

Теоретическая философия. Владимир Сергеевич Соловьев.
ПЕРВОЕ НАЧАЛО ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

Достоинство наших целей и поступков зависит от их сообразности с тою триединою идеей Добра, которая рассматривается в нравственной философии (см. «Оправдание Добра», в особенности главы I–IV, VII и XVI; [Соответственно трем «природным» основаниям нравственности – стыду, жалости и благоговению – Вл. Соловьев различает три типа добра: нравственное отношение к природе, нравственное отношение между людьми и благоговейное отношение к Богу. Взятые вместе, они и составляют триединую идею Добра – прим. ред.]). Наша жизнь, чтобы иметь настоящий смысл, или быть достойною духовной природы человека, должна быть оправданием добра. Этого требует и этим удовлетворяется наше нравственное существо. Кто ставит своею высшею целью в полную меру своих сил участвовать в историческом делании добра в мире, пользуясь при этом всякою доброю помощью, внутреннею и внешнею, тот свободен от нравственного разлада, примирен с жизнью, и голос совести говорит в нем лишь как желанный исправитель частных уклонений и заблуждений, а не как страшный обличитель всего жизненного пути.

Чтобы жизнь человека имела такой смысл, или была оправданием добра, кроме естественных добрых чувств стыда, жалости и благочестия, принадлежащих к самой природе человеческой, необходимо еще нравственное учение, которое не только закрепляет эти чувства в форме заповедей, но и развивает заложенную в них идею добра, приводя в разумную связь все ее, в природе и истории данные, проявления и выводя из нее полноту нравственных норм для направления, управления и исправления всей личной и общественной жизни.

Такое учение, в положительной религии сообщаемое догматически и принимаемое на веру, подвергается отчету и проверке философского мышления – теми и для тех, которые к тому способны и имеют в том потребность.

Если нравственное учение необходимо для всех людей вообще, то из числа этих «всех» мы не имеем никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочет и может не только принимать, но и понимать нравственные нормы или отчетливо мыслить о них. Хотя положительная вера, связывающая требования добра и утверждение истины с данными особого, религиозного опыта, личного и всечеловеческого, не может быть по существу заменена философией, которая сама по себе таких твердых основ не имеет, но столь же ясно и то, что весь законный авторитет религиозного нравоучения, даже при полной вере в него, никак не может упразднить или заменить собою в мыслящей части человечества тех формальных, умственных требований, которые создают этику философскую. Ведь и сама религия, поскольку она неудержимо становится учением, или системой, тем самым неизбежно впадает в различные умствования, не только допускающие, но и вызывающие контроль философского мышления, который затем, конечно, не может быть ограничен одною практическою или жизненною стороною нашего существования. Все ходячие указания на ближайшую практическую бесполезность, опасность и зловредность философских умствований, если бы даже они были верны, во всяком случае ровно ничего не доказывают, ибо кроме практических целей жизни существует в нашем духе самостоятельная потребность, чисто умственная, или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительною.

II

В области нравственных идей философское мышление, при всей своей формальной самостоятельности, по существу прямо подчинено жизненному интересу чистой воли, которая стремится к добру и требует от ума отчетливее и полнее выяснить, в чем состоит истинное добро в отличие от всего того, что кажется или считается добром, не будучи им в самом деле.

Мы, во-первых, хотим, в силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и для этого знать его подлинную сущность и настоящие требования. Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину ради нее самой. И эта наша вторая воля безусловно одобряется нашей совестью, которая, таким образом, заранее утверждает коренное единство между добром и истиною – очевидно необходимое, так как без этого единства самое понятие истинного добра, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина

по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру.

В предисловии к одному своему сочинению Бэкон Веруламский говорит, что он находит себя «сделанным» для созерцаний истины более, чем для чего-нибудь другого. Он основывает это на свойствах своего ума, достаточно подвижного для узнавания сходства вещей и достаточно сосредоточенного и напряжённого для наблюдения тонких различий; обладая, как он уверяет, и желанием исследования, и терпеливостью в сомнении, и способностью наслаждаться размышлением, и медлительностью в утверждении, и легкостью в отречении от заблуждений, и заботливостью о правильном расположении мыслей и знаний, Бэкон при этом не увлекался новизною, не восхищался древностью и ненавидел всякий обман. Поэтому он полагал, что его природа имеет некоторую близость и сродство с истиной («*Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui men tern et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, – qui et quaerendi desiderium, et dubitandi patientiam, et meditandi voluptatem, et asserendi cunctationem, et resipiscendi facilitatem, et disponendi sollicitudinem tenerem, – quique nee novitatem affectarem, nee antiquitatem admirarer, et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi*» (*Impetus philosophici, De Interpretatione Naturae Prooemium*)); [Бэкон фр. Предисловие к Толкованию Природы. По мнению Дж.Спеддинга, одного из наиболее основательных исследователей и издателей Бэкона, данная работа философа, впервые опубликованная и Грутером (Лондон, 1653) в разделе «Философские устремления» (*Impetus Philosophici*), является началом утерянной работы Бэкона (см.: *The works of Francis Bacon. London, 1870. V.III. P.507*).

Отрывок из этой работы Вл Соловьёв излагает по-русски достаточно близко к тексту, поэтому давать дословный перевод не имеет смысла – прим. ред.]).

Указанные здесь качества умственного характера, делающие их обладателя особенно способным к теоретической деятельности, суть большею частью хорошие нравственные свойства. Главное из них – ненависть ко всякому обману – есть то же, что любовь к правде, и входит в самое существо доброй воли. Все пространное описание Бэкона может быть сокращено в одно определение: наибольшая добросовестность в деле мышления и познания, а это, несомненно, есть определение нравственное. Значит, то, что сближает и роднит нас с истиною, есть то же самое, что сближает и роднит нас с добром.

Жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей своей неразрывности, остаются двумя различными внутренними состояниями, двумя особыми способами существования и деятельности. Этому соответствует как единство, так и различие между нравственною и теоретическою философией.

III

Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он добросовестно относился к предмету своей деятельности. Это требование имеет всеобщее значение и не терпит никаких исключений. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины. Хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением. Философ отличается от не-философа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением.

Хотя собственно философский интерес относится ни к чему другому, как к истине, но нельзя остановиться на этом слишком широком, общем определении. Моралист, изъясняющий истинное добро, богослов, толкующий истинное откровение Божества, также заняты истиною, и, однако, не все они бывают философами. Точно так же интерес к истине вообще не составляет отличительного признака философии по отношению к математике, истории и другим специальным наукам, которые все стремятся к истине. Если, таким образом, отличительный характер философии не состоит в том, что она относится к истине, то он может определяться лишь тем, как она к ней относится, с какой стороны к ней подходит, чего в ней ищет. Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердую, но безотчетную уверенность в истине, а принимает лишь истину

удостоверенную, ответившую на все запросы мышления. К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею.

Отсюда нельзя заключать, что философия заранее уверена и ручается в достижении безусловно достоверной истины; она может ее никогда не найти, но она обязана ее искать до конца, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения. Если бы она оказалась не в состоянии дать положительного ответа на вопрос о безусловно достоверной истине, то за нею осталось бы великое, хотя и отрицательное приобретение: ясное знание, что все, выдаваемое за абсолютную истину, на самом деле не имеет такого значения. Или действительным мышлением преодолеть все возможные сомнения в приятной истине и тем оправдать свою уверенность в ней, или прямодушно признать все известное сомнительным в последнем основании и отказаться от теоретической уверенности – вот два положения, которые достойны философского ума и между которыми ему приходится сделать решительный выбор.

Само собою понятно, как уже замечал Декарт, что заранее составленное намерение всегда и окончательно сомневаться так же противно существу философской мысли, как и принятое наперед решение устранить во что бы то ни стало все сомнения, хотя бы с помощью произвольных ограничений исследования. В предвзятом скептицизме, как и в предвзятом догматизме, проявляются только два типа умственной боязливости: один боится поверить, другой боится потерять веру (которая, очевидно, не очень крепка у него), и оба вместе боятся самого процесса мышления, который еще неизвестно, к какому концу приведет – к желательному или к нежелательному. Но для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достигнуть желанной цели, и отдается ему без всяких посторонних опасений и страхов. К нему еще более, чем к поэту, приложима заповедь:

Дорогою свободной Иди, куда влечет тебя свободный ум [Пушкин А. С. Поэту].

IV

Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он предполагает эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некоей реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании достоверной истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначально к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждаемой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственною проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения – это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здоровой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания в пользу религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и

последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но объективное значение, так как оно почерпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а несколько религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других – недостойно, а требовать – бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон.

V

Если, как сейчас указано, философское мышление не может иметь незыблемой опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте, которые являются для него как испытываемое, а не как основы испытания, или критерии истины, то, спрашивается, на чем же основывается, чем держится и руководствуется само философское мышление, где ручательство его правильности и, следовательно, достоверности его результатов? Первое нами ощущаемое и фактически несомненное основание теоретической философии есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности, заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею. Итак, первая основа философского мышления, или первый критерий философской истины, есть ее безусловная принципиальность: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала. Это не значит, конечно, что философская мысль должна вновь создавать из себя самой все свое содержание, ничего не принимая извне. Если бы так, то деятельность мысли должна бы начинаться до всякого содержания, т.е. в состоянии чистого ничтожества, а философия была бы самосозданием всего из ничего. Но такая задача заключала бы в себе внутреннее противоречие и упраздняла бы сама себя. Ибо тут ради отрицания всякого предположения пришлось бы как раз начинать с некоторого произвольного предположения, именно с предположения, что человеческая мысль сама по себе есть всемогущая творческая сила, существующая в абсолютной пустоте, чего на самом деле за нею не замечается. А замечается на самом деле вот что: с одной стороны, мысль как бесконечная сила, но только не творческая, а проверочная, или контролирующая, а с другой стороны, бесконечное множество всего, подлежащего этому контролю, Таким образом, истинное начало чистого мышления, или теоретической философии, состоит не в том, чтобы отвергать все существующее, пока оно не будет создано мыслью из нее самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью. Этот предварительный критерий истины говорит сам за себя, ибо, отрицая всякое произвольное или неоправданное предположение, он сам, как и должно, ничего произвольного не предполагает, а выражает только наличное стремление к философскому мышлению, или самый факт существования «воли к философствованию», как сказал бы немец: я хочу мыслить философски и потому устраняю вначале из своего убеждения все не-философское, т. е. безотчетное и непроверенное.

Настоящая чистая мысль совпадает, таким образом, с чистым фактом, т.е. с наличным, несомненно существующим требованием философского мышления, как такого.

Если чисто философская деятельность ума состоит в том, чтобы все проверять или ко всему прилагать мерилу критической мысли, то спрашивается: в чем же состоит самое это мерило, или критерий, истины? Ясно, что предварительный ответ на этот вопрос может быть лишь весьма общим и неопределенным, чтобы не быть связанным с каким-нибудь произвольным или безотчетным предположением. Мы можем пока сказать только, что мерило достоверности для мысли заключается не в чем-нибудь внешнем, а присуще ей самой, ее собственной природе. На каком-нибудь представлении или понятии о предмете мысль может остановиться как на достоверной истине, когда весь ее запрос исчерпан, когда дело для нее совершенно ясно и добытое знание вполне и окончательно ее удовлетворяет. А что, если она остановится раньше, не дойдя до конца? Это, конечно, может случиться и слишком часто случается с мыслью Ивана Ивановича или Петра Петровича. Если эта мысль, остановившись,

простодушно заявит: я устала, не могу идти дальше! – то такая частная беда к делу не относится, ибо помогать слабым есть задача практической благотворительности, а не теоретической философии. Если же по самообольщению или по склонности к шарлатанству остановившаяся мысль провозгласит: я дошла до конца, больше идти некуда, я уперлась в ту стену, около которой мужики на небо зипуны вешают, то ничто не мешает другой, более добросовестной мысли хорошенько пощупать эту стену, не есть ли она со всем этим небом и со всеми мужицкими зипунами только бумажная декорация?

Итак, в мериле истины заключается понятие добросовестности: настоящее философское мышление должно) быть добросовестным исканием достоверной истины до] конца. Но, требуя от мышления добросовестности, не вводим ли мы нравственный элемент в теоретическую философию, не подчиняем ли мы ее этике? Но разве теоретическая философия обязалась заранее ни в каком случае, ни в каком смысле и ни с какой стороны не допускать в себя нравственного элемента? Такое обязательство было бы, напротив, предубеждением, противным самому существованию теоретической философии. Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он не только может, но должен быть положен в основу теоретической философии. Так оно и есть в настоящем случае.

Попробуем мысленно устранить это требование от философского мышления – быть добросовестным исканием истины до конца, попробуем серьезно утверждать, что философское мышление не нуждается в добросовестности и последовательности. Что, собственно, значило бы такое утверждение? Дозволение в искании истины обманывать себя и других, т. е. стремиться к истине посредством лжи, есть совершенная бессмыслица, пока целью остается сама истина; следовательно, устранить требование добросовестности от философии можно, только допустивши в нее другие интересы помимо и вопреки интересу истины. Кто позволяет своему мышлению уклоняться от изыскания чистой истины, кто находит возможным кривить душой в этом деле, тот, конечно, имеет для этого какой-нибудь мотив, значение которого перевешивает в его уме интерес к истине; если он не остается ей верен до конца, то, разумеется, лишь в силу чего-нибудь такого, что для него важнее и дороже, чем она. Но философия отличается ото всего другого и философский ум – ото всякого иного лишь тем именно, что интерес чистой истины есть здесь самое важное и ценное и ничему другому подчинен быть не может; следовательно, отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии.

Таким образом, наше требование, или первоначальный критерий истины, есть, собственно, не более как аналитическое суждение, которое может быть сведено к простому тождеству: философское мышление должно быть верным себе, или, еще проще: философия есть философия, $A = A$. Очевидно, в требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим. Требование от философа этого рода добросовестности, или неуклонного искания истины, не только весьма часто нарушается на практике, но иногда и принципиально оспаривается под разными благовидными предложениями; поэтому я и счел необходимым указать на логическую сущность этого требования, рискуя показаться педантичным. Но лучше быть принятым за педанта, чем за контрабандиста.

VI

Иметь в виду с начала и до конца мыслительного процесса одну чистую истину, без всяких произвольных предположений и сторонних целей – такое основное требование и после того, как оно принято в принципе, может вызывать сомнение с другой стороны. Где ручательство действительного исполнения и где доказательства неисполнения этого требования в каждом случае? Тут уже спрашивается не о самом мышлении в его внутреннем направлении, а о наружных признаках, по которым можно было бы оценивать его качество, уже выразившееся объективно. Но хотя бы такие признаки и существовали, нет ни надобности, ни возможности определять их заранее: ведь прежде, чем стать предметом чужой оценки – снаружи, мышление подлежит непосредственно внутренней самооценке. Оно так же автономично (самозаконно), как и нравственная воля:

Ты сам свой высший суд!

В самом мыслящем уме есть знание о существенной доброкачественности или недоброкачественности своего мышления в каждом действительном случае, а со стороны ему может быть предъявлено лишь такое общее требование с такою

общую санкцией: мысли добросовестно, будь верен самому себе, не уклоняйся до конца от чистого стремления к истине, иначе твое мышление не даст ничего прочного и удовлетворительного. Другими словами, только настоящее, подлинное философствование создает настоящую, подлинную философию, только идущий к истине приходит к ней, $A = A$. Вот единственный основной критерий, а по одним наружным признакам не только философские мысли, но и лошадей на базаре безошибочно не распознаешь: и в том же в другом случае найдется довольно цыган, ловких зубы заговаривать.

Вся обязанность теоретического философа, как такого, состоит лишь в решении и способности отвлекаться в своем деле ото всех возможных интересов, кроме чисто философского, забыть сперва о всякой другой воле, кроме воли обладать истинною ради пес самой.

Но хотя теоретическое мышление может и должно оставить в стороне отношение своего предмета к практической воле, это не значит, однако, чтобы оно могло брать свой предмет вне всякого отношения. Такое требование мыслить предмет в его абсолютной безотносительности не имело бы смысла, ибо самый акт мышления о предмете есть некоторое соотношение между ним и мыслию, от которого отвлечься значило бы для мысли отвлечься от самой себя. Без этого соотношения предмет был бы совершенно неведом и немислим, т.е. его вовсе бы не было налицо, не о чем было бы говорить и не мог бы возникнуть самый вопрос о достоверности мышления в смысле знания, или вопрос о том, имеется ли и при каких условиях имеется право принимать существование предмета в мысли или соотносительно с мыслию – за свидетельство его подлинного существования и сущности?

VII

Теоретическая философия, отвечая чисто умственному интересу, ставит вопрос об истине в ее отношении к знанию, или рассматривает свой предмет не со стороны его нравственного или вообще практического, а лишь со стороны его умственного достоинства, которое состоит прежде всего в достоверности; и так как предмет не существует для нас иначе, как чрез наше знание о нем, то вопрос о достоверности предмета есть собственно вопрос о достоверности знания о нем.

