развитии научно-философского знания, он необходимо объясняет тайну сознания в себе действительной связи с Богом верою в начальное происхождение от Бога если уж не всего человека, то по крайней мере человеческого духа, и одна только эта вера позволяет ему поддерживать истину самосознания в религиозном определении своей участи.

По силе веры в свое происхождение от Бога человек получает возможность видеть в своей личной судьбе судьбу *Божия творе-*

обнаруживаются с первыми началами жизни» и что «развитие духа, *вероятно*, идет рука об руку с морфологическим развитием нервного аппарата». — Kröner, *Das Korperliche Gefühl, e. Beitrag zur Entwicklungsgeschichte d. Geistes, Breslan, 1887, S. 41–42.* Для этого непременно требуется объяснить *жизнь* как естественный продукт молекулярной механики и объяснить *живую личность* как иллюзорный продукты механического развития физических явлений жизни. О возможности этого объяснения мы со всех сторон слышим самые горячие уверения и воображаемой науки, и подлинного невежества, но самого объяснения пока еще ни один из верующих физиологов нам не представил. Между тем в естественном увлечении желательной верой могут иногда проповедоваться даже такие невероятные вещи, что будто, напр., «физиология в состоянии определить, *как творятся психические явления и чем регулируются, помимо выяснения свойства материальных нервных процессов,* по которому они при известных условиях могут быть сознаваемыми», — актовая речь проф. Н. Ковалевского, *Как смотрит физиология на жизнь вообще, и психическую в особенности. Казань, 1876, стр. 36.* Такая удивительная проповедь достаточно ясно показывает, что вера некоторых ученых людей относительно происхождения человека хотя и возникает на основании изучения *действительных фактов,* однако лишь потому, что они приписывают этим фактам *воображаемое значение* и приходят к полному смешению желаемого и ожидаемого в действительном и существующем. В этом случае религиозная вера простого человека стоит неизмеримо выше мнимонаучной веры многих ученых людей, потому что в содержании религиозного мышления действительные факты не искажаются, и *вероятное* признается за *действительное* не потому, что оно желаемо и ожидаемо, а только потому, что *признание* его за действительное *фактически основательно и логически разумно.*

ния, а этот взгляд на себя позволяет ему надеяться на особую Божию помощь в достижении им своего назначения в мире. Пусть сам человек не имеет никаких сил для осуществления творческих целей Бога, но всеведущий Бог, конечно, не мог *ошибиться* в создании человека и не мог *напрасно* создать его. Поэтому если сам человек фактически оказывается бессильным ничтожеством, то Бог всегда силен осуществить свою мысль о человеке и всегда может спасти в нем свое собственное дело. Следовательно, вера человека в Бога-*Творца* может служить непосредственным основанием для построения религиозной веры его в Бога-*Спасителя.* Но ввиду того, что, вопреки своей вере в Божие спасение, человек все-таки не достигает своего назначения в мире и в действительности живет совершенно напрасно, то самая действительность его особого назначения в мире становится вопросом, и этот вопрос, в естественных границах человеческого мышления, оказывается совершенно безответным.

2. В качестве простой вещи мира, которая возникает, существует и умирает лишь по общим законам физической природы, человек имеет несомненную возможность и силу стремиться только к освобождению себя от всяких скорбей и печалей и к достижению всякого благополучия в жизни. Вследствие этого, имея полное основание верить в свое происхождение от Бога и имея полное основание думать, что Бог создал его не напрасно, он видит Божию цель своего появления в мире лишь в простом наслаждении жизнию и, с точки зрения этой цели, совершенно резонно полагает свое спасение в том, что Бог не даст ему погибнуть в горе и бедах и если допускает его страдать и умирать, то лишь ради того, чтобы наградить его потом вечным блаженством в раю, *потому что иначе будто бы незачем было существовать человеку, да и Богу было бы незачем создавать его.* При фактическом бессмыслии человеческой жизни, эта аргументация является настолько естественной, что она составляет почти всеобщее содержание религиозного мышления людей. Какой-нибудь полудикий сибирский инородец, мечтающий о блаженной жизни в раю, благодаря всякому изобилию там рыбы и дичи, и великий философ Кант, мечтающий о будущем счастии как о достойной награде за добродетельную жизнь человека, при всем огромном различии в их умственном развитии, в сущности, стоят на одной и той же ступени религиозного мышления, потому что одинаково обольщают себя суетной верой в осуществление возможного за невозможностию веры в осуществление долженствующего быть. Конечно, нет ничего невозможного в том, чтобы Бог создал чувственный рай человеку или в награду за добродетельную жизнь поставил его в такие условия жизни, при которых он мог бы испытывать только безмятежное счастие. Ведь если, по библейскому сказанию и по общему верованию людей, рай действительно был на зем-

ле и был именно во владении человека, то, значит, Бог может создать и другой рай вместо утерянного человеком, и в таком случае вера в его осуществление настолько же возможна, насколько возможно для Бога создание рая и насколько доступна для человека жизнь в раю. Но если бы в построении своих религиозных верований человек выходил не просто лишь от содержания своего религиозного сознания о связи с Богом, а возводил свою религиозную веру к первому основанию своего религиозного сознания в *непосредственном содержании богосознания,* то для него было бы до очевидности ясно, что при тех обоснованиях, какими аргументируется его вера в будущее осуществление рая, эта вера является пустым суеверием.

В содержании своего богосознания человек на самом деле может усматривать только, что истинная связь его с Богом заключается в реальной связи образа с первообразом, и потому единственную цель своей жизни, на основании этого познания, он может полагать лишь в живом отображении Бога путем свободного уподобления Ему. А это определение единственной цели жизни может вполне убедительно показать человеку, что если в начале человеческой истории и существовал чувственный рай на земле, то все-таки Бог создал не человека ради того, чтобы не пустовал земной рай, а рай создал ради того, чтобы в нем жил человек; так что человек-то был создан Богом не ради рая, и райская жизнь так же не служила для первого человека целию жизни, как и наша нерайская жизнь не может служить для нас целию нашего существования в мире. Следовательно, достижение райского состояния может быть только *желательной* целию жизни, а не *истинной* целию существования человека, и потому Бог не может осуществить этого состояния *в качестве цели человеческой жизни,* так как эта цель поставлена человеку вовсе не Богом, и на самом деле она вовсе не истинная цель. Следовательно, религиозное мышления человека должно обратиться к той единственной цели жизни, которая определяется непосредственным содержанием богосознания. Только с достижением этой подлинной цели жизни человек действительно будет достоин рая и наверное будет иметь его. Пока же он мечтает о достижении рая как о действительной цели жизни, он никакого рая никогда не увидит, потому что в этом случае он только обольщает себя суетной верой в мнимую действительность несуществующей цели жизни. Но обратиться к достижению истинной цели жизни для человека — значит то же самое, что и обратиться к сознанию невозможности осуществить эту цель.

В достижении внешнего рая человек может надеяться на Божию помощь, потому что рай не нужно *осуществлять* человеку, а нужно только *достигнуть* его, буде он существует в качестве *особого места* упокоения для угодных Богу людей. Богосознание же говорит человеку о такой цели жизни, которая лежит не вне человека, а в самом человеке и которая поэтому не может быть достигнута человеком в виде какого-нибудь подарка со стороны милосердного Бога, а непременно должна быть осуществлена самим человеком в действительном преобразовании себя по истинной цели своего бытия. Сделать за меня какое-нибудь внешнее дело или доставить мне внешнее положение в мире может, разумеется, всякий другой человек, который в состоянии оказать мне эту услугу и который желает ее оказать. Но преобразовать меня самого в другого человека так же невозможно постороннему человеку, как невозможно кому-нибудь мыслить и чувствовать за меня, как невозможно кому-нибудь жить за меня. В этом отношении я могу встретить совне лишь простое указание того, каким бы мне следовало быть; и совне же могут быть поставлены для меня различные преграды, которые могут препятствовать обнаружению моих нежелательных склонностей. Благодаря таким мерам внешнего содействия я буду знать подлинную правду о себе как о человеке и по невозможности обнаруживать те склонности, которые недостойны меня как свободно-разумной личности, я не буду их обнаруживать. Но *знать* и *быть, не делать* и *не желать* — две вещи совершенно различные, и если сам я не в состоянии уничтожить в себе этого различия, то *за меня* уж никто другой его не уничтожит *во мне;* потому что освободиться от недостойных желаний можно только путем замещения их желаниями достойными, а *вложить* в человека достойное желание, если на самом деле он не имеет его, — значит совершить такое же непостижимое чудо, как и Божие творение из ничего.

На самом деле все, что́ есть в человеке доброго или злого, выстает в самом человеке, доброе — из идеальной природы его личности, злое — из фактического подчинения его личности физическому миру. Поэтому *возможность* желания доброго в такой же мере существует для человека, в какой и возможность желания злого. Но ввиду того, что возможность *делания* доброго так же мало существует в человеке, как и наличная свобода его порабощенного духа, *фактическое желание* доброго в действительности настолько ограничено в нем, что даже и для простого желания доброго он необходимо нуждается в поддержке разных мотивов, имеющих чисто физическое происхождение и потому делающих моральную ценность доброго условной и подозрительной. При такой немощи своего духа он, очевидно, нуждается не в том, чтобы научили его познанию добра, и не в том, чтобы, вопреки его желанию, лишили его возможности делать зло, а в том, чтобы освободили его от власти земли и дали ему ту действительную свободу, которую он сознает как прирожденное достояние свое, но которой фактически он не имеет. Тогда бы сознание доброго он и сам приобрел, и возможностию делать зло он и сам бы не захотел воспользоваться. Но если сам он не в состоянии изменить в себе наличное отношение между духом и организ-

мом, если все попытки его к действительному преобразованию себя из плотского человека в духовного на самом деле оканчиваются только бесплодными потугами воли и он, вопреки ясным и неизменным показаниям своего же собственного сознания, нередко вынуждается даже признавать роковую правду детерминизма и материализма, то никакая внешняя помощь для него совершенно невозможна. В душевной борьбе за свое нравственное бессилие он естественно может желать этой помощи и может страстно искать ее, но в действительных границах человеческого мышления все его поиски в этом направлении неизбежно должны оканчиваться только безответным вопросом мучительного самоосуждения: *бедный я человек, кто избавит меня от сего тела смерти?* (Рим. 7, 24). Ведь если бы даже кто-нибудь и пожелал *за него* сделаться другим, то он-то сам все-таки остался бы тем же самым, каким существует. Стало быть, *ему самому* нужно сделаться другим. Но если бы кто-нибудь имел возможность и силу его самого *пересоздать* и сделать другим человеком, то в своем новом существовании, по силе перерыва в его бытии, он уж не мог бы сознавать себя за прежнего человека, и значит — путем внешнего пересоздания он, в сущности, был бы уничтожен и только *заменен* другим. Стало быть, он непременно сам должен изменить, преобразовать себя путем своей собственной деятельности, и если такое преобразование для него совершенно невозможно, то тем более невозможно ему *придумать* какой-нибудь способ внешнего содействия его немощи, потому что всякая попытка его мышления в этом направлении неизбежно должна приводить его или к психологической невозможности, или к логической нелепости.

Эта невозможность для человека фактически осуществить в своей жизни истину самосознания, вместе с неизбежным крушением мысли в изыскании таких средств, которые бы создали ему возможность этого осуществления, вполне объясняет собою физический характер в естественно-религиозном развитии человека. Для него оказывается фактически возможным *одно только внешнее изменение его положения в мире.* Такое изменение может совершаться даже внешнею силою других людей, тем более, конечно, мыслимо его совершение всемогущею силою Бога; а потому, думая о Божией помощи себе, человек естественно понимает эту Божию помощь как внешнее освобождение его от наличных бедствий жизни и внешнее переселение его в светлые обители рая. Только это одно спасение вполне мыслимо и понятно для естественного человека, только в это одно спасение он и может верить в естественных границах своего религиозного мышления. Правда, и под сению естественной религии, по вере в личные отношения к Богу, человек необходимо думает о праведной жизни, потому что Бог свят и с грешником не будет иметь никакого общения; но он всегда и непременно мыслит эту праведную жизнь лишь в качестве простого средства к достижению рая, потому что осуществить праведную жизнь он на

самом деле не может и в силу этого вынужден искать оправдания своей жизни только в Божием снисхождении, прощающем все неправды людей. Следовательно, применяясь к своему действительному положению, он мог бы мыслить целию своего существования не праведную жизнь, фактически невозможную для него, а это самое Божие прощение его неправедной жизни, но очевидное бессмыслие такого мышления спасает его от необходимого признания нормальности греха и заставляет его мыслить Божие прощение как необходимое средство к достижению рая и верить в достижение рая как в единственную цель, возможное осуществление которой вполне мыслимо для него и вполне понятно ему. Поэтому именно в мире не было такой естественной религии, которая бы говорила человеку о вере в спасение как *в освобождение человека от неправедной жизни ради достижения истинной жизни.* Хотя до *идеи* такого спасения и возвышались иногда великие философы языческого мира, однако сделать эту идею живым содержанием религиозной веры никакая философия была не в состоянии. По искреннему увлечению великой идеей, философ мог лишь *бороться с собой* за ее осуществление, осуществить же ее фактически не мог, и потому, при верном понимании истинной цели жизни, *фактически* ему приходилось все-таки жить не ради осуществления истинной цели, а именно только ради напрасной борьбы с собой за ее невозможное осуществление. Поэтому философская проповедь о реальном значении этой идеи в действительности не имела и не могла иметь никакого успеха, так как вести борьбу с собой или с миром в себе, при ясном сознании ее несомненной бесплодности, было бы слишком нелепо, оживотворить же идею истинной жизни верою в *сверхъестественную возможность* ее осуществления для человека, в естественных границах его религиозного мышления, было совершенно невозможно.

