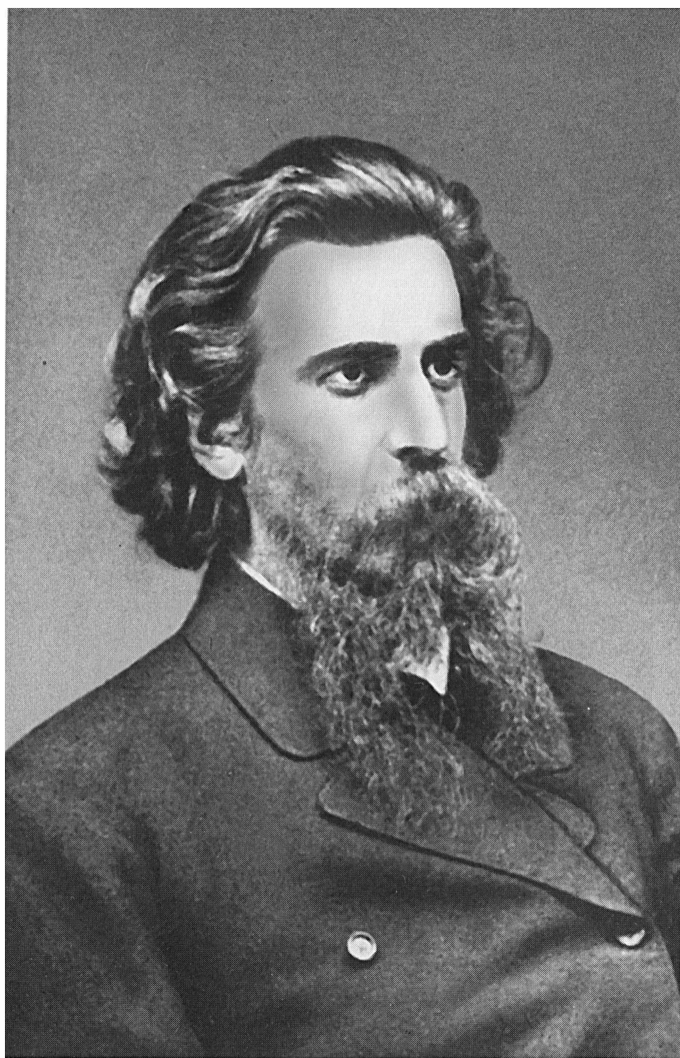


В.С.СОЛОВЬЕВ

В.С.СОЛОВЬЕВ

3



Wm. L. Lawrence

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ





В.С. СОЛОВЬЕВ

**ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ
СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ**

в двадцати томах

СОЧИНЕНИЯ

в пятнадцати томах

**МОСКВА
«НАУКА»
2001**





В.С. СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ

Том третий

1877—1881

**МОСКВА
«НАУКА»
2001**



УДК 1/14
ББК 87.3
С 60

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 00-03-16054*

Редакционный совет:

*И.В. БОРИСОВА, А.П. КОЗЫРЕВ, Н.В. КОТРЕЛЕВ,
Б.В. МЕЖУЕВ, Н.В. МОТРОШИЛОВА,
А.А. НОСОВ, В.С. СТЕПИН*

Ответственный редактор
Н.В. КОТРЕЛЕВ

Подписное

ISBN 5-02-013280-2
ISBN 5-02-013085-0 (Т. 3)

© Издательство “Наука”, 2001

СОЧИНЕНИЯ



**КРИТИКА
ОТВЛЕЧЕННЫХ
НАЧАЛ**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

I. Предварительные замечания о необходимости верховных начал и критериев в жизни, знании и творчестве.

II. Верховные начала положительные и отвлеченные. Разделение первых на традиционные и мистические, а вторых на отвлеченно-эмпирические, или материальные, и отвлеченно-рационалистические, или формальные.

III. Эмпирическое начало нравственности в его элементарных формах. Идониизм, эвдемонизм, утилитаризм.

IV. Эмпирическое начало нравственности в своей высшей форме. Основание морали по Шопенгауэру.

V. Недостаточность эмпирического, или материального, начала нравственности и переход к началу чисто разумному, или формальному.

VI. Формальное начало нравственности. Понятие обязанности и категорического императива.

VII. Три формулы категорического императива (по Канту).

VIII. Отношение рациональной этики к эмпирической. Чисто формальное значение рационального начала нравственности.

IX. Различные точки зрения на свободу воли. Эмпирическое исследование вопроса.

X. Учение о различии эмпирического и умопостигаемого характера и о совместности феноменальной необходимости с трансцендентальной свободой.

XI. Общие выводы рациональной этики. Переход от субъективной к предметной этике.

XII. Отвлеченные понятия о человеческом обществе вообще.

XIII. Отвлеченные начала индивидуализма и общинности.

XIV. Хозяйственный элемент общества. Социализм и мещанское царство.

XV. Необходимый переход из экономической области в юридическую. Требование права и государственности со стороны социализма.

XVI. Противоречия в социализме по отношению к общественной цели и к значению личности.

XVII. Заключительные замечания о социализме.

XVIII. Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятия о праве. Начало органического развития и начало договора. Анализ понятия общей пользы как цели правового порядка.

XIX. Двойственный источник права. Исторический генезис права и его формальная сущность. Рациональное определение права. Право естественное и положительное.

XX. Исключительно формальный и отрицательный характер права и правового порядка. Несостоятельность права как верховного начала общества человеческого.

XXI. Религиозное начало в человеке. Общество как религиозный союз, или церковь.

XXII. Отвлеченный клерикализм, или ложная теократия. Отвлеченный дуализм церкви и государства. Переход к определению истинной, или свободной, теократии.

XXIII. Значение истинного религиозного начала в нормальном обществе.

XXIV. Внутренняя связь общественных сфер в свободной теократии.

XXV. Общий обзор предыдущего. Вопрос об осуществимости нравственного идеала как неизбежная граница всякой этики.

XXVI. Зависимость этики от метафизики. Несостоятельность отвлеченного морализма. Переход к вопросу об истинном знании.

XXVII. Определение истинного как сущего вообще. Недостаточность этого определения. Общее понятие о знании. Определение истинного как объективно познаваемого (испытываемого) или как внешней реальности. Отвлеченный реализм.

XXVIII. Критика отвлеченного реализма с чисто логической точки зрения. Чувственный опыт как знание непосредственной действительности. Противоречия в непосредственной действительности. Истинность всеобщего как результат этих противоречий.

XXIX. Пояснения к предыдущей главе (критика отвлеченного реализма с точки зрения общего сознания). Предварительное понятие об истине; истина факта, истина вещи, истина природы вещей. Переход к натурализму.

XXX. Первоначальные формы натурализма: стихийный натурализм, гилозоизм. Определение природы как общей основы бытия, или как материи.

XXXI. Соответствие между общею основой сущего и общею основой чувственного познания. Осознание как основа всех ощущений. Осознаемое, или непроницаемое, вещество как общая основа бытия.

XXXII. Материя как безусловно единое. Чистый монизм. Невозможность безусловного, или отвлеченного, единства как действительного начала. Реальность как многое. Переход к атомизму.

XXXIII. Атомизм. Отсутствие единства в научных теориях атомизма. Логическое развитие атомизма. Определение атома как действующей силы.

XXXIV. Противоречие между динамическим атомизмом и основным началом всякого реализма. Невозможность познания сущностей чрез внешний опыт. Переход от субстанциального реализма к феноменальному.

XXXV. Реальность как явление, бытие как отношение, материя как ощущение. Общая характеристика критического реализма и три степени его развития: сенсуализм, отвлеченный эмпиризм и позитивизм.

XXXVI. Критика сенсуализма. Действительное явление не дается в ощущениях внешних чувств. Действительное явление как продукт умственной деятельности. Переход от сенсуализма к идеализму.

XXXVII. Критика научного эмпиризма. Необходимость явления познается не опытом, а умозрением.

XXXVIII. Невозможность познать всеобщую систему явлений на почве положительных наук. Необходимость рациональной философии.

XXXIX. Общее начало рационализма. Рационализм догматический и критический. Рационализм абсолютный. Границы отвлеченной философии.

XL. Общий отрицательный результат реализма и рационализма. Необходимый переход к религиозному началу в области знания.

XLI. Невозможность предметного познания из ощущений и понятий.

XLII. Общее определение истинного предмета в трех его основных элементах. Истина как сущее, единое и все, или как сущее всеединое.

XLIII. Различие сущего от бытия. Сущее как абсолютное. Абсолютное и его другое.

XLIV. Абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Человек как второе абсолютное. Три начала его бытия.

XLV. Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания.

XLVI. Всеединая система знания. Ее основные элементы. Отвлеченный догматизм теологии. Свободная теософия. Заключение.

ПРИМЕЧАНИЯ:

- 1) О философском удивлении. 2) О совести. 3) О безусловной свободе.
- 4) Об основном заблуждении Канта. 5) О скептицизме. 6) О научном атомизме.
- 7) Об динамическом атомизме Босковича. 8) О теории простых атомов Фехнера. 9) О формальном характере чистого разума. 10) О классификации наук.

ПРИЛОЖЕНИЕ:

О законе исторического развития.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга есть пересмотр различных начал, еще владеющих сознанием человечества и отражающихся в его жизни. Будучи уверен, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными, обособившимися началами, приближается к концу своему, я считаю такой пересмотр своевременным, ибо познание существующих принципов в их недостаточности естественно приготавливает нас к восприятию нового содержания; и хотя тот великий синтез, к которому идет человечество — осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве, — совершится, конечно, не в области философских теорий и не усилиями отдельных умов человеческих, но *сознан* в своей истине этот синтез должен быть, разумеется, отдельными умами, сознание же наше имеет и способность и обязанность не только следовать за фактами, но и предвирать их.