Существует множество различных знаний – житейских, научных, религиозных, имеющих свою относительную достоверность, совершенно достаточную для практических целей. Но основной вопрос теоретической философии имеет в виду достоверность самого знания по существу. Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. Каким образом возможно вообще такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае? Несомненно, мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию; такое знание мы и должны взять исходной точкой при разрешении гносеологической задачи. Но при этом нужно быть осторожным. Нельзя начинать с какого-нибудь отвлеченного определения этого рода знания, ибо ко всякому такому определению непременно примешиваются предвзятые понятия и взгляды, которые сделают наше рассуждение в лучшем случае неудовлетворительным, а в худшем – обманчивым. Начиная с общего определения, мы волей-неволей нарушим основное требование добросовестного мышления – не допускать произвольных или непроверенных предположений. Всякая отвлеченная формула имеет слишком растянутую границу, и нет возможности закрыть ее для мыслей-контрабандисток, которые вместе с несомненно законным всегда готовы провести и неоправданные на умственной таможне истины, и даже прямо фальшивые деньги – заблуждения. Итак, необходимо начать сперва простым, описательным указанием основного и бесспорного знания, взявши его *in concrete*.

Сегодня, после раннего обеда, я лежал на диване с закрытыми глазами и думал о том, можно ли признать подлинным Платонов диалог «Алкивиад Второй». Открыв глаза, я увидел сперва висящий на стене портрет одной умершей писательницы, а затем у противоположной стены железную печку, письменный стол и книги. Вставши и подойдя к окну, я вижу посаженные под ним турецкие бобы с красными цветами, дорожку садика, далее проезжую дорогу и за нею угол парка; является какое-то сначала неопределенное, болезненное ощущение, но сейчас же определяется как воспоминание о прекрасной молодой ели в парке, которую соседний мужик Фирсан воровским образом срубил для своих личных целей; и чувствую сильную жалость к бедному дереву и крайнее негодование на глупость этого Фирсана, который легко мог бы без всякого

нарушения божеских и человеческих законов добыть необходимые ему для Никольского кабака деньги, попросивши их у меня. «Ведь встречался со мною, в лицо знает, кланялся, анафема!» Я решаюсь настаивать перед владельцем парка на действительных мерах для его охраны. Вид сияющего дня успокаивает несколько душевное волнение и возбуждает желание пойти в парк наслаждаться природой, но вместе с тем чувствуется расположение писать о гносеологическом вопросе; после некоторого колебания второе намерение побеждает, я иду к столу, беру перо – и просыпаюсь на диване. Придя в себя и удивившись яркости и реальности сновидения, я подошел к окну, увидел, конечно, то же, что и во сне, испытал снова те же ощущения и после некоторого колебания между двумя желаниями – идти гулять или заниматься философией – остановился на последнем и стал писать (начиная со слов «теоретическая философия, отвечая чисто умственному интересу») то, с чем сейчас познакомился читатель, для успокоения которого спешу теперь заметить, что остальная часть дня проведена мною в бодрственном состоянии и что снова заснул я лишь ночью, легши в постель.

Из описанного здесь со всевозможной точностью факта при внимательном взгляде легко вывести двоякое свидетельство: о присутствии в нашем знании элемента безусловной, непосредственной и неоспоримой достоверности и о непреложных границах такой достоверности.

VIII

Если бы во время только что описанного сновидения меня спросили: знаю ли я, что действительно вижу то-то, думаю о том-то, испытываю такое-то чувство и желание, принимаю такое-то решение, исполняю такое-то движение – словом, переживаю все описанные состояния, я, конечно, сказал бы: да, знаю, и притом с безусловной достоверностью, не требующей доказательства и не подлежащей оспариванию. И затем, проснувшись, я должен бы был по совести подтвердить этот мой ответ относительно прошедшего сна. Пусть этого не было наяву, но это было. То, что (was? quid) мне виделось, не было действительностью в данный момент, но что (dass, quod) оно мне виделось, есть факт действительный и безусловно достоверный. Конечно, эта достоверность принадлежит сновидению лишь в процессе его явления, дальнейшее воспоминание может быть по существу совершенно обманчивым; но в таком случае самый факт воспоминания, хотя бы объективно-ложного, остается все-таки безусловно достоверным в указанном смысле, т.е. как наличное субъективное состояние. Вообще, во сне ли, наяву ли, испытывая известные внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, желания, решения и т.д., мы вместе с тем знаем, что испытываем их, и это знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое со-знанием, *con-scientia*, *Bewusstseyn* (т.е. *Be-wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A = A$.

Пока не нарушено это непосредственное тождество между сознанием и его предметом, мы находимся на почве безусловной достоверности и не можем ошибаться. Пока знание покрывает только наличный факт, оно причастно всей его несомненности; между таким знанием, т.е. чистым сознанием, и его предметом нельзя продеть и самой тончайшей иглы скептицизма.

Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии, и с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт.

Свою безусловную достоверность чистое сознание, или знание о психической наличности, искупает крайнею теснотой своих пределов. Это знание при своей бесспорности само по себе очень скудно и никак не может удовлетворить стремлению ума к истине. Что мне до того, что я с абсолютной достоверностью знаю тот факт, что мною испытывается то-то или то-то, что мне представляются такие-то и такие-то предметы, когда это бесспорное знание не только не открывает мне собственной природы испытываемого и представляемого, но даже не может ответить на вопрос: во сне ли или наяву все это мною испытывается и представляется, ибо та субъективная действительность, за которую одну только ручается сознание, равно

достоверна в обоих случаях. А как только мы хотим распространить это свидетельство сознания за пределы внутренней наличности, так сейчас же теряется его безусловная достоверность и открывается с возможностью ошибок законное основание для всяких сомнений.

Вы видите перед собою пылающий камин и с бесспорным правом утверждаете безусловную достоверность этого факта, т.е. присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения и т.д., – об этом, но только об свидетельствует ваше сознание, непосредственно повторяющее самый факт. Но если вы идете далее и начинаете утверждать, что все ощущаемые вами теперь свойства камина, а равно и другие свойства и отношения, которые в настоящий момент не испытываются, но в которых вы тем не менее уверены, как-то: твердость и вес мрамора, из которого сделан этот камин, химический состав и т.д., – что все эти свойства принадлежат некоторому реальному телу, существующему независимо от вашего теперешнего представления, засвидетельствованного непосредственным сознанием, то вы, очевидно, переходите из области достоверного факта в область спорных предположений, о которых чистое сознание, как такое, т.е. самый факт сознания, не дает никакого прямого показания и ошибочность которых может скоро обнаружиться. Вы, несомненно, видите этот камин, но, может быть, лишь в сновидении, как я в описанном сне, несомненно, ощущал себя видящим различные предметы и подходящим к окну и потом к столу, между тем как неподвижно лежал на диване с закрытыми глазами. Итак, в этом случае ваше утверждение относительно материальной твердости и самостоятельной реальности видимого вами камина оказалось бы явно ошибочным, ибо все согласны в том, что сонные грезы не творят твердых и непроницаемых тел, и никто еще не приписывал независимого бытия тем или другим частям сновидения, вне самого явления.

Но и помимо сна, предполагая бодрствующее состояние, чистое сознание факта, что вы видите этот камин, не заключает еще само по себе никакого свидетельства и никакого ручательства насчет собственного бытия этого предмета: он может оказаться оптическим фокусом, или галлюцинацией.

Тот несомненный факт, что человек, утверждающий данную наличность известного предмета, может, однако, в некоторых случаях оказаться совершенно обманутым, т.е. принимающим призрак предмета, например, камина, за его реальность, – этот факт несколько не подрывает безусловной достоверности чистого сознания в его собственных пределах: ибо во всяком случае остается здесь бесспорным существование для данного сознания в данный момент того представления, которое обозначается словом «камин» и которое имеет известные, определенные признаки зрительного очертания, положения и т.д., одинаковые при сновидении, при галлюцинации, при оптическом фокусе и при нормальном восприятии, ибо камин всегда есть камин, а не шахматная доска и не самовар, вижу ли я его во сне или наяву, в зеркале или прямо перед собою. Во всех этих случаях имеется налицо одинаково достоверный факт: данное сознание непосредственно занято известным, определенным представлением. Свидетельство чистого сознания этим фактом и ограничивается и, следовательно, не может ошибаться. На вопрос о подлинной действительности или, напротив, только видимости данного предмета непосредственное сознание не может давать ошибочного ответа, во-первых, потому, что оно не дает на этот вопрос никакого ответа, а во-вторых, потому, что не ставит и самого вопроса. Пока я непосредственно сознаю присутствие перед собою камина, я не спрашиваю: что это такое?

Самая возможность какого бы то ни было «обмана чувств» именно и обусловлена первоначальной прямою наличности сознания, т.е. тем, что оно не различает заранее видимости предмета от его действительности, будучи занято лишь самим представлением в его фактической наличности, одинаковой и в том и в другом случае. Если бы этого не было, если бы уже в самом наличном сознании фактически испытываемых состояний заключалось какое-нибудь различие кажущегося от действительного, то этим, очевидно, предотвращалась бы возможность всяких ошибок на этот счет: видя сон, я тут же всегда замечал бы, что это сон; подвергаясь галлюцинации или иллюзии, я сразу бы видел, что это галлюцинация или иллюзия, следовательно, не успевал бы даже им подвергнуться в смысле психологическом, а испытывал бы только физиологическую аномалию.

Но на самом деле в чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным, – для него все одинаково действительно, а когда привходящая рефлексия принимает эту безусловную самодостоверность субъективной

наличности за указание на внешнюю реальность, то происходят те ошибки суждения, которые издревле давали повод к скептицизму, имеющему, однако, своим предметом не данные сознания, никакому сомнению не подлежащие, а только те или другие выводы из них.

Мы не имеем права утверждать заранее, чтобы вообще не было никаких оснований и признаков для различения кажущегося от подлинно существующего, сновидения от реальности, галлюцинации от действительного происшествия, – мы уверены, напротив, что такие основания и признаки должны существовать; несомненно только, что они не находятся в наличности сознаваемого факта и что на них не может распространяться присущая этой наличности непосредственная самодостоверность. Мы знаем, что приводящая к фактическому сознанию работа ума подвержена ошибкам, и если от них удастся освободиться и достигнуть полной достоверности, то это уже будет другая достоверность, выходящая за пределы элементарной самоочевидности субъективного факта. К счастью, простое сознание (в изъясненном смысле) есть основной и первоначальный, но не единственный род знания.

IX

Если действительное и абсолютно-самодостоверное сознание несколько не ручается, как мы видели, в каждом частном случае за отдельную и независимую от него действительность данных в нем фактов, каковы осязательные представления протяженных тел, пространственных движений и т.п., то мы, конечно, не, имеем права утверждать, что действительность внешнего мира самого по себе дана в наличном сознании. На самом деле дана известная совокупность фактов, осязательных, представляемых, мыслимых, называемая миром, но никакой гносеологической оценки этих фактов или этого факта нельзя найти в первичном сознании по самому существу его. Самое требование такой оценки, или вопрос о собственной реальности внешнего мира, не может явиться в непосредственном сознании, – не может быть дан, а только задан. Как только он ставится в рефлектирующей мысли, так тотчас является в ней же и первый предварительный ответ: мы верим в реальность внешнего мира, а задачей философии становится дать этой вере разумное оправдание, разъяснение или доказательство (Иногда вера называется непосредственным знанием, и это справедливо в сравнительном смысле, так как факт веры есть более основной и менее опосредствованный, нежели научное знание или философское размышление. Также говорят о непосредственном чувстве или ощущении (например, бесконечного, Божества), опять-таки не в безусловном смысле, а лишь по противоположению с рефлексией (см. выше). В теоретической философии и особенно в гносеологии следует избегать этих выражений, оставляя слово «непосредственный» для чистого сознания данных внутренних состояний как фактов.). Уклоняться от этой задачи под тем предлогом, будто реальность внешнего мира дана в непосредственном дознании, – значит на место философии ставить произвольное и фальшивое мнение. При всей распространенности такого мнения его смутность и неосновательность видны уже из того, что оно спокойно уживается с первоначальным утверждением, что мы верим в реальное бытие внешнего мира. Это утверждение принимается без возражений, и действительно против него ничего дельного сказать нельзя, а между тем оно было бы совершенно нелепо, если бы реальность внешнего мира была дана в непосредственном сознании, ибо нельзя верить в то, что присутствует, или находится в наличности. Я сказал бы абсурд, если бы стал утверждать, что верю в то, что сижу теперь за столом и пишу это рассуждение: я не верю в это, а сознаю это как наличную действительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу верить и в самом деле совершенно уверен, что этот наличный факт имеет место не во сне, а наяву: это есть предмет веры (подлежащей затем разумному оправданию) именно потому, что этого не дано в непосредственном сознании, которое само ничего не говорит о различии между реальностью и видимостью; распространение же его внутренней самодостоверности на не подлежащий ему вопрос о внешней реальности ведет, как известно, к ошибкам. И теперь моя уверенность в том, что я бодрствую, могла бы, вообще говоря, оказаться ошибочной, и если эта отвлеченная возможность ошибки не имеет в настоящем случае серьезного значения, то лишь потому, что я могу оправдать свою уверенность различными разумными соображениями, причем мне и в голову не придет ссылаться на непосредственное сознание, которое в этом деле не имеет не только решающего, но и совещательного голоса, так как оно в своей самодовлеющей простоте не ведает самого различия между видимостью и реальностью, между сном и явью.

собственную реальность, что такой трезвый мыслитель, как Декарт, считает сомнение в этой реальности необходимой предпосылкой философского исследования истины. Такое сомнение было бы прямо невозможным, если бы в непосредственном сознании сверхсубъективной действительности, или наличности фактов, составляющих мир, была бы дана и их собственная реальность. Но Декарт понимал, что первое не ручается за второе, и основательность его предварительного сомнения только подчеркивается безуспешностью его дальнейших попыток перейти без солидного моста на положительную почву.

Самодостоверность наличного сознания, как внутреннего факта, не ручается за достоверность сознаваемых предметов, как внешних реальностей; но нельзя ли из этого сознания прямо заключать о подлинной реальности сознающего субъекта, как особого самостоятельного существа, или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, и в этом за ним доселе следуют многие (в русской философской литературе талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистического взгляда мы находим у московского профессора Л.М. Лопатина как в его диссертации «Положительные задачи философии», так и в ряде последующих статей в «Вопросах философии и психологии»; [см.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1986; см. также, напр.: Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. 1895. №30 (5), С.619–652; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Там же. 1896. № 32 (2). С.264–298. – прим. ред.]). И мне пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу теперь весьма существенное недоразумение. Чтобы не усугублять его еще другим, я должен прежде всего заявить, что и теперь, как прежде, я имею твердую уверенность в собственном своем существовании, а равно и в существовании всех обоего пола лиц, входящих и даже не входящих в перепись народонаселения различных стран. Но я более прежнего заинтересован разумными основаниями такой уверенности, и не только ради их доказательной силы, но еще также ради той точности и отчетливости, которые чрез рациональное исследование сообщаются самим понятиям о предмете нашей уверенности; ибо без такого исследования человек, наиболее уверенный в истине своего мнения, не может знать как следует, в чем он, собственно, уверен.

Итак, спрашивается: имеем ли мы в простом или прямом сознании самодостоверное свидетельство о существовании сознающего, как этого подлинного субъекта? Есть ли такое существование нашего я самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?

XI

Чтобы связать достоверность существования субъекта с тою простою самодостоверностью сознания, которая присуща каждому его состоянию, Декарт остроумно берет именно состояние сомневающегося сознания [См.: Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С.426]. Пусть я сомневаюсь, говорит он, в существовании всего, но я не могу при этом сомневаться в существовании самого сомневающегося, так как оно налицо в самом факте сомнения. *Dubito ergo sum*, или, общее: *Cogito ergo sum* («сомневаюсь (мыслю), следовательно, существую» (лат.): «Начала философии» I-7, 9, С.428)]. Хотя частица *ergo* придает этому утверждению вид формального умозаключения, но, как уже давно замечено, оно есть в сущности лишь указание на предполагаемую самоочевидность факта. Сам Декарт в одном письме называет свой принцип "*une connaissance intuitive*" [интуитивное знание (фр.)] (*Oeuvres choisies de Descartes*, p.414). Вл.Соловьев использует выдержки из писем Декарта, приведенные в кн.: Избр. соч. Декарта (изд. Гарнье. Париж, 1865. *Oeuvres choisies de Descartes*. Paris, 1865). В свою очередь Гарнье пользовался изданием «Письма Декарта» XVII в. (*Lettres de Mr. Descartes*. Paris, 1666-1667. V.1-3). Т.З. С.639. – прим. ред.]). Так ли это?

Родоначальник новой философии, основательно начиная свое дело с непосредственной достоверности прямого или чистого сознания, т.е. знания о данных психических состояниях, как таких, – был ли прав, распространяя эту самодостоверность или самоочевидность на убеждение в собственном существовании субъекта? Можно упрекать Декарта не за то, конечно, что он оставил позади себя предварительный скептицизм своей методы, а лишь за то, что он сделал это слишком поспешно.

Утверждаемая Декартом несомненность существования субъекта сейчас делает его точку зрения сомнительною. В самом деле, ему приходится настаивать на том, что сомневаться в собственном существовании субъекта невозможно. Между

тем такое сомнение в действительности бывает. При встрече с ним, как фактом, картезианцу пришлось бы его отрицать, т.е. отрицать действительное явление на основании его невозможности, против чего скептик с большим правом может привести обратный аргумент: я действительно сомневаюсь, следовательно, такое сомнение возможно – *ab esse ad posse valet consequentia*. Во всяком случае картезианство должно уступить скептицизму свою первую позицию – самый факт спора доказывает, что дело идет не об истине самоочевидной – о таких не спорят. Нужно уже для защиты картезианского положения доказывать, что скептик, сомневающийся в собственном своем существовании, неправильно мыслит; что он не имеет ясных и отдельных понятий о терминах вопроса и т.д. Итак, вместо исходной точки мышления у нас теперь предмет для исследования.