Для того чтобы человек мог поверить в такую исключительную возможность, ему необходимо создать в представлении определенную сумму тех условий, при наличности которых эта *возможность* была бы *действительностию,* потому что в этом только случае мышление о ней могло бы иметь для него значение некоторой *вероятности.* По силе такого мышления человек мог бы обратиться к сверхъестественной помощи Бога, чтобы Он своею всемогущею силой осуществил в мире те условия, которые необходимы человеку для достижения подлинной цели его существования и при наличности которых человек действительно имел бы возможность осуществить эту подлинную цель. Такое обращение человека к Богу с полной формальной правдой логического мышления могло бы опираться на то же самое основание, на которое опирается и всеобщая надежда людей на устроение Богом рая на небе, что именно Бог создал человека не для погибели в мире, а для раскрытия в нем Божия образа и что если сам человек не может осуществить Божию мысль

о себе, то ее всегда может осуществить за него всемогущая Божия сила, потому что иначе в погибели человека была бы побеждена миром и сама Божия воля и мысль. Для религиозного человека такая аргументация, конечно, была бы совершенно достаточным обоснованием его веры в Божию помощь, но мышление этой помощи *в отношении к тому делу, ради осуществления которого она требуется,* совершенно не допускает веры в ее возможность. Божия помощь требуется человеку ради осуществления истинной цели его бытия. Следовательно, мыслить эту помощь под формой *внешнего содействия* в данном случае совершенно невозможно, так как при таком мышлении пришлось бы просто желать, чтобы Бог сделал за человека то, чего сам человек не может сделать, и чтобы человек при этом все-таки жил и сознавал Божию деятельность за него как свою собственную деятельность и мог бы на этом основании думать, что будто и в самом деле *он достигает* своего назначения в мире. Психологическая невозможность такого сознания и мышления естественно заставляет думать о Божией помощи не как о внешнем содействии человеку, а как об *изменении, пересоздании* самого человека, чтобы пересозданный человек мог сам достигнуть своего назначения в мире и сам бы мог осуществить Божию мысль о себе, хотя и благодаря тому только, что Бог заново пересоздал его. Но так как пересозданный человек оказался бы совершенно другим по отношению к тому человеку, который действительно живет и действительно мучится за неправды жизни, то, значит, и цели жизни достиг бы *снова созданный* человек, а вовсе не этот самый человек, который сначала был создан Богом и действительное существование которого оказывается теперь совершенно бессмысленным. Ясное дело, что Божия помощь требуется человеку не в смысле изменения, пересоздания его, а *в смысле предоставления ему реальной возможности самому изменить, пересоздать себя из ветхого человека в нового,* так чтобы в пересозданном виде он все-таки оставался бы прежним человеком, который действительно жил и грешил, боролся со грехом и победил его, хотя и благодаря тому только, что сам Бог осуществил для него реальную возможность его победоносной борьбы. При таком мышлении, очевидно, устраняются все недостатки предыдущих воззрений: Бог не является подневольным сотрудником человека, без всякого зазрения совести присвояющего себе Божие дело, и не является каким-то исправителем своей мнимой ошибки в новом пересоздании человека, которого Он же Сам создал и о котором Он заранее знал, что человек непременно покроет землю позором всех преступлений; *Бог является Богом — Спасителем человека, погибающего в бессильной борьбе его с миром за Божий образ в себе.* Но для того, чтобы на почве этого мышления у человека действительно могла возникнуть живая вера в Бога-Спасителя, человеку необходимо знать, *как именно возможно Божие спасение его;* потому что если он не будет

знать этой возможности, то он, конечно, и не может воспользоваться ею, и в таком случае она, как несуществующая для него, разумеется, не могла бы определять собою веры его в действительность такого спасения, которого на самом деле он вовсе не имеет и о котором он даже не в состоянии придумать, каким бы образом можно было достигнуть его. Ввиду этого совершенно понятно, что в границах естественной религии человек домогается и верит не в преобразование себя самого по религиозно-нравственному идеалу человеческой личности, а только в изменение внешних условий своего наличного существования по физическому идеалу наилучшей жизни. Он может *придумать* возможность только такого спасения и может верить только в прощение грехов своих и в получение рая, так что в случае подрыва этого верования у него совершенно исчезает и всякая вера в Бога-Спасителя. *Придумать* какой-нибудь способ к преобразованию себя самого и верить, что Бог явит человеку милость свою в действительном осуществлении этого способа, для него совершенно невозможно по самой простой причине, что в естественных границах человеческого мышления возможно представление *только двух* способов Божией помощи человеку — *внешнего содействия* ему и *пересоздания* его, — но если уж не по каким-нибудь разумным соображениям, то просто по личному опыту жизни человек на самом деле не может верить в действительность этих способов. Каким был человек, таким он и остается всю жизнь; и сколько бы он ни боролся с собой, все-таки ему приходится уходить в свою могилу, *не достигнув своего назначения в мире.* Следовательно, не только о преобразовании себя, но даже и о простом содействии себе *в этом отношении* он совершенно не может говорить. Многие факты его жизни несомненно *позволяют* ему думать и верить, что Бог содействует ему в изменении условий его жизни — помогает ему, напр., в трудных обстоятельствах его жизни, посылая неожиданное избавление от бед, или дарует ему всякие блага жизни, посылая неожиданное для него счастие. Но те же самые убедительные факты жизни прямо *заставляют* его сознавать, что никакое преобразование его самого для него в действительности совершенно не возможно и все надежды его на Бога в отношении этого преобразования, видимо, остаются совершенно напрасными. По силе же такого свидетельства фактов ему естественно остается только одно из двух: или понимать Божие спасение как внешнее создание Богом новых условий жизни, или же совсем отвергнуть всякую мысль о Божием спасении и, оставаясь на почве религиозного мышления, мечтать о возможном достижении своего назначения в мире каким-нибудь естественным образом. При полном незнании действительного пути ко спасению, он так именно всегда и поступал и поступает, т.е. или превращает свою религию в пустое суеверие, или делает свою философию бесплодной игрою ума.

В естественной формации религиозного мышления человек, в сущности, приходит к неизбежному отрицанию себя самого как свободно-разумной личности, потому что для устранения противоречий между идеальным и реальным, долженствующим быть и необходимо существующим он фактически может пользоваться только одним средством, которое действительно находится в полном распоряжении его, это средство — *решительное отрицание долженствующего быть.* По обиходной логике своей практической жизни он, разумеется, совершенно правильно полагает, что если при всем желании своем он в действительности никогда не может сделаться тем, чем он сознает себя, то, значит, *он совсем и не должен быть тем, чем он не может быть.* Это заключение настолько психологически естественно и логически необходимо, что ему в полной мере подчиняется религиозное мышление человека, и в силу этого подчинения *вся догма естественной религии необходимо сводится к решительному отрицанию истины богосознания, т.е. к неизбежному отрицанию самой религии.* Человек сознает себя более, нежели простою вещию физического мира, а на самом деле рассматривает себя как простую физическую вещь и все отличие свое от других вещей пытается свести лишь к противоречивому понятию о себе как о *вечной* вещи мира, хотя все-таки *вещи.* Отсюда *истинным* для него является только *чувственное* и *долженствующим быть* только *желательное,* и он совершенно серьезно может мечтать о каком-нибудь магометовом рае, нисколько не подозревая того, что *вещь* не имеет и не может иметь никакого назначения в мире, что *для вещи* нет и не может быть никакого рая. На самом деле одна только духовная личность возвышается над чувственным миром и связывает условное существование человека с действительным бытием Безусловной Личности, и одно только сознание этой связи дает человеку реальное основание рассматривать себя под точкою зрения вечности и таким образом позволяет ему искать себе вечного назначения в мире. Поэтому совершенно понятно и ясно, что слепое стремление неразумного человека опираться на исключительное достоинство своей личности и в то же самое время искать себе вечного назначения в качестве простой вещи мира существенно искажает вечное содержание религиозного сознания и вконец разрушает всю действительную истину религии. Если человек имеет исключительную ценность в мире только в качестве личности, то само собою разумеется, что и вопрос о конечном назначении его может решаться не с точки зрения необходимых условий его наличного существования, а лишь с точки зрения вечных целей его духовной природы. Следовательно, принцип счастия, как необходимый принцип жизни *только в условиях физического мира,* очевидно, ни под каким видом не может быть перенесен на содержание *вечной* жизни, потому что безусловно и вечно не счастие, а одна только истина и потому *принципом вечной жизни и есть и может быть только принцип истины.* Следовательно, в пределы вечности можно отодвигать не достижение какого-нибудь условного счастия, а только осуществление истины самосознания в достижении истинной жизни личности.

Однако это решение вопроса о конечном назначении человека, в сущности, является таким же мечтательным, как и убогая греза магометанина о будущей неге в раю; потому что для оправдания своей веры в возможную действительность этого решения человек все-таки неизбежно обращается к новому отрицанию себя, хотя и в обратном направлении. Если в состоянии чувственного неразумия, по роковой силе действительных условий жизни, человек способен отрицать себя как духовную личность в пользу утверждения себя как физической вещи мира, то, при ясном познании истины о себе, он совершенно естественно приходит к обратному отрицанию себя как вещи мира в пользу утверждения себя как сверхчувственной личности. Это отрицание само собою вытекает из признания духовно-идеальной жизни как истинной жизни человеческой личности и из ясного сознания очевидной невозможности осуществить эту истинную жизнь в условиях физического существования[2]. При таком сознании и признании человеку естественно кажется, что если бы только он существовал в качестве чистого духа, то он бы наверное был тогда тем, чем он должен быть, и человек в высшей степени логично приходит к идеалистической философии мечтающей веры. Он начинает рассматривать свой физический организм как несчастную могилу своего бессмертного духа и потому начинает мечтать о воскресении своего духа с разрушением физического тела. Эта мечта позволяет ему *надеяться,* что невозможное в настоящем мире осуществление истинной жизни окажется для него возможным в сверхчувственных условиях будущего мира, и эта надежда заставляет его теперь же *стремиться* к жизни по истине, несмотря на сознание ее недостижимости теперь, потому что он живет не для *мимолетного теперь,* а для *вечного будущего,* и во имя вечной истины будущей жизни он уж обязан бороться с очевидной неистиной

---

[2] Основание идеалистических отрицаний человека как действительной вещи физического мира прекрасно выражено у Фихте, *Bestimmung d. Menschen, S. 308:* «Человек не есть произведение чувственного мира, и *конечная цель его существования не может быть достигнута в пределах этого мира.* Его назначение выходит за границы пространства и времени и за границы всего чувственного. Что́ он есть и чем ему следует сделаться, об этом ему хочется знать, и мысль его стремится возвыситься над всеми границами чувственности, соответственно его высокому назначению. *Он вынужден так поступать, потому что где находится подлинное бытие его, там уж необходимо находится и мысль его.* И воистину самое человечное и единственно достойное человека воззрение, которым выражается вся сила человеческой мысли, есть то воззрение, в котором он возвышается над границами чувственности, по силе которого все чувственное превращается для него в чистое ничто и становится простым отражением в смертных очах одного только устойчиво пребывающего сверхчувственного».