Я назвал эту книгу критикою отвлеченных начал. Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлеченных и в отвлеченности своей ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указании того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого. Устраняя притязания частных принципов на значение целого, эта критика основывается на некотором положительном понятии того, что есть подлинно целое, или всеединое, и, таким образом, это есть критика положительная. Она, во-первых, предполагает идею всеединого в общем и еще не определившемся виде, как некоторый безусловный критерий, без которого невозможна никакая критика, и, во-вторых, определяя истинное значение частных начал как обособившихся элементов всеединого, она (в результате своем) сообщает этому последнему некоторое определенное содержание — развивает для нас всеединую идею. Таким образом, критика отвлеченных начал представляет собою уже некоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснование начал положительных. Это обоснование по необходимости должно быть

только предварительным, ибо те положительные начала, которые имеются здесь в виду, обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования в относительной области нашей жизни и нашего природного сознания, хотя они и должны быть осуществлены и здесь; поэтому они еще не могут представлять для нас полной определенности: можно с достаточною ясностью показать их необходимость, но действительное их содержание является пока только в общих и слитных чертах. С точки зрения настоящей, наличной действительности нам приходится говорить более о том, что должно быть и будет, нежели о том, что есть. Поэтому понятно, что наши идеи не могут иметь той отчетливости и раздельности, какие свойственны мыслям, составляющим простой вывод из существующих фактов. Не должно забывать, однако, что наша наличная действительность не может быть *всею* действительностью и что то, что здесь представляется только должствующим быть и будущим, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере.

Что касается до внешней стороны, то вследствие различных обстоятельств я не мог дать изложению моих мыслей в настоящей книге той соразмерности и стройности, какие были бы желательны: некоторые мысли изложены слишком кратко и недостаточно развиты, другие, напротив, представлены с излишнею обстоятельностью; есть намеки на еще не сказанное и лишние повторения уже сказанного. Вполне сознавая эти недостатки, я не считая их, однако, настолько важными, чтобы задерживать из-за них издание книги; надеюсь, что буду иметь возможность исправить их впоследствии.

По общему плану критика отвлеченных начал разделяется на три части: этическую, гнозеологическую и эстетическую; предлагаемая книга включает в себе, собственно, две первые, последняя же, представляющая вопросы и затруднения особого рода, составит отдельное сочинение о началах творчества. Содержание же настоящей книги может быть сведено к следующим положениям.

Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека необходимо требуют безусловных норм, или критериев, которыми бы определялось внутреннее достоинство их произведений как выражающих собою благо, истину и красоту.

Верховный нравственный принцип, долженствующий определить практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием долга или катего-

рического императива¹. Все эти понятия входят в высший нравственный принцип как его признаки материальные или же формальные, но не составляют его собственной сущности. Нравственная деятельность должна не только представлять известные качества, а именно доставлять наслаждение, иметь в виду общую пользу, вытекать из чувства симпатии или альтруизма, иметь форму долга, или категорического императива, — но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех. Такой нравственно нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений отдельно взятых, ибо экономические отношения сами по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правомěrностью, или формальною справедливостью, осуществляемую правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального, или природного, начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, практически выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным, или мистическим, началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутреннею восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви. Таким образом, в основе нормального общества должен лежать духовный союз, или церковь, определяющая собою безусловные цели общества; сферы же государственная и экономическая должны служить формальною и материальною средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью. Так как в силу принципа всеединства, или свободной общинности, это осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, а не основыв-

¹ Главы, излагающие последовательные определения нравственного начала, были напечатаны (в «Русском Вестнике») в конце 1877 г. Весною 1879 г. появилось сочинение Гартмана «Phanomenologie des sittlichen Bewusstseyns», в котором главные этические моменты и их взаимоотношение определяются приблизительно так же, как и у меня. При различии наших основных воззрений и при невозможности взаимного влияния, я с удовольствием вижу в таком совпадении некоторое подтверждение тому, что представленное мною развитие нравственного начала не есть личное диалектическое построение, а вытекает логически из сущности дела независимо от той или другой точки зрения.

ваться на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм, то истинное нормальное общество должно быть определено как свободная теократия. Но для свободного и сознательного осуществления божественного начала в практике необходимо убеждение в его безусловной истине, а это зависит от разрешения общего вопроса об истине и истинном знании. Исследуя этот вопрос, предполагаем как необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (рациональность). Этого безусловного характера истины мы не находим ни в отвлеченно-эмпирическом, ни в отвлеченно-рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии; первая дает нам только относительную реальность, вторая только относительную разумность. Опыт показывает нам, что бывает, разум определяет, что должно необходимо быть при известных условиях и, следовательно, чего может и не быть, если этих условий нет. Но это условное бытие предполагает то, что есть безусловно, что и составляет собственный предмет истинного знания. Этот предмет не может быть определен ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система логически развивающихся понятий; все эти отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее не может быть ни данным опыта, ни понятием разума, оно не может быть сведено ни к фактическому ощущению, ни к логическому мышлению, — оно есть *сущее всеединое*. Как такое, оно познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания, или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя таким образом всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность

отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными — реализовать его как всеединое, — все это ясно сознано умом человечества как результат его отрицательного развития. Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение; так, отвлеченный клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлеченная наука подрывается современными позитивистами; так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим; этот вывод есть *положительное всеединство*.

Велика истина и превозмогает! Всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам, которые суть все ее порождения, но в раздоре своем стали врагами ее, — она может сказать им с уверенностью: «Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец и места довольно для всех, ибо в дому Отца Моего обителей много».

КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ

1. Предварительные замечания о необходимости верховных принципов и критериев в жизни, познании и творчестве

Двойственность жизни и сознания человеческого есть настоящее основание всякого размышления и философии. Человек находит в себе чувство внутренней свободы и факт внешней необходимости; он твердо уверен, что движущее начало его бытия и жизни лежит в нем самом, и в то же время он ясно сознает, что это начало не зависит от него, что он сам определяется чем-то другим, для него внешним. Эта основная нелепость, это коренное противоречие вызывает в мыслящем существе величайшее изумление, и это-то изумление (а не удивление пред какими-нибудь фактами внешней природы) и составляет то по преимуществу философское чувство — *μάλα φιλοσοφικόν πάθος*, с которого начинается всякая философия *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*.

Рассматривая совершенно объективно все деятельности человека, все, что он познает и творит, мы можем видеть во всем этом только естественные процессы, определяемые необходимыми законами:

По вечным, великим,
Железным законам
Круг нашей жизни
Все мы свершаем.

Но, с другой стороны, все деятельности (как практические, так равно познавательные и творческие), помимо их внешней закономерности, одинаковой для них всех, имеют для нас еще особенное внутреннее значение согласно той *оценке*, которую мы им делаем и которая определяется степенью их соответствия целям, заранее нами поставляемым для всех этих деятельностей.

Таким образом, оставляя совершенно в стороне объективную необходимость *всего* совершающегося, мы всегда относимся к нему с некоторым суждением, или оценкой, полагая определенное различие между действиями добрыми или полезными и действиями дурными или вредными, между познаниями подлинными или верными и познаниями мнимыми или ошибочными, между истинными и лож-

ными мыслями, между прекрасными и безобразными произведениями, между чувствами благородными и низкими; и только первого рода деятельности, произведения и состояния признаются нами как *долженствующие быть*, или *нормальные*, вторые же осуждаются как *недолжное*. Что может быть проще и тривиальнее такого отношения, а между тем совершенно ясно, что с чисто объективной точки зрения мы не имеем права на это различие, которое в предметной действительности не имеет никакого смысла.

В самом деле, со стороны естественной необходимости *все* существующее и совершающееся одинаково *должно быть*: дурное дело, ложная мысль суть такие же необходимые явления, как и все другое; нелепый бред сумасшедшего есть такой же натурально необходимый процесс, как и идея гениального мыслителя или открытие великого ученого; и, однако, в различии добра и зла, истины и лжи заключается весь существенный интерес человеческой жизни.

Для синтетического ума заранее ясно, что эти две точки зрения: внешняя, или объективная, по которой все есть произведение одинаковой необходимости, и внутренняя, или субъективная, которая различает долженствующее быть от недолжного, — не составляют безусловного противоречия, но могут быть примирены в одном высшем воззрении как две стороны одной и той же идеи. Но в чем состоит их действительное примирение, или что содержится в этой синтетической идее, — это может показать философия только в своем конце². Теперь же пока, принимая субъективную точку зрения как несомненный факт, неизбежно определяющий собою всю нашу жизнь, посмотрим, что отсюда логически следует.

Во всех трех главных сферах человеческого существования (т. е. в сфере нравственной, или практической, теоретической, или познавательной, и эстетической, или сфере творчества) различаем мы долженствующее быть от того, что быть не должно. Мы признаем долженствующими быть, или нормальными, такие познания и мысли, которые имеют своим предметом и содержанием истину, такие действия, которые имеют своим предметом благо, или добро, наконец, такие художественные произведения, которые имеют своим предметом красоту. Но, очевидно, все это еще только словесные определения. Если нормальные познания суть те, которые содержат в себе истину, т. е. истинные познания, то опять спрашивается: какие

² Некоторое предварительное примирение заключается уже в том, что первая (объективная) точка зрения, признавая необходимость *всего* существующего, должна признать и необходимость второй (субъективной) точки зрения как *существующей*, т. е. как *факта*.

же познания суть истинные? Точно так же спрашивается: какие действия суть добрые и какие художественные произведения прекрасны? Дело в том, что именно истина, благо и красота и суть великие неизвестные доселе неразрешенной задачи.

Очевидно, для того чтобы решить в каждом случае, истинно ли данное познание или нет (а это суть того, что требуется), необходимо иметь некоторый положительный критерий, или мерило, истины; критерий же этот возможен лишь тогда, когда мы обладаем всеобщим и первым началом (принципом) истины, содержание которого и есть именно ответ на вопрос: что есть истина? В самом деле, когда мы признаем какое-нибудь познание или мысль истинными, то мы высказываем о них общее понятие истины как их предикат; но для этого мы должны знать содержание, т.е. существенные признаки, того общего понятия: ибо иначе на каком основании можем мы утверждать, что оно соответствует как предикат содержанию данной мысли? Точное и полное определение этого основного понятия истины и составляет верховный принцип познания, а отношение данного познания или мысли к этому принципу и есть критерий истины. Столь же очевидна необходимость верховного принципа практической деятельности для определения нравственного достоинства данных действий, а равно и необходимость верховного принципа творческой деятельности для определения эстетического достоинства данных художественных произведений. В таком общем смысле необходимость высших принципов и критериев одинаково признается всеми философскими направлениями и системами, разногласие же между ними относится к предполагаемому источнику, или генетическим основаниям, этих принципов, а равно и к самому содержанию их.