Находятся ли достаточно ясные и отдельные понятия о терминах вопроса у самого Декарта? «Я вижу очень ясно, – говорит он, – что для того, чтобы мыслить, нужно быть» (*Je vois tres-clairement que, pour penser, il faut etre. Discours de la methode, 4-me partie*) [Рассуждение о методе. Ч.4. См.: Декарт Р. Избр произв. С.282–289]. Однако для объективной ясности и отдельности этого положения следовало бы точнее образом уяснить значение слова быть (*etre*), которое, несомненно, может употребляться в различных смыслах. На свое «весьма ясное» усмотрение того, что мышление предполагает бытие, Декарт ссылается на пояснение своего основного принципа: «я мыслю, значит, я существую», которого интуитивный характер (см выше) не обеспечивает его, как видно, от неясности. Итак, необходимо его подвергнуть старательному исследованию.

XII

Перед нами три термина: мышление (*Cogito, je pense*), бытие (*ergo sum, donec je suis*) и тот субъект, которому одинаково принадлежит и то и другое, который мыслит и тем самым существует. Из этих трех терминов Декартом действительно выяснен только первый – мышление. В различных местах его философских произведений с полной ясностью и несомненностью показано, что под мышлением он разумеет всякое внутреннее, психическое состояние, сознаваемое как такое, то есть безотносительно к его действительным или предполагаемым предметам, а также независимо от какой бы то ни было оценки этого состояния с точки зрения тех или иных норм, теоретических или практических. То мышление, из которого исходит Декарт, есть только замечаемый факт психического происшествия и ничего более: то самое, что выше нами рассматривалось как сознание в тесном смысле, как тождественная со своим содержанием прямая, простая или непосредственная форма сознания. Мышление в этом смысле есть нечто самодостовверное и не может вызывать никакого сомнения, спора или вопроса. Нельзя сказать того же о мыслящем, или субъекте.

Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но что же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя? У Декарта ясного и определенного ответа мы не находим. Он везде предполагает, что мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет душой (*fame*), духом (*esprit*), мыслящею вещью (*res cogitans, chose qui pense*), наконец, умственной субстанцией (*substance intelligente*). Когда ему возражали, что настоящий субстрат мышления может заключаться в теле и что поэтому выводить бестелесность души из факта мышления можно только, предполагая именно то, что должно быть доказано, он отвечал: я признал в себе мышление, которому я дал название духа, и этим названием я не хотел обозначить ничего другого, как только то, что мыслит (*rien de plus qu'une chose qui pense*); значит, я не предполагал, что дух бестелесен, а доказал это в моем шестом Размышлении, и, следовательно, я не впадал в *petitio principii* («предвосхищение основания» (лат.): *Oeuvres choisies de Descartes. Изд. Carnier 10, с.180*. Соловьев ссылается на «Приложение» самого Декарта к его работе «Метафизические размышления» – прим. ред.). Действительно, в шестом метафизическом размышлении доказывается бестелесность мышления, откуда, однако, ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления. Если же такого отличия и нет вовсе (к чему очень близок смысл приведенных слов), то зачем же давать два названия с таким различным значением одному факту?

Несомненно, есть мышление (в декартовском смысле), как факт замечаемых ощущений, представлений, волнений и составляемых понятий, суждений, умозаключений, решений. Одно в являющихся в мышлении понятиях есть понятие я, или субъекта, имеющее то свойство, что оно связывается со всеми прочими

мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий, вторичный акт. Является, положим, или видится красный круг на четырехугольном зеленом поле; первичный факт сознания в данном случае состоит только в том, что замечается такой круг на таком поле: вот он! – но сейчас же привходит акт причисления этого частного факта к целому ряду или группе таких фактов, связанных одним мысленным субъектом, и, таким образом, выходит: я вижу красный круг на зеленом четырехугольнике. Как функция неопределенного ряда психических фактов, это я естественно выделяется из их совокупности, выносится, так сказать, за скобку и принимает вид чего-то самостоятельного, то есть является мыслью, что логический субъект создаваемого ряда явлений есть выражение чего-то более реального, чем эти явления. Чего же, однако? Забудем на минуту о всякой метафизике и обратимся к общему людскому мнению, которое во всяком случае, насколько оно известно, есть одно из данных при решении философской задачи и в этом качестве имеет право голоса на нашем предварительном совещании (*sine praeejudicio* против дальнейшей проверки).

Чтобы иметь человеческое мнение, не испорченное предубеждениями, спросим только что приходящих в сознательный возраст детей. Несомненно, что настоящим, носителем своего я они считают свое тело; произнося свое имя, они для объяснения, к кому, к какому реальному субъекту оно относится, с полною уверенностью показывают пальцем себе на грудь, на живот или на голову. Если мы возьмем памятник исторических детских лет собирательного человека – «Илиаду», то на первой же странице найдем тот же самый взгляд. Гнев Ахиллеса, затянувший войну, послал в Аид множество душ или теней храбрецов, самих же их распростер в поле на добычу хищных птиц и зверей. Сам человек, реальный субъект, есть тело, даже мертвое, а Декартова *chose qui pense* есть только тень. – И теперь консервативный английский народ, говоря о человеческом субъекте, называет его телом: некто или кто-нибудь, по-английски *some body* или *any body*, т.е. некоторое тело, никто – по *body*, т.е. никакое тело, кто-нибудь другой – *some body else*, т.е. какое-нибудь другое тело.

Итак, по первоначальному человеческому воззрению, реальный субъект психической жизни, настоящее наше я, или мы сами, это – телесный организм. Это естественное мнение, как увидим впоследствии, не будучи само истиною, связано со многими важными истинами; взятое же в отдельности, вне этой связи, оно, конечно, не выдерживает и самой элементарной философской критики. Следует заметить, что «методическое сомнение» не помещало самому Декарту заплатить невольную и довольно крупную дань этому наивно-реалистическому воззрению. Достаточно вспомнить его психологию с материальным сиделищем души в одном пункте мозга (*glandula pinealis*) [«шишковидная железа» (лат.) – по Декарту, «главное местопребывание души». См.: Декарт Р. Страсти души I 31–32 (Избр. произв. С.611). – прим. ред.] и с беззаботным употреблением термина «дух», который в «Метафизических размышлениях» выражает бестелесного субъекта мысли или даже само мышление (см. выше), а в других сочинениях, например, в трактате *des passions de l'ame* [Страсти души (1649) // см. там же. С.595–700], служит для обозначения особых не то токов, не то газов (*esprits animaux*), грубо-механически действующих в животном теле.

XIII

Предполагать тело, как настоящий субстрат мышления, как то, что мыслит, мы не имеем философского права уже потому, что собственное бытие тела, как и других чувственных предметов, еще не доказано. До сих пор мы имеем право утверждать лишь самодостовверное или самоочевидное, т.е. то, что дано в чистом сознании, которое, как мы видим, свидетельствует лишь об ощущениях, представлениях и других психических состояниях без всякого отношения к реальности соответствующих предметов, ибо чистое сознание (или, по Декарту, мышление) с равною силой свидетельствует о помянутых психических состояниях и тогда, когда даже наивный реализм должен признаться, что никаких реальных предметов не дано (во сне, при галлюцинациях и т.д.).

Итак, возвращаясь вместе с Декартом к точке зрения методического сомнения, будем твердо помнить, что никакого внешнего мира, никаких чувственных предметов и реальных происшествий нам не дано, а известен лишь ряд внутренних явлений, составляющих содержание чистого сознания, или мышления. Но *pour penser il faut etre* [для того, чтобы мыслить, нужно быть (лат.)], мышление предполагает существование мыслящего. Мы не знаем еще, однако, что такое бытие, или существование (кроме того, что дано в чистом сознании и о чем нет вопроса), а главное – мы все еще не узнали, что такое сам этот

мыслящий (помимо являющейся в чистом сознании мысли и понятия о существе). Ясно, однако, что нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда неизвестно, что это такое. Когда Декарт для выражения сущности субъекта называет его *res cogitans*, *substantia intellectualis*, *seu spiritualis* [мыслящая вещь, субстанция умственная, мыслящая или духовная (лат.)]. См.: Начала философии I 53, 54 (Декарт Р. Избр. произв. С.449). – прим. ред.], то нам известно (из внутреннего опыта, или чистого сознания) только содержание причастий и прилагательных, а существительные остаются во мраке. Термины *res*, *substantia* [вещь, субстанция (лат.)], которые именно должны обозначать самого субъекта, поскольку он есть нечто большее, чем атрибут мышления, – эти главные термины взяты Декартом без всякой критической проверки из той самой схоластики, которую прежде всего должно было выкинуть за борт методическое сомнение и к которой наш философ вообще относился с большим пренебрежением. В своих «Метафизических размышлениях» и приложениях к ним он не дает никакого объяснения или выведения этих терминов. В «Principia» [Начала философии (Декарт Р. Избр. произв. С.409–544)] есть только схоластическое определение субстанции, но без всякого указания на возможность какого-нибудь реального содержания для этого понятия.

Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря, как некоторая *entitas*, *quidditas* или даже *haecceitas* [сущность, чтойность, наличное бытие (лат.)]. Последний термин принадлежит Аристотелю, но Вл. Соловьев употребляет его, видимо, в значении, характерном для философии Иоанна Дунса Скотта, т.е. *differentia individualis* – сущность индивидуальности. – прим. ред.]. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил *cogito ergo sum* и занял на время престол новой философии. Однако ни один из его приверженцев не мог толком объяснить, откуда взялся этот властитель думи кто он такой.

Всего курьезнее решается вопрос позднейшим издателем и благоговейным комментатором Декарта, известным Виктором Кузеном. Знаменитый принцип *cogito ergo sum* есть утверждение личного существования (*l'existence personnelle*). Декарт «знает умственный прием (*le precede intellectuel*), открывающий нам личное существование, и он описывает этот прием так же и еще более точно, чем какой-либо из его противников. Это не есть, по Декарту, умозаключение, а одно из тех первичных понятий (*conceptions premieres*), которым сто лет спустя Рид и Кант доставили такую знаменитость под именем конститутивных принципов человеческого ума и категорий рассудка» (Victor Cousin, *Vrai sens de l'enthymeme cartesien: je pense, done je suis*, в приложении к *Oeuvres choisies de Descartes*, 433–434; Виктор Кузен. Истинный смысл декартовской энтимемы: я мыслю, следовательно, существую. – В приложении к «*Oeuvres choisies de Descartes*», Р. 433–434).

Разумеется, искать таких вещей, как *l'existence personnelle*, в таблице Кантовых категорий столь же тщетно, как и в таблице умножения. Речь идет, очевидно, о другом Канте, подобно тому как Юрий Милославский, сочиненный Хлестаковым, был другой, а не тот. На следующей странице читаем: «От личного существования, или от человечества (человечности? – *l'humanite*), Декарт восходит к Богу и нисходит затем к вселенной. Личное существование есть краеугольный камень постройки; все им держится; оно держится только собою. Душа доказывает Бога и чрез Него – вселенную; но никакой предшествующий принцип не доказывает душу; ее достоверность первоначальна; она нам открыта (*elle nous est revelee*) в отношении (*dans le rapport*) мысли к мыслящему существу» (Там же, стр. 435.). Вот так категории! Можно считать такие вещи, как *existence personnelle*, *humanite* аме, за самый прекрасный товар, но нельзя не видеть, что это сплошная контрабанда.

XIV

От несомненного и самодостовверного факта мышления автор «Речи о методе» прямо перескочил к субъекту, метафизическому, унаследованному от схоластики, но оказавшемуся у него еще более бессодержательным, чем там. Были упущены из внимания два другие различные понятия субъекта, и это есть первое различие, которое должен сделать всякий желающий *bene docere* (Старое правило: *qui bene distinguit bene docet* – «кто хорошо выявляет различия, тот хорошо учит» (лат.)).

Когда говорится: я мыслю, то под я может разумеется или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т.е. данная живая индивидуальность, другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле

конкретном. Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различия, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье – несомненного убудка, ибо, с одной стороны, Декартова духовная субстанция до того отвлеченна, что совпадает до неразличимости с мышлением вообще (см. выше), а с другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (*res, chose*), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека. Я не говорю, что кроме картезианского убудка не может быть истинного третьего понятия о субъекте. Но прежде всего нужно ясно различать два первые. Чистый субъект мышления есть феноменологический факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т.е. он достоверен безусловно, но только в составе наличного содержания сознания, ибо как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова. Когда является в сознание мысль о я, то это я очевидно есть факт психической наличности, или непосредственного сознания. Я фактически дано, или является так же, как и все прочее. Когда я сознаю себя как видящего этот портрет, висящий на стене, то оба термина этого данного отношения имеют, конечно, одинаковую достоверность. Это ясно как для общего мнения, или наивного реализма, так и для философской рефлексии. С первой точки зрения и я, и то, что дано в этом моем зрительном представлении, существуют равно реально и независимо друг от друга, и если я остаюсь самим собою и сохраняю неизменно свою реальность, смотрю ли на этот или на какой-нибудь другой предмет, а также и когда вовсе ни на что не смотрю, то ведь и эта стена с портретом также остается (для наивного мнения) тем же реальным предметом, смотрит ли на нее кто-нибудь или не смотрит. Такое наивное мнение устранено методическим сомнением, указавшим, что бесспорная действительность принадлежит этой стене лишь как содержанию данного представления, которому, может быть, не соответствует никакой другой действительности; но точно так же и видящее эту стену я самодостовренным образом существует лишь как субъект представления, или другого данного психического состояния, и приписывать ему бесспорную или очевидную действительность за пределами таких данных состояний мы не имеем никакого философского права, тем более что нам даже невозможно прямо сказать, чем бы, собственно, был этот субъект за пределами своего феноменологического бытия, или имманентного явления. Есть, правда, между чистым я и теми психическими состояниями, с которыми оно соотносится, то различие, что последние многообразны и изменчивы, а сопровождающий всех их мысленный субъект – один и тот же. Но это несомненное различие между подвижной окружностью сознания и его постоянным центром не выходит за пределы феноменологической, или имманентной области. Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью я, никак не следует, чтоб это я было не мыслью, а чем-то другим. Непременный член какого-нибудь присутствия не есть в этом качестве представитель высшей инстанции. Другое дело, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего я в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т.д., если бы между ними было такое различие, что я выступало бы

в сознании как творческая энергия, или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение, – если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, что она произведена мною, моим собственным, внутренним действием, а также сознавал бы и как это сделано. Но не только по отношению к таким представлениям, которые связаны с так называемыми внешними чувствами и принимаются наивным мнением за независимые реальности, но и относительно более простых внутренних явлений, каковы желания и душевные волнения, никакого сознания о них как о произведениях субъективного творчества не существует. Всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, ни наяву ни даже во сне, не сознавал себя творцом своих желаний и чувств, т.е. их настоящей причиной, или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию (этому отвечает и этимология двух слов, *subjectum* и *substantia*: в состав первого входит причастие страдательное, а второго – активное.). Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, как таковому, другой реальности, кроме феноменологической. Мы находим его как постоянную форму, связывающую все многообразие психических состояний, как неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия. И если мы, однако, не признаем себя или свое я такою пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что под самодостовренного субъекта сознания представляем нечто другое, – именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательной, но зато – увы! – не представляет собою той

самоочевидной, непосредственной действительности, которая принадлежит чистому я, или феноменологическому субъекту. Когда я мыслю, я не могу сомневаться в себе как мыслящем, или в этом я, как феноменологическом условии данного мышления, но ничто не мешает усомниться в достоверности той самой эмпирической индивидуальности, которая до того представлялась действительным и постоянным воплощением этого я или отождествлялась с ним самим. В этом смысле можно, а предварительно и должно, сомневаться в собственном существовании. Тут нет никакого логического противоречия, ибо сомневающийся и предмет сомнения не будут здесь тождественны между собою: первый есть постоянный и неизменный субъект сознания – чистое я, а второй – та конкретная изменяющаяся в своих очертаниях и объеме «процессирующая» (werdende; «становящийся, находящийся в процессе становления» (нем.)) особь, от которой нефилософское мнение не отличает мыслящего субъекта, как такого. Практически существование этого конкретного я или человеческой индивидуальности предполагается как несомненное, но изъять вопрос о нем из области теоретического или методического сомнения значило бы сделать из философии вместо проверенного знания о безусловной истине только правильное рассудочное мнение (=== правильное, опирающееся на разум мнение (лат.)).

Если так называемые обманы чувства (иллюзии и галлюцинации) дают нам право сомневаться в достоверности ощущения как свидетельства о предметной реальности мира физического, то замечаемые, хотя и не столь часто, обманы самосознания побуждают равным образом сомневаться в его показаниях о подлинной действительности нашего психического субъекта.