своей наличной жизни. Однако непосильная тяжесть этой наличной борьбы невольно заставляет его проверять свои идеалистические расчеты на светлое будущее, и рассудочная проверка ясно обнаруживает пред ним всю иллюзорность его действительно великой и действительно прекрасной мечты. В отрицании своего физического существования он желает быть не только более, нежели простою вещию мира, но и *более, нежели человеком,* а так как в действительности он является только человеком, то страстное желание его *посмертной* человеческой жизни, очевидно, никогда не может исполниться. Ведь физическая смерть человека является не *переходом* в новую жизнь, а *последним моментом* действительной жизни. Этого рокового смысла смерти никогда и ни в каком случае не может изменить вера в бессмертие человеческого духа, потому что если по смерти человека дух его и будет *существовать,* то *жить-то* человеческой жизнью он все-таки не будет, так как он окажется духом человека *умершего.* Следовательно, для жизни человеческого духа требуется восстановление его связи с телом, т.е. требуется *воскресение* умершего человека. А в таком случае мысль о разрешении смертию рокового противоречия в природе и жизни человеческой личности, очевидно, является только прекрасной мечтой философского ума, и в действительности она имеет значение только несбыточной мечты.

Если это верно, что человек является в мире действительным образом безусловного бытия, то он должен изобразить это безусловное бытие в пределах наличного мира, а не за пределами его, т.е. при жизни своей, а не после того, как прекратится его жизнь. Если же это изображение для него в *настоящее время* совершенно невозможно, то, значит, *никаким естественным путем и порядком оно не сделается для него возможным совсем и никогда.*

3. Этим положением устраняется вопрос о конечном назначении человека. Зачем, в конце концов, существует человек — это без всяких рассуждений понятно из убедительных фактов повседневного опыта: он существует затем, чтобы немного пожить и потом умереть. Но ввиду того, что смертию только прекращается бытие человека, а вовсе не устраняется коренное противоречие в его бытии, устранение вопроса *о конечном назначении* человека нисколько не устраняет собою вопроса *о смысле и значении его временного существования* в мире. Пока еще человек не умер, он может совершенно спокойно ожидать себе смерти как своего неизбежного конца, но именно потому, что, пока он существует, он необходимо сознает себя как свободно-разумную личность, он не может не думать о смысле своей жизни хотя бы и в пределах того короткого времени, какое суждено ему жить на земле до наступления его смертного часа. То противоречие, которое переживается им как противоречие его идеальной природы и физической жизни и благодаря которому он непосредственно видит в себе более, нежели простую вещь физического мира, неизбежно заставляет его задавать себе вопрос о смысле жизни и в решении его отыскивать свое *мировое* значение. В этом случае ясное познание человеком своей идеальной природы естественно приводит его мысль к нравственному определению жизни, потому что *единственная ценность, какую не создает и не может создать физический мир и какую может внести в мировую жизнь одна только человеческая личность, заключается в нравственной деятельности человека.* Наука *отражает* природу в понятиях мысли, искусство *подражает* природе в символах чувств, а нравственная воля человека *представляет собой поразительное чудо для мира,* и потому ясное дело, что одно только развитие нравственной жизни может выражать собою исключительное значение человека. Опираясь на очевидную правду этого суждения, Кант имел несомненное право сказать, что «человека делает человеком не ум, а только моральность», и Фихте имел несомненное право утверждать, что «не знание само по себе, а только деятельность, согласная с действительным познанием истины, составляет подлинное назначение человека»[3]. Ведь если бы человек мог осуществить идею нравственного смысла жизни, то его кратковременное существование на земле несомненно имело бы мировое значение, и смерть была бы для человека не *потерею жизни,* а только *желанным концом того исключительного дела,* которое ему, как человеку, следовало совершить и которое он действительно совершил в исключительном подвиге своей нравственной жизни. Однако совершение этого исключительного подвига в действительности является только прекрасной мечтой человека.

Мы уже видели, что идея нравственной личности психологически связана с религиозным самоопределением человека и что фактическое осуществление этой идеи в человеческой жизни необходимо разделяет наличную судьбу этого самоопределения. Человек сознает себя в качестве нравственной личности, потому что он «чувствует себя созданным для другого царства, кроме царства ощущений и рассудка, именно для морального царства, царства Божия»[4], так что быть нравственным существом для человека —

[3] Kant, *Streit d. Facult., S. 390;* Fichte, *Bestimmung d. M., S. 249.*

[4] Kant, *op. cit., S. 391,* срав. молитвенное обращение к Богу у Фихте, *op. cit., S. 305*: «Твои отношения ко мне и Твоя связь со мной, конечным, и со всем конечным очевидны для меня: *да буду я тем, чем я должен быть.* И Твои отношения ко мне в ясной очевидности предъявляются мне *как сознание моего собственного бытия. Ты производишь во мне познание о моей обязанности, о моем назначении в ряду разумных существ; как* — этого я не знаю, да и не нуждаюсь об этом знать. Ты ведаешь и разумеешь, о чем я думаю и чего я хочу: *как* Ты можешь знать, посредством какого акта Ты имеешь это познание, я этого совершенно не понимаю... Ты имеешь волю, потому что Ты желаешь, чтобы *мое свободное послушание Тебе имело последствия на целую вечность,* но акта твоего хотения я не понимаю и знаю только, что Твое хотение не похоже на мое».

значит не иное что, как явить собой в мире истинный образ Бога. Только в этой конкретной определенности нравственного сознания может осуществляться в человеческой мысли живой идеал нравственной личности. Но в этом единственном содержании своем нравственный идеал оказывается недостижимым для человека, и фактическое развитие нравственной жизни представляется делом сверхчеловеческим. Пока человек имеет в виду отдельные нравственные поступки, он может стремиться к их осуществлению и действительно может осуществлять их, потому что это осуществление нисколько не переступает за область эмпирических мотивов воли. Он может, напр., сдерживать свои грубые инстинкты *по страху вечных мучений* и может сносить прямые обиды людей *в предвкушении будущего блаженства;* он может помогать несчастным *по чувству сострадания* к ним и может даже пожертвовать собой на благо людей *ради удовольствия достигнуть высшей ступени нравственного величия в совершении действительно великого подвига.* Во всех этих случаях он может, конечно, считать свои поступки за нравственные, потому что те мотивы, которыми определяется его деятельность, сами по себе вовсе не сильны, и ему требуется немало усилий для того, чтобы сделать, напр., *будущие* мучения страшными для себя *в настоящее время.* И однако, если он перейдет к оценке своих поступков не с точки зрения физических интересов жизни или с точки зрения своих естественных наклонностей, а сделает основанием этой оценки собственное содержание нравственного идеала, то все его поступки на самом деле окажутся вовсе не нравственными, потому что мотивы их совершения возникают не из познания об истине нравственного идеала, а только из представления более желательных целей жизни, чем какие предъявляются человеку по наличным условиям и интересам его физического существования.

Мы уже видели, что построение наилучших целей жизни имеет огромное значение в *психологической истории* морального развития: оно именно выводит человека за границы животного существования, приучает его жить и судить о действительной ценности жизни, направляет его к свободному творчеству жизни по идеальному представлению мыслимых ценностей, словом — оно представляет собою естественный и необходимый путь к моральному самоопределению человека и к познанию истины этого самоопределения, но именно только *путь,* а не конец пути. В конце пути, при достижении истинно морального самоопределения, закон человеческой жизни выражается нравственным правилом: *я должен так жить, потому что это богоподобно и, стало быть, истинно человечно.* На пути же к моральному самоопределению это высшее правило нравственной жизни заменяется практическим соображением: *мне непременно следует так жить, потому что это для*

меня истинно выгодно. Все *эмпирические* мотивы добродетели конечным образом опираются на это самое практическое соображение. Для человека выгодно сделать какое-нибудь нехорошее дело, но эта его выгода является прямо невыгодной, если он примет во внимание вечные мучения ада; значит, истинно выгодно для него стараться избегать тех поступков, за которые грозят ему страшные муки. Для него выгодно попасть в светлые обители рая; для него выгодно, чтобы люди не страдали и не мучили его тяжелой картиной своих страданий; для него выгодно, наконец, даже пожертвовать собой на благо людей, лишь бы только не видеть их бедствий и не мучиться их муками. Все это может представляться человеку истинно выгодным, и все *поступки* человека, которые могут быть совершены им во имя *этой* выгоды, относительно всегда хороши и сравнительно всегда прекрасны, но только ни в каком случае не нравственны; потому что все *расчеты* человека о выгоде не имеют никакого отношения к содержанию морального сознания, так как они преследуют не осуществление нравственного идеала ради его безусловной истинности, а лишь осуществление некоторых добродетельных поступков ради их предполагаемой выгодности. Само собой разумеется, что *такими* поступками человек не может внести в мир такую ценность, которая действительно была бы ценностию не от мира сего. Напротив, вся его рассчитанная добродетель в действительности покоится только на презрении к миру и на отрицании его, а вовсе не на желании раскрыть в нем и посредством него истину нравственного миропорядка и в этом раскрытии отобразить в мире жизнь Безусловной Личности. По невозможности для человека этого изображения он не имеет и не может иметь в этом мире совсем никакого значения, а потому, при мотивированном построении своей жизни в духе спиритуалистического мировоззрения, ему на самом деле приходится думать не об *этом* мире, а о *другом* мире, и думать о другом мире не с тем, чтобы отобразить его в этом мире, а с тем, чтобы перебежать в него из этого мира, для которого он оказывается совершенно бесполезным. Но если, при этих думах своих, он будет держаться в естественных границах опытного познания, то в конце концов он необходимо придет только к совершенному отрицанию своих дум, потому что сам же он достоверно знает, что придет его время и он никуда не уйдет из этого мира, а только сойдет в могилу и больше его не будет.

Очевидно, физическая смерть человека вовсе не имеет того глубокого смысла, какой бы она могла иметь при действительности религиозного самоопределения человеческой личности. На самом деле смерть является не *окончанием исполненного дела* человеческой жизни, а простым *прекращением жизни,* которая в таком случае представляет собою только одну из многочисленных форм *мирового развития* и какого-нибудь особого *человеческого дела* в

мире вовсе не имеет в виду. Отсюда именно человеку и кажется так, что будто его смерть является вопиющей нелепостию, так как, при отсутствии положительной цели жизни, жизнь сама по себе является целью для человека, и потому последняя секунда жизни, понятно, выражает собой не достижение цели, а именно только бессмысленное отрицание той цели, ради которой существует человек. Но лишь только он догадается взглянуть на жизнь как на *средство* к достижению особой цели своего существования, эта сравнительная оценка жизни и смерти немедленно же изменяется у него в обратную сторону. Для него становится до очевидности ясным, что бессмысленной является вовсе не смерть, а наличная жизнь его, потому что единственная цель, которая указывается ему живым процессом его психического развития и которая может быть точно раскрыта им в научно-философском познании себя, заключается в изображении Бога, и эта единственная цель никогда и ни в каком случае не может быть достигнута им. Он существует как истинный образ Бога, а живет как собственная вещь физического мира, и своею жизнью он только отрицает Бога, которого изображает своею природой. Если же он не только напрасно живет, но и прямо отрицает своею жизнию ту единственную цель, ради осуществления которой он действительно должен существовать в качестве свободно-разумной личности, то смерть его, очевидно, является отрицанием того отрицания цели, которое представляется его жизнию, и следовательно, благодаря фактическому бессмыслию жизни, смерть человека является несомненно разумной.

4. Уничтожить жестокую правду этого вывода может только Божие чудо. Нетрудно, конечно, придумать целое множество всяких ценностей жизни, но все эти придуманные ценности на самом деле являются ценными в одном лишь воображении человека. Мы легко можем нарисовать картину всяких *радостей жизни,* но рискуем вызвать этой картиной лишь горькую улыбку людей, которым эти радости совершенно недоступны или давным-давно уже успели надоесть. Мы легко можем соорудить грандиозные подмостки и поставить на них художественную статую человека в лучезарном сиянии его культурного величия, но рискуем вызвать этим сооружением лишь печальное недоумение людей, которые не могут понять, кому и зачем собственно нужно это воображаемое величие при личном ничтожестве человека, и которые могут поэтому совершенно серьезно подумать, что своею диковинною постройкой мы хотим только потешить умных детей, чтобы они забавлялись и не плакали. Кто раз понял о себе, что он существует как простая вещь физического мира и скоро будет *ничто,* тот уж не может быть *чем-нибудь* для другого человека, потому что ведь и другой-то человек также будет *ничто,* и самый последний человек, который

появится в мире и на плечах своих предков достигнет вершины созданных нами подмостков и действительно заменит собой измышленную нами статую, в конце концов все-таки будет *ничто* и ровно ничего не сделает. Если бы жизнь этого последнего человека могла иметь мировое значение и он, в качестве последнего *потомка* людей, мог бы оправдать наконец существование всего *рода* человеческого, то и можно и должно было бы стремиться к созданию таких условий, которые бы сделали возможным появление в мире этого идеального человека, чтобы каждый из нас мог иметь в его жизни дело своих собственных забот и усилий. Но в нашей собственной власти лежит не создание идеальных людей, а только создание идеальных условий жизни для таких же людей, как и сами мы, и потому будущие люди, благодаря нашему самоотвержению, могут оказаться лучше нас приспособленными к жизни в мире, внести же в мир такую ценность, которая бы не просто лишь примиряла их с миром и привязывала их к жизни, а ставила их выше мира и оправдывала их человеческую жизнь, они так же будут не в состоянии, как не в состоянии и мы теперь, как не в состоянии были и наши отдаленные предки. Поэтому если они будут умнее нас, то, при всем изобилии культурных благ жизни, они будут настойчивее нас стремиться к познанию и осуществлению истинного идеала нравственной личности и глубже нас будут страдать от невозможности этого осуществления. А если они окажутся глупее нас, то по этому самому они уж, конечно, будут жить довольнее и счастливее, чем мы живем, но зато же они и будут глупее нас.