Ввиду всеобщего разногласия по этому предмету для беспристрастного исследователя необходимые принципы и критерии в жизни, знании и творчестве предварительно являются, как сказано, лишь великими *неизвестными* доселе неразрешенной задачи.

Этим я хочу сказать не то, чтобы человечество не знало ничего верного об истине, благе и красоте, а только то, что первые основания тех верных сведений, которые мы все имеем, остаются проблематическими, вследствие чего и сами эти верные сведения имеют характер лишь случайный и произвольный. Человеческий ум сделал много великих открытий, творчество человеческое создало много прекрасных произведений, и много высоких подвигов совершила человеческая воля. Но истинность всех этих открытий отвергалась и доселе может отвергаться, красота величайших художественных произведений доселе подвергается сомнению, а геройство высочайших подвигов может выводиться из низких побуждений

или же совсем отвергаться как безумие. Не говоря уже о полуобразованных массах, если существуют ученые, для которых гениальные мысли Платона или Канта суть праздные выдумки или же просто нелепости; если существуют художники и эстетические критики, с презрением смотрящие на Шекспира и Рафаеля; если, наконец, так много моралистов, которые в индийских и христианских аскетизмах и мистиках видят только слепых фанатиков или даже грубых животных, то спрашивается: для чего работали лучшие силы человечества? Пока общие принципы, которыми определяется достоинство и значение наших мыслей, дел и произведений, остаются сомнительными или неизвестными, до тех пор человечество со всеми своими приобретениями похоже на богача, обладающего совершенно реальными сокровищами, но только по спорным или и совсем незаконным документам, вследствие чего он не может распоряжаться как следует своим имуществом и оно имеет для него лишь ничтожную цену. Кроме того, чтобы продолжить это сравнение, нашему богачу остались от предков и такие тайные клады, о которых он ничего не знает и не хочет знать, считая их детскою сказкой, а людей, которые ему говорят о них, признает за суеверов или шарлатанов.

Итак, удовлетворительное определение верховных начал необходимо не только для новых приобретений духа человеческого, но также и для упрочения и оправдания старых.

От начала истории верховные принципы многократно и многообразно определялись; этих определений столько же, сколько было и есть религиозных и философских систем, и, без сомнения, каждое из них имеет свое оправдание. Было бы крайне печально, если бы все, в чем доселе люди убеждались, было только ложью и вздором. Такой отрицательный результат в прошедшем хотя и не исключал бы безусловно возможность лучшего в будущем, но оставлял бы на него только плохую надежду; так как едва ли бы нашелся где-нибудь, кроме дома умалишенных, такой человек, который взялся бы или сам найти, или у богов вынудить то, чего все человечество во многие тысячелетия своего существования не было в состоянии ни само достигнуть, ни от богов получить. К счастью, в таком прометеевском предприятии нет никакой надобности. Определения верховных начал во всех настоящих и бывших религиозных и философских воззрениях имеют свою правду. Но самая их множественность и разногласие между ними, вследствие которого каждое исключает все другие, не дает им места, ясно показывает ограниченный и частный характер этих определений и невозможность окончательно остановиться ни на одном из них; и если дух человеческий не осужден на бесконечную работу Сизифа, то ему необходимо прийти к такому

определению верховных начал, которое не было бы ограниченным и исключительным, не было бы одним из многих, а обнимало бы собою все остальные, заключая в себе их внутреннюю связь. Разумеется, я здесь не имею в виду механического соединения различных начал во внешнем эклектизме, который менее всего может удовлетворить сколько-нибудь глубокий ум; я разумею воссоединение всех определений на основании внутренней синтетической силы одного всеобъемлющего начала, которое относится к ним, как душа организма к различным элементам, являясь в них как *все во всех*. Но возможен ли такой синтез? Не обуславливается ли разногласие и противоборство различных воззрений на верховные начала, помимо их исключительного самоутверждения (которое может быть устранено), самую сущность, или объективную природой, этих воззрений, которая устранена быть не может? Чтоб отвечать на этот вопрос, нам необходимо исследовать самые эти частные начала, или частные определения верховных начал, из коих каждое само имеет притязание на значение верховного начала и стремится исключить все остальные. Из этого исследования будет ясно, имеют ли эти начала внутреннее логическое основание для такой исключительности или нет; другими словами: есть ли эта исключительность безусловно необходимая, или же она имеет только относительную и временную необходимость как исторический момент в развитии общечеловеческого сознания.

II. Верховные начала положительные и отвлеченные.

— Разделение первых на традиционные и мистические, а вторых на отвлеченно-эмпирические, или материальные, и отвлеченно-рационалистические, или формальные

Обращаясь к рассмотрению частных определений верховных начал, я, разумеется, не имею ни возможности, ни надобности останавливаться на всех идеях и положениях, которые когда-либо принимались в качестве верховных начал. Мне совершенно достаточно рассмотреть во внутренней логической последовательности основные, или типические, из них, предоставляя собственному соображению читателя применять сказанное об этих типических принципах к их второстепенным видоизменениям.

Обозревая всю совокупность принципов, определявших и определяющих человеческое сознание, легко видеть, что они принадлежат к двум главным родам. Первый род составляют такие начала, которые являются для сознания как готовые, уже данные, существенно независимые от разума, принимаются, следовательно, *верой*, а не разумным исследованием, и отношение к ним личного сознания

есть первоначально и преимущественно пассивное³. Так как этими началами определяется первое, субстанциальное содержание человеческого сознания и они непосредственно оказывают положительную силу над этим сознанием, то я называю их *положительными*, или *субстанциальными*; это есть самое общее и широкое для них обозначение⁴. Принципы *второго рода* не являются как уже данные и прямо несомненные для сознания, а происходят, напротив, когда личное сознание, *отрицательно* относясь ко всему непосредственно данному и преимущественно к первым, положительным, началам, следовательно, освободившись от их власти и потеряв в них веру, стремится путем разумного исследования всех мировых отношений установить известные общие положения, или нормы, необходимо *отвлеченного* свойства; полученные таким способом принципы, к которым личное сознание находится преимущественно в активном отношении, так как они суть вообще лишь результаты собственной дискурсивной деятельности этого сознания, я называю *отвлеченными*, или *отрицательными*.

Положительные начала, очевидно, только тогда могут иметь силу над сознанием, когда за ними признается непосредственно сверхчеловеческое происхождение, когда их настоящая, подлинная основа полагается в мире божественном, от которого они и получают свою санкцию; таким образом, эти начала имеют необходимо *религиозный* характер. Далее, положительные начала по субстанциальности своего содержания и по своей непосредственной силе над сознаниями способны овладеть всем человеком и целыми народными массами и, следовательно, воплощаться в действительной жизни; им, таким образом, преимущественно принадлежит характер *жизненный*.

Принципы второго рода представляют нам противоположные признаки. Будучи результатом собственной работы личного сознания, опираясь на исследование нашего разума, они не могут иметь и не требуют никакой высшей, сверхчеловеческой санкции. Далее, по

³ Я говорю *первоначально* пассивное, ибо впоследствии, будучи раз приняты верою, эти начала могут *secundo loco* оправдываться и объясняться разумным исследованием (*credo ut intelligam* Ансельма Кантерберийского), но никогда они не могут *основываться* на таком исследовании. Я говорю, далее, *преимущественно* пассивное, потому что *безусловно* пассивное отношение вообще немислимо, ибо таковое равнялось бы полному слиянию и безразличию, в котором уже нет *отношения*, так как нет *относящихся*; потому и в самой первоначальной вере есть некоторый активный элемент, и вообще каждый раз, когда говорится о пассивном отношении, следует разуметь сравнительно пассивное, т. е. такое, в котором пассивность преобладает над активностью.

⁴ Но все верования имеют свой глубочайший смысл за пределами личного сознания; это признается и современною наукой, которая отвергла ребяческую теорию о происхождении верований из сознательного вымысла отдельных лиц.

отвлеченному характеру своего содержания эти принципы не могут соответствовать всем жизненным потребностям цельного человеческого духа, а по своему происхождению, как общие результаты дискурсивных процессов, как обусловленные *продукты* рассудочной деятельности самого человека, они не могут иметь действительной силы и верховной власти над его сознанием и волей и еще менее над субстанциальным чувством и глубокими инстинктами народных масс; а потому эти принципы являются только как бессильные и бесплотные тени живых идей, не могущие воплотиться в действительной жизни и ограниченные стенами ученых кабинетов и школ.

Итак, если положительным началам необходимо присуще значение *религиозное и жизненное*, то начала отвлеченные, или отрицательные, имеют, напротив, характер *научный⁵ и школьный*.

Легко видеть, однако, что безусловная, никакого общения не допускающая противоположность между положительными и отвлеченными началами существует только в стремлении, а не в действительности. Как положительные начала в их действительности, проявляющиеся в религиях и мистических учениях, не могут быть совершенно лишены отвлеченного философского элемента, точно так же и отвлеченные начала, осуществляющиеся в философских системах и научных теориях, никогда не могут освободиться вполне от догматического элемента. В религиозной области безусловное отрицание всякого разумного исследования, всякого логического оправдания догматов веры, тертуллиановское *credo quia absurdum* есть явление исключительное, большинство же лучших представителей религии всегда держались Ансельмова *credo ut intelligam*; да и самому Тертуллиану его *credo quia absurdum* (высказанное, впрочем, мимоходом) не помешало в его богословских сочинениях рассуждать и философствовать о предметах веры. Во всех культурных⁶ религиях неизбежно является стремление привести свои догматы в логический порядок и внутреннюю систему, является, следовательно, элемент *философский*. Далее, поскольку религия является в виде исторического откровения, она необходимо имеет дело с историческими фактами и преданиями и таким образом необходимо вступает в область исторической и археологической *науки*. Вследствие всего этого религия, достигая известной степени развития, необходимо порождает целую область религиозных, или богословских, наук, имеющих частью философский, частью исторический характер; по-

⁵ Здесь слово «научный» употребляется в своем широком смысле, обнимающем вместе и умозрительную философию, и эмпирическую науку.