В одном специальном издании не так давно сообщалось, что во время эксперимента по гипнотизму, во Франции, одна скромных нравов молодая девица из рабочего класса под влиянием внушения принимала себя, судя по ее минам, жестам, словам и поступкам, сначала за пьяного пожарного, а потом за архиепископа парижского. Не ручаясь, конечно, за полную достоверность именно этого факта, привожу его только как пример многих компетентно засвидетельствованных и занимающих науку случаев раздвоения, растроения и т.д. личности. Ясно, что такие факты, хотя бы их было гораздо меньше, в корне подрывают мнимую самодостоверность нашего личного самосознания, или обычную уверенность в существенном, а не формальном, или феноменологическом только, тождестве нашего я. Не количество снов, разумеется, и самый факт сновидения имел значение для Декартова сомнения в реальности внешнего мира. Но если факт субъективных призраков, принимаемых спящим за внешнюю реальность, колеблет в философе абсолютное доверие и к той реальности, которую мы воспринимаем, по-видимому, в бодрственном состоянии, то и факт гипнотического лжесознания о своем я должен возбуждать предварительное недоверие и к тому самосознанию, которое, по-видимому, не связано ни с какою аномалией. Ведь безусловного и внешнего критерия для нормальности наших состояний или готового ручательства за отсутствие в данном случае гипноза или чего-нибудь подобного мы, философски говоря, допустить не можем. Да и житейски говоря, как спящий обыкновенно не знает, что он спит, и безотчетно считает себя бодрствующим или, точнее, не ставит вопроса о различии этих состояний, так и загипнотизированный субъект не отдает себе отчета в своем положении и чужие внушения прямо принимает за собственное самосознание. Следует заметить, что формальный, или феноменологический, субъект при этом вовсе не изменяется: я, мне, меня, мое остаются как ни в чем не бывало. Оно и неудивительно: субъекту сознания, как такому, нечего изменять в себе, так как в нем самом по себе ничего и не содержится, – это только форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности – и модистки, и пожарного, и архиепископа.

XVI

Факт мнимого самосознания прежде всего наводит на мысль, что древние римляне не ошибались, может быть, когда вместо лица, или личность, говорили личина («persona» первоначально значит «маска»). Если в одном случае, как в приведенном выше, те лица, в виде которых определяется эмпирическое самосознание данной особи, бесспорно признаются и житейским мнением лишь за гипнотические маски, невольно надетые на себя субъектом другого пола и звания, то философски нельзя отрицать а priori и без исследования возможности того же и во всяком другом случае. Как эмпирический субъект, сознающий себя пьяным пожарным или же архиепископом парижским, может, по общему признанию, быть на самом деле молодой модисткой, так возможно и то, что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на

госпожу Виргинию Цукки, и если у меня нет положительных оснований и поводов признавать такую метапросопею как факт, то нет также и философского права отрицать заранее и безусловно ее возможность. Положим, я не думаю серьезно, что я могу быть только гипнотической маской посторонних женщин или мужчин; но ведь точно так же я не думаю серьезно в настоящую минуту и того, что эта комната, которую я вижу кругом себя, и этот сад, который я вижу в окно, могут быть лишь субъективными состояниями моего сознания; я твердо уверен в являемой реальности этих предметов, однако незадолго перед сим я сам мог убедиться, что на такую уверенность безусловно полагаться невозможно и что методическое сомнение в реальности внешнего мира не есть праздная игра ума. Конечно, и Декарт не думал серьезно, что весь окружающий его мир может быть сновидением, произведением его мысли или обманом его чувств; и все-таки не напрасно положил он такую гипотезу в основу философии, и если его можно в чем упрекать, то лишь в том, что он слишком поспешно покинул эту основу и вместо того, чтобы на ней возводить прочное здание проверенного мышления, стал строить догматические карточные домики на зыбком песке полунаивного, полупедантичного реализма.

Во всяком случае и живая сила уверенности, практически устраняющей сомнение, и логическое право требовать отчета в такой уверенности, и, наконец, философская обязанность не отказывать в этом требовании – все это совершенно одинаково для обоих свидетельств: как для свидетельства эмпирической чувственности в пользу реального бытия внешних предметов, так и для свидетельства эмпирического самопознания в пользу подлинной действительности нашего психического субъекта. Одинакова для обоих и польза методического сомнения.

Я не хотел бы ни уменьшать, ни преувеличивать важности этого сомнения. Философское мышление должно быть искренним, и я признаюсь откровенно, что и уверен не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нем и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но еще уверен и в том, что с Божией помощью могу философски оправдать свою уверенность. Но именно ради этого и дорого предварительное методическое сомнение как относительно внешней, так и относительно внутренней реальности, ибо этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обуславливается желанный конец его, который никак не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во всех догматических взглядах он совершенно невозможен. Впрочем, относительно внешнего «мира дело уже наполовину сделано. Если в настоящее время точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира, веществу, пространству, времени ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов, непечатых критическим сомнением. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте. Это сомнение не есть игра в жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышления.

XVII

Если в обычном течении жизни сомнение в собственном существовании, или в тождестве своей личности, не имеет практической серьезности, то ходячие мниморациональные соображения, которые противопоставляются этому сомнению, еще менее могут быть признаны серьезными в смысле философском. Указывают, например, на то, что гипнотический подмен самосознания есть состояние преходящее, кратковременное, вызванное определенными искусственными причинами, тогда как нормальное сознание своего личного тождества непрерывно и связано со всею совокупностью прошедшего опыта. Не говоря о том, что раздвоение и растроение личности бывает иногда долговременным, правильно периодическим и независимым от постороннего видимого гипнотизирования, приведенное выражение само по себе может иметь какой-нибудь смысл лишь на почве нашего реализма.

Конечно, мне представляется, что я не со вчерашнего дня сознаю себя этим,
а Страница 16

не иным субъектом, мое самосознание захватывает значительную сумму явлений прошедшего. Но что же такое, собственно, эта сумма прошедшего? Разве она лежит у меня в кармане или находится в банке на текущем счету? Ведь она существует в данную минуту лишь как воспоминание, т. е. как состояние сознания, нераздельное с тем, что я испытываю теперь, и само собою понятно, что в случае иллюзии самосознания она включает в себя и иллюзию памяти: созная себя доктором философии, а не мадагаскарской королевой, я, естественно, могу и вспоминать, т.е. представлять, как прошедшее, университетские диспуты, лекции, печатные труды, а не какие-нибудь сцены из африканской жизни. Вместо доказательства моего личного тождества это могло бы быть ассоциацией иллюзий во времени, как во сне бывает такая ассоциация иллюзий в пространстве: так, перенесенный сновидением в Шотландию, я вижу шотландские озера и холмы. Конечно, и та модистка, когда воображала себя парижским архиепископом, если б ее навести на линию воспоминаний, вспомнила бы, по всей вероятности, не то, как ее отдавали к мастерице на выучку, а то, как ее рукополагали в священный чин.

XVIII

Уверенность в самоидентификации эмпирического субъекта колеблется и независимо от фактов, открываемых гипнозом и другими ненормальными состояниями. Раз мы подвергаем вопросу собственную реальность внешних существ и предметов (а не подвергать ее вопросу значит отказаться от философии), мы логически не можем удержать реальность эмпирического субъекта, так как она неразрывно связана с неопределенным множеством фактов внешнего опыта в пространстве, времени и причинности и не может иметь большей достоверности, чем они. Конечно, отдельные факты внешнего опыта, с которыми связано мое существование, могут быть заподозрены в своей действительности без заметного ущерба для моей уверенности в собственном бытии как этого лица; но другое дело, когда сомнение относится к целым группам фактов или даже ко всей их совокупности. В мою уверенность, что я существую как Владимир Соловьев, т.е. как субъект этого определенного жизненного содержания, несомненно, входит и уверенность, что я родился в Москве, в 1853 году, и крещен в церкви Воскресения, что на Остоженке, священником Добровым. Конечно, если бы мне было доказано, что это ошибка, что на самом деле я родился в другом месте, в другом году и крещен другим священником, то это не изменило бы твердость моего сознания, тем более что помянутые факты я принимал по доверию к чужому свидетельству, а не по собственному воспоминанию. Но, следуя методическому сомнению, я должен ведь допустить нечто большее – не только то, что я родился не в Москве и т. д., а еще и то, что самой Москвы вовсе нет в действительности, что этот город со всеми улицами и церквами в нем, а равно и все сословие священников и даже самый чин крещения – все это существует только в моем сновидении, которое может сейчас же исчезнуть без следа: при такой мысли мое самосознание, конечно, должно сильно шататься, и необходимо является вопрос: да я-то сам – кто такой? А так как подобное сомнение в реальности фактов должно быть допущено неограниченно относительно всего находящегося в окружающем мире и так как все данные моей физической, духовной и общественной жизни по самому содержанию или понятию своему неотделимы от фактов внешнего мира, то с устранением всех этих фактов, как сомнительных, не останется и во мне самом ничего несомненного – самоидентификация субъекта превратится в пустое место. С исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное я совпадает с безразличным феноменологическим субъектом, и личное тождество сводится на форму тождества вообще $A = A$. Ничего большего по праву не может заключать в себе декартовское *cogito ergo sum*. Ибо с устранением внешнего содержания жизни необходимо устраняется и соотносительное с ним внутреннее, и сохраняется только пустая форма.

XIX

Итак, нам все еще не дается подлинный субъект внутреннего мира: есть, с одной стороны, самоидентификация, но совершенно пустая форма сознания, а с другой стороны – обильное, но прозрачное его содержание. Указывают, правда, некоторый благовидный выход из этого заколдованного круга, именно через понимание нашего субъекта как потенции психологического бытия, способной переживать все те, хотя бы и обманчиво реализуемые или объективируемые, состояния, которые образуют всю нашу эмпирическую действительность. Но и при такой уступке методическому сомнению понятие души как пребывающей потенции не может быть пропущено без внимательного рассмотрения его вида на жительство в области теоретической философии.

Мы имеем здесь дело не с прямым фактом сознания, а с произведением рефлексии, с отвлеченным понятием. Оно отвлечено от некоторых фактических отношений, внешних и внутренних. Так, например, когда мы замечаем, что дуб вырастает не из другого какого-нибудь зерна, а единственно только из желудя, в котором, однако, определенные формы и свойства зрелого дуба так же отсутствуют, как во всяком другом предмете, то, не находя возможным ни признать, что дуб, как наличный предмет, заключен в желуде, ибо это противоречит очевидности, ни допустить, что ега там вовсе нет, ибо тогда он возник бы из ничего, мы различаем два состояния бытия – актуальное и потенциальное (действительное и возможное) – и говорим, что желудь есть потенция дуба. Ничто не мешает нам приводить таким способом в порядок свои представления, но мы должны помнить при этом, что дубы, желуды, а следовательно, и необходимые отношения между ними суть только части того внешнего мира, реальное существование которого еще; находится для нас под сомнением.

Другой, более близкий к цели и, по-видимому, более надежный источник, из которого почерпается понятие потенции, находится в опыте внутреннем. Пробуждаясь каждый день ото сна, мы находим душевную жизнь нашу в том самом составе и положении, в каком, по нашему воспоминанию, она была в момент усыпления. Ввиду этого, признавая, с одной стороны, действительный перерыв в нашей психической жизни, а с другой стороны, не считая возможным понимать его как полное ее прекращение на время, ибо тогда она возникала бы без всякой внутренней основы и пробуждение было бы творением из ничего, мы говорим, что эта жизнь существовала во время сна потенциально, или в скрытом состоянии. Точно так же и о психическом бытии тех явлений, которые мы вспоминаем после временного забвения, мы говорим, что они существуют в нашей памяти в скрытом виде, или потенциально. Во всех подобных случаях понятие потенции отвлечено от фактов относительности и непостоянства нашего явного, или наличного, сознания. Обыкновенно с этим отвлечением от фактических данных соединяется представление о потенции как об остром реальном существе, поочередно вбирающем и выпускающем свои действительные состояния, подобно щупальцам какого-нибудь элементарного животного.

XX

Может быть, понятие потенциальной сущности не очень далеко от истины, но во всяком случае это есть создание рефлексии, требующее философской проверки, а не прямое данное сознания. Ясно также, что определение души как особой потенции может иметь смысл лишь в силу предполагаемого тождества индивидуального субъекта и, следовательно, само никак не может служить основанием для утверждения этого тождества. В самом деле, предполагая, что я сегодня реально тот же, как и был вчера, по своему теперешнему воспоминанию, я заключаю, что во мне есть нечто неистребимое промежуточным состоянием актуальной бессознательности, или иносознательности. Но ведь подлинность, или реальное тождество личности, и есть именно то, что требуется доказать. Непосредственно за это тождество ручается только данное воспоминание, которое, однако, может быть так же ошибочно во времени, как чувственное восприятие бывает ошибочно в пространстве. Из того, что я теперь отчетливо помню все то, что было вчера, никак не следует, чтобы этот вчерашний день не мог быть сегодняшней иллюзией.

На вопрос, в чем и как сохраняется душевная жизнь во время сна, никакой прямой ответ не обязателен с точки зрения предварительного сомнения. Может быть, эта жизнь не сохраняется ни в чем и никак, ибо возможно, что самого этого сна вовсе не было в действительности, а возможно также и то, что он еще продолжается и теперь. Я не говорю уже о том, что и время, в котором предполагается пребывание личного тождества при смене состояний, вызывает, как и пространство, вопрос о своей подлинной природе и о достоверности своего реального бытия, и без философского решения этого вопроса нельзя строить чего-нибудь на данных, имеющих смысл только по отношению ко времени, которое, однако, может оказаться чистою иллюзией.

Итак, понятие души как потенции не может служить прочной опорой для философского убеждения в достоверном, или подлинном, бытии психического субъекта, ибо само это понятие, чтобы стать показателем чего-нибудь истинно существующего, еще нуждается в опоре и оправдании. Следовательно, мы остаемся при необходимости распространять предварительное сомнение равномерно на обе стороны мыслимого – как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни.

Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в наличной действительности, в факте, как таком, в том, что дано. Создается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как такие, как сознаваемые, или как состояния сознания. Тут обычно ставится вопрос: чье же сознание? – причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предрешающим образом указывает на реальное участие, в деле сознания, нашего я как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т.п.

Я и сам прежде так думал и с этой точки зрения возражал в своей магистерской диссертации (Кризис западной философии. М., 1874 г.) против гегелева панлогизма и миллева панфеноменизма; возвратившись в последнее время к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидел, что такая точка зрения далеко не обладает той самоочевидною достоверностью, с какой она мне представлялась. Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливою мыслью, но то же требуется от всякого вопроса. В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? – тем самым предполагая подлинное присутствие разных кто, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания чрез непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в Декартовой презумпции *cogito ergo sum*, ни в лейбницева гипотезе монад, ни в мэн-де-бирановых указаниях на активные элементы сознания [Лейбниц Г. В. Монадология // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т.1; *Mat de Biran. Essai sur les Fondements de la psychologie*. Paris, 1859 (Мен де Биран. Очерк об основаниях психологии)].

При настоящем положении дела на вопрос, чье это сознание или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: неизвестно; может быть, никому; может быть, любой индивидуальности эмпирической: Ивану Ивановичу или Петру Петровичу, парижской модистке, принимающей себя за парижского архиепископа, или архиепископу, принимающему себя за модистку; может быть, наконец, тому общему трансцендентальному субъекту, который, по причинам совершенно неизвестным *a priori*, впал в иллюзию сознания, в распадении на множество мнимых лиц, подобных тем, которые создаются в сновидениях. Какая из этих возможностей имеет для себя преимущества достоверности, – это, очевидно, может быть решено только исследованием, ибо не только Иван Иванович, или модистка, или архиепископ, но даже сам трансцендентальный субъект – все они не представляют простого, непосредственного данного факта сознания, а суть лишь выражения психологически опосредствованной уверенности, требующей своего логического оправдания.

Цель предыдущих рассуждений состояла не в том, чтоб утвердить какую-нибудь положительную истину или опровергнуть что-нибудь ошибочно принимаемое за истину, а единственно в том, чтобы ограничить бесспорную область наличного сознания от области всяких утвердительных и отрицательных мнений, верований и убеждений, которые могут оказаться истинными или ложными, но которые уже оказываются спорными. Единственный интерес здесь пока в том, чтобы охранить самый источник философского мышления от каких бы то ни было посторонних влияний. Этим интересом руководствовались и родоначальники новой философии, Бэкон и Декарт, особенно последний; и если бы он остался всесторонне верен своему началу методического сомнения, позднейшим мыслителям не приходилось бы начинать теоретическую философию с азбуки.

Возражения против картезианства в настоящем рассуждении имеют в виду не какие-нибудь идеи Декарта, а только его отказ от сомнения перед известною идеей. Предварительный скептицизм Декарта оказался односторонним без всякой серьезной попытки объяснить и оправдать эту односторонность. Он прекрасно различил относительно внешних предметов бесспорное от спорного, наличное от предполагаемого. Тот стол с книгами, который я вижу теперь перед собою, есть нечто бесспорное и наличное, в смысле присутствия в сознании этого представления с отличающимися его геометрическими и чувственными признаками (оно бесспорно; если я вижу стол, то ни мне, ни кому-нибудь другому не придет в голову утверждать, что я вижу верблюда); но затем возникает

вопрос: что такое этот стол в смысле реальности – сновидение ли, явь ли, обусловленная всецело природой субъекта, ее испытывающего, или же независимый от субъекта (и в какой мере, и с каких сторон независимый) реальный предмет или вещь? Любой из ответов может быть истинным, т. е., другими словами, все эти ответы предварительно (до исследования и доказательства) суть только спорные предположения: если бы какое-нибудь из них было бесспорно, то в чем же был бы вопрос, и если бы оно было не предположением, а очевидною наличностью, то другие предположения, его исключающие, оказались бы в противоречии с очевидностью, были бы немислимы.