Очевидно, подлинная ценность жизни заключается вовсе не в том, что жизнь дает человеку много радостей и позволяет ему забавлять себя грандиозным построением всяких идиллических утопий. Радости и утопии действуют на душевную организацию человека, как сильные наркотические средства. Они усыпляют беспокойную мысль и, благодаря этому усыплению, спасают человека от скуки жизни и вызывают в нем хотение жить. Следовательно, подлинное значение их заключается в том, что они *очаровывают* людей, разочарованных в жизни, *искушают, обольщают, пленяют* людей, не знающих ни себя самих, ни своего дела в мире. Но если в состоянии незнания человек легко может поддаваться очарованию всяких обольщений жизни, то, при ясном познании себя и своего дела в мире, такие обольщения могут рассматриваться человеком лишь за вольные или невольные падения его, и человек сознательно может обольщаться только относительно возможного осуществления подлинной истины о себе. Психологическая основа этого метафизического обольщения, конечно, та же самая, что и всех физических обольщений жизни, это — сознание человеком фактического бессмыслия жизни и нежелание его примириться с этим бессмыслием. В силу этого нежелания он сочиняет себе неко-

торое подобие смысла жизни в достижении ее радостей, и по той же самой причине, при знании истинного смысла жизни, он старается уверить себя в возможности его осуществления, хотя и познание и жизнь согласно и убедительно говорят ему, что это осуществление для него совершенно невозможно. Он не в состоянии примириться с этой невозможностию и потому прямо отрицает ее и в оправдании своего отрицания апеллирует к вере неведения. «То же самое, — говорит он, — что принуждает меня мыслить, что я должен так действовать, это же самое принуждает меня и *верить, что из этого моего действования получится некоторое следствие,* и это открывает моему духовному оку вид на некоторый другой мир, — другой и лучший мир, чем какой существует для моего чувственного зрения; а потому *я желаю этого лучшего мира, направляю к нему все стремление мое и страстно желаю его,* я ради него только живу и только им одним удовлетворяюсь»[5]. Но сознание нравственного долга в действительности обязывает человека не *верить* во что-нибудь, а просто *действовать* по нравственному долгу, так что если человек не в состоянии быть тем, чем он должен быть, то само собою разумеется, что отсюда может возникнуть лишь ясное познание о существующем противоречии в бытии человека, а вовсе не вера в возможное осуществление нравственного идеала в пределах другого мира. Очевидно, верить заставляет человека не сознание нравственного долга, а страстное желание человека устранить существующее противоречие между наличностию нравственного сознания и действительной практикой жизни, потому что в условиях опытного мышления человек не в состоянии осмыслить этого противоречия и не может указать такого пути, на котором бы оно действительно разрешалось и примирялось, а между тем это разрешение составляет для него настоятельную необходимость. Противоречие существует в нем самом, и он не просто лишь знает о нем как о постороннем явлении бытия, а переживает его в себе как невольное самоотрицание себя. Поэтому он не может не думать о нем и не может не стремиться к его разрешению, если уж он ясно сознал его и заведомо переживает его в себе. При таких условиях, конечно, вера естественна, вера неизбежна, но только эти условия сами по себе не могут гарантировать даже и простой разумности веры.

Если бы человеку было достоверно известно, каким путем можно осуществить в действительности идеальное содержание сверхчувственного мира и если бы он достоверно знал при этом, что путь, необходимый для осуществления идеального мира действительно может быть пройден человеком, то он вполне бы основательно мог верить в возможное торжество своей нравственной личности, т.е. в осуществление своего назначения в мире, т.е. в мировое значение своей деятельности. Тогда его вера имела бы значение действительного познания, и он с такой же доказательной силой мог бы говорить о наступлении царства Божия, с какой может говорить теперь только о своей неизбежной смерти. Но в естественных границах опыта и умозрения он не может создать себе этой *знающей веры.* В действительности у него имеется только *страстное желание верить* в будущее торжество своего духа над слепым могуществом внешнего мира; и так как он совершенно не знает, каким бы образом могло осуществиться в будущем ныне совершенно невозможное для него, то из его страстного желания верить, очевидно, может возникнуть не вера, а только слепое отрицание известного и действительного *наперекор всем показаниям сознания и всем соображениям ума*[6]. Под условием такого отрицания, разумеется, не трудно построить известное положение Канта: *если ты должен, то, значит, ты можешь,* но очень трудно и даже прямо невозможно сделать так, чтобы это положение имело какой-нибудь практический смысл, потому что оно, видимо, относится не к тому человеку, который на самом деле существует в мире, а к воображаемому человеку, каким действительный человек хотел бы только сделаться. Однако если даже и встать на скользкую почву идеалистических мечтаний и вообразить себе такого человека, который, благодаря постоянному упражнению воли, достигнет наконец высокой нравственной силы и будет свободно осуществлять нравственный закон жизни, то и в отношении этого воображаемого человека, принимая в расчет действительные условия его физической жизни и нравственной деятельности, мы все-таки можем лишь думать, что вся его могучая нравственная сила уйдет на постоянную борьбу его с миром в себе; и потому вся его нравственная деятельность непременно выразится *только отрицательно — в неделании* того, чего он не должен делать по нравственному закону жизни. Следовательно, даже и этот воображаемый человек непременно бы изменил формулу Кантова правила и выразил бы его в таком положении: *если ты не должен этого делать, то, значит, ты и можешь не делать.* В такой формулировке это правило не-

[5] У Фихте, *op. cit., S. 265*, сравн. *S. 283*: «Вечная жизнь, которую я давно уже получил во владение себе, служит для меня единственным основанием, по силе которого я могу еще продолжать свою земную жизнь».

[6] Фихте, *ibid., S. 254:* «Всякое мое убеждение есть только вера, и *оно выходит только из моего душевного настроения, а не из рассудка*». Для суждения о достоинстве этой нерассудительной веры достаточно будет указать хотя бы такой факт, что, опираясь на свое душевное настроение, Фейербах также был проповедником веры: «Вера необходима человечеству — это несомненно так, но только ведь не прямо же наша вера; ведь *и мы, неверующие, веруем, но мы веруем обратно тому, во что веруете вы, верующие*», — *Wesen d. Christenth. Werke, Bd. III, S. 409.* Таких противоположностей веры, конечно, не могло бы существовать, если бы для состоятельности веры требовалось несколько больше простого желания человека верить непременно в то, во что ему хочется верить.

сомненно имеет практический смысл и действительное значение как идеальный мотив усилий воли к нравственному развитию жизни, потому что без веры в возможность *неделания* человек никогда бы и не попытался пересилить в себе физических интересов жизни. Но, признавая для себя несомненной возможность неделания и действительно усиливаясь не делать того, чего не следует делать, человек пришел бы к полному крушению своих нравственных усилий, если бы на основании возможности не делать того, чего не следует делать, он приписал себе возможность *сделать себя* тем, чем он *должен быть*. Для осуществления этой возможности ему нужно не только не делать, но и *не хотеть делать* того, чего не следует делать, а *стараться* не хотеть чего-нибудь делать, напр. грешить, значит то же самое, что и особенно сильно услаждаться грехом и особенно сильно хотеть согрешить. Следовательно, и при полной возможности для него быть свободным *в выражении своих отношений* к миру и к людям, он все-таки не имеет никакой власти *над собой самим* и не может не быть тем, что он действительно есть. А в силу этой невозможности для него сотворить из себя нового человека даже и свобода простого неделания фактически принадлежит ему лишь в качестве *возможности*, т.е. он может на самом деле не иметь даже и этой *свободы неделания*. Пока он мечтательно идеализирует себя, ему кажется «невозможным и противоречивым, чтобы при ясном сознании своей нравственной обязанности человек сознательно решился не исполнить ее»[7]. Но если от мечтательной идеализации своих нравственных сил он обращается к действительной практике своей нравственной жизни, то эта практика заставляет его применить к себе правдивое слово апостола: *я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое, ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7, 21–22).

Ввиду этого противоборства двух разных законов жизни — идеального закона духовной природы и физического закона телесного существования, желание человека верить в будущее торжество своей нравственной личности совершенно естественно в человеке, потому что он действительно представляет собой более, нежели одушевленный кусок земли. Но действительно верить в свое будущее одухотворение, *по одному только желанию верить в него*, человек все-таки не может, потому что вера возникает у человека лишь в качестве *познания*, познание же слагается не из представлений желательного, а только из суждений мысли об условиях *возможности* желательного и об условиях его *действительности*.

[7] Fichte, *System d. Sittenlehre, S. 91.*

Пусть эти суждения человека будут фантастически нелепыми, вместе с ними, конечно, будет нелепой и вера его, но он все-таки может иметь эту нелепую веру, может верить, пока не обнаружится ее нелепость. Если же он не в состоянии придумать никаких условий к возможному осуществлению желательного, то он и не может поверить в это осуществление, так как в этом случае вера его заключала бы в себе одно только голое отрицание фактически данного, а это отрицание в свою очередь отрицалось бы у него сознанием непрерывной наличности тех фактов, которые отрицаются, и потому вера его, по его же собственному сознанию, оказывалась бы только неверным, ложным отрицанием того, что действительно есть. Поэтому, когда говорят о возможности для человека жить в мире по идеальной природе духа, а между тем человек неотразимо сознает, что он не живет и не может так жить, то, *вместо действительной веры* в осуществление идеальной жизни, у него может возникнуть только *недоуменный вопрос:* как именно возможно невозможное для него? И когда в ответ на этот недоуменный вопрос получается одно только голое заверение в том, что невозможное должно быть непременно возможным, то, вместо доверия к правильности философских поучений, скорее может возникнуть весьма основательное подозрение философии в слепом пристрастии к неосуществимой мечте, потому что *верить* в действительное осуществление невозможного, при ясном познании его невозможности, очевидно, так же возможно, как и верить в бытие небытия. Это обстоятельство само собою может заставить мыслящего человека или совсем отказаться от решения загадки о себе, или же, при невозможности этого отказа, усилить в философии кредит религиозных верований.

5. Философия непосредственно выходит из *факта* противоречия между идеальной природой человеческой личности и физическим содержанием человеческой жизни. Религия выходит из *объяснения* этого факта в признании связи человеческой личности с бытием безусловной личности Бога. Поэтому для философии независимо от религии роковое противоречие внешнего мира и человеческой личности может еще представляться *непонятным* фактом бытия, и в таком случае, разумеется, ей ничего другого и не остается, как только *мечтать* о грядущих судьбах человека и вполне благовидно заканчивать свои мечтательные соображения некоторым *подобием веры в судьбу*. Религия же прямо и определенно выставляет положение человека в мире как *действительную загадку* бытия, и потому она может говорить о конечной судьбе человека только под условием положительного решения загадки о нем. Но так как содержанием религиозного сознания загадка о человеке только утверждается в ее действительности, решение же загадки

все-таки должно быть составлено самим человеком, то в религиозных настроениях человеческой мысли, разумеется, не может получиться другого результата, чем какой получается в философских соображениях человека. Если философия может иногда *отрицать* непонятную загадку, то естественная религия просто *обходит* ее, причем способ аргументации в пределах религиозного и философского мышления по существу остается одним и тем же. И в религии, и в философии человек одинаково опирается на слепое отрицание существующей действительности по страстному желанию, чтобы ее не было, и потому как религиозные, так и философские соображения человека о смысле жизни одинаково выражаются не под формою *знающей веры,* а под формою веры, *отрицающей знание,* веры противоразумной. В действительности человек знает взаимное отрицание мира и личности, а в содержании веры он должен говорить, что этого отрицания не будет. В действительности он знает, что осуществление истины самосознания, как подлинной цели человеческой жизни, совершенно невозможно для человека, а в содержании веры он должен говорить, что это невозможное будет возможным. Следовательно, построением воображаемой действительности он должен отрицать действительность наличную и содержанием веры должен отрицать содержание действительного познания, и в оправдание этого отрицания он может указать не какое-нибудь познание о том, что действительно будет, а лишь простое желание свое, чтобы не было того, что действительно есть, потому что иначе он совершенно не знает, зачем бы ему и существовать в мире. Исповедь этого незнания, конечно, выражает собой действительный факт, но способ выхода из этого незнания несомненно является пустым самообманом. И в естественной религии, и в философии дело одинаково сводится к тому, что человек должен воображать себя знающим о том, о чем на самом деле он решительно ничего не знает, и он должен верить в истину своего воображаемого знания, хотя бы на самом деле оно заключало в себе одно только простое отрицание его действительного знания о том, что действительно есть.