⁶ Я называю культурными религиями те, которые не остаются на степени стихийной силы, немой для сознания, но выражаются и в оном. Таковы по преимуществу браманизм, буддизм и христианство.

средством этих наук религия переходит из жизни в школу и вступает в тесную связь с отвлеченными началами рассудочного просвещения. Уже одно существование богословских наук, а также тот факт, что всякому историку философии приходится иметь дело с философией браминов и буддистов, с философией каббалы, с философией христианских отцов церкви и схоластиков и что, с другой стороны, не было ни одной системы умозрительной философии, которая не заключала бы в себе религиозных элементов, ясно показывает, что безусловная отдельность между отвлеченными началами научного исследования и положительными началами религиозной веры есть вымысел, не имеющий никакой действительности. Даже те школьные учения, которые по принципу отрицают всякое религиозное содержание и с решительно враждою относятся ко всякой вере и всякому догматизму, каково, например, учение материалистов, и эти учения на самом деле кладут в свою основу такие предположения, которые, не имея ни логического, ни эмпирического оправдания, могут приниматься только на веру, вследствие чего и основанные на этих предположениях системы имеют решительно догматический характер, так что с этой стороны борьба этих учений против существующих религий не есть борьба разума против веры, а только борьба одной веры против другой⁷. Таким образом, отсутствие религиозного содержания нисколько не ручается за отсутствие основного формального характера религии, который состоит в независимой от разумного исследования вере в известные положения: такой веры столь же много в материализме, натурализме и других абстрактных учениях, как и в любой из положительных религий.

Но нераздельность религиозных и научных начал не есть только факт действительности, эта нераздельность необходима по существу дела, ибо невозможно предположить, чтобы религиозный человек не мыслил о предмете своей веры, и точно так же, с другой стороны, невозможно предположить, чтоб ученый и философ признавал свои общие принципы исключительно на основании строго научного исследования, так как самое это исследование необходимо требует уже некоторой веры, по крайней мере веры в разум.

Подобным же образом и та противоположность между религиозными и рассудочными началами, что одни воплощаются в жизни народных масс, а другие ограничиваются только отвлеченным признанием среди отдельных умов и ученых школ, эта противополож-

⁷ Для всякого способного к философскому мышлению ясно, что так как, с одной стороны, ни в каком опыте не даны атомы, материя и т. п., а, с другой стороны, самые понятия материи как вещи о себе (*Ding an sich*) или атомов как вещественных, но неделимых элементов заключают в себе очевидное логическое противоречие, то атомизм и материализм вообще суть лишь догматические утверждения, связанные с научными данными.

ность также не может быть безусловною уже потому, что между жизнью и школой, между большинством живущего верой народа и меньшинством научно образованных людей нет безусловной границы, нет непроходимой пропасти. С одной стороны, и те люди, сознание которых определяется отвлеченными принципами, не могут, однако, вполне устраниться от влияний общенародной жизни, а с другой стороны, отвлеченные учения, выработанные в ученых кабинетах и школах, выходят на улицу и площадь и, овладевая сначала сознанием того смешанного и полуобразованного класса людей, который составляет большинство так называемого «общества» или «публики», и теряя, разумеется, в этом сознании свою научную обосновку, но сохраняя свой отвлеченный, рассудочный характер, оказывают затем постепенное действие и на сознание коренной народной массы.

Из сказанного следует, что ни в каком отношении нельзя положить безусловной границы между положительными и отвлеченными началами, между верой и разумом в их действительности: ибо нет такой веры, которая не соединялась бы с разумным мышлением, и нет такого отвлеченного исследования, которое не предполагало бы какой-нибудь веры; ясно различаясь в своем основании и исходной точке, положительно-религиозные и отвлеченно-научные системы и учения в своем действительном развитии и конкретном осуществлении необходимо взаимно проникают друг друга и многообразно между собою переплетаются. Разумеется, эта связь между ними не может никак препятствовать не только общему их различию, но и противоборству их частных проявлений. С другой же стороны, эта внутренняя связь ручается за *возможность* такого синтеза, в котором эти начала, сохраняя свое различие, находились бы в совершенном гармоническом равновесии. Потенциальное основание для такого синтеза заключается уже в том, что одно и то же содержание может быть в одно и то же время, но с различных сторон как предмет религиозной веры и мистического созерцания, так равно и предмет философского мышления и научного исследования. В самом деле, во всяком предмете мы необходимо различаем следующие три стороны: во-первых, *субстанциальное существование*, или внутреннюю действительность, — его собственную *суть*; во-вторых, его *общую сущность*, те всеобщие и необходимые определения и свойства, которые составляют *логические условия* его существования, или те условия, при которых он только мыслим; и наконец, в-третьих, его *внешнюю видимую действительность*, его проявление или обнаружение, т. е. бытие для другого; другими словами: мы различаем всякий предмет как *сущий*, как *мыслимый* и как *действующий*. Очевидно, что собственное существование предмета, его внутрен-

няя, не обнаруженная действительность может утверждаться только верой, или мистическим восприятием, и соответствует таким образом началу религиозному; мыслимость же предмета очевидно принадлежит философскому умозрению, а его обнаружение, или внешняя феноменальная действительность, подлежит исследованию опытной науки. Столь же очевидно, что эти три стороны не только не исключают друг друга, а, напротив, лишь соединение их составляет полную, цельную истину предмета, и, следовательно, только гармонический синтез религиозного, философского и опытно-научного знания есть нормальное состояние нашей умственной жизни, и вне его никакой стремящийся к подлинной, цельной правде ум не может найти удовлетворения. Но говорить об этом синтезе пока не место, и мы должны возвратиться к частной разрозненной действительности господствующих начал.

Положительные, или религиозные, начала могут основываться или непосредственно на личном восприятии и созерцании божественных вещей, или же предполагают посредство исторического предания, веру в авторитет. Религиозные начала в первом виде я называю *мистическими*, во втором — *традиционными*. Так как вообще положительные, или религиозные, начала сами по себе не составляют предмета настоящих очерков, то я не буду останавливаться и на этом их различии; замечу только, что, помимо фактической неотделимости мистического элемента от традиционного, самое существование этого последнего, имея лишь исторические основания, представляется временным явлением, а не безусловною необходимостью. Я хочу сказать, что по существу дела ничто не препятствует представить такое состояние общечеловеческого сознания, в котором традиционное основание религии будет совершенно поглощено мистическим, т. е. религия для всех будет основана на непосредственном восприятии божественных вещей, а историческое предание останется только в сознании как идея пережитого прошлого.

Гораздо существеннее основное различие в области отвлеченных начал, которое мы уже имели случай мимоходом заметить, говоря о всеобщем синтезе. Как мы знаем, отвлеченные начала суть результаты нашей собственной умственной деятельности. Всякая же деятельность нашего ума складывается из двух элементов: из эмпирических данных, составляющих материальное содержание этой умственной деятельности, и из собственных чисто рациональных форм нашего ума, которыми необходимо обуславливается его деятельность. Смотря по тому, какой из этих двух элементов принимается за основание, в каком из них полагается центр тяжести при отвлеченном исследовании, возникают два вида отвлеченных начал: первые выводят истину, благо и красоту из эмпирического содержания,

или материи, наших деятельностей и должны быть потому названы *эмпирическими*, или *материальными*, началами; другие полагают сказанные верховные идеи в собственных формальных определениях чистого разума и называются поэтому *формальными*, или *чисто рациональными*, началами.

В каждом из этих двух направлений отвлеченного исследования устанавливаются свои верховные принципы: практический, теоретический и эстетический — и соответствующие им критерии. Так как в предмет настоящих очерков не входят никакие исторические вопросы, то дальнейшее изложение будет определяться не историческим порядком в развитии этих двух направлений, а только логической последовательностью самих принципов. Во избежание недоразумений считаю нужным сделать еще одно замечание.

Ставя своею задачей критику отвлеченных начал, я разумею не такую критику, которая старается опровергнуть то или другое учение, выставляя против него различные возражения. Помимо того, что я считаю такую критику вообще делом маловажным и не достигающим своей цели — что, конечно, есть только личное мнение, — во всяком случае очевидно, что такая чисто отрицательная критика может применяться только к отдельным частным учениям и системам в их конкретной, исторической действительности, а никак не к самим основным принципам в их логической чистоте. Критический же метод по отношению к самим этим принципам должен состоять в том, чтобы, пользуясь ими как необходимыми предварительными ступенями, переходить постепенно к полному синтетическому определению великих неизвестных нашей положительной задачи.

III. Эмпирический принцип нравственности в своих элементарных формах. Идониизм, эвдемонизм, утилитаризм

Основной вопрос всякого нравственного учения состоит в определении нормальной цели нашей практической деятельности, т.е. такой цели, которая желательна сама по себе и к которой все остальные относятся как средства. Такая цель называется в объективном смысле благом по преимуществу, или высшим благом, *summum bonum* (в относительном же, или субъективном, смысле благом называется все, что в данную минуту удовлетворяет данного субъекта). Мораль эмпиризма имеет задачей вывести из опыта верховный принцип нравственности, т.е. определение высшего блага, или нормальной цели практической деятельности. В бесконечном разнообразии субъективных и относительных благ нет ли какого-нибудь общего и постоянного элемента, одинаково им всем присущего? Пре-

жде всего таким элементом представляется удовольствие, или наслаждение. В самом деле, присутствие какого бы то ни было блага необходимо доставляет нам удовольствие, физическое или духовное; таким образом, удовольствие в широком смысле есть общий и постоянный признак всякого блага, следовательно, необходимый признак блага вообще, или блага как такого.