На этом остановилось методическое сомнение Декарта. Между тем такое же различие между наличным и предполагаемым, между бесспорным и спорным находим мы и по отношению к субъекту, сознаваемому как нечто отличное от других явлений. Поскольку мысленное различие я от того, что не есть оно, присутствует в данном сознании, я должно быть признано бесспорным наличным фактом, делается ли это различие между я и не-я по поводу данного представления о внешнем предмете, по поводу чувствования, желания, усилия, или же оно происходит чисто теоретически, в отвлеченной мысли или рефлексии. Во всех этих случаях, поскольку различие субъекта как ото всего другого, так и от его собственных состояний присутствует при самих этих состояниях, я должно быть признано как бесспорный наличный факт. Это – вне вопроса. Никто не может сомневаться в том, что я сознается, когда оно сознается. Но затем возникает вопрос: что же такое есть я? Исчерпывается ли оно этим своим являемым, или феноменологическим, бытием, относительно которого нет сомнений? Есть ли оно только одно из множества психических состояний, мысль, как и всякая другая, явление среди других явлений (мнение английской психологической школы [вероятно, имеется в виду английская ветвь эмпирической психологии. Главные представители в XIX в.: Джеймс Милль, С.Бэлли, Дж.С.Милль и А.Бен. К ним примыкали Г.Спенсер и Льюис. – прим. ред.])? Или я есть нечто особое и единственное в своем роде, не одно из явлений, а общее, формальное условие всех, априорный связующий акт мысли, соприсущий *implicite*, хотя бы и незаметным образом, всякому явлению, но не существующий, однако, вне этой своей связующей функции (точка зрения Канта)? Или, наконец, я есть некоторая сверхфеноменальная сущность, или субстанция, реальный центр психической жизни, имеющий собственное бытие независимо от данных своих состояний (мнение, смутно принятое Декартом и с большею ясностью и раздельностью защищаемое позднейшими спиритуалистами, у нас в последнее время проф. Лопатиным)?

Нескончаемый спор между этими тремя мнениями с достаточною очевидностью показывает, что ни одно из них не может быть признано бесспорным – вот все, что я пока утверждаю, ничего не предрешая. Ясно, что дело идет об истинности или неистинности известного предположения, а не о самодоверности наличного факта. Допустим, например, что бытие нашего я, или души, как субстанции, было бы дано непосредственно в наличных состояниях сознания, – ясно, что никакого вопроса и сомнения об этом бытии не могло бы и возникнуть, как не возникает вопроса или сомнения относительно присутствия в сознании какого-нибудь представления, аффекта или желания, когда они действительно там присутствуют. А как только есть вопрос и спор, так уже ясно, что дело может идти об истинности предположения, но никак не о наличности факта. Истина может быть не данной, скрытой, требующей исследования и открытия, но не данная, скрытая, открываемая наличность есть *contradictio in adjecto*, т.е. бессмыслица.

Итак, всякий имеет философское право утверждать и доказывать, что душа есть реальное существо, или субстанция, – что это есть истина; но никто без оскорбления логики не может утверждать и доказывать, что эта истина есть наличный факт, ибо если бы она в самом деле была дана в наличном сознании, то это уже и было бы полным доказательством, а если она не дана, то бессмысленно доказывать, что не данное есть данное.

Данная, или, точнее, даваемая в сознании психическая наличность, или психический процесс, как такой, не зависит ни от каких мнений; факт присутствия или отсутствия чего-нибудь в сознании одинаков со всех точек зрения. Отсюда, очевидно, не вытекает никакого предпочтения для того мнения, которое, внимательнее других останавливаясь на этой наличности, признает только ее одну. Из того, что наличные факты существуют, не следует, чтобы не было ничего другого, и из того, что эта наличность известна нам в форме чистого сознания, не следует, чтобы не было никакого другого способа знать то, что есть.

Мы должны начинать с разграничения между данным и заданным, между наличностью и предположениями. Но разграничивать одно от другого не значит ограничиваться одним. Только элементарные умы живут одною психической наличностью, как только первобытные хозяйства существуют одним натуральным имуществом.

На почве наличного сознания вырастает требование выйти за ее пределы; среди колеблющейся пестроты эмпирических явлений является искание чего-то более прочного и верного. Мы еще не можем сказать, к чему приведет нас это искание, но ясно, что само оно есть нечто достоверное; Если мы не довольствуемся наличностью сознания, потоком душевных состояний и явлений, ясно, что есть у нас что-то кроме него: $A + b$ не может быть равно A .

Мы определили область чистого сознания, или психической наличности. Эта область, представляющая самодостоверные данные, должна быть исходною точкой философии. Мы видим, что истина не дана здесь, а только задана. Если бы она была фактом наличного сознания, то ее не нужно и невозможно было бы искать, следовательно, не могло бы быть и никакой философии. Но, к неудовольствию одних и к утешению других, философия есть. Есть наличная действительность и есть требование другого, большего: есть сознание факта и есть стремление к познанию истины. Посмотрим, куда оно нас приведет.

ДОСТОВЕРНОСТЬ РАЗУМА

Есть безусловно достоверное, никакому сомнению и спору не подлежащее знание, – именно знание того, что дается или происходит в различных душевных состояниях, поскольку они берутся в своей простой наличности, как психические факты. Испытывая, например, ощущение тепла, мы знаем, что нам тепло, т. е. что данное ощущение действительно существует (как ощущение этого качества); дальнейшие выводы из этого факта могут быть сомнительны и ошибочны, но знание о самом психическом факте как данном безусловно, достоверно и ничем опровергнуто быть не может. Какой-нибудь спор в этом отношении возможен лишь по явному недоразумению, вроде спора между Тургеневым и его слугою: «Мне холодно, затопи печку!» – «Помилуйте, Иван Сергеевич, какое холодно – совсем тепло; ведь с утра топлено». – «Ну, послушай! Положим, я глуп, положим, я набитый дурак, но не до такой же степени я глуп, чтобы не знать, холодно мне или тепло».

Это прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное, но при всей своей скудости всеобъемлющее в известном смысле. Ибо все бывает и психической наличностью, область которой, очевидно, не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя с известной стороны и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную и многосодержательную. Положим, нам дано какое-нибудь универсальное и тончайшее метафизическое учение, логически объясняющее все существующее из одного абсолютного начала. Достоверна или нет такая система в смысле объективном, т. е. имеет ли какую-нибудь действительную силу и значение та связь понятий и явлений, которая утверждается в этой системе, заранее нельзя знать; но уже заранее можно и должно утверждать полную достоверность этой системы как данного сознания: пока о ней мыслится, она составляет такой же непререкаемый, безусловно-достоверный факт, как то ощущение холода, которое Тургенев отстаивал против своего слуги.

Решительно все, о чем только мы можем говорить, обладает безусловною достоверностью этого рода, и если этот способ знания, т. е. непосредственное сознание психической наличности, мы находим скудным и неудовлетворительным, то не потому, чтобы какие-нибудь явления или предметы в него не входили, а потому, что все возможные предметы и явления входят сюда только одною стороною, в одном лишь отношении. Точнейшим образом отграничить эту сторону, или это отношение, в котором всякое содержание обладает бесспорной достоверностью, составляло первую задачу теоретической философии (см. статью «Первое начало теоретической философии»). Имелась в виду не достоверность вообще, а именно этот особый вид достоверности – непосредственной, самоочевидной достоверности данных сознания как таких, или психической наличности, независимо от метафизического вопроса об отдельном от этих данных бытии каких бы то ни было объектов и субъектов, как существ.

Предварительно выделить и ограничить простую, непосредственную достоверность текущей психической наличности ото всякой другой возможной достоверности есть дело необходимое для философии именно ради того, чтобы

получить точку отправления действительно бесспорную. Мы знаем, что зачинатель новой философии таким бесспорным пунктом ошибочно считал существование субъекта как мыслящего духа, видя здесь факт непосредственного сознания. Мы не говорим о какой-нибудь ошибке по существу, ибо мы не имеем права заранее решать такие метафизические вопросы, как существование духа, или мыслящей субстанции, – оно, может быть, окажется совершенно достоверным, – но мы говорим об очевидной ошибке Декарта, принявшего спорное за бесспорное. Он сам по необходимости признал, хотя и не оценил должным образом, эту свою ошибку, когда ему пришлось вступить в продолжительный и сложный, письменный и печатный спор со многими серьезными мыслителями из-за его мнимо-бесспорного принципа. Конечно, можно отвергать и очевидность, спорить против бесспорного, но только или по грубому и легко обнаруживаемому недоразумению (как в случае тургеневского слуги, оспаривавшего внутреннее состояние своего хозяина – «холодно» – внешним состоянием печки – «топлена»), или при заведомой недобросовестности. Но ни того, ни другого не было в полемике Декарта с Гассенди и другими мыслителями, и, следовательно, должно признать, что дело шло о спорном мнении, а не о самоочевидной истине, или аксиоме. И до Декарта, и при нем, и после него можно было добросовестно и сознательно сомневаться в существовании духа, или мыслящей субстанции; но что существует некоторая психическая наличность, что существуют эти, теперь испытываемые, ощущения и чувствования, представления и понятия, усилия и хотения, что они существуют как сознаваемые состояния, когда сознаются, или как душевные процессы, когда происходят, – в этом никакого сомнения быть не может. Значит, только этот бесспорный факт, а не декартовское *cogito ergo sum* может служить твердой точкой опоры для отчетливого философского мышления. В порядке этого мышления первоначальная достоверность есть только достоверность наличного сознания, в котором не даны никакие существа и субстанции, ни протяженные, ни мыслящие, а разве только мысли о таких существах и субстанциях, – мысли, не содержащие в себе заранее никакого ручательства в особом действительном, вне данной мысли, существовании мыслимого и мыслящего.

II

Итак, бесспорно утверждается: все имеет непосредственную достоверность, или самоочевидность, как психически данное, или как факт сознания. Но что такое самое это утверждение? Во-первых, оно также есть факт сознания, или некоторое психическое данное. Ясно, однако, что оно есть еще нечто другое. Факт сознания здесь только в том, что в данный момент возникла эта мысль; но ведь в этой же мысли, как она дана, отчетливо содержится не она только, как психический факт, но и совокупность всех других мыслей и всяких психических фактов вообще в их отношении к тому, что теперь утверждается в этой самой мысли: про все мысли, ощущения и т.д. я говорю, что они, как психические факты, непосредственно достоверны, или самоочевидны. Так как все психические состояния, о которых это мыслится теперь, не существуют теперь же в наличной действительности, т.е. сами не сознаются отдельно в данной мысли о них, то мы пока и не имеем права считать эту мысль непосредственно достоверной в ее всеобщем значении, но самая форма всеобщности здесь налицо. Говоря: все психические факты вообще безусловно достоверны, как такие, я, может быть, ошибаюсь по существу, но что я при этом говорю именно о всех фактах, что здесь разумеются все, – это несомненно, это дано в самой наличности этой теперь существующей мысли.

Итак, в данном потоке психических состояний, одинаково достоверных в факте своей наличности и с этой стороны безразличных к истине и лжи, необходимо, однако, сделать важное различие. Смотря на все как на психический факт, мы уже с этой точки зрения находим два рода таких фактов. А) Испытывается, например, ощущение холода; в непосредственном сознании этого факта нет ничего выходящего за его собственные пределы: холодно и больше ничего. Но Б) если на ваше заявление об испытываемом вами ощущении какой-нибудь самоуверенный потомок второго сына Ноева возразит: ну, нет, холодно-то вам – вовсе не холодно, и вы, желая принципиально подорвать эту отрицательную критику, формулируете такую мысль: «Все непосредственно сознаваемые фактические состояния безусловно достоверны, как такие», то эта ваша мысль, будучи сама, как мыслимая в данный момент, простым фактом психической наличности, есть вместе с тем и нечто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достоверность ее самой, как данной (подобно первому заявлению об ощущении холода), но и постулируется такая же достоверность всех психических фактов, могущих быть налицо, но не находящихся налицо в данный момент. Здесь, таким образом, существует наличный психический факт,

собственное содержание которого (мысль о всеобщей достоверности прямого сознания) выходит за пределы всякой наличности, – дан факт, означающий нечто большее всякого факта.

Это формальное значение данной мысли (ее всеобщность) неотделимо от самого факта этой мысли, и, следовательно, такой фактический переход в сверхфактическую область имеет такую же несомненную достоверность, как и всякий факт непосредственного сознания: если достоверно, что существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно, что существуют мысли всеобщего значения, существуют понятия, суждения, умозаключения, то есть что существует разум. Если, как было выше указано, самая всеобъемлющая система мыслей имеет такую сторону, которую она не отличается от всякого единичного психического факта, хотя бы самого простого и бессодержательного (например, ощущается горький вкус во рту, мыслится философия Гегеля – и то и другое суть одинаково наличные состояния сознания), то теперь нам открывается другая точка зрения, с которой, напротив, самая несложная и скудная мысль, если только она имеет в себе формальный, логический элемент всеобщности, или постулат к сверхданному, тем самым выделяется из всего потока психической наличности, как такой.

III

Тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, не может быть отнят и у факта логического мышления, то есть у того факта, что некоторые мысли сверх своего (субъективного) существования в качестве данных психических состояний существуют вместе с тем и в (формально-объективном) значении всеобщих положений, так что самая их психическая наличность заключает в себе переход за пределы этой наличности. Чтобы пояснить этот факт тем, кому он может показаться противоречивым, позволю себе повторить – в модернизированном виде – сравнение несколько тривиальное, но (в первоначальном виде) освященное седым авторитетом Гераклита. Существуют бумажные листки, не имеющие другого значения, кроме своей реальной наличности; но есть и такие – как банковые билеты и другие ценные бумаги, – которые кроме своей данной реальности представляют еще все возможные реальности в пределах обозначенной на них цены. Всякий понимает, что единичный характер такого листка, как этого наличного предмета, несколько не противоречит его общему значению как представителя или эквивалента всяких других предметов, которые не находятся с ним вместе налицо и, однако, имеют с ним несомненно осуществимое соотношение. Подобным же образом существуют психические состояния, прямое знание о которых, или непосредственное сознание, не заключает в себе ничего, кроме их наличности, каковы единичные ощущения, представления, аффекты, влечения и т.д., но также существуют и такие психические состояния, каковы положения логической мысли (понятия, суждения, заключения), которые говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем общем свойстве. Конечно, формальная всеобщность мысли не ручается за материальную истинность ее содержания (как и денежные знаки бывают фальшивыми). Тем не менее во всякой данной мысли логического характера мы имеем кроме непосредственного сознания самого факта (что эта мысль мыслится) еще другое, столь же достоверное знание, что эта мысль имеет всеобщее значение, что она есть нечто большее, чем наличный психический факт. Это достоверное знание о логическом свойстве данного факта мышления, сверх его свойства психического, несколько не зависит от дальнейшей оценки определенного смысла и содержания данной мысли. Логическая природа мышления, как формально-всеобщего, есть как бы некоторый *character indelibilis* [неизгладимая черта, непреходящее свойство (лат.)], дающий себя знать при самом нелепом и вздорном содержании данной мысли, подобно тому как самые тяжкие личные грехи священника не упраздняют всеобщей силы совершаемого им таинства. Чтобы привести пример логически безупречной нелепицы, не выдуманной *ad hoc* [к этому (лат.)]; в данном контексте – для этого случая] и, однако, достаточно яркой, я обращаюсь к действительному сновидению, так как наяву всем умам свойственно избегать слишком уже вопиющей бессмыслицы. Двадцать три года тому назад я видел весьма сложный и во многих отношениях замечательный сон, из которого одна подробность относится к нашему предмету. Между прочим, я видел себя едущим на пароходе из Петербурга в Бразилию, только что скрылся из виду Кронштадт, как я услышал от капитана, что через три часа мы войдем в устье реки Амазонки. На мой вопрос о причинах столь необычайно скорого хода капитан, взглянув на меня иронически, сказал: «Где вы учились физике? Вы даже не знаете основного гидродинамического закона, что на море время идет несравненно

быстрее, чем на суше, потому что течение морских волн, присоединяясь к течению времени, производит его ускорение». Я сейчас же вспомнил этот закон, и ничто в жизни не повергало меня в такой глубокий конфуз, как это непонятное забвение столь элементарной истины.

Разберем с точки зрения гносеологической этот случай, подобных которому, хотя и менее ярких, не трудно было бы найти наяву. Можно ли по совести утверждать, что мое прямое и достоверное знание о предмете этого разговора (сохранившееся в моей памяти) ограничивалось только непосредственным сознанием психического факта, именно факта той нелепой мысли, высказанной воображаемым капитаном и сейчас же усвоенной мною? Ведь кроме этого единичного факта, что я услышал, или мысленно повторил эту мысль, я несомненно знал, что эта мысль, которую я тогда считал истинной, а теперь должен признать нелепою, во всяком случае имеет формально-всеобщее значение. Ибо совершенно несомненно, что независимо от противоположной оценки по существу я и тогда, слыша ее, думал и теперь, вспоминая, думаю о чем-то не единичном, сверхданном, сверхфактическом. Я знал и знаю, что под волнами, о которых я мыслил, разумелись не те только, что находились у меня перед глазами, а всякие морские волны вообще, что под временем, будто бы к ним присоединявшимся, разумелось не время этого дня и часа, а всякое время вообще, равно как такой же всеобщий смысл имело и воображаемое его ускорение. То, что здесь мыслилось, та определенная связь, в которую ставились явления известного рода, оказалось нелепостью. Но я знал – и это знание было абсолютно достоверно, – что дело идет о чем-то всеобщем, о мировом законе, а не об одном психическом факте этой мысли в ее единичной наличности. Повторяю еще раз: всякая мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается как единичное, испытываемое в данный момент психическое состояние, но вместе с тем мы имеем о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелепой, знание еще и с другой, логической стороны, знание о формальной всеобщности составляющих ее терминов совершенно независимо от реального содержания самой мысли.

IV

Итак, имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины.