И воображаемое знание, и вера в его действительность могут возникать совершенно естественно из психологической необходимости желания знать, и по той же самой причине они совершенно естественно могут поддерживаться человеком, если ими занимается пустое место несуществующего знания. Но если, при занятии этого пустого места, воображаемое знание становится в противоречие с действительным знанием и даже слагается в прямое отрицание его, поддерживать веру в его действительность можно только или по недомыслию, когда человек не в состоянии подметить существующих противоречий в его мышлении, или по слепому капризу упорной воли, когда самое желание воображаемого знания становится для человека положительным основанием к слепой вере в его мнимую действительность. Эти условия веры, конечно, встречаются весьма часто и в области религии, и в области философии, но все-таки они встречаются далеко не постоянно, критическая мысль может преодолеть эти условия и вместе с ними сокрушить всякую слепую веру человеческого невежества и самообольщения. Но создать такую религию или философию, которая в решении загадки о человеке не была бы пустым суеверием или самообольщением, мы не имеем никакой возможности, потому что узлы загадки нам совершенно неизвестны. Следовательно, по отношению к этой загадке наша философская мысль была бы совершенно беспомощной, если бы в мире не существовала религия — великая и единственная, которая решает наше неизвестное таким исключительным способом, в познании которого открывается действительная возможность к разумному построению знающей веры.

Из всех существующих религий в одном только христианстве осуществляется то идеальное построение религиозно-философского мышления, при котором загадка о человеке становится действительно понятной, и возможность решения этой загадки становится действительно мыслимой. По *содержанию* загадки христианское вероучение не сообщает ничего такого, что бы не было известно человеку в непосредственных данных самосознания и что не имело бы действительного оправдания себе в научном исследовании о человеке. Христианство говорит о человеческом духе как об истинном образе Бога и указывает цель существования человека в развитии такой совершенной жизни, которая бы чувственно раскрывала природную связь человека с Богом и через это раскрытие делала видимым в мире Бога невидимого. Но само же христианство удостоверяет и подлинную правду наличного сознания, что фактически человек не достигает и не может достигнуть своего назначения в мире, потому что его действительная жизнь совершенно противоречит его существованию в качестве образа Божия, и по жизни своей он на самом деле постоянно является только добровольным или невольным врагом Бога. В этих положениях христианского вероучения раскрывается та самая загадка о человеке, которая может быть раскрыта и собственной деятельностию человеческого разума на основании фактов сознания и опытов жизни, — и это совпадение религиозного учения с разумным познанием само по себе располагает в пользу серьезного исследования христианской религии, не открывает ли она человеку действительного познания о неведомой ему истине.

Изучение христианства показывает, что по *объяснению* загадки о человеке оно не сообщает ничего такого, что бы не представлялось человеческому разуму вполне вероятным по самому существу религиозного сознания и о чем бы поэтому не думалось чело-

веку в границах естественного развития человеческого мышления. Оно именно объясняет происхождение человека из непосредственного создания его Богом и причину его наличного положения в мире указывает в нарушении им живой связи с Богом чрез добровольное подчинение греху и порабощение грехом, и потому единственную возможность для его выхода из этого положения оно указывает только в Божием спасении человека. Все содержание этого объяснения несомненно исповедовалось человеком и раньше христианства в области естественной религии, так что если остановиться только на этом объяснении, то весьма легко можно свести христианство в ряд естественных религий и вместе со всеми другими религиями, разумеется, отвергнуть его. Но по своему *решению* загадки о человеке оно настолько выделяется из общего ряда естественных религий, что не только создать, но и просто понять это решение сплошь и рядом бывают не в состоянии даже самые великие умы. Христианство говорит о том же самом, о чем думает человек и во что искренно хотелось бы верить ему, — оно говорит о возможности достижения человеком истинной цели жизни. Но оно указывает эту возможность не в отрицании существующей действительности, а *в Божием дополнении ее путем осуществления в ней такого нового факта, который представляет собой новое вечное условие человеческой жизни и потому для всякого человека, ставшего под мощное действие этого условия, открывает действительную возможность к полному освобождению от рабского подчинения греху и к несомненному достижению истины своего вечного назначения в мире.* Христианство и есть именно чудесная проповедь о действительном совершении Богом этого исключительного дела. Оно говорит о вочеловечении Сына Божия ради спасения людей, и о крестной смерти Богочеловека за людские грехи, и о воскресении Его от мертвых в начаток и удостоверение вечной жизни людей.

Если перевести эту евангельскую проповедь на содержание придуманного самим человеком и по тому самому *общечеловеческого-языческого* понятия о спасении, то христианство прямо окажется странным и непонятным учением о каком-то невероятном деле. Кто полагает спасение в одном только прощении грехов своих, тот не может понять и никогда не поймет, зачем это нужно было являться на землю Сыну Божию, страдать и умирать за грехи людей, когда и без этой кровавой смерти Бог мог бы явить в мире чудо всепрощающей любви своей. Обратиться за решением этого вопроса к чисто языческому пониманию взаимных отношений между Богом и человеком, что будто человек только то и может получить от Бога, что *заслужит* от Него получить, — значит прямо унизить Бога даже и пред тем идеалом нравственного величия, какой начертал Христос для своих немощных последователей.

Язычник, живший по образу мира физического и считавший за высшую норму жизни слепо-стихийный закон равенства действий и противодействий, совершенно естественно мог думать о себе, что он покроет себя вечным позором, если молчаливо перенесет нанесенное ему оскорбление, и, наоборот, окажется достойным всякой чести и уважения, если заставит своего противника дать ему полное удовлетворение за обиду. Христианин же, помышляющий о жизни в мире по образу Божию и знающий о реальном воплощении этого образа в Лице Христа, должен полагать и надеяться, что он покроет себя истинным сиянием Божия образа, если благодушно будет переносить обиды людей, и окажется прямо недостойным учеником Христа, если будет искать себе языческого удовлетворения за нанесенные ему обиды. Ввиду этого думать о Христе как о жертве *в удовлетворение оскорбленной правды* Божией — значит понимать христианство убогим умом слепого язычника. Христос был жертвой и был именно жертвой Бога за грехи людей, но только не жертвой в языческом смысле. А между тем, в естественных границах нашего мышления, мы совершенно не можем придумать для крестной смерти Христа какого-нибудь другого смысла, кроме языческого, и потому эта *кровавая смерть Богочеловека* естественно может представляться для нашего языческого неразумия только чудовищным соблазном ума.

При добром желании избежать этого воображаемого соблазна языческая мысль очень многих христианствующих философов, особенно за последнее время, почти исключительно обращается в сторону религиозно-философского понимания спасения как Божией помощи грешному человеку в его стремлении к действительному преобразованию себя по идеалу нравственной личности. Но так как эту Божию *помощь* мы совершенно не в состоянии мыслить иначе, как только в смысле *внешнего содействия* человеку или *внешнего пересоздания* человека, то и в этом случае христианство является для нашего языческого мышления только непонятным учением о невозможном деле. Кто думает о спасении как о Божией помощи человеку, тот опять-таки не может понять и никогда не поймет, зачем же собственно приходил Христос. Ведь помочь-то человеку Бог может и с высоты небес, и если *волею и силою* Он не захотел пересоздать виновного человека, то как же может совершиться это пересоздание *делом* Его исторического явления в подобии немощной плоти греха? За ответом на этот вопрос даже и обратиться некуда, потому что решение его превышает естественные силы человеческого мышления, и ни один человеческий ум никогда не пытался создать такую теорию спасения, которая бы делала для него возможным и мыслимым способ Божия пересоздания людей. Поэтому самый вопрос о таком пересоздании, в естественных границах человеческого мышления, является прямо невозможным

по его видимой нелепости, и человеческое недомыслие, способное понимать христианство только по-язычески, совершенно серьезно может возражать против истины христианского вероучения указанием на безнравственно-языческую жизнь христиан. Если крестившиеся во Христа сплошь и рядом живут хуже язычников, то, значит, крещение не обновило и не возродило их, и они в действительности имеют лишь естественную возможность жить так, как повелела им жить глупая мать-природа и слепая судьба. Но, к спасительному исправлению языческого недомыслия, само христианство не допускает языческих перетолкований его. Оно говорит о Божием царстве людей, ставших сильными верою и святыми благодатию, и об адском состоянии людей, упорствующих в ослеплении невежественного ума и потому лишивших себя возможности быть достойными членами разумного Божия царства. Значит, по христианскому вероучению, что Бог насильно не пересоздает людей, что *Он только осуществил им в спасительном деле Христа единственное условие, под реальным действием которого они сами могут пересоздать себя по истинному образу Божию,* воплощенному и открытому в мире человеческой жизнию Христа. Понять это исключительное значение Христова дела, если, по неимению в себе *ума Христова,* мы обращаемся к его мышлению *своим* умом, мы никогда не будет в состоянии, потому что *для нашего ума* здесь всегда будет возникать безответный вопрос: да как же это кровавая смерть Христа может представлять собой реальное, и притом единственное, условие действительного возрождения людей? На самом деле, конечно, ответ на этот вопрос возможен и есть, но для того, чтобы получить его, нужно предварительно понять христианство, *понять его прямо и непременно по евангельской букве его,* и тогда оно раскроет пред человеческой мыслию всю полноту Божией истины.

У кого не существует такого понимания христианства, тот в своем исповедании христианской религии может быть только суевером-язычником, а если не пожелает им быть, то может относиться к христианству только отрицательно, потому что, по языческому характеру, содержанию и направлению его мышления, все догматическое вероучение христианства как совершенно для него немыслимое естественно должно будет представляться ему и как фактически совершенно невозможное. Ввиду этого он может смотреть на Христа как на *идеальный образ истинного человека* и может смотреть на Него как на *великого учителя* мудрости, познавшего истинный закон наилучшей жизни и сообщившего людям это познание свое, и может, наконец, судить о Нем известным суждением первосвященников и старейшин иудейских, которые старались уверить Пилата, что будто распятый Иисус был *обманщиком* (Мф. 27, 62–64). И по отношению к настоящему времени, разумеется, невозможно сказать, чтобы это последнее суждение, как дикое выражение злобной ненависти ко всему духовному и сверхчувственному, божественному и вечному, могло создаваться только слепым фанатизмом всезнающего невежества или страстной борьбой за наличную жизнь самодовольного ничтожества. На самом деле оно в самых широких размерах проповедуется сотнями и тысячами голосов, с видимым благоговением исповедующих мессианское достоинство Христа и с полным убеждением проповедующих христианство как единственную разумную религию. И было, и есть, и всегда, вероятно, будет целое множество таких проповедников Христа, которые тем только и спасаются от грубого иудейского суждения о Нем, что всецело устраняют сверхъестественный элемент евангельской истории и решительно отвергают все догматическое вероучение христианства. Если послушать, напр., Канта или Фихте, то оказывается, что этого Христос не делал, а этого Он не говорил, и потому именно, что Он этого не делал и не говорил, Он и не слыл обманщиком. Значит, обман-то прямо утверждается, до только вместо Христа обманщиками считаются апостолы Его и апостольские преемники, т.е., другими словами, подлинный Христос евангельской истории и апостольской проповеди прямо и открыто объявляется обманщиком и освобождается от этого позора не Христос, бывший действительно, а Христос измышленный, созданный воображением людей, нимало не понимающих апостольского христианства и потому совершенно не могущих знать действительного Христа евангельской истории. Пред воображаемым Христом с полным благоговением преклоняется и *деизм* Канта, и *атеизм* Фихте, и полумистический *пантеизм* нашего гр. Толстого, потому что воображаемый Христос был только святым человеком и мудрым учителем жизни, у которого можно многому научиться и великому образу которого было бы весьма хорошо последовать. Но богочеловеческое дело Христа, а вместе с ним, уж понятно, и христианство, как истинная религия действительного спасения, прямо отвергаются такими последователями Христа, и потому церковная вера христиан естественно считается ими только за одно из многих печальных выражений религиозного безумия людей.