Этическое учение, ограничивающееся этим, одним этим признаком или этим определением высшего блага как удовольствия и, следовательно, в удовольствии полагающее нормальную цель жизни человеческой, называется *идонизмом* (от греческого слова ἡδονή — удовольствие, или наслаждение). Согласно сказанному выше, идонический принцип нравственности не есть случайный, а имеет необходимые логические основания. Это есть первое этическое определение, имеющее научное значение, то есть представляющее характер всеобщности и необходимости. Отсюда, разумеется, не следует, чтоб это определение в своей общности и простоте было полным и окончательным выражением нравственного начала даже в эмпирическом направлении. И в самом деле, очевидно, что мыслящий ум не может на этом остановиться. И прежде всего необходимо некоторое формальное ограничение или поправка.

Так как по этическим условиям человеческой природы, равно как и по логическим условиям конечного или ограниченного бытия вообще, удовольствие, или наслаждение, не может быть постоянным, непрерывным состоянием, а необходимо перемежается противоположными состояниями неудовольствия или страдания, то принцип идонизма может иметь практическое значение только в том случае, если он ставит последнею целью не достижение непрерывного состояния удовольствия, которое невозможно, а лишь достижение такого существования, в котором приятные состояния преобладают и постоянно господствуют над состояниями неприятными. Такое существование называется счастьем, счастливою, или блаженною, жизнью, и, таким образом, принцип идонизма в более точном выражении превращается в принцип *эвдемонизма* (от греческого слова εὐδαιμονία — блаженство, счастье).

Нормальная цель практической деятельности есть достижение блаженства, или счастливой жизни. В таком общем виде этот принцип эвдемонизма без сомнения верен, и если устранить спор о словах, то его одинаково признают все самые разнообразные этические учения. Что последняя цель нашей деятельности есть блаженство, это, в сущности, одинаково допускается всеми, и основное различие в этом пункте состоит лишь в том, что одни полагают блаженство в этой временной жизни и этом конечном мире, другие полагают его в будущей вечной жизни и другом абсолютном мире, третьи, нако-

нец, придавая страданию значение положительное, а наслаждению и, следовательно, счастью только отрицательное, признавая, что всякое действительное бытие есть необходимо страдание и что блаженство состоит лишь в отсутствии этого страдания, указывают на совершенное уничтожение действительного бытия как на высшее блаженство, составляющее нашу последнюю цель. Очевидно, таким образом, что эвдемонический характер принадлежит не только христианской этике, проповедующей вечное блаженство небесного царства, но также и пессимистической, отрицательной этике буддизма, как древнего, так и новейшего, развитого в философии Шопенгауэра и Гартмана; ибо и здесь как последняя цель ставится блаженство — блаженство *нирваны*, уничтожения.

Но именно это обстоятельство, что эвдемонический принцип в своем общем виде одинаково присущ всем самым противоположным этикам, нисколько не устранив при этом их противоположности и не соединяя их высшим синтезом, ясно показывает совершенную неопределенность этого принципа, требующую дальнейшего развития. Самая несомненность эвдемонического определения высшего блага происходит лишь оттого, что это определение является почти тождесловием. В самом деле, для всякого свободного от школьных предрассудков ума положение, что высшее благо есть счастье вообще, должно казаться очевидным тавтологизмом, ничего не говорящим и только вызывающим новый вопрос: что же есть счастье, в чем состоит настоящее блаженство? То определение, что счастье есть преобладание приятных состояний над неприятными, есть только словесное определение, и, для того чтоб оно сделалось реальным и получило практическое значение, необходимо определить содержание приятных и неприятных состояний, или удовольствия и страдания.

Мы находим в опыте, что человеку свойственны наслаждения, или удовольствия, четырех родов: во-первых, материальные наслаждения человека как животного организма; во-вторых, наслаждения эстетические; в-третьих, наслаждения умственные и, наконец, в-четвертых, наслаждения воли, или наслаждения собственно нравственные.

Наслаждения первого рода не принадлежат собственно *человеческой* природе: будучи связаны с необходимыми функциями животного организма, они входят лишь в общую материальную основу всякой жизни и никак не могут сами по себе составлять *человеческого* счастья. Ни природа человека, ни природа самих чувственных наслаждений не позволяет им стать собственно целью и содержанием человеческой жизни. Хотя слишком часто встречаются люди, полагающие единственную цель своего существования в материальных на-

слаждениях, но это всегда и неизбежно оказывается иллюзией, ибо как только достигается это мнимое счастье, то есть постоянная возможность удовлетворять вполне все материальные хотения (а они имеют очень тесные пределы), так необходимо является пресыщение, скука, внутренняя пустота, а за нею отвращение к жизни, *taedium vitae*, и очень часто, как последнее заключение, — самоубийство, печальное, но убедительное доказательство высшей природы человека.

Не подлежит сомнению, что некоторая степень материального довольства составляет необходимое отрицательное условие человеческого счастья, то есть такое условие, без которого это счастье невозможно; но отсюда никак не следует, чтобы материальное довольство могло составлять само положительное содержание человеческого счастья или быть собственною целью человеческой жизни. Прежде чем быть счастливым, конечно, необходимо существовать, иметь воздух для дыхания и т. под., но никто еще, я думаю, не заключал из этого, чтобы счастье или цель человека могли состоять в том, чтобы существовать, дышать воздухом и т. под. Но точно то же должно сказать и о материальном довольстве вообще, которое точно так же есть лишь отрицательное условие и общая материальная основа счастливой жизни, а не сама эта жизнь, и, следовательно, никаким образом не может давать положительного определения человеческой деятельности или служить ей подлинною целью. Такие азбучные истины не стоило бы и высказывать, если бы не существовало еще довольно много добрых и благонамеренных людей, смешивающих всеобщее счастье со всеобщей сытостью и думающих окончательно осчастливить всех людей, обильно и равномерно распределив между ними все земные блага. Для этих людей высшим выражением истины являются, например, такие стихи Гейне:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.
Wir wollen auf Erden glücklich seyn,
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleissige Hände erwarben.
Es wächst hienieden Brod genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.
Ja, Zuckererbsen für jedermann
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Из трех родов собственно человеческих наслаждений эстетические и умственные хотя и составляют необходимый ингредиент человеческого счастья, но по своему чисто идеальному характеру они не имеют прямого отношения к деятельной жизни, не могут сами по себе определять практическую деятельность человека и потому не имеют непосредственного значения для нашего настоящего вопроса — вопроса о высшем благе как определяющей цели именно *практической* деятельности. Значение для этого нравственного, или практического, вопроса⁸ может иметь, таким образом, только третий род человеческих наслаждений — наслаждения воли, имеющие специфически нравственный, или практический, характер.

Наш внутренний опыт несомненно свидетельствует о существовании таких положительных наслаждений, или удовольствий (приятных состояний), которые не проистекают ни из удовлетворения телесных, ни умственных, ни эстетических стремлений, а имеют характер чисто практический, или нравственный, относясь непосредственно к области воли. Наша воля и проистекающая из нее практическая деятельность в точном смысле этого слова имеет необходимо своим непосредственным предметом другие существа, ибо всякая деятельность есть отношение действующего субъекта к чему-нибудь другому; но такая деятельность, которая имеет своим предметом вещество или тела и проистекает из физических хотений и потребностей, не есть собственно практическая деятельность, а только физиологическое отправление организма (в тесном смысле) или же механическая работа; точно так же не имеет практического характера, т.е. не относится прямо к воле, такая деятельность, предмет которой составляют общие идеи сами по себе, — все равно, является ли эта деятельность в форме чисто теоретического познания этих идей или же в форме их художественного восприятия и воспроизведения; собственно же практическая, или нравственная, деятельность, проистекающая непосредственно из воли, всегда относится, таким образом, к *существам* индивидуальным и одушевленным, и в этом отношении наша деятельность представляет двоякий характер.

Действуя на другие существа, мы можем стремиться к исключительному самоутверждению по отношению к этим существам и, следовательно, к их отрицанию, т.е. к подчинению их нам, к господству

⁸ Слово «практический» я прилагаю ко всему, что непосредственно относится к воле и ее действию, так что термины «практический» и «нравственный», принимаемые оба в широком смысле, совпадают (в тесном же смысле слово «нравственный» обозначает уже некоторые определенные проявления практического начала, именно проявления нормальные или одобряемые).

нашему над ними или даже к совершенному их уничтожению⁹. Удовлетворение этих стремлений воли является, бесспорно, в виде положительных наслаждений, которые вообще могут быть названы наслаждениями самоутверждения или эгоизма. И как общее стремление воли к самоутверждению является, в частности, как гордость, честолюбие, властолюбие, а в крайнем случае как злость, кровожадность и изысканная жестокость, так и удовлетворение каждого из этих частных стремлений дает нам соответствующие частные виды эгоистических наслаждений — наслаждений гордости, властолюбия, жестокости и т. д.

Противоположный род нашей вольной деятельности имеет другие существа своим *положительным*, а не отрицательным предметом или, точнее, не только своим *предметом*, но и своею настоящею *целью*. Здесь наша воля стремится к утверждению бытия других существ и к увеличению их благосостояния. Такое стремление в противоположность эгоизму можно назвать альтруизмом (от *alter* — другой)¹⁰, и удовлетворение этого стремления также несомненно является в виде положительных наслаждений.

Эгоизм и его наслаждения очевидно не могут обосновывать нравственного принципа, то есть объективного и всеобщего начала практической деятельности, ибо исключительное самоутверждение одного для своего осуществления предполагает пассивность других, но, если б исключительное самоутверждение было *всеобщим* принципом, если бы деятельность *всех* одинаково управлялась активным эгоизмом, тогда очевидно эгоизм каждого был бы парализован эгоизмом всех, и таким образом исключительное самоутверждение, возведенное в значение объективного и всеобщего начала, само себя уничтожает во внутреннем противоречии.

Итак, только наслаждения альтруизма могут иметь определяющее значение для нормальной практической деятельности. Если всякая практическая деятельность, как было признано, имеет последнюю целью счастье, то под этим должно разуместь счастье всех, или общую пользу. Эвдемонизм, таким образом определившийся, есть *утилитаризм*, то есть этика общей пользы, или наибольшего счастья.