Мы необходимо различаем наличность данной мысли, как единичного психического факта, от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение. Тут возможно важное недоразумение, требующее очень тонкого разъяснения. Можно спросить: разве достоверность непосредственного сознания, о которой говорилось в «Первом начале теоретической философии», не представляет также всеобщую истину своего рода? Без сомнения, но ведь это есть истина нашего размышления о непосредственном сознании, а не самого этого сознания, как такого. Сознаваемая психическая наличность может возбуждать о своей достоверности и о качестве этой достоверности общий вопрос, но самая общность этого вопроса и его разрешения показывает, что дело здесь происходит в области логического мышления, выступающего за пределы простой психической наличности, которая в других случаях сознается непосредственно, не возбуждая никакого общего вопроса. Ведь животные и большинство людей сознают же свои психические состояния, не предаваясь, однако, по этому поводу никаким гносеологическим размышлениям. Размышляя о достоверности непосредственного сознания и о его пределах, мы, очевидно, тем самым выступали за эти пределы в область логического мышления. Что мы в этом случае мыслили, а не испытывали другие какие-нибудь состояния сознания, это было, конечно, наличным и единичным психическим фактом, но то, что здесь мыслилось, имело сверх своей фактической наличности всеобщее логическое значение. Сознавалось, что мыслится, сознавалось также, что мыслится то-то и то-то, и кроме этого понималось, что мыслимое относится не к этому только психическому факту, а и ко всем другим того же рода.

Если бы наши мысли не имели сверх своей единичной психической наличности еще всеобщего логического значения, то нельзя было бы даже прийти к понятию о достоверности непосредственного сознания: переживаемые состояния сознавались бы непосредственно, но не сознавалось бы это сознание и его достоверность. В размышлении о психической наличности эта наличность превращается в нечто другое, в логический предмет, и самый факт размышления

оказывается зараз и фактом, и чем-то большим, чем факт. Сознание психической наличности, как такой, становится достоверным, лишь теряя свою непосредственность, переставая быть только наличным психическим состоянием, превращаясь в мысль о всяких таких состояниях.

Психическое состояние сознается непосредственно, но достоверность этого сознания, как такого, не сознается только, а признается, и это признание, обнимая вместе с данным и все другие состояния, относится не к их единичности, как такой, а к тому, что у них есть общего, то есть возводит их на степень логической мысли.

Ясно, что уже в «Первом начале теоретической философии», как и во всяком размышлении, имело неизбежно нечто двойное: психическая наличность, как материя размышления, и логический процесс, как самый акт размышления. Мы остановились тогда на другом, еще более общем пункте, именно – мы получили данное от искомого. Данным мы признали всю психическую наличность, как такую, следовательно, и логическое мышление с этой стороны, как психический факт. Но мы знаем теперь, что логическое мышление, как такое, имеет значение, выходящее за пределы данного психического факта. Это не значит, конечно, что в нем должно признать наше искомое: ясно, напротив, что это мышление в той мере, в какой оно нам пока открылось, будучи уже чем-то больше, чем данным, чем-то переходящим или перехватывающим за психическую наличность (трансцендентальным), не есть еще то, чего мы ищем, не есть сама настоящая истина. Если бы логический характер мышления по своему отличительному признаку (всеобщности) уже представлял собою самое истину (по существу), то должно было бы признать истиной и тот мнимый закон гидродинамики, который несомненно имеет логический характер всеобщности и, однако, столь же несомненно должен быть признан нелепостью. Значит, логическая всеобщность мышления не есть еще то, чего мы ищем, – не есть самая истина.

Это пока есть только путь к истине, средство искания. Но так как интерес теоретической философии состоит не только в обладании истиною, но и в полной отчетливости этого обладания – не в том только, чтобы прийти к истине, но чтобы видеть и помнить, как приходят к ней, – то мы должны теперь, прежде чем стремиться дальше к искомому, исследовать внимательно самый способ или средство искания, то есть логическое мышление.

Задача особого рода предварительного исследования мышления встречается с недоуменным вопросом, который был всего яснее высказан Гегелем, убедительно оспаривался Куно Фишером, но до сих пор еще повторяется иными философствующими писателями (Последний раз я встретился с ним года четыре тому назад, если не ошибаюсь, на страницах нашего журнала в статье покойного Н.Н. Страхова [Страхов Н. О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. 1894, №21], который даже прямо высказывался в смысле невозможности гносеологии).

Можно ли предварительно исследовать мышление в его достоверности, когда само такое исследование, очевидно, может совершаться только мышлением, так что исследуемое уже предполагается в виде способа исследования, как известное и достоверное? Это затруднение держится обыкновенно на ошибочном представлении мышления как какого-то материального орудия, которым добывается истина. Как щипцами нельзя взять сами эти щипцы, так, думают, и мышлением нельзя исследовать самое это мышление. Но при такой неразборчивости в пользовании метафорами не только гносеология, но и более простые науки оказались бы невозможными. Однако если бы на замечание, что солнце село, какой-нибудь скептик стал спрашивать, на какой стул оно село и на каком полу стоит этот стул, то едва ли бы такой вопрос испугал астрономов за существование их науки. Не более опасен для гносеологии вопрос, чем можем мы исследовать мышление?

Бели не ошибаюсь, и между машинами есть такие, которые имеют приспособления для регулирования и контролирования собственного хода. Что же касается до мышления, то его несомненно характерное свойство, открываемое в непосредственном сознании и хорошо отмеченное в философии еще Платоном и Аристотелем, состоит именно в способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предмете, но и о самом мышлении о предмете, т.е. делать себя своим предметом. Исследование о мышлении есть самоисследование мысли, и, таким образом, падает другое, гегелевское метафорическое возражение против гносеологии – что нельзя научиться плавать, прежде чем бросишься в воду. Исследуя природу мышления, мы тем самым уже бросаемся в поток мысли,

и задача гносеологии похожа здесь лишь на осторожность пловца, желающего испытать и оценить свои силы в прибрежном плавании, прежде чем пускаться в открытое море.

V

Хотя для мыслителя извинительно может быть желание признать мышление безусловным, самодовлеющим началом и концом всего, но искушение принять это желание за истину и философствовать так, как будто бы вселенная действительно создавалась нашей мыслью, – это искушение не может более манить ум тайною неизведанного подвига и неиспытанного наслаждения. После того как опыт построения всего из чистой мысли был в полной мере испробован (в гегельянстве), легче становится исполнить нравственное требование философии – мыслить добросовестно, заботясь прежде всего не о великолепии, а об основательности своих мысленных построений. Следуя этому правилу, должно признать, что наше мышление не только не есть начало всего, но и не заключает в себе всецелого начала себя самого. Оно может и должно обращаться на себя, давать отчет о себе, регулировать и контролировать себя, но оно не есть нечто самосоздающееся и вполне самосозданное (т.е. во всяком смысле, а не в формальном только). Условия его действительности не могут быть выведены из него одного; они определяются другим, и мышление, таким образом обусловленное, есть реакция на нечто другое, на то, что не есть мышление. Логическое мышление (а значит, и исследование о нем) не может начинаться вполне с себя самого без всякой другой точки отправления. И в самом деле, прежде чем мыслить логически, мы испытываем различные психические состояния – ощущения и душевные волнения, стремления и хотения. На их почве, хотя не прямо из них, вырастает или к ним прививается логическое мышление. Оно начинается не с себя самого, а с мысли о том, что дано в других психических состояниях. Ближайшая материя логического мышления заключается в тех или других фактах непосредственного сознания. Следует ли отсюда, что все данное в непосредственном сознании есть тем самым прямое условие логического мышления, так чтобы это второе вытекало из первого, как поток из источника?

На самом деле мы этого не находим. Можно сколько угодно испытывать ощущения тепла и холода, мягкого и жесткого, горького и сладкого, сколько угодно волноваться страхом и надеждой, враждою и любовью, предпринимать и исполнять всевозможные движения, и, однако, из всего этого не выходит никаких логических размышлений, как это вообще и признается относительно животных. Логическая мысль не есть всецело продукт других психических состояний, а образуется из них при известных, определенных условиях. В них-то нам и нужно отдать себе прежде всего отчет.

Возьмем такую простую мысль: днем (при прочих равных условиях) всегда бывает теплее, чем ночью. Ясно, что эта мысль материально обусловлена теми фактами непосредственного сознания, которые заключались в ощущениях тепла и холода, света и тьмы. Без этих ощущений наша аксиома, за отсутствием содержания, была бы невозможна. Но простое возникновение и исчезновение тепловых и световых ощущений, очевидно, само по себе не могло бы обуславливать нашу мысль. А именно: если бы эти ощущения, создаваемые при своей наличности, сейчас же забывались, т.е. оставались для нас за бытием, то никакой общей мысли из них, как уже не существующих, не могло бы образоваться. Нельзя утверждать: бывает, если не помнятся те многие случаи, когда было. Итак, если психические факты сами по себе возникают и исчезают, то материей или первым условием логической мысли могут быть не эти факты, как такие, а только их сохранение. Непрерывное возникновение и исчезновение есть время, и мы должны признать время условием всякого психического бывания, а следовательно, и мышления с его психической, субъективной стороны; но мы видим, что то же мышление в логическом своем значении не только не имеет времени своим условием, но, совершенно напротив, логическое мышление, как такое, обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется памятью, или воспоминанием (в настоящем рассуждении эти два психологические термина могут употребляться независимо от различия между ними). Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тем самым отнято у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль.

Итак, логическое мышление прежде всего обусловлено реакцией против времени со стороны чего-то сверхвременного, действующего в воспоминании.

VII

Ясно, что мыслить было бы невозможно, если бы то, о чем мыслится, возникая, сейчас же исчезало из сознания, сменяясь другим, также исчезающим, и т.д. – мышление в таком случае было бы материально невозможно за отсутствием предмета мысли. Прежде всего нужно, чтобы этот предмет, т. е. та или другая совокупность психических состояний, сохранялась в течение времени в виде воспоминания. Без этого мышление невозможно; но одного этого для мышления еще недостаточно. Память есть психический факт, сам по себе еще не имеющий логического значения. Положим, вспоминается целый ряд испытанных состояний, целые картины пережитых явлений, – это представляет очень сложный, но все-таки лишь субъективный, частный факт, особый вид психологической наличности, приподнятой, так сказать, над формой времени, но все-таки не выходящей за пределы данного процесса. Помнится то-то и то-то – в этом факте, самом по себе, не видно никакой возможности речательства или представительства каких-нибудь других фактов. Но когда высказывается хоть бы такое немудреное положение, что «днем бывает теплее, чем ночью», то тут кроме памяти пережитых тепловых и световых ощущений заключается еще кое-что другое, и прежде всего обобщение сохраненных памятью психических фактов – в слове. Бессловесные животные не мыслят логически, хотя имеют память. Слово есть для мышления вторая необходимая основа, без которой одна первая недействительна. Приведенное положение, несмотря на свою простоту и пустоту, несомненно переносит нас, благодаря слову, в область логического, т.е. всеобщего, мышления. В слове «днем» разумеется всякий день, а не те только дни, которые действительно находятся в данном воспоминании, и под словом «тепло» разумеется тепло вообще, а не те только тепловые ощущения, которые остались в памяти.

Память поднимается над психической наличностью лишь в том смысле, что состояние, исчезнувшее в настоящем, сохраняется в сознании как бывшее; но этому сохранению подлежат единицы и группы психических состояний в том же виде, в каком они были непосредственно даны: то, что помнится или вспоминается, есть именно это бывшее и ничего более. Оно может быть очень простым или очень сложным, но и простота и сложность здесь имеют чисто фактический, единичный или изолированный характер. Вспоминается только это. Между тем каждое слово означает, наоборот, не «это» (единичное), а «все такое».

Воспоминание представляет то, чего нет в наличности, но что было наличным фактом, тогда как слово вовсе не имеет неперемного отношения к какой бы то ни было фактической наличности, настоящей или прошедшей, – оно представляет и то, чего нет и никогда еще не бывало, но что может быть, или что мыслима. Притом если вспоминаемое есть группа различных состояний, то фактическое отсутствие внутреннего единства между этими состояниями не упраздняется памятью о них, которая никакого нового единства не создаст: вспоминаемые факты остаются такими же разрозненными, отдельными, в воспоминании, какими были в прошедшей действительности. Напротив того, слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания. Между той розой, которую я видел и нюхал двадцать лет тому назад, и той, па которую смотрю теперь, нет никакой фактической связи (разумею между этими двумя группами психических состояний), точно так же между ними и теми розами, которые, как мне представляется, цветут в саду китайского мандарина или генерал-губернатора Канады. По общее обозначение – слово «роза» (звучащее так или иначе или вовсе не звучащее – все равно) делает изо всего этого настоящее одно и совершенно упраздняет отдельность ощущений, не оставляя на нее даже никакого намека.

Слово есть собственная стихия логического мышления, которое без слов так же невозможно, как воздух без кислорода и вода без водорода. Разумеется, дело идет о слове вообще, независимо от тех или других образов его проявления. Слово есть слово независимо от того, держится ли оно в уме. или произносится вслух, или пишется, или печатается. Существенно для слова только общность выражаемого, или обозначаемого, и постоянство выражения, или обозначения, а не то, чтобы эти выражения или знаки воспринимались через это, а не другое внешнее чувство. Исключительная зависимость слова от определенных звуковых сочетаний достаточно опровергается как существованием идеографического письма, имеющего значение только для зрения. без всякого отношения к слуху, так и возможностью усвоить несколько языков или перевода с одного на другой, причем слово-звук наглядно оказывается подвижной оболочкой слова смысл (Положим, известные нам памятники идеографии (например, у китайцев или у египтян) созданы людьми говорившими, хотя и молчаливыми. Но если бы существовал где-нибудь целый парод глухонемых, то,

конечно, при благоприятных условиях во всех других отношениях он неминуемо пришел бы к какому-нибудь идеографическому обозначению мыслей, т.е. к беззвучному слову. Нельзя же. в самой деле, глухонемого человека считать существом по природе бессловесный.). Слово вообще есть символ, т.е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением. Слово есть элемент всякой мысли, и нужно оставить, как неточное, ходячее утверждение, что слова сами по себе служат для выражения именно понятий. Это ограничение слова лишь одной формой мышления противоречит действительности. Такие слова, как смеркается, рассветает, вечерет и т. п., выражают каждое не понятие, а целое суждение. Но самое это различие между понятием и суждением, как формальными элементами мысли, может быть нам еще неизвестно или спорно, когда слово с логическим своим значением всеобщности уж несомненно существует. Говоря «смеркается» или «рассветает» для выражения того, что у нас перед глазами, мы безотчетно проявляем такой знак, который всегда и везде и для нас может обозначать всякий случай для рассвета или вечерних сумерек, – нам дана здесь и хранится в памяти такая готовая печать, которая может налагаться на неограниченное число соответственных явлений, чтобы сверх их осязательности сделать их еще и мыслимыми.

Но откуда же берется слово? Пусть на это отвечают сразу те, для которых уже совершенно ясно, что значит здесь этот термин «откуда». А для нас пока термин «откуда» обозначает в собственном смысле только пространственное отношение, которое до природы слова вовсе не касается. В смысле же вопроса чувствуется что-то другое, но что именно – пока неизвестно. Мы можем о слове с ясностью и достоверностью утверждать лишь следующее: 1) слово существует как психический факт; 2) всякому слону сверх фактического присутствия его в наличном сознании присуще универсальное значение; 3) слово получает свой психический материал посредством памяти, т.е. посредством особого психического факта, состоящего в реакции чего-то сверхвременного против непрерывной смены наличных состояний сознания; 4) предполагая факт памяти, слово само предполагается мышлением, которое без слов не может быть соединением определенных и всеобщих элементов, т.е. не может иметь логического значения (в просторечии называются мыслями и такие состояния сознания, которые лишены определенности и действительной всеобщности; но это лишь зачатки мысли, которые в этом виде не образуют настоящего мышления.); 5) хотя те или другие слова могут быть выдуманы, т.е. явиться условным продуктом мыслительного процесса, но только на основе уже существующего слова, без которого невозможен и самый процесс; первоначально же слово, как основа отдельного и отчетливого мышления, не может быть на нем же основано, а есть факт, предваряющий всякую рефлексию и не обусловленный субъективно ничем другим, кроме сохраненных памятью данных психических состояний, так что само слово может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность единичных психических фактов, подобно тому как память есть прямая реакция чего-то сверхвременного на процесс непрерывного возникновения и исчезновения психических состояний. Как память, поднимаясь над сменой моментов непосредственного сознания, удерживает исчезающее и возвращает исчезнувшее, так слово, поднимаясь, кроме того, над сосуществованием дробных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а чрез это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству.

VIII

Внутренняя, сверхвременная и сверхпространственная связь психических состояний, или данных прямого сознания, представляемая словом, сама по себе еще не образует мышления. Слово есть ближайшее предположение всякой возможной мысли, собственный ее элемент, но оно еще не дает действительной мысли. Если мы будем произносить те или другие слова поодиночке или соединяя их внешним образом (например, по созвучию), то из этого никакой мысли не выходит. Точно так же когда мы соединяем различные представления – как те, которые уже обобщены и объективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний, – когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации – по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в

область мышления: так называемые «законы ассоциации идей» суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. ими руководствуется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений).

Мышление происходит из воспоминаний чрез слова. Память дает ему устойчивость против смены состояний во времени, слово освобождает его от временной, и от пространственной дробности; таким образом, создаются условия для; возможности мышления. Но «то же требуется для его собственной действительности? В чем настоящая мысль?