Между тем *в содержании этой именно церковной веры заключается единственное решение загадки о человеке.* Исключительное значение христианства в этом отношении весьма нередко признается даже такими философствующими последователями Христа, которые совершенно не находят возможным иначе исповедовать Его, как только под условием решительного отрицания всего Его дела и служения, т.е. при совершенном искажении Его Личности. Один из таких представителей новосочиняемого христианства, с полным убеждением проповедующий такую удивительную

неправду, что будто «современная наука доказала» полную несостоятельность христианского догматического вероучения, все-таки останавливается на этом вероучении и, соображая *философское* значение церковной проповеди о вочеловечении Сына Божия и о крестной смерти Его за грехи людей, в полной мере допускает совершенно верное заключение, что «если бы только можно было вполне ясно и точно узнать и доказать, что воистину совершилось во Христе такое необычайное откровение и благодеяние Бога, то для верующего и познающего человека действительно раскрылась бы тайна бытия, по крайней мере насколько это возможно для конечного человеческого духа»[8]. На самом деле, однако, соображая *реальный смысл* христианской проповеди, следует сказать значительно больше того, чем сколько сказано в приведенных словах христианствующего философа Фрошаммера. Это верно, конечно, что, при устранении христианской догматики, устраняется всякая надежда на решение великой тайны бытия, и единственным выражением философской мысли может служить только философия незнания. Но дело вовсе не в этом незнании. Если бы тайна бытия в действительности существовала лишь в качестве интересной загадки для мысли, то не трудно бы было примириться с ее существованием и даже бы можно было находить особенное удовольствие в ее существовании как в реальном условии развития умственной энергии, как в неиссякаемом источнике интеллектуальных волнений и стремлений, а вместе с ними и непрерывной жизни мысли. Но мы уже достаточно выяснили это положение, что вся тайна бытия заключается в самом человеке и что она создается вовсе не тем, что человек не знает или не может узнать метафизической сущности бытия, а в том, что, при самом ясном познании истинной цели своего существования, он на самом деле все-таки имеет существование бесцельное и бессмысленное. Следовательно, тайна бытия заключается в том, что человек не знает, *почему существует* роковое противоречие в его бытии и *каким путем оно может быть устранено* — разумеется, не в мысли, а в самом бытии человека. В мысли-то его легко можно устранить простым утверждением догматики материализма, но если при этом устранении человек не может создать себе другого самосознания, то в действительном существовании его, вопреки всем ухищрениям его материалистического мышления о себе, все-таки неизбежно будет создаваться роковое противоречие между идеальной истиной очевидного смысла и фактической наличностию очевидного бессмыслия жизни. Следовательно, если только можно человеку избавить себя от необходимого *переживания* этого противоречия, то уж, во всяком случае, не путем измышления такого способа, благодаря которому человек

[8] Froshammer, *op. cit.*, S. 40, срав. 166.

мог просто лишь *убежать от мышления его,* а только путем фактического устранения его в осуществлении истины самосознания. Поэтому именно человек и стремится не только *к объяснению* своего положения в мире, но и к познанию того пути, *по которому он действительно мог бы выйти из этого положения.* Успокоиться на исповедании вечного незнания в этом случае — значит то же самое, что и услаждаться мукой незнания. Достигнуть же познания вечной тайны бытия — значит то же самое, что и *фактически устранить* эту тайну в бытии, т.е. создать *действительный путь* к осуществлению человеком его назначения в мире и дать ему *действительную возможность* к фактическому осуществлению этого назначения. Об этом именно пути и об этой возможности и говорит человеку христианское вероучение. Оно сообщает то самое познание, без которого человек не может обойтись и которого, однако, он не может создать.

Ввиду этого совершенно понятны те громадные усилия мысли, с какими философия христианского мира пыталась сделать христианское вероучение своим положительным содержанием. От самого начала появления христианства и до настоящего времени вся энергия философской мысли почти исключительно направлялась к разъяснению мыслимости христианства как действительного откровения Божией истины и фактического осуществления в мире Божия дела. Но в течение длинного ряда веков философия терпела только одно крушение за другим, и никакого познания об истине христианства она совсем не нашла и не имеет его. Отказаться от христианства она не может, потому что всякая попытка к положительному решению тайны бытия необходимо ставит философскую мысль в круг тех самых вопросов, идей и понятий, которые принесены в мир христианством и составляют существенное содержание христианского вероучения. Признать христианство в том исключительном значении, в каком оно утверждает себя, она также не может, потому что не только реальных оснований этого признания, но и простых условий мыслимости христианства, как действительного Божия дела, она не знает и придумать не может. Отсюда печальной судьбой философии неизбежно служило только частое искажение христианства в создании разных ересей. А между тем *познание истины христианства в том самом значении, в каком оно утверждает себя, на самом деле возможно, и это познание может быть построено философской мыслию даже на более солидных основаниях, чем всякое другое человеческое познание.*

6. Все наше исследование служит раскрытием и объяснением того реального основания, которое определяет собою *возможность* признания христианства как и Божия откровения и Божия дела. Если верно наше исследование о человеке, исследование о сущест-

ве той тайны, которая заключается в бытии человека, то нет и не может быть другого пути к действительному решению — *устранению* этой тайны, кроме того пути, который указывается содержанием христианского вероучения. Для нашей мысли возможно только одно из двух: или вечная нелепость бытия, или подлинная правда христианства, третьей возможности не существует. Мы пришли к этому положению несколько необычным путем, потому что вместо излюбленной *логики понятий* мы выдвинули *психологию живых фактов* в реальном бытии человека. Но в *жизненном* развитии верующего знания на самом деле только и существует один этот путь, который мы разъясняем в своем исследовании. На основании же всего хода нашего исследования мы имеем возможность решительно сказать, что и в области *научного* развития философского познания нет и не может быть другого *действительного* пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о живом человеке. По мере того, как философия удаляется от этого исследования, она совершенно теряет реальную почву для достоверных суждений положительного знания и потому превращается в самую бесплодную диалектику возможного и вероятного. Отсюда, не говоря уже о других капитальных вопросах метафизики, даже вопрос о природе самого человека ставится и решается в таких научных условиях, которые совершенно не допускают и не могут допускать его положительного решения. Спор, как известно, идет *о природе душевной жизни* человека, а между тем обычное решение этого спора заключается не в исследовании о душевной жизни, а в исследовании *о происхождении душевных явлений*. Материализм полагает, что материя мыслит, спиритуализм утверждает, что мыслит дух; приводятся всякие соображения связи психических явлений с физиологическими, или об особом характере психических явлений, как невидимых, неосязаемых, непространственных, словом — как совершенно непохожих на те объективные вещи и явления, которые мы можем видеть и осязать в пространстве; и на основании таких соображений делаются решительные выводы, что для объяснения связи психических явлений с физиологическими необходимо допустить способность материи, при некоторых неизвестных условиях, производить психические явления, или что для объяснения несходства психических явления с физическими необходимо допустить существование духа как особой причины психических явлений. Кому что́ требуется допустить, тот по желанию своему и допускает или материю, или дух, и в этом невозможно-нелепом положении вопрос о духе находится с самого начала появления философии. Дело дошло наконец до того, что теперь уже и самая надежда на изменение этого положения считается окончательно потерянной. Современная психологическая наука считает своим предметом только изучение состава и образования, связи и соотношения разных психических явлений, а о духе теперь уж более и помина нет, кроме лишь предупредительных замечаний, чтобы те или другие явления душевной жизни *не были истолкованы спиритуалистически*, чтобы вопрос о причине душевных явлений, *во избежание бесплодного спора*, был совершенно устранен из области научного мышления.

Но избегая говорить о духе в качестве *ученых-психологов*, люди все-таки постоянно и думают и говорят о нем в качестве *живых людей*. Эта странная непоследовательность достаточно ясно показывает, что научное обоснование спиритуализма выходит не из того основания, которое служит действительным основанием живых спиритуалистических убеждений; так что научная несостоятельность общеизвестных спиритуалистических соображений, видимо, совсем и нисколько не затрагивает живых убеждений, и, следовательно, эта несостоятельность относится лишь *к нелепой конструкции* спиритуалистических доктрин, а вовсе не к утверждению человека о действительном бытии духа. Так это именно и есть. Если бы сказать ученому-спиритуалисту, что он *верит* в существование духа, *потому что* имеет ощущения и представления, и всякие другие психические явления, и что все эти явления, как не похожие на явления физические, вынуждают его *допускать для объяснения* их существования особого метафизического деятеля, то он бы наверное очень удивился, что таким нелепым образом может объясняться его спиритуалистическое убеждение. На самом деле он вовсе не *верит*, а *непосредственно сознает* бытие духа, и вовсе не *допускает* сверхчувственную природу душевных явлений, а *непосредственно живет* жизнию сверхчувственной личности. Если бы он не сознавал себя в качестве живой личности и действительно не жил иной жизнию, кроме жизни физической, то ему бы, конечно, и в голову никогда не пришло давать своим ощущениям и представлениям спиритуалистическое объяснение. Это объяснение является уж *неизбежным выводом* из сознания духовного бытия, и если этот вывод получает значение *основания* для обратного вывода о бытии духа, то основание вывода в этом случае вешается на воздух, и потому именно вывод из этого основания *никогда не может быть сделан иначе, как только под формою простого предположения*. Следовательно, единственным обоснованием спиритуалистической доктрины может служить только исследование *жизни духа*, т.е. исследование тех реальных оснований, по силе которых человеческая личность является *реально-творческой причиной в мире бытия*, и тех исключительных целей, во имя которых человеческая личность становится в полное противоречие с миром физическим и стремится развить свою собственную жизнь *вопреки всем физическим условиям своего существования*. Поэто-

му, рискуя навлечь на себя почти несомненный укор в явной противонаучности, мы решились оставить бесполезную механику душевных явлений и обратились к динамике духа.

При анализе *психических явлений* сознание оказывается *всеобщей формой* их выражения, а при анализе душевной *деятельности* оно оказывается *процессом формации* их. Это положение — самое первое и основное в нашем исследовании, потому что, *благодаря этому положению только, открывается действительная возможность к научному переходу от физиологической психологии к спиритуалистической.* Рядом с этим положением, путем того же самого анализа, мы установили и другое существенное положение для науки о духе. При анализе душевных явлений мысль совершенно не принимается в расчет, при анализе же душевной деятельности она оказывается *живым процессом связи* психических явлений и *единственным процессом развития* душевной жизни. Таким образом, *благодаря этому второму положению, открывается несомненная возможность к научному переходу от психологии механических ассоциаций к психологии живого развития духа* (гл. I). Мы следили за развитием душевной жизни с первых начал ее сознательного выражения и отметили в ее развитии три разные стадии психического самоопределения. Начальный процесс психической деятельности направляется к *внешнему самоопределению* человеческой личности в пределах и условиях физического мира и оканчивается *отделением личности от внешнего мира* в сознании человеком своей *индивидуальности.* На этой ступени своего развития личность, конечно, может определять себя только *посредством* своих отношений к миру в содержании своих явлений, и так как форма этого самоопределения, по необходимым условиям жизни *в пределах мира,* возникает у человека необходимо и остается у него на всю его жизнь, то отсюда весьма легко может возникать известная иллюзия душевной жизни без духа, потому что между явлениями душевной жизни, разумеется, нет и не может быть такого *явления*, в содержании которого дух непосредственно мог бы сознавать себя самого как *субстанцию.* Но эта форма психического самоопределения, при всей ее психической необходимости, является только первым, а вовсе не единственным выражением человеческого самосознания (гл. II).

Психическая необходимость внешнего самоопределения естественно вызывает стремление мысли к *цельному представлению того мира*, в отношении которого человек определяет себя (гл. III). А так как процесс этого *миропредставления*, связанный с процессом *приспособления к жизни* в условиях физического мира, переходит в процесс *свободного познания о мире* и в деятельное приспособление человеком внешнего мира себе, то в развитии человеческой жизни по внешнему самоопределению постепенно совершается освобождение человеческой личности от необходимого подчинения внешнему миру и тем самым осуществляется постепенный переход человеческого Я как *психофизической особи* к внутреннему самоопределению Я как *сверхчувственной личности* (гл. IV–V). На этой переходной ступени своего психического развития человек *противопоставляет себя внешнему миру как свободную причину, как свободного деятеля в мире.* Анализируя содержание этого сознания, мы нашли в нем основное и существенное выражение человеческого самосознания, т.е. мы нашли в нем такой элемент душевной жизни, который может не входить *в содержание внешнего самоопределения* и потому может не быть элементом человеческого *самопознания,* но который, однако, лежит в основе душевной жизни и представляет собой единственное условие, по силе которого оказывается возможным психическое развитие человека. Этот результат нашего анализа позволил нам разобраться в бесплодных пререканиях спиритуализма и материализма. Мы указали относительную правду этих доктрин в действительном противоречии между природным содержанием человеческой личности и данными условиями ее физического существования и отметили общую неправду этих доктрин в их решительной безответности пред самым фактом рокового противоречия. Такое положение, что человеческая *личность, сверхчувственная по своей природе, имеет физическое существование,* высказать, разумеется, очень легко, но сделать его содержанием мысли, в силу внутреннего противоречия в нем, очевидно, никак невозможно. Поэтому спиритуализм, говоря о сверхчувственной природе человеческой личности, преспокойно молчит об ее физическом существовании, как будто человек совсем не имеет никакого тела или тело принадлежит только *человеку*, а не *личности;* и материализм, говоря о физическом существовании *человека,* преспокойно молчит об исключительном содержании *человеческой личности,* как будто это содержание совсем и не стоит в противоречии с природою физического мира. Но реальное противоречие в бытии хотя и не мыслимо, однако по отношению к человеку оно все-таки существует на самом деле, и оно именно заставляет человека *противополагать себя физическому миру как сверхчувственную личность,* и оно же заставляет человека стремиться к развитию своей жизни по спиритуалистическому содержанию этого *внутреннего самоопределения* (гл. VI).