В утилитаризме эвдемонический и идонический элемент теряет свою материальную исключительность и получает уже некоторое формальное определение. Хотя основанием нравственного принципа признаются наслаждение и счастье, но уже не как такие, то есть

⁹ Здесь, следовательно, хотя предмет нашей деятельности составляют другие существа, но последнюю целью являемся мы сами, наше собственное самоутверждение.

¹⁰ Этот термин, насколько мне известно, впервые введен в употребление Огюстом Контон и должен быть удержан как точно соответствующий противоположному термину «эгоизм».

не всякое наслаждение и счастье допускается как нормальный мотив практической деятельности. Различается *качество* наслаждений¹¹, и нравственное значение признается только за теми, которые имеют характер альтруизма.

«Счастье, составляющее утилитарный критерий праведной деятельности, не есть собственное счастье действующего, но счастье всех. Утилитаризм требует, чтобы каждый был бы так же строго беспристрастен по отношению к своему счастью и счастью других, как если бы он был благосклонным, но непричастным делу зрителем. В сущности вся этика пользы заключается в золотом правиле Иисуса Назарейского: поступать так, как каждый желает, чтобы с нами поступали, и любить своего ближнего как самого себя составляет идеальное совершенство утилитарной нравственности»¹².

Но если так, если счастье, польза, наслаждение сами по себе еще не имеют нравственного значения, то не могут служить последнею и высшею целью нормальной практической деятельности, а получают такое значение лишь тогда, когда они суть польза, счастье и наслаждение *других*, то есть, в конце концов, *всех*; если, таким образом, эти общие мотивы нашей деятельности только чрез приводящий к ним элемент альтруизма могут составлять *нравственный* принцип, то есть определяющее начало для *нормальной* практической деятельности, то в таком случае, очевидно, нет никакого логического основания определять этот нравственный принцип чрез эти общие понятия счастья, пользы, наслаждения, которые, как признано, сами по себе еще не могут иметь значения для нравственного принципа как такого.

Всякая деятельность имеет в своей последней цели необходимый признак наслаждения, счастья, пользы в какой бы то ни было форме, в этом несомненная истинность идонизма, эвдемонизма, утилитаризма. Но кроме того, что один из необходимых признаков предмета не есть еще самый предмет, и из того, что достижение окончательной цели необходимо соединено с наслаждением и блаженством, не следует, чтобы сама окончательная цель или высшее благо и состояло только в наслаждении, или блаженстве. Кроме этого, вопрос ведь не о принципе *всякой* деятельности, или деятельно-

¹¹ J. S. Mill, *Utilitarianism*, 5th edition. London, 1874, стр. 11 и 12.

¹² Mill, *ibid.*, 24—25: «I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as one self, constitute the ideal perfection of utilitarian morality».

сти вообще, а о принципе *нормальной* практической деятельности, о *нравственном* принципе в собственном смысле. Исходную точку для всякого морального исследования, для всякой рассудочной этики составляет тот факт, что мы полагаем существенное различие и противоположность между нашими действиями: одни из них признаются нормальными, нравственно добрыми, долженствующими быть, другие же осуждаются как безнравственные, дурные, или недолжные. Но наслаждение, счастье, польза входят в конечный мотив, или последнюю цель, *всех* этих действий, безразлично, как добрых и праведных, так равно дурных, или недолжных, и, следовательно, если б эти общие мотивы имели определяющее нравственное значение, то человек, наслаждающийся мучениями других или находящий свое счастье и пользу в эксплуатации и разорении других, действовал бы столь же нормально и нравственно, как и тот, кто находит свое наслаждение и счастье только во благе всех своих ближних. С точки зрения наслаждения, счастья, пользы оба одинаково правы, следовательно, с этой точки зрения все действия безразличны, поскольку все одинаково определяются теми общими мотивами; но так как различие нравственных и безнравственных действий несомненно существует и обоснование этого различия составляет собственную задачу всякого морального учения, то отсюда ясно, что общие понятия счастья, удовольствия или пользы совершенно недостаточны для определения собственно нравственного начала.

Против такого требования особенного, специфически нравственного принципа для обоснования нормальной практической деятельности от людей мало привыкших к логическому мышлению можно слышать такое возражение: хорошо понятый эгоизм достаточен для того, чтобы люди находили свою пользу, счастье и наслаждение во благе других и всеобщей пользе. В словах «хорошо понятый» очевидно заключается грубейшая *petitio principii*, так как всякий необходимо считает свое понимание хорошим. Богатый кулак, основывающий свое благосостояние на разорении и бедствиях множества людей, но зато доставляющий себе всевозможные наслаждения, не только материальные, но и эстетические и умственные, ибо солнце искусства и науки одинаково дает свой свет и праведным и неправедным, конечно, считает хорошим свое понимание эгоизма, и я не вижу, каким способом можно было бы ему логически доказать противное. Дело в том, что наслаждение, счастье и т. п. суть понятия совершенно субъективные, и когда человек сознает или чувствует себя наслаждающимся, или счастливым, было бы совершенно нелепо разубеждать его в этом. Другое дело, если бы можно было дать ему самому почувствовать, осязательно показать ему другое, лучшее и сильнейшее благо, пред которым его прежнее счастье

должно ему самому показаться призрачным и ничтожным. Но такой положительный аргумент не может опираться на отвлеченные понятия и общие места, хорошо известные всякому мошеннику, но несколько не делающие его лучшим.

Во всяком случае, так как уже формальная логика запрещает определять видовое понятие одними родовыми признаками, то и невозможно полагать содержание *нравственного* принципа, или последней цели, *нормальной* деятельности в таких понятиях как наслаждение, счастье, польза, которые входят в последнюю цель *всякой* деятельности *вообще*, как нормальной, так и ненормальной. Долженствующая быть, или нравственно одобряемая, деятельность, составляя особенный вид практической деятельности, требует, помимо общих оснований и начал всякой деятельности, еще своего особенного специфического начала и основания, которое и составляет собственно искомое в этической задаче.

Это собственно нравственное начало указывается уже в утилитарной этике, в понятии альтруизма, но это понятие, являясь здесь в своей неопределенной общности, заслоняется понятием пользы. Вообще должно заметить, что определение *общей пользы* в качестве высшего нравственного начала необходимо представляет характер неопределенный и двусмысленный, так как смотря по тому, делается ли ударение на «общей» или же на «пользе», и самый принцип получает различное значение.

Вообще в идонизме, эвдемонизме и утилитаризме нравственное начало еще не определяется в своей особенности, не выделяется вполне из своего противоположного, т. е. эгоизма. Но уже в последнем из этих учений ясно обнаруживается необходимость такого выделения и обособления нравственного начала, что и осуществляется в той этике, которая показывает особенное и самостоятельное основание нравственной деятельности в эмпирически несомненном элементе *симпатии*, корнящемся во внутреннем субстанциальном тождестве всех существ. Наиболее определенное и полное развитие этого начала мы находим в нравственном учении Шопенгауэра, за которым и будем следовать при рассмотрении этого окончательного вида эмпирической этики.

IV. Эмпирическое начало нравственности в своей высшей форме. *Основание морали по Шопенгауэру*

При разрешении этической задачи необходимо прежде всего различать два вопроса: один относится к *принципу*, другой к *основанию* этики, — две вещи совершенно различные, хотя их часто смешивают.

«Принцип, или верховное основоположение, какой-нибудь этики есть самое краткое и сжатое выражение для того образа действий, который предписывается этою этикой, или же, если она не имеет повелительной формы, — того образа действий, за которым она признает подлинную нравственную цену. Это, таким образом, есть ее в одном положении выраженное наставление к добродетели вообще, следовательно, содержание — ὅτι (что) — добродетели. Основа (das Fundament) какой-нибудь этики, напротив, есть διότι (почему) добродетели, основание (der Grund), по которому признается обязательным, или рекомендуется, или одобряется такой образ действий, — ищут ли этого основания в природе человека, или во внешних отношениях мира, или где-нибудь еще»¹³.

Относительно собственного содержания, ὅτι, нравственности, или ее верховного принципа, все нравственные учения в сущности согласны между собою, хотя облачают его в самые разнообразные формы. В самом простом и чистом виде этот принцип сводится к следующему выражению: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*, т. е. никому не вреди, но всем, сколько можешь, помогай.

«Это есть, собственно, то положение, обосновать которое стараются все моралисты, общий результат их столь разнообразных выводов: это есть ὅτι, к которому διότι все еще ищется, следствие, к которому требуется основание, следовательно, само это положение есть еще только *Datum* (данное), к которому *Quaesitum* (искомое) есть задача всякой этики. Разрешение этой задачи дает собственное основание этики, которого, как философского камня, ищут уже тысячелетия. А что *datum*, ὅτι, принцип имеет свое чистейшее выражение в сказанной формуле, видно из того, что она относится ко всякому другому моральному принципу как заключение к посылкам, т. е. как то, к чему собственно хотят прийти; так что на всякий другой моральный принцип должно смотреть как на описание, на прямое или иносказательное выражение того простого положения. Это, например, относится даже к мнимо простому, тривиальному основоположению: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, т. е. чего себе не хочешь и другому не делай, которого недостаток, именно что оно выражает только отрицательные, а не положительные обязанности, может быть легко устранен чрез повторение его без частиц *non* и *ne* (т. е. чего себе хочешь, делай и другому). Тогда и это правило означает собственно *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*, но только косвенным путем, причем получается та видимость, будто здесь содержится и реальное основание такого предписания, чего,

¹³ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, von Arthur Schopenhauer. Zweite Auflage. Leipzig, 1860, стр. 136.

однако, на самом деле нет, так как из того, что я не хочу, чтобы со мною что-нибудь делалось, никак не следует, что я не должен делать этого другим. То же самое нужно сказать о каждом из доселе выставленных принципов, или верховных основоположений, морали»¹⁴.

Без сомнения, этот простой нравственный принцип или, точнее, нравственное правило, выставленное Шопенгауэром, имеет действительное этическое значение, и далее этого правила не может идти эмпирическая, на обыкновенном повседневном опыте основанная мораль; из чего, однако, не следует, чтоб этот принцип сам по себе был вполне достаточен, чтоб он покрывал нравственное содержание жизни во всей его глубине и объеме. Сам Шопенгауэр, как мы увидим, не может ограничиться этой простою моралью и идет гораздо дальше ее. Но об этом будет сказано на своем месте, теперь же нам следует остановиться на том основании, которое Шопенгауэр находит для приведенного принципа.