Когда раздается какая-нибудь речь (т.е. производится некоторое соединение слов), то хотя бы значение отдельных слов и было совершенно известно, но если цель их соединения, или общий смысл речи, остается не ясен, то мы спрашиваем: что он хочет этим сказать? – и если на этот вопрос получаем ответ: ничего! – то окончательно оставляем всю речь без внимания полной уверенности, что это не мысль, а лишь набор слов, хотя самый вопрос показывал, что всякая речь (уже заключающая в самых своих элементах, т.е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение определенной мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли, или намерения, оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью.

Итак, для мысли действительной, кроме мыслительного состава с его общим значением, требуется еще предположенное назначение этого состава служить некоторой положительной цели. Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее за мыслью, очень метко называется поэтому (в русском языке) замыслом.

Таким образом, определились три неперенные условия мышления:

- 1) память, дающая мышлению первый пребывающий, или времеупорный, материал;
- 2) слово, придающее этому материалу первоначальную форму всеобщности, или свободу от эмпирических условий субъективного, психического процесса;
- 3) и к таким двум условиям возможности мышления, чтобы сделать его действительным, привходит третье – замысел, создающий мысль как необходимый путь к задуманной цели.

ФОРМА РАЗУМНОСТИ И РАЗУМ ИСТИНЫ

Формальная достоверность разума прямо вырастает из бесспорной достоверности, из самоочевидности непосредственного сознания, или данных психической наличности. Бели не может быть спора о факте ощущаемого мною здесь и теперь холода, то так же бесспорна и мысль о самом холоде, или холоде вообще, – мысль, которая хотя возникла у меня также теперь и здесь, но которая не покрывается этим психическим фактом, а сознается, и притом так же прямо и непосредственно сознается, сверх того, как относящаяся одинаково и безразлично ко всем ощущениям холода, кем бы, когда бы и где бы они ни испытывались.

С тою же самую непосредственную достоверностью, с которою мы ощущаем наличную действительность холода, с тою же самою мы разумеем возможность всеобщего значения того качества, которое дано в этом нашем ощущении; потому что когда мы утверждаем хотя бы только то, что холод есть ощущение, бывающее иногда приятным, а иногда неприятным, то, откуда бы мы ни почерпнули такое утверждение (об этом речь еще впереди), мы во всяком случае знаем с абсолютною несомненностью, что, собственно, мы в этом утверждении разумеем, к чему, собственно, оно относится, а именно: не к тому ощущению холода, которое мы в данный момент испытываем или не испытываем, а ко всякому холоду, который во всякий момент и во всяком месте всяким субъектом может испытываться или не испытываться. Короче сказать, мы разумеем это определенное качество совершенно независимо ни от какой наличности, и, однако же, эта самая свобода от наличности несомненно есть налицо существующий, непосредственно психически данный и с этой стороны безусловно достоверный факт сознания. Я ведь прямо и непосредственно знаю, что теперь и здесь думаю о том, что не есть теперь и здесь. Разумное мышление, хотя бы в самом зачаточном состоянии, в виде какого-нибудь отвлеченного понятия о том или другом конкретном, чувственном качестве или

явлении, уже дано в непосредственном сознании, как некоторая его наличность. перерастающая саму себя, как психический факт, переставший быть только психическим фактом, – непосредственно перехватывающий своим всеобщим значением через свою единичную действительность.

Эта формальная, объективная сущность разума по своей неоспоримой достоверности составляет, в связи с такою же безусловною достоверностью субъективных данных непосредственного сознания, вторую исходную точку теоретической философии, и я желал бы сделать ее настолько же ясною и несомненною для всякого философствующего читателя, насколько она ясна и несомненна для меня с тех пор, как я стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление. Пусть же не посетуют на меня, что прежде, чем перейти к особому предмету настоящей статьи, я еще раз остановлюсь на этой первичной истине. Тот читатель, которому дело и без того ясно, может вовсе пропустить то, что сейчас следует под цифрой II.

II

Прежде всего должно помнить, что об отдельных душах, как независимых субстанциях, о разных степенях их развития и возрастания, а также, с другой стороны, о теле как реальности, о мозге, нервах и их физиологических отправлениях и в связи с этим – о происхождении высших видов душевной жизни из низших у нас теперь не может быть никакой речи, так как ничего достоверного об этом мы заранее не знаем, а главная забота теоретической философии – о достоверности того, что она утверждает.

Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значимости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни (кому слово перерастать кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: «Эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта». Впрочем, вообще и кроме шуток я желал бы узнать, что можно иметь против пользования в философии общими понятиями органического порядка (как «рост», «перерастание») после того, как вся психология и у Гербарта и в английской школе наводнена понятиями механического значения.).

Всякая мысль, хотя бы самая простая и пустая, не может, однако, быть настолько проста и пуста, чтоб в ней нельзя было различить двух самостоятельных, хотя и существенно связанных между собою сторон; всякую мысль можно и неизбежно брать, во-первых, как единичное состояние субъективного сознания, или как данное текущей психической наличности, и, во-вторых, как то мыслимое, что в этом единичном состоянии обозначается не единичным, а всеобщим образом, как нечто объективное, если не по содержанию, то во всяком случае по форме. Эти две стороны так же невозможно разделить между собою, как и свести их одну на другую. Разделить нельзя, потому что никакая мысль (и в этом ее специфическое отличие от прочих состояний сознания) никогда не бывает только состоянием сознания, а, с другой стороны, невозможно допустить и такое мыслимое, которое бы не было дано и как некоторое психическое состояние, так как иначе это было бы мыслимое, которое вовсе не мыслится, что нелепо. Что же касается до сведения одной из этих сторон на другую, то оно невозможно потому, что, придавая по необходимости объективное значение тому, о чем мы мыслим, мы никогда вместе с тем не переносим такого значения и на самый факт этой мысли, оставляя за ним, напротив, его свойство субъективного состояния сознания; так, я знаю с полною несомненностью, что мыслимый мною холод, т.е. самое понятие холода, есть по моей же мысли одно и то же, независимо от времени, места и различия субъектов, но тот факт, что я теперь мыслю именно о холоде, никакой объективной и всеобщей значимости не имеет и есть совершенно такое же единичное и преходящее субъективное состояние, как и тот ощущаемый мною озноб, по поводу которого, положим, возникла эта моя мысль и которого я, конечно, не стану объективировать и обобщать. Ни в каком случае не стану я утверждать, что самый этот психический факт, как такой (факт ли ощущения или факт мысли – все равно), есть что-нибудь за пределами данной своей наличности. Таким образом, не только в отношении между ощущением и мыслью, но и в пределах самой мысли непосредственно сознается и пребывает различие между испытываемым психическим состоянием и тем, что в этом состоянии выражается, или обозначается. Первое есть наличный факт мышления, второе есть мыслимое как всеобщее. В этой моей единичной, субъективной мысли мыслится не она только, но также ее другое и всеобщее.

Поскольку мыслимое есть по необходимости не мое только состояние, а и нечто другое – мышление имеет природу объективную; поскольку мыслимое есть по необходимости не в этом только случае, а во всяком – мышление имеет природу универсальную, или вселенскую.

В прежнем рассуждении (см. выше «Достоверность разума»), как пример разумного мышления, я нарочно выбрал мысль безумную, такую, которая могла быть формулирована только во сне или в психиатрической лечебнице, выбрал для того, чтобы яснее показать, что дело идет пока не об особенном содержании той или другой мысли, которое может быть истинным и ложным, осмысленным и нелепым, достоверным и невероятным, а только о всеобщей форме всякого мышления, которая всегда одна и та же, для всех случаев имеет одинаковый смысл, во всяком случае истинна и безусловно достоверна. Точно так же, когда я говорил о непосредственном сознании (см. выше «Первое начало теоретической философия»), я нарочно взял пример странного сновидения – опять-таки, чтобы показать, что важна пока не проблематическая реальность сознаваемого или того, что испытывается, а лишь безусловная достоверность самого факта, что это испытывается.

III

Итак, мы имеем двоякую достоверность, одинаково неоспоримую: субъективную достоверность непосредственного сознания в данных его наличных состояниях и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме.

Но разве это то, что нужно, настоящее искомое? Существует все переживаемое как факт, существует все мыслимое как логическая форма. Но уже в самом этом понятии формы заключается требование содержания, и притом не какого-нибудь, а сообразного с формой (адекватного ей). В логическом образе мысли, хотя бы мысли самой пустой, самой нелепой, самой ложной, содержатся непеременимые признаки объективности, всеобщности, необходимости. Между тем со стороны содержания не только пустые, нелепые и ложные мысли не соответствуют этим формальным требованиям мышления, но им не адекватен и самый богатый научный опыт. Ибо этот опыт в окончательном анализе всегда представляет два элемента: он всегда может быть сведен к фактам сознания, так или иначе пережитым и затем так или иначе переработанным умственной деятельностью, т.е. введенным в логическую, или разумную, форму мышления. Но никакая совокупность состояний сознания, пережитых или переживаемых тем или другим (эмпирическим) субъектом или наличною совокупностью субъектов, не может наполнить собою логической формы, т.е. не может удовлетворить разума, по той простой причине, что форма разума безусловна, именно требует или формально полагает безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тем самым и безусловно необходимую связность своего содержания. Между тем опыт, хотя бы самый обширный и научный, исходя из данных наличного сознания, или из текущей, неисчерпанной совокупности фактического переживания, может иметь притязание лишь на условную объективность, условную общность, или обобщенность, и условную связность своего содержания.

С другой стороны, имеется элемент безусловного в нашем знании – именно, во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания, как таких, и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления, как такой. Но это безусловность пустая, как ограниченная, одномерная бесконечность линии в одном случае, двухмерная бесконечность плоскости – в другом.

Пустота безусловной формы есть данное, бесспорно существующее, искомое же есть ее наполнение. Само искание, требование есть несомненный факт. Им уже по необходимости определяется и свойство искомого, требуемого. Мы знаем, чего ищем. Уже в древности было обращено внимание на этот парадоксальный факт: есть хотение, стремление, искание познать истину, следовательно, она уже известна, ибо неизвестного нельзя и желать – *ignoti nulla cupido*. Затруднение устраняется сразу очевидным различием между известностью истины как понятия и знанием самой истины (у Гегеля, согласно его точке зрения, это различие принимает такой вид, что известное изначала понятие истины есть общее, неопределившееся или неразвитое понятие (только *an sich*), а та самая истина, которая ищется, есть то же понятие, диалектически развитое в полноту своих определений (*an und fur sich*). Нет надобности заранее пререкаться с таким взглядом. Заметим, однако, что по диалектической методе самого Гегеля понятие истины, развившись до полноты своих определений, должно перейти в свое другое, то есть полная истина не может вместиться в

сферу понятия вообще (хотя бы в самом широком, гегелевском смысле).

А в чем же дается понятие об истине, как не в той форме разумности, которая есть несомненный факт? Мы видели, что эта форма для повседневного сознания находится в состоянии рассеяния и безразличия, так что облекает и такие мысли, которые по содержанию могут быть характеризованы как сонный 'бред. Сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от не соответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательною, – то есть из безразличного понятия превратить ее в живой замысел – вот первая существенная задача философии.

Фактически несомненно, что замысел вообще – всякий замысел – есть начало живого движения, оплодотворяющее всякую мысленную материю. Замысел есть то творческое да будет, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры. Существует память как общий, неопределенный подъем сознания над потоком временной смены, но память сама по себе лишь фактически, случайно спасает кусочки и куски пережитых психических состояний, и ее содержание остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки хаосом, и только с замысла житейского и научного познания начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический, научный опыт.

Существует слово – второй подъем сознательной жизни над текущей наличностью, над «суею» [= все течет (греч.)]. Но и полнота слова есть лишь обилие всяких обломков пережитого, при веденных к возможному схематическому порядку, в пределах которого текущая жизнь создает действительность новых бесчисленных хаосов, и только замысел – и цепь замыслов – логического рассуждения в некоторой мере спасает сознание от этого словесного безначалия и дурной бесконечности.

Но кроме всех этих частных замыслов эмпирического и логического познания, разрастающихся в более широкие круги научного опыта и формального понимания, есть единый, единственный по своему предмету замысел – знать саму истину. Этот замысел, как и всякий другой, есть, во-первых, самодостовверный факт наличного сознания: поскольку он имеется, постольку и познается. Во-вторых, и так же подобно всем прочим замыслам, замысел безусловного познания самой истины, т.е. не истины единичного факта и не истины всеобщей (allgemein giiltige – «общеобязательный» (нем.)), логической формы, а познания истины по существу, или как безусловно-сущего, – этот замысел, если только он есть действительный, живой акт решения, а не призрачная *velleitas* [смутное желание – лат.], становится началом движения, собирающего психическую наличность в материал сложного процесса, направленного к исполнению первоначально замышленного. В-третьих, – и здесь отличительная особенность этого собственно философского замысла от всех других – он безусловен не только в смысле своей субъективной самодостовверности, но и со стороны своего предмета или содержания. Этот предмет сам по себе уже имеет безусловное значение, безусловную ценность. Он уже заранее признан в своем абсолютном достоинстве, которое не отвергается и никаким скептицизмом. Сомнение относится лишь к возможности исполнения, а не к достоинству самой задачи по предмету ее. Но и возможность исполнения лишь по недоразумению отвергается с точки зрения скептицизма. Обыкновенно познание истины по существу признается невозможным на основании предположения, которое в грубой схеме может быть представлено так: есть, с одной стороны, некоторое X, называемое истиной, о котором известно только, что есть нечто огромное === [великая истина – греч.], а с другой стороны, есть нечто по природе ограниченное, или сравнительно малое, называемое человеческим умом, и задача философии, предполагается, состоит в том, чтобы это огромное вместить в этом малом, – задача очевидно неисполнимая для философа, хотя бы его ум вместительностью своею был подобен шароварам философа Хомы Брута. Словом сказать, этот вульгарный скептицизм – ищущий обыкновенно более тонких и прикрашенных выражений, не изменяющих существа дела, – зиждется на пространственно-механическом представлении истины, познающего ума и отношения между ними. Так как подобное представление во всяком случае неосновательно, как принимаемое вполне безотчетно, то скептик серьезный и последовательный должен заявить, что о существе истины, о познающем уме и об отношении между ними он ровно ничего не знает, а потому и не может предрешать заранее неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, должен отойти в сторону и смотреть, что из этого выйдет.

Итак, кроме наличности психических состояний, как таких, и наличности логической формы мышления, как такой, дается философский замысел познания истины по существу. Этот замысел уже самой наличностью своею, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность – так безразличная форма всякого содержания переходит в требование определенного содержания, именно безусловного, или всецелого, – определяет себя как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины.

В непосредственно-достоверном, самоочевидном факте неудовлетворения формальной разумностью субъект философии являет себя как становящийся разум истины. Тут житейское воззрение – то самое, для которого солнце встает с востока и в виде блестящей тарелочки передвигается по огромной голубой чаше, опрокинутой над землю, – это самоуверенное, но до чрезвычайности недостоверное воззрение, по-видимому исправленное, но на самом деле лишь запутанное и испорченное школьным догматизмом Декарта и Комн., – опять выступает со своим излюбленным вопросом: «Да кто же этот субъект? Чтобы становиться разумом истины, нужно существовать, а существовать в собственном смысле значит быть субстанцией, – так не есть ли этот ваш субъект мыслящая субстанция или вещь Декарта, монада Лейбница, отдельная индивидуальная «душа» старой спиритуалистической психологии? А если нет, то о ком же вы говорите? Кто этот субъект? Назовите его по имени!»

На такое требование школьно-житейского воззрения, как на вопрос ослепленного циклопа Полифема, субъект философии должен, подобно хитроумному Одиссею, ответить так: «Кто я? – Никто!» А если тот будет настаивать и обижаться, можно дать этому ответу такое пояснение: вопрос эмпирического воззрения: кто ты? – может быть обращен лишь к эмпирическому же субъекту, который не имеет надобности скрывать своего имени: это каждый раз есть тот обыватель, что по тем или другим побуждениям решается философствовать, сначала, отрешившись от школьных предрассудков. Как истинное солнце сжимается для этого воззрения в колобродящий по небесному своду кружок в несколько дюймов диаметра, так и истинный субъект философии сжимается здесь в Петра Петровича или Сидора Карпыча, пишущих философские сочинения. Значит, вопроса кто? здесь и ставить нечего. Ну а если дело идет о чем-нибудь другом, более важном, то вместо ответа должно обратить внимание спрашивающего на то соображение, что ведь и по формальной логике нельзя придавать безусловного значения условным логическим подставкам, которые в философских построениях необходимы не менее, но и не более, чем деревянные леса при постройке каменных зданий.

Предположение спиритуалистического догматизма о безусловной истинности отдельных реальных единиц сознания, которые, однако, уже самую множественностью своею обличаются как условные, – это предположение ясно показывает, что мысль еще не стала здесь на безусловную, или истинно-философскую, точку зрения. А как только она на нее становится, хотя бы сперва лишь в качестве философского требования или замысла, так сейчас же неизбежно философствующий субъект перестает сосредоточиваться на своей мнимой субстанциальности – умственный центр тяжести с внутреннею необходимостью перестанавливается из его ищущего я в искомое, т. е. в саму истину, а эмпирическая отдельность и обособленность его я естественно отпадает по принадлежности в область житейского, практического сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания.