Однако такое развитие жизни фактически оказывается для человека совершенно невозможным. Эта невозможность, в связи с противоречием между природным содержанием и физическим существованием человеческой личности, естественно заставляет научную мысль совсем устранить, как явно неудовлетворительные, все догматические решения о человеке как в пределах материализма, так и в пределах спиритуализма и просто лишь признать чело-

века за непонятную загадку бытия. Анализируя содержание этой непонятной загадки, мы имели возможность установить и выяснить, что основное содержание человеческого самосознания слагается из таких элементов, которые могут выражать собой реальные свойства одного только безусловного бытия, так что природа человеческой личности по отношению к действительным условиям ее же собственного физического существования необходимо оказывается *идеальной*, т.е. в пределах физического мира она может только выражать собою такое бытие, которого на самом деле человек не имеет и ни в каком случае не может иметь. Этот результат нашего анализа проливает такой ясный и определенный свет на всю душевную жизнь человека, что при его освещении становится в полной мере понятным основной принцип развития человеческой личности в странной смене ее различных самоопределений. *Вся разгадка душевного развития заключается в том, что человек существует как простая вещь физического мира, а реальною природою своей личности предметно изображает в мире Безусловную Сущность.* Это положение проливает очень яркий свет на самые капитальные и самые запутанные вопросы мысли и жизни — о происхождении богосознания и о сущности религиозного сознания в человеке, о происхождении нравственного сознания и о сущности нравственного закона жизни, т.е. на такие вопросы, к решению которых мы иначе даже и приступить не умеем. Идея Бога оказывается не продуктом человеческой мысли, а живым сознанием человека о действительном Безусловном бытии, реальным образом которого является человеческая личность, и нравственное сознание оказывается не привычкою мысли к принятой оценке человеческих действий, а живым сознанием богоподобия как истинной цели человеческой жизни. Из этих именно живых сознаний и возникает живое тяготение человека не просто лишь к сверхчувственному, а к *сверхмирному, вечному, божественному,* и из этого именно живого тяготения возникает у человека естественная религия и мораль (гл. VII).

Таким образом мы постепенно подошли к ясному и точному определению единственной загадки в мире. Эта загадка заключается не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не может достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании духа и Бога *не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию мы в действительности все-таки не живем и не можем по нему жить.* Каждый человек несомненно *есть* образ Бога, и, однако, ни один человек не может *сознавать себя* образом Бога, потому что это сознание совершенно противоречит действительному существованию человека в качестве простой вещи мира. Этот именно факт *рокового, необходимого, неустранимого* противоречия между знанием и жизнию и заставляет человека, во имя роковой действительности *жизни,* отрицать действительность своего *знания* о Боге и духе. Мы проследили весь длинный путь этого отрицания и видели, что в существе своем оно необходимо сводится к полному *самоотрицанию* человека, и потому оно необходимо вызывает стремление философской мысли к достоверному познанию подлинной правды о человеке и правды о Боге, так как основою самоотрицания служит только заведомая недействительность психологически необходимого религиозного самоопределения человека. Мы проследили почти весь длинный путь философских скитаний по распутьям *мира* в поисках правды о *Боге* и *человеке,* отметили решительную бесплодность этих скитаний, объяснили неправильность каких-нибудь отрицательных выводов из этих скитаний и в конце концов возвратились к тому самому положению, которое неизбежно толкает человека на путь сомнений и отрицаний (гл. VIII).

И Бог существует, и дух существует, но от познания об их существовании роковое противоречие в бытии человека все-таки нисколько не устраняется, и факт этого противоречия все-таки необходимо создает для человеческой мысли неразрешимую загадку бытия. Не затем же, конечно, существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога. А если он существует затем, чтобы раскрыть истину этого образа, то почему же в таком случае невозможно это раскрытие и каким же путем могла бы осуществиться для человека эта несуществующая возможность? Ответом на этот вопрос служит настоящая глава нашего исследования. Мы отметили решения этого вопроса в естественной религии суетной веры и мечтательные соображения по этому вопросу в области философии неведения и наконец остановились на решении этого вопроса в догматическом вероучении христианства. Христианское вероучение не отрицает загадку о человеке, как нередко отрицает ее философия мечтающего незнания, и не обходит эту загадку, как постоянно обходит ее догматика всякой естественной религии. Христианство действительно говорит о существе загадки и действительно решает ее. Весь вопрос только в том, *каким образом можно узнать или увериться в том, что христианство на самом деле есть то самое, за что оно выдает себя?* Решение этого вопроса, по ходу наших рассуждений, стоит в ближайшей зависимости от решения другого вопроса: *каким собственно образом кровавая смерть Богочеловека может служить реальным условием к действительному преобразованию человека и, следовательно, к действительному устранению существующего противоречия в его бытии?*

С постановкой этого вопроса мы оставляем пока *психологию личности* и переходим к *метафизике жизни.*

Примечания

Аноним. О человечестем естестве, о видимем и невидимем

Текст трактата был впервые опубликован мною по четырем рукописям второй трети XVII в. (Син. 140, Син. 921, Андр.2, Унд. 950) в сб.: Естественнонаучные представления Древней Руси. М., «Наука», 1988, с. 220—228. Печатается по этому изданию; разночтения опущены. Языковые особенности самого раннего списка (Син. 140, лл. 18об.—21) позволяют предполагать у него достаточно древнюю основу.

Антиох Кантемир. Письма о природе и человеке

Печатаются по единственному изданию: К а н т е м и р А.Д., кн. Соч., письма и избранные переводы. Под ред. П.А. Ефремова. Вступ. ст. и примеч. В.Я. Стоюнина. Т. II. Соч. и переводы в прозе, политические депеши и письма. СПб., Изд. И.И. Глазунова, 1868, с. 21—95.

Название сочинения принадлежит В.Я. Стоюнину, подготовившему текст к публикации. Считаем небесполезным привести здесь его примечание, разъясняющее состояние оригинала. «Нам известна, — писал В.Я. Стоюнин, — только одна рукопись этих писем (СПб. Имп. публ. библ.), и притом весьма неисправная. Некоторые места в ней так искажены, что невозможно добраться до смысла; кроме того, крайне неправильная пунктуация еще более затрудняет чтение. Таким образом, мы принуждены были местами делать небольшие пропуски, означенные здесь точками» (с. 21). О возможности сравнения писем с трактатом Фенелона издатель, конечно, не подозревал.

В настоящем издании пятое письмо публикуется в сокращении, последующий текст без купюр.

[а] Наиболее очевидное свидетельство переработки Кантемиром текста Фенелона.

Макарий (Пе́трович). О человеке

Пятая глава сочинения Макария (Пе́тровича) (1733—1765) «Догматическая Богословия, или Православное учение восточныя церкви, содержащее все, что Христианину, своего спасения ищущему, знать и делать надлежит, собранное из Священного Писания, святых Отец и систем богословских и порядочно расположенное для пользы и употребления юношеству Иеромонахом Макарием в 17[6]0 году» печатается по изданию: Собрание всех сочинений бывшего Московской Славено-Греко-Латинской Академии Проповедника, потом Префекта и Философии учителя, а наконец Желтикова монастыря Архимандрита, Тверской Семинарии Ректора и Священной Богословии учителя Макария. Т. I. М. В Типографии Компании Типографической, с указного дозволения, 1786, с. 49—60. В

названии сочинения в данном издании допущена явная опечатка — датировано оно 1780 г. Полагаю, что предложенная мной конъектура наиболее вероятна, так как около этого времени (в 1758—1759 гг.) иеромонах Макарий составил и свою, первую на русском языке «Логику», а в 1763 г. его уже перевели в Тверь в сане архимандрита.

О Макарии (Пе́тровиче) см.: Р [о д о с] с к и й А. Материалы к истории духовного просвещения в России в XVIII столетии: Макарий (Пе́трович), ректор Тверской семинарии (1763—1765) // «Странник», 1892, т. 1, № 3/4, с. 582—587, 747—753; Г а в р ю ш и н Н.К. «Риторика» М.В. Ломоносова и «Логика» Макария Пе́тровича // Памятники науки и техники. 1985. М., «Наука», 1986, с. 131—154.

«Догматическая Богословия» имеет сплошную нумерацию параграфов, почему гл. 5 начинается с § 38. Ссылки о. Макария на другие параграфы его труда мною сохранены.

[а] Возрожденный.

[б] Здесь о. Макарий, очевидно, полемизирует с латинским учением о «сверхдолжном даре» человеческому естеству.

[в] Свойство.

Владимир Золотницкий. Рассуждение о бессмертии человеческой души

Печатается в сокращении по изданию: [З о л о т н и ц к и й Вл.] Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается чрез доказательство Божиего бытия, открывающегося нам из многочисленных созданий. Сочинил Владимер (!) Золотницкой. В Москве, 1768, 16 с. Печатано при Императорском Московском Университете.

В том же году это сочинение было напечатано и в Академической типографии с добавлением рассуждения «О исполнении своего назначения, или О последовании Богу».

Владимир Трофимович Золотницкий (1741 — после 1797) — сын сельского священника, учился в Киево-Могилянской академии и Московском университете. Находился на государственной службе и вышел в отставку с должности председателя Палаты гражданского суда Екатеринославского наместничества (1796). Ему принадлежит ряд стихотворений, моралистических сочинений и переводов, в том числе «Доказательство бессмертия души...» (1780), направленное против Вольтера и энциклопедистов. См. о нем: Словарь русских писателей XVIII века. Л., «Наука», 1988, с. 340—342.

Николай Новиков. О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру

Впервые напечатано анонимно в журнале «Утренний Свет», 1777, ч. I (2-е изд. 1779). Публикуется по изданию: Н.И. Новиков и его современники. Избр. соч. М., Изд-во АН СССР, 1961, с. 183—188.

[а] Имеется в виду предисловие к журналу «Утренний Свет».

Дмитрий Аничков. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии

Печатается по тексту брошюры (М., 1777, 32 с.). Опущены пространное обращение к Екатерине II и аналогичный велеречивый финал, а также примыкающее к нему заимствование из книги Вл. Золотницкого.

Д.С. Аничков с 1762 г. преподавал в Московском университете геометрию, тригонометрию, логику и метафизику. Много толков вызвала его

диссертация «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769). См. о нем: Словарь русских писателей XVIII века. Вып. I (А—И). Л., «Наука», 1988, с. 31—33.

Ссылки Д.С. Аничкова на цитируемых им авторов настолько скупы, что в ряде случаев пришлось отказаться от поисков издания, которым он пользовался.

[а] «Утверждает, будто нет никакого противоречия в положении, что Бог не может произвести мыслящую субстанцию» (*лат.*).

[б] Аничков имеет в виду книгу: S t o s c h F.W. Concordia rationis et fidei, sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae. Amstelodami, [Guben], 1692. Ф.В. Штош (1646—1704 или 1707) был представителем материалистически окрашенного спинозизма, но пользовался благоволением церковных властей.

[в] Учение о «трех действиях ума» традиционно входит во все учебники логики. Аничков задерживается на нем, по-видимому, частью из просветительских, а больше из орнаментальных соображений.

[г] Отголосок платоновского учения о теле как гробнице души.

[д] Скорее всего, имеется в виду «Федон», 107d, или «Апология Сократа», 40cd.

[е] Дословное заимствование из книги Вл. Золотницкого.

Аноним. Философическое рассуждение о Троице в человеке

Впервые напечатано в журнале «Вечерняя Заря», 1782, ч. 1, апрель, с. 265—309. Публикуется в сокращении по этому изданию. Существует предположение, что автором статьи является Иван Егорович Шварц (1751—1784).

[а] Возможно, речь идет о Baroni, Cavalcabo (1726—1796), рассуждавшем, среди прочего, и sul commercio dell'anima con il corpo.

[б] Гипотезой.