Держась эмпирического направления мысли, можно искать требуемого основания морали только в эмпирической природе человека, т.е. в тех данных, которые отвлечены от повседневных фактов человеческого опыта. В таком случае определение этого основания в границах установленного принципа не представляет никаких трудностей. А именно: рассмотрев основные побуждения всякой практической деятельности и исключив те из них, которые по существу дела не могут обуславливать собственно нравственной (т.е. соответствующей принятому нравственному принципу) деятельности и, следовательно, не могут обосновывать этого нравственного принципа, мы получим в остатке то, что может служить ему основанием, и если этот остаток будет сведен к одному основному побуждению, то, очевидно, возможность совпадет с действительностью и мы найдем единственное действительное основание нравственности.

Переходя к действительному разрешению своей задачи, Шопенгауэр прежде всего высказывает в виде аксиом следующие уже упомянутые нами положения. То, что вообще двигает волю или побуждает ее к действию, есть единственно *благо* и *зло*¹⁵ в самом общем и широком смысле этих слов; как и наоборот, *благо* и *зло* означают собственно согласное с волей или противное воле. Следовательно, всякий мотив или побуждение должно относиться ко благу и злу. Следовательно, всякое действие воли имеет своим последним предметом какое-нибудь восприимчивое ко благу и злу существо. Это су-

¹⁴ Ibid., стр. 137 и 138.

¹⁵ Шопенгауэр употребляет выражение *Wohl und Wehe*, которому нет соответствующего в русском языке. Я вообще предпочитаю термины «благо» и «зло» как самые общие и широкие, но иногда, где немецкое *Wehe* имеет более определенный смысл, я употребляю, вместо «зло», слова «страдание» или «бедствие».

щество есть или сам действующий, или кто-либо другой, в таком случае пассивно участвующий в действии, поскольку оно совершается к его вреду или пользе. В первом случае все побуждения имеют характер эгоистический и не могут очевидно обосновывать нравственного принципа, так как этот принцип ставит собственною целью для действующего других, а не его самого — *neminem laede, imo omnes quantum potes, juva*, тогда как в побуждениях эгоизма другие могут являться только как средства и к ним может применяться противоположное правило: *neminem juva* (никому не помогай), или даже *omnes laede* (всем вреди). Итак, моральное значение может вообще принадлежать только тем побуждениям, которые непосредственно заключаются во благо или страдании других, и действительно, только таким побуждениям и происходящим из них действиям общечеловеческое сознание придает нравственную цену¹⁶.

Но если нравственную цену имеют только те действия, побуждения которых суть благо или бедствие другого, то спрашивается: каким образом возможно, чтоб это благо или бедствие другого стало прямым мотивом моих действий? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если тот другой или те другие становятся последнею целью моей воли, совершенно так, как в других случаях я сам составляю эту последнюю цель, следовательно, это возможно, только когда я совершенно непосредственно хочу его блага (этого другого существа) и не хочу его бедствия, так же непосредственно, как в других случаях только своего собственного. Но это необходимо предполагает, что я при бедствии этого другого прямо ему сострадаю, чувствую это его бедствие или страдание, как в других случаях только свое, и поэтому непосредственно хочу его блага, как в других случаях только своего. Но это требует, чтобы я каким-нибудь способом был с ним отождествлен, т. е. чтобы то безусловное различие между мною и всяким другим, на котором (различии) прямо основывается

¹⁶ Schopenhauer, *ibidem*, стр. 205—7. Так как зло или страдание является для нас непосредственным мотивом лишь в отрицательном смысле, поскольку именно мы хотим избавить от него себя или других, избавление же от зла и страдания есть благо, то, следовательно, настоящий мотив наших действий всегда есть благо: свое — в действиях эгоистических, чужое — в действиях альтруистических. В другом месте Шопенгауэр указывает еще на третий род действий, в которых зло или страдание, именно страдание другого, является положительным мотивом, когда действующий прямо хочет причинить зло или страдание другому; и на этом основании Шопенгауэр присоединяет к побуждениям эгоистическим и альтруистическим еще третий род побуждений, именно побуждения злости и жестокости. Но это, очевидно, есть ошибка. Ибо если я хочу зла или страдания другого, то только потому, что оно доставляет мне удовольствие, т. е. составляет для меня благо. В страдании другого я проявляю свое самоутверждение, и, следовательно, побуждения злости и жестокости должны быть отнесены к разряду побуждений «эгоистических», причем, однако, должно сохранять различие «эгоизма скотского» от «эгоизма дьявольского».

мой эгоизм, чтоб это различие было в некоторой степени снято или устранено¹⁷.

Такое отождествление мы находим в действительности, именно в несомненном и далеко не редком явлении сострадания (симпатии), т.е. совершенно непосредственного, ото всяких посторонних соображений независимого участия сначала в страдании другого, а чрез то и в воспрепятствовании или устранении этого страдания, следовательно, в его благе и счастии. Это сострадание есть единственное действительное основание всякой свободной праведности и всякого настоящего человеколюбия. Лишь поскольку какое-либо действие из него происходит, имеет оно нравственную цену; происходящее же из других мотивов никакой нравственной цены не имеет¹⁸.

При ближайшем рассмотрении этого коренного этического явления сострадания легко видеть, что существуют две ясно разделенные степени, в которых страдание другого может стать непосредственно моим мотивом, то есть определять меня к действию или воздержанию от действия, а именно сначала лишь в той степени, когда оно (сострадание), противодействуя эгоистическим или злым мотивам, удерживает меня от того, чтобы нанести другому страдание, стать самому причиной чужого бедствия; а затем и на высшей степени, где сострадание, действуя положительно, побуждает меня к деятельной *помощи*. Отсюда, таким образом, естественно вытекают две основные добродетели: *справедливость*, или *правда*, и *милосердие*, или *любовь* (*charité*)¹⁹, которые прямо соответствуют двум частям указанного нравственного принципа или правила, а именно, во-первых, *neminem laede* (соответствует справедливости и из нее проистекает), а затем *omnes, quantum potes, juva* (соответствует любви и из нее вытекает). Очевидно, что есть натуральное, непреложное и резкое различие между отрицательным и положительным, между ненанесением обиды и помощью²⁰.

Хотя и отрицательная, добродетель справедливости, выражающаяся в правиле *neminem laede*, может иметь своим первоначальным нравственным основанием только сострадание, именно по первой или отрицательной степени его проявления, однако этим несколько

¹⁷ Ibid., стр. 208.

¹⁸ Ibid., стр. 208—9.

¹⁹ Для обозначения второй (положительной) добродетели Шопенгауэр по большей части употребляет слово *Menschenliebe*, то есть человеколюбие; но так как сам он распространяет эту добродетель и на животных (и в этом, как увидим, полагает, и справедливо, особенную заслугу своей этики), то слово «човеколюбие» является неуместным, так как «човеколюбие к животным» было бы выражением нелепым. Впрочем, и сам Шопенгауэр иногда обозначает эту добродетель как *caritas* или *φιλανθρωπία*, т.е. милосердие, или любовь.

²⁰ Ibid., стр. 212.

не требуется, чтобы в каждом отдельном случае действительно возбуждалось сострадание, причем оно часто являлось бы слишком поздно; но из раз достигнутого опытом знания о тех страданиях, которые необходимо каждое несправедливое действие причиняет другим, возникает общее правило *ne minem laede*, которое у праведных людей и становится раз навсегда принятым решением не нарушать ничьих прав и не сваливать силой или хитростью на чужие плечи те тяжести жизни, которые суждены каждому, а нести свое бремя, чтобы не удваивать бремя других²¹.

Согласно с этим, в отдельных проявлениях справедливости, в отдельных поступках справедливого человека сострадание действует лишь косвенно, посредством общих правил и не столько актуально, сколько потенциально; но что и здесь настоящим моральным основанием служит все-таки сострадание, ясно из того, что в тех случаях, когда общее правило справедливости колеблется или оказывается недостаточно сильным, нет ничего более действительного для его подкрепления, как живое представление тех страданий, которые могут быть причинены несправедливым поступком; это представление вызывает сострадание, которое и является коренным мотивом для воздержания от несправедливого действия²².

Так как требование справедливости есть только отрицательное, то исполнение его может быть вынуждено, ибо правило *ne minem laede* может быть всеми одинаково и совместно применяемо. Принудительное учреждение для этого есть государство, единственная цель которого состоит в том, чтобы защищать отдельных лиц друг от друга, а целый народ — от внешних врагов²³. Но, разумеется, нравственную цену имеет не эта законная, а только свободная справедливость, вытекающая из внутреннего источника — сострадания.

Вторая степень того состояния, когда чужое страдание само по себе как такое становится непосредственно моим мотивом (в указанном смысле), ясно отличается от предыдущей положительным характером вытекающих из нее действий, так как здесь сострадание не только удерживает меня от нанесения обиды другому, но и заставляет помогать ему. Поскольку, с одной стороны, это непосредственное участие живо и глубоко во мне, и поскольку, с другой стороны, чужая нужда велика и настоятельна, тот чисто нравственный мотив подвигнет меня принести ради потребности или нужд другого большую или меньшую жертву, которая может состоять в напряжении для него моих телесных или духовных сил, в моей собственно-

²¹ Ibid., стр. 214.

²² Ibid., стр. 215, 216.

²³ Ibid., стр. 217.

сти, здоровье, свободе и даже жизни. Здесь, таким образом, в непосредственном, ни на какой аргументации не основанном и ни в какой аргументации не нуждающемся участии лежит единственно чистый источник милосердия, или любви (*caritas, ἀγάπη*), т. е. добродетели, правило которой есть: *omnes, quantum potes, juva* — и которая составляет вторую и высшую (так как положительную) из двух основных добродетелей. Это совершенно непосредственное, можно сказать, инстинктивное участие в чужом страдании, т. е. сострадание, должно быть единственным источником милосердных действий, для того чтоб они имели нравственную цену, т. е. были чисты от всяких эгоистических мотивов и именно вследствие этого возбуждали в действующем то внутреннее довольство, которое называется доброю, удовлетворенною, одобряющею *совестью*, а также и в свидетеле этих действий вызывали бы нравственное сочувствие и одобрение²⁴.

Но как же возможно, чтобы страдание, которое не есть мое, поражает не меня, сделалось, однако, столь же непосредственно, как в других случаях только мое собственное, мотивом для меня и побуждало бы меня к действию? Как сказано, это возможно лишь чрез то, что я это страдание, хотя и отделенное от меня или отчужденное во внешнем представлении, тем не менее внутренне соощаю или *со-чувствую*, т. е. чувствую как мое, хотя и не во мне, а в другом, так что здесь случается высказанное Кальдероном:

que entre el ver
Padecer, y el padecer —
Ninguna distancia habia

(т. е. между *видеть страдания* и *страдать* нет никакого различия).

Но это предполагает, что я с другим в некоторой мере отождествился и что, следовательно, граница между *я* и *не я* на этот раз снята: только тогда положение другого, его потребность, его нужда, его страдание непосредственно становятся моими: тогда я уже больше не вижу его таким, каким оно все-таки дается мне в эмпирическом представлении, — как нечто мне чуждое, для меня безразличное, совершенно от меня отдельное; но, напротив, в нем страдаю и я, несмотря на то что его кожа не покрывает моих нервов. Только чрез такое отождествление может *его* страдание, *его* нужда стать мотивом для *меня*, каковым, помимо этого, может быть только мое собственное страдание. Это явление в высшей степени таинственно — это настоящее таинство этики, ибо это есть нечто такое, о чем разум не может дать прямого отчета, и основания этого явления не мо-

²⁴ Ibid., стр. 227.

гут быть найдены путем опыта. И между тем это есть нечто повседневное. Каждый испытал это на себе и видел в других. Это таинство совершается каждый день на наших глазах в частных случаях каждый раз, когда по непосредственному влечению, без дальних рассуждений человек помогает другому и защищает его, подвергая иногда очевидной опасности свою жизнь ради человека, которого он видит в первый раз, и не думая при этом ничего более, как только то именно, что он видит великую нужду и опасность другого; обнаруживает это таинство и в широких размерах, когда целый народ жертвует своим достоянием и кровью для защиты или освобождения другого, угнетенного народа. И всегда необходимым условием для того, чтобы подобные действия заслуживали безусловное нравственное одобрение, является именно присутствие этого таинственного акта сострадания, или внутреннего отождествления себя с другим безо всяких иных мотивов.

Из двух основных добродетелей отрицательная, т. е. справедливость, составляет все этическое содержание Ветхого Завета, Новый же Завет имеет своим нравственным содержанием положительную добродетель милосердия, или любви: она есть та *καὶνὴ ἐντολή*; (новая заповедь), в которой, по апостолу Павлу, заключаются все христианские добродетели²⁵.

К подтверждению той истины, что сострадание есть подлинная основа нравственности, могут служить между прочим следующие соображения. Безграничное сострадание ко всем живущим существам есть самое твердое и верное ручательство за нравственный образ действий и не нуждается ни в какой казуистике. Тот, кто исполнен этим чувством, уже *наверно* никого не обидит, никому не причинит страдания, но все его действия неизбежно будут носить печать правды и милости. Пусть попробуют, напротив, сказать: «этот человек добродетелен, но он не ведает сострадания» или «это несправедливый и злой человек, однако он очень сострадателен» — и противоречие будет сразу чувствительно. Вкусы различны; но я не знаю более прекрасной молитвы, как та, которою заканчиваются древнеиндийские драмы, а именно: «да будут все живые существа свободны от страдания»²⁶.

Так как сострадание относится ко всему, что страдает, то это основание нравственности имеет и то преимущество, что оно позволяет расширить нравственный принцип настолько, чтобы принять под его защиту и животных, к которым все другие европейские системы морали относятся неизвинительно дурно. Мнимое бесправие живот-

²⁵ Ibid., 230.

²⁶ Ibid., 236.

ных, тот вымысел, что наши действия относительно их не имеют нравственного значения²⁷ или, говоря языком этой морали, что относительно животных нет *обязанностей*, — это есть именно возмутительная грубость и варварство, имеющее свой источник в жидовстве. Философское основание для этого варварства заключается в допущении вопреки всякой очевидности коренного, или субстанциального, различия между человеком и животным, что, как известно, с наибольшею решительностью и резкостью было высказано Декартом как необходимое следствие его заблуждений²⁸.

Из сказанного ясно, что любовь, составляющая положительное и высшее проявление основного морального фактора — симпатии, представляет различные степени как по силе своего напряжения (*степени интензивности*), так и по широте своего объема (*степени экстензивности*). Первого рода степени, т. е. степени интензивности, или силы, высшего нравственного чувства, представляя величину *непрерывную*, не допускают никакого положительного определения.

В самом деле, сила чувств, как и всякая непрерывная величина, может представлять бесконечное число степеней, определение которых всегда будет совершенно относительно и условно. Степени экстензивности, напротив, будучи связаны с определенными внешними предметами, представляют величину ясно раздельную и могут подлежать положительному определению. Главные из этих экстензивных степеней, выражающих широту или объем положительной симпатии, суть следующие²⁹:

1. *Индивидуальная любовь*, то есть относящаяся к отдельной особе, или лицу *как такому*, причем определяющее значение имеют индивидуальные свойства предмета, физические или духовные. Самый обыкновенный и основной из частных случаев этой первой степени есть любовь половая, которая хотя и связана с известным общим физиологическим инстинктом, но не может быть к нему одному сведена, а несомненно имеет и нравственное значение. В самом

²⁷ По распространенным моральным понятиям, если не следует дурно обращаться с животными, то не ради их самих, а ради себя и других людей, т. е. чтобы жестокость к животным, став привычкой, не была перенесена и на людей. Это мнение встречается и у Канта, по учению которого только человек как разумное существо может составлять *цель* нравственной деятельности.

²⁸ Ibid., 238. Здесь мы оставляем пока самого Шопенгауэра. Впрочем следующие в тексте замечания о степенях любви составляют лишь применение его моральной идеи к классификации нравственных отношений.

²⁹ Эта классификация (как и всякая другая), разумеется, не представляет сама по себе никакого философского интереса, но она принадлежит к подготовительному материалу настоящей философской этики. Впрочем, вся эмпирическая мораль имеет лишь значение такого материала.

деле, в половой любви (и даже в ней обыкновенно *более*, чем в какой-либо другой) мы находим, что одно существо внутренно и непосредственно отождествляет себя с другим, благо и страдание этого другого становятся для него непосредственным мотивом, и, следовательно, здесь происходит то внутреннее снятие безусловной границы между *я* и *не я*, которое составляет всю материальную суть нравственности; за эту первую степень непосредственно следует генетически с нею связанная.

2. *Семейная любовь*, которая уже не ограничивается отдельным лицом как таким, но может разом обнимать многих, причем определяющее значение, кроме индивидуальных свойств, имеет уже более общий и идеальный элемент семейной связи.

3. Третья экстензивная степень положительной симпатии есть *любовь национальная* (или патриотизм), которая уже решительно переступает за пределы непосредственной реальности, ибо целый народ как такой никогда не может быть моим реальным предметом, то есть предметом чувственного восприятия, и, таким образом, на этой степени идеальный элемент имеет решительное значение. Еще более решительное значение имеет он в следующей степени любви, которая есть.

4. *Общечеловеческая любовь*, или человеколюбие в собственном смысле, обнимающее собою в идее все человечество. Разумеется, это последнее не может быть для нас реальным предметом, но из этого не следует, чтоб общечеловеческая любовь была фантазией. Всякий раз, когда кто-нибудь чувствует сострадание и помогает человеку совершенно для него чуждому и не принадлежащему даже к его народу или племени, он тем самым показывает, что его человеколюбие не ограничивается никакими личными, родовыми или национальными связями и, следовательно, обнимает потенциально *все* человечество. Точно так же, когда кто-нибудь жертвует своими личными благами и самою жизнью ради какой-нибудь общечеловеческой идеи, действительный, хотя и невидимый предмет его любви есть все человечество.

5. В последнем, самом широком объеме своем положительная симпатия, милосердие, или любовь, не ограничивается уже и целым человечеством, а распространяется *на все живые существа* и на все существующее, обнимает собою «и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду». Хотя странным может показаться серьезное упоминание о такой *мировой любви*, так как она не может быть ничем более, как пустым словом для Европы XIX века, для которой даже простое человеколюбие принадлежит к чуждым богам; но от такой центробежной эпохи, какова наша, было бы неосновательно заключать к человеческой природе вообще. И несомненно, что в

природе человека есть место и для такой всеобъемлющей симпатии. Чтобы не ходить далеко к браминам и буддистам, у которых такая мировая симпатия определяла всю нравственную жизнь, легко найти и у христианских мистиков и аскетов такие простые и безыскусственные описания этой всеобъемлющей, или мировой, любви *как действительного состояния*, которые по своей необычайной наивности никак не могут быть заподозрены в риторическом пафосе. Таково, например, следующее: «И был спрошен, что такое сердце милующее? И отвечал: возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, *о демонах* и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных, и о *врагах истины*, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без веры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу»³⁰.

По существу дела каждая из этих *экстензивных* степеней может заключать в себе все бесконечное разнообразие степеней *интензивности*, так что симпатии одного и того же объема могут бесконечно различаться по степени своей внутренней силы. Но в эмпирической действительности мы находим другой закон. Хотя бывает в отдельных случаях, что самая широкая любовь представляет и высокую степень силы, но это только редкое исключение, в общем же правиле мы находим, что *сила положительной симпатии*, или любви, *обратно пропорциональна ее объему*, так что *наиболее широкое* чувство всегда бывает *наименее сильным*, наибольшая же сила обыкновенно соединяется с самыми узкими чувствами. Бесспорно, всего сильнее и действительнее любовь индивидуальная (особенно в половой форме), то есть именно самая узкая по объему. Любовь же мировая и даже общечеловеческая по большей