Следует провести далее и тем самым смирить горделивую аналогию, которую Кант проводил между Коперником и собою: он, Кант, как некий Коперник философии, показал, что земля эмпирической реальности, как зависящая планета, вращается около идеального солнца – познающего ума. Однако астрономия не остановилась на Копернике, и теперь мы знаем, что центральность солнца есть лишь относительная и что наше светило имеет свой настоящий центр где-то в бесконечном пространстве. Так же и кантовское солнце – познающий субъект – должно быть лишено не подобающего ему значения. Наше я, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительною исходною точкою истинного познания, причем философия имеет перед астрономией то преимущество, что центр истины, находящийся не в «дурной», а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут – изнутри.

Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем я – не в том смысле, чтобы он терял самосознание, а в том, напротив, что он приобретает

для своего пустого я новое и, притом самое лучшее – безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее я становится формой истины – формой как бы в зародыше. Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее всецельности, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности.

Развитие это не должно представляться как процесс безличный. Без сомнения, философия есть дело философа, она, собственно, есть философствование; но если бы данный эмпирический субъект и в философствовании своем не поднимался над своим житейским уровнем, если бы здесь проявлялись только мысли этого обывателя, Карпа Семеновича, о разных предметах, обычно относимых к философии, то, кажется, ясно, что такие измышления отдельного субъекта, как такого, не могли бы иметь общего значения и интереса. Ясно, что истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. Но если и нельзя заранее определить, что есть истина, то должно сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно: ее нет в области отдельного, обособленного я, которое из себя, как центра, описывает более или менее длинным, но всегда ограниченным радиусом круг личного существования. Если бы истина была здесь, то ее незачем было бы искать и самая мысль о философии как познании безусловной истины не могла бы возникнуть. А раз такая мысль возникла и в самом деле овладела мыслящим, то он уже тем самым внутренне разорвал оковы своей мнимой отдельности, стал субъектом сверхличным, и понятно, что эти разорванные оковы, а также и все то, чем школьный догматизм старался и старается их опять спаять, – все эти псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц, сознания и т.д. – все это теряет существенное значение, сознается как *überwundener Standpunkt* [«преодоленная точка зрения» (нем.)]. Ясно, что эта *Überwindung* есть необходимое условие дальнейшего философствования.

Не то, чтобы границы эмпирического обособления перестали существовать для философской мысли или потеряли всякий интерес для нее, но их продолжающееся существование и остающийся интерес теперь совсем другие, ибо центр бытия переместился. Употребляя стародавнюю метафору, я назвал границы эмпирического существования оковами. Так представьте себе отношение освобожденного узника к его оковам. Они продолжают существовать, но как нечто чуждое; можно допустить, что он – хотя не сейчас, по освобождении, а потом – возымеет к ним интерес, но во всяком случае второстепенный: если он поэт или оратор, он может вспомнить о своих оковах для поэтического или риторического обращения к ним; если он живописец, он может ввести их в сюжет какой-нибудь картины; если он врач, он может употребить их материал – медь или железо – для целей металлотерапии, – но заковывать себя в них он уж, наверно, не будет.

V

Решительный замысел познавать саму истину – этот настоящий философский пафос хотя появляется на почве данной разумности, но он перерастает ее как общую форму неопределенных возможностей, определившись как живой зародыш философского делания. Об этом делании (или о методе философии в самом широком смысле) господствует ныне два противоположных представления, враждебно или презрительно относящихся друг к другу. Философское делание представляется или как медленная собирательная работа многих, по частям и частичкам подбирающих материал для заложения фундамента и возведения отдельных стен будущего здания без верного ручательства и ясной надежды что оно будет когда-нибудь dokonчено; или философия представляется как прямое, личное творчество отдельного мыслителя, выражающее его субъективность. Исходя из верных положений, оба взгляда по нелогичности их сторонников приходят к заключениям ложным и нелепым.

Конечно, философия есть собирательное дело многих, и требование начинать сначала ставится, конечно, не в смысле историческом. Философия создается многими; однако чтобы работа этих многих была работою над одним и тем же, и притом именно над философией, или познанием истины, как такой, очевидно, требуется предварительная общая идея истины, определяющая собою и план собирательной работы. А то если один под именем философии отдаст свои силы психометрическому исчислению различных скоростей чувственного восприятия, а другой – стилометрическому исчислению слов, словечек и конструкций фразы в

Платоновых диалогах, то не видно, каким способом можно доказать, что они работают над одною и тою же задачей, ивритом задачей философской. Правда, эти столь различные исчислительные работы хотя не объединяются в общей задаче, Однако сближаются в общем свойстве интереса, именно интереса к точности исчислений; но я хотел бы, чтобы кто-нибудь ясно и убедительно опроверг мое решительное утверждение, что этот общий психометрии и стилометрии интерес более сроден статистике, нежели философии.

Сравнение с воздвигаемым зданием только подчеркивает требование объединяющего начала. Здание строится по частям многими рабочими и мастерами, но по плану одного архитектора, по распоряжениям одного предпринимателя и под определенным надзором за общим ходом работы. А без этого если бы рабочие даже не знали о том, что именно строится: храм ли, дворец ли, манеж для конницы или помещение для сорока тысяч свиней, то можно вообразить, что бы вышло из такой «собирающей» тектоники. Для отдельного философского учения, например гегельянства, есть один «учитель», – он же и архитектор, и предприниматель, и главный рабочий над своим умственным сооружением. Но такие законченные, «абсолютные» системы отжили свой век, и требуемая «собирающая» или, точнее, по частям собираемая философия исключает самое понятие одного архитектора, как и одного предпринимателя. Это, положим, было бы не беда, лишь бы существовал один общий для всех внутренне-обязательный план. У настоящих философов мы никакого плана построения философии из разных психометрических и иных кусочков, конечно, не найдем; если же обратимся к профессорам психометрии и прочих ремесленных производств, то они хотя охотно представляют нам и порознь и сообща всякие планы собирающих и подбирающих работ, но положительное отношение этих планов к философии опять-таки останется проблематичным, и, чтобы допустить его, предварительно нужно будет выкинуть из философии все то, что разумели под этим словом Платон и Аристотель, Спиноза и Гегель и все те лица, которыми до сих пор занимаются все сочинения по истории философии. А при явной химеричности такого условия представление философского делания как механической, собирающей работы лишено не только значения действительности, но и значения серьезного замысла и становится одним из тех субъективных вымыслов и помыслов, из которых состоит философия согласно второму из разбираемых теперь представлений.

Это второе представление о философском делании, составлявшее полусознательную подкладку в писаниях Шопенгауэра, окончательно проявилось у Ницше и возводится в принцип его последователями (см., например, книгу Л. Шестова «Добро в учении гр Толстого и Ф Ницше». СПб., 1900). По их взгляду, философия есть личное творчество единичного мыслителя и выражает только содержание его субъективности. С этой точки зрения нельзя ничего сказать и против первого взгляда на философию, принадлежащего профессорам психометрии. Не имея, по не зависящим от них причинам, никакой возможности стать основателями действительного собирающего, философского делания, они сохраняют полное право на всякие умствования по этому предмету, выражающие их субъективность. Субъективности бывают, конечно, разные, и тот интерес всех, сочувствие многих и поклонение некоторых, что достались на долю гениальной психопатии, выраженной в увлекательной лирической прозе Ницше, никогда не будут уделом негениальной психометрии профессоров X, Y, Z. Но их уравнивает одинаково всем присущий признак субъективности вообще.

Какое же его отношение к философии?

VI

Без всякого сомнения, философия есть вообще дело некоторого субъективного творчества. Это ставит ее в ряд других проявлений творчества, но чем же она от них отличается, в чем существенное различие между нею и, например, поэзией? Если бы различие было только в форме, то право философии на существование было бы сомнительно, так как всякий должен признать, что со стороны формы произведения подлинно поэтические несравненно превосходят даже таких первостепенных философских творений, как «Этика» Спинозы, «Критика» Канта и «Логика» Гегеля. Если же существенное отличие состоит в том, что поэзия обращается к чувству и воображению, а философия к уму, так что ее форма, менее эстетичная, имеет преимущество доказательной достоверности, то ведь и это преимущество принадлежит, собственно, не философии, а положительным и точным наукам: ибо где та философия, которая действительно удовлетворила ум и доказала свои положения?

Некоторые философы были вместе с тем и настоящими поэтами (Платон, Джордано Бруно), другие – настоящими учеными (Декарт, Лейбниц, Кант). Таким фактическим совмещением можно радоваться, но, конечно, они не дают ответа на вопрос о *raison d'être* философии, как такой. Если философ вообще, в этом своем качестве, не может соперничать ни с поэтом по красоте выражения идей, ни с ученым по их внешней убедительности, то ясно, что достаточное основание для философского делания может быть найдено не с этих сторон. И поэзия, и точная наука – обе (каждая по-своему) отличаются своею формальною конечностью, то есть законченностью своих произведений. Их много, как теорем Эвклида или драм Кальдерона, но каждое есть замкнутый круг, окончательно удовлетворяющий в своих пределах эстетический или научный интерес. Геометрической теореме достаточно ее доказанности, и поэтическому произведению достаточно его красоты. Достоинство философии, напротив, в ее бесконечности – не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину, или то, что есть безусловно.

Этот замысел, хотя как факт, или эмпирически, принадлежит субъекту, но по существу, как утверждение о самой истине, он выходит из пределов всякой субъективности, определяя философствующего субъекта тем, что больше его. В том или другом выражении замысел познать безусловную истину стоит во главе всякой настоящей философии, но важно, насколько философское делание верно этому началу, насколько сама истина остается его единственным средоточием, насколько в дальнейшем ходе философствования растет, крепнет и полнеет чистый, мысленный образ самой безусловной истины.

Припомним важнейшие превратности и отклонения от прямого пути в новой философии, именно в трех ее основоположных учениях – картезианстве, кантианстве и гегельянстве.

Конечно, во всех трех учениях задача, которой определяется субъект философии, есть первоначально познание самой истины, или безусловного. Но во всех трех при дальнейшем ходе мысли эта задача незаметно суживается и подменяется чем-то другим. В картезианстве это другое есть я, как подлинно существующее, или (мыслящая) субстанция. Здесь останавливается и на этом сосредоточивается главный философский интерес и самого Декарта, и его новейших последователей (Мэн-де-Биран и др.). Правда, Декарт говорит и о Боге, но так, что лучше бы он о нем молчал, он говорит много важного и основательного о внешнем мире, но как философствующий физик или механик, а не как философ. В последнем качестве его существенный интерес вращается около так называемой души, или единичного я как субстанции. И донныне картезианцы обычно заботятся все о душе да о душе. Есть ли эта забота истинно философская? Разве ее субъективно-эмпирические побуждения не бросаются в глаза? И здесь имеет силу слово истины: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее, а кто « потеряет ее ради Меня, тот сбережет ее». Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслию самой истине – вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более.

Для Декарта самое мышление важно прежде всего как способ убедиться в моем собственном существовании – в существовании всякого мыслящего субъекта. Существование всякого такого субъекта может быть интересно в различных отношениях – как плательщика податей, как подлежащего воинской повинности, вообще как статистической единицы. В этом качестве он существует, конечно, не потому, что мыслит, а потому, что его мать родила. Эмпирическое существование субъекта может зависеть только от определенного эмпирического факта, и утверждать зависимость этого существования от мышления субъекта было бы явным абсурдом, какой бы широкий смысл мы ни придали слову «мышление». Но чисто философский интерес принадлежит мышлению в собственном смысле, то есть отношению субъекта к истине или его сообразности с нею как нормально-мыслящего. Значит, не истина зависит от фактического мышления, а, напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависят от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания, или как разум истины. В картезианском спиритуализме субъекту, я, или душе, придано значение как чему-то самостоятельно существующему, безотносительно к самой истине, и эта первая ложь осталась в школе, несмотря на благородные попытки преодолеть ее, сделанные Мальбраншем и Спинозой.

С другого конца ближе подходит к делу, то есть к истине, учение Канта. Здесь философский интерес сосредоточен не на существовании субъекта (что само по себе ни к чему), а на общих нормах его деятельности как познающего.

Но Кант не договаривает: познающего истину по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного. Если картезианский спиритуализм прямо лишен философского смысла и интереса, то кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности. Конечно, кантовский «чистый разум» ближе к истине, чем картезианская «мыслящая субстанция», но он все-таки не доходит до нее в мысли Канта и остается в сущности лишь формальной разумностью, фактически нам присущей, но лишенной (у Канта) всяких средств, чтобы стать разумом истины.

Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная «субстанция» догматизма, и двусмысленный «субъект» критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская «душа» перешла в кантовский «ум», а этот растворился в самом процессе мышления, не становясь, однако, и у Гегеля разумом истины. Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом – самую истину – сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины основным мерилем философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинною действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано. Гегельянство грандиозно, но не как великий поток живой воды, что может нести нас к океану, а как необычайно высокий фонтан, который, чем выше поднимается, тем с большею стремительностью падает обратно вниз к своему ограниченному резервуару – эмпирической действительности. В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению – как становящийся разум истины. Но, поднявшись на эту высоту, он испытывает головокружение и безумно воображает, что начало его разумения истины есть возникновение самой истины, его рост и развитие – ее собственный рост и развитие. Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте (я не приписываю этой нелепости самому Гегелю, но его птенцы поневоле вынесли именно это из его гнезда). Между философами, подходившими к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, исходящими из самой истины, больше его.

VII

Рассуждения этой и двух предыдущих статей дают в итоге такое заключение.

Существует для начала философии триединая достоверность.

Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, – психическая материя всякой философии.

Во-вторых, достоверна общая логическая форма мышления, как такая (независимо от содержания)., в-третьих, достоверен философский замысел, или решимость познавать саму истину, – как живое начало философского делания, как действительная, определенная форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания.

Единство этой тройкой достоверности состоит в том, что первый ее вид присущ и обоим другим, так как и формальная разумность – мышление вообще, и замысел мышления безусловного, или незнания истины, суть прежде всего факты сознания, непосредственно достоверные в этом первом смысле. Но к этой своей субъективной достоверности логическое мышление, как такое, привносит всеобщую и объективную значимость (формальную разумность) каждого из своих проявлений, а философский замысел в своей субъективной достоверности и к логическому значению своего предмета (понятие самой истины, или безусловного) присоединяет ту решимость или тот акт отдающейся своему предмету воли, что является действительным началом движения и превращает мышление в становящийся разум истины.

Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это тройкое подлежащее тремя различными именами, называя первое душою, второе – умом и третье – духом. Следует только не увлекаться этим словесным различием и не останавливаться на нем прежде времени. Ведь сама эта тройственность имеет

пока лишь отвлеченно-логическое значение и определяет познающего в его формальной разумности, а не в его качестве становящегося разума истины, каким он должен быть по собственному своему замыслу. Как живая форма истины, он должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием; становясь разумом истины, он должен определяться не в себе, а в определениях своего безусловного предмета. Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, качественать не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истиною, в ее цвета окрашенного качества – не как своего, а как истинного начала – исходить для дальнейшего и полнейшего познания.

Новая философия (от Декарта и ученика его Гейлинкса) утверждает своим началом старое дельфийское требование «Познай самого себя». Но отличительное свойство таких изречений, как и пророческих сновидений, – в их многосмысленности. Одному моему знакомому тайный голос беспрестанно твердил во сне: ступай в Египет, ступай в Египет, а потом оказалось, что ему нужно было заниматься химией и что именно этого требовал от него вещей голос, выразившийся, как и все пророческое, в форме довольно дикого каламбура (древнее имя Египта – хем, черная земля, откуда и название химии).

Но не менее загадочно и дельфийское изречение, так как предмет его предписания может быть понят не в одном, а но крайней мере в трех разных смыслах. «Познай самого себя» – значит ли это, что мы должны познавать себя как эмпирического субъекта, в своем темпераменте, характере и всяких психологических свойствах – общих, частных и особенных? Это очень полезно, но ведь это не философия.

Или нам нужно познавать себя как субъекта логического, в тех формах мышления, под которые этот субъект подставляется как мыслящий, независимо от чего бы то ни было мыслимого? И это упражнение может быть полезно и занимательно; но то, что мы называем философией, не сводится и к формальной логике, как оно не сводится к эмпирической психологии.

Дельфийское изречение, если оно шло от доброй силы, а не от Пифона, не могло внушать познания к себе как эмпирического хаоса, или как логической отвлеченности; оно должно было указывать на субъекта в третьем смысле, как истинно философского; он же определяется не в своей материальной пестроте и не в своей формальной пустоте, а в своем безусловном содержании, как становящийся разум самой истины. Следовательно, познай самого себя значит познай истину.

Примечания

1

Представленный текст репрезентирует один из последних (незаконченных) «проектов» Вл. Соловьева, посвященного гносеологической проблематике, который во многом предвосхитил проблематику и методологический инструментарий феноменологического анализа сознания. Приводимые здесь три первые статьи из задуманного большого (гносеологического) труда, написанные в 1897 – 1899, были опубликованы в журнале «Вопросы философии и психологии». Уже во время издания теоретические размышления Вл. Соловьева вызвали серьезные критические споры (см., напр. Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899, № 50 (5), с.861–880). Под принятым редактором первого Собр. соч. названием «Теоретическая философия» данные статьи вошли в научный обиход [прим. ред. сканирования, С. Катречко].

В заключении главной своей работы – «Оправдание добра» – Вл. Соловьев писал: «.. разумная вера в абсолютное Добро опирается на внутреннем опыте и на том, что из него с логической необходимостью вытекает. Но внутренний религиозный опыт есть дело личное и с внешней точки зрения условное. А потому, когда основанная на нем разумная вера переходит в общетеоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание» (наст. том с.547). Именно такую задачу – «оправдание истины» – призвано было решить новое произведение философа [прим. ред.].