Аноним. Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах

Впервые опубликовано в журнале «Покоящийся трудолюбец», 1784, ч. II. Печатается по: Н.И. Новиков и его современники. Избр. соч. М., Изд-во АН СССР, 1961, с. 244—248.

Иван Кандорский. Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия

Печатается в сокращении по изданию: [К а н д о р с к и й И.М.] Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. Трудов Пагкратиевского диакона Ивана Михайлова, с указного дозволения. М. В типографии А. Решетникова, 1796, 184 с.

Александр Галич. Картина человека

Печатается по: Г а л и ч А. Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834, с. 1—36.

[а] Вероятно, имеется в виду фрагмент 45 (по изданию Дильса—Кранца).

[б] Часть историографического экскурса, касающаяся русской антропологической науки, заслуживает, как нам кажется, подробного библиографического пояснения. Ниже мы приводим в порядке упоминания имен авторов названия книг, которые несомненно или вероятнее всего имел в

виду А. Галич: [К а м п е, И о а х и м Г е н р и х.] Краткая психология, или Учение о душе, сочинения славного г. Кампе. Перев. с нем. [В.С. Подшивалова.] М., 1789; [Э р н е с т и, И о г а н н А в г у с т.] Начальные философические статьи, касающиеся до существа и свойств души человеческой, сочиненные во вкусе древних писателей и расположенные по образу, математическим наукам свойственному, иначе составляющие науку, психологией называемую. [Перев. с лат. Л.Родионова.] СПб., 1791; [М е н д е л ь с о н, М о и с е й.] Моисея Мендельзона Рассуждения о духовном свойстве души человеческой. М., 1806; [М о и с е й М е н д е л ь с о н.] Федон, или О бессмертии души. В 3-х разговорах Моисея Мендельзона. М., 1811; Г е н н и н г Ю.Х. О сновидениях и лунатиках. М., 1805; Б а у м е й с т е р Ф.Х. Метафизика. Перев. А. Павлова. М., 1764; С н е л л ь Ф.В.Д. Начальный курс философии. Казань, 1813; Я к о б Л.Г. Курс философии для гимназий Российской империи. Ч. 1—7. СПб., 1812—1817; J a c o b L.H. de. Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée... Petersburg, 1822; К о з е л ь с к и й Я.П. Философические предложения. СПб., 1768; [К а н д о р с к и й] И в а н М и х а й л о в, диакон. Наука о душе, 1796 (см. наст. изд., с. 113—120); З о л о т н и ц к и й Вл. Рассуждение о бессмертии человеческой души, 1768 (см. наст. изд., с. 75—78); Л ю б о в с к и й П.[М.] Краткое руководство к опытному душесловию. Харьков, 1815; S c h a d J.B. Institutiones philosophiae universae. T. 1. Charkov, 1812; М а к с и м о в и ч - А м б о д и к Н.М. Анатомико-физиологический словарь. СПб., 1783; З а г о р с к и й П.А. Сокращенная анатомия, или Руководство к познанию строения человеческого тела. Кн. 1—2. СПб., 1802; М у х и н Е.О. Курс анатомии. М., 1815; В е л л а н с к и й Д.М. Пролюзия к медицине как основательной науке. СПб., 1805; [Б о л о т о в А.Т.] Путеводитель к истинному человеческому счастию, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного. Ч. 1—3. М., 1784.

Феофан (Авсенев). Естественное развитие и жизнь души. Печатается по: А в с е н е в, архимандрит Феофан. Из записок по психологии. Киев, 1869, с. 209—246. Публикуемый текст представляет собой третий, заключительный раздел «Истории души», над которой архим. Феофан работал в 1838—1848 гг., опираясь в первую очередь на шеллингианца Г.Х. Шуберта (1780—1860). Подробные биобиблиографические сведения об архим. Феофане содержатся в кн.: Л.М. Архимандрит Феофан Авсенев в письмах своих к одесскому протоиерею Серафиму Антоновичу Серафимову. Киев, 1905.

[а] Очевидно, PG, т. 44, col. 237 B. К этому месту Феофан в примечании дает пространную цитату из сочинения св. Григория Нисского «О сотворении человека» в *латинском* переводе, который мы позволяем себе заменить *русским*: «Несправедливо было бы утверждать, будто произошла душа прежде тела или тело без души: но одно обоих начало, по высшему закону положенное первым Божиим изволением, а по другому закону состоящее в способах рождения. Как в том, что посевается для зачатия тела, прежде его образования невозможно видеть членораздельности, так в этом же самом невозможно представлять себе душевных свойств, пока не придут в деятельность. И как никто не усумнится, что это всеянное образует из себя различные члены и внутренности не иною какою-либо прившедшею силой, но силою, сокрытою в семени и естественно приведен-

ною в деятельность: так, согласно с сим, то же можно подразумевать и о душе, что хотя никакими деятельностями не открывает себя в видимом, но тем не менее есть уже во всеянном; потому что и отличительный вид человека, который из сего составится, заключается в этом по возможности, но сокрыт по невозможности сделаться явным прежде неизбежной последовательности; а также и душа есть в семени, но неприметна, явит же себя свойственною ей естественною силою, сообразуясь с телесным возрастом». — С в. Г р и г о р и й Н и с с к и й. Творения. Ч. I. М., 1861, с. 199.

[б] «Подобно тому, как из взаимного удара и трения камня о железо рождается огонь, так из соединения мужа и жены, по изволению Божию, составляются тело и душа» (Ответы на вопросы Антиоха, XVI) (*лат.*).

[в] «Исходит семя душевное из истечения души» (О душе, гл. 13) (*лат.*).

Федор Голубинский. Умозрительная психология

Введение к лекциям Ф.А. Голубинского печатается по изданию: [Г о л у б и н с к и й Ф.А.] Умозрительная психология. Чтения покойного профессора Моск. Дух. Академии Феодора Александровича Голубинского. М., 1871, с. 1—23 (Приложение к журналу «Душеполезное Чтение», 1871, № 4). Лекции записаны студентом XIV курса академии Вл. Назаревским и др., что позволяет датировать их серединой 1840-х годов.

[а] Имеются в виду лекции по умозрительному богословию. — См.: [Г о л у б и н с к и й Ф.А.] Лекции по Умозрительному Богословию профессора протоиерея Ф.А. Голубинского. М., 1868.

[б] Система случайных причин, или божественного присутствия (*лат.*).

[в] Монады суть отблески простейшей Монады (*лат.*).

[г] Сущее в себе (*лат.*).

[д] Среди ранних сочинений Шеллинга работа под названием «Философия и религия» не встречается. Цитируемые слова взяты из «Системы трансцендентального идеализма» (Разд. III, С). — См.: Ш е л л и н г Ф.В.Й. Соч. Т. 1. М., «Мысль», 1987, с. 308.

[е] Сознание себя самого (*лат.*).

[ж] Вероятно, цит. кн.: C l o d i u s Chr. A.-H. Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein (1818—1822).

Александр Светилин. Из лекций по психологии. Седалище души

Печатается по рукописи, хранящейся в Библиотеке МДА: Лекции по психологии, читанные студентам С[анктъ-]П[етер]бургской духовной Академии в 1882/3 уч.г. профессором А.Е. Светилиным. Копия с литографированного экземпляра. Собственность П.П. Кудрявцева, преподавателя Подольской дух. Семинарии. 27,4 x 21,4 см, 629 стр. различными почерками. Переплет XIX в., дерматиновый. На титульном листе — экслибрис-печать: «Петр Павлович Кудрявцев». Публикуемый текст находится на с. 101—117.

[а] Об отношении русской духовно-академической философии к творчеству И.-Г. Фихте-младшего (1796—1879) и Г. Ульрици (1806—1884) дает представление статья: Г у с е в Д. Теистическая тенденция в психологии Фихте Младшего и Ульрици // Труды КДА, 1874, ч. I.

Вениамин Снегирев. Самосознание и личность

Печатается по: Вера и Разум, 1891, т. II, ч. I, с.335 —359.

Виктор Несмелов. Наука о человеке. Т. I

Печатается по 3-му, исправленному и дополненному изданию (Казань, 1905).

[а] Познай себя (*греч.*).

[б] Человек есть мера всех вещей (*греч.*).

[в] Бог есть мера всех вещей (*греч.*).

[г] Всякая добродетель есть мудрость (*греч.*).

[д] Мудрость есть познание божественных и человеческих [вещей], философия — упражнение в искусстве аскезы (*греч.*).

[е] Здесь у Несмелова небольшая неточность — это цитата из «Философии духа»: «Темный тайник, в котором сохраняется мир бесконечно многих образов и представлений без наличия их в сознании». — Г е г е л ь. Соч., т. III. М., 1956, с. 256; перев. Б.А. Фохта.

[ж] Ощущать, что мы ощущали, есть не что иное, как *вспоминать*. — Г о б б с Т. Избр. произв. Т. I. М., «Мысль», 1964, с. 185 («О теле», гл. XXV, 1, перев. А. Гутермана).

[з] *Через отвлечение* мы достигаем общих представлений о предметах, *которые не являются вещами*, представлений, которые *могут быть применены к различным вещам*, поскольку их предметы *могут принадлежать к различным вещам* (*нем.*).

[и] Из чисто негативных и чисто частных [посылок] ничего не следует (*лат.*).

[к] Есть предельно истинная, предельно ясная и предельно четкая (*лат.*). См. также: Д е к а р т Р. Соч., т. 2. М., «Мысль», 1994, с. 39.

[л] Нет ничего в интеллекте, что прежде не существовало бы в ощущении (*лат.*).

[м] «То, что связано с материальными условиями опыта [ощущения], действительно». — К а н т И. Соч., т. 3, М., «Мысль», 1964, с. 280.

[н] Я есмь мыслящий (*лат.*).

[о] «В синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я себе являюсь или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую». — К а н т И. Соч., т. 3. М., 1964, с. 208.

[п] «*Никакой* философии! — такова моя философия». — Ф е й е р б а х Л. Избр. философ. произв. Т. I. М., 1955, с. 268.

[р] «Излагал "происхождение не поэтических богов, а учение об истинном Боге"». — К л и м е н т А л е к с а н д р и й с к и й. Кто из богатых спасется и *Увещание к Эллинам*. Перев. с греч. Н. Корсунского. Ярославль, 1888, с. 132.

[с] Э. Дюбуа-Реймон (1818—1896) буквально утверждал, что «сознание необъяснимо из своих материальных условий». — D u B o i s - R e y m o n d E. über die Grenzen der Naturerkennens (1872). In: D u B o i s - R e u m o n d E. Vorträge über Philosophie und Gesellschaft. Berlin, 1974, S. 65. Аналогичные взгляды высказывались и его братом. — См.: Д ю б у а - Р е й м о н П. Границы познания в области точных наук. СПб., 1894, с. 8, 50 и др.

[т] Обо всем и ни о чем (*лат.*).

[у] Философия впервые научила нас почитанию богов (*лат.*).

[ф] Сравнивая между собою христианские и философские мнения и подтверждая все догматы нашей религии Платоном, Аристотелем, Нумением и Корнутом (*лат.*).

[х] Наставляется вся жизнь христиан обычаем философии (*греч.*).

[ц] Всякий философский путь поистине есть путь праведный и ведет к верной цели (*греч.*).

[ч] Необходимо разуметь, что есть боги, ибо мы имеем о них привитые, или скорее врожденные понятия (*лат.*).

Соизначально самому нашему существу привито знание о богах (*греч.*).

[ш] Когда мы говорим о врожденности нам какой-либо идеи, мы не считаем ее постоянно созерцаемой, но скорее полагаем, что имеем способность к ее вызыванию (*лат.*). — Ср. другой перев.: Д е к а р т Р. Соч., т. 2. М., «Мысль», 1994, с. 148.

[щ] «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их». — Д и о г е н Л а э р т с к и й. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., «Мысль», 1979, с. 375.

[ъ] У Несмелова здесь неточность: указанный текст находится на с. 204, фр. 28с.

[ь] Академия не учит ничему другому, кроме того, чтобы ты знал, что ничего не знаешь (*лат.*).

[ы] Человеческий дух может непосредственно наблюдать все явления, кроме своих собственных (*фр.*).

Русская религиозная антропология

Т.I

Антология

Издание осуществлено при участии АО «Лорис»

Оригинал-макет подготовлен
издательской группой «Прогресс»-«Культура»

ЛР № 030358 от 13.04.92 г.
Подписано в печать 29.11.96 г.
Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Физич. п. л. 33.
Тираж 5000 экз. Заказ № 3746.

Отпечатано с готового оригинал-макета в
ИПК «Звезда». 614600, г. Пермь, ГСП-131,
ул. Дружбы, 34.

Русская религиозная антропология

Сокровищница русской религиозно-философской мысли

том I

Русская религиозная антропология

Сокровищница русской религиозно-философской мысли

том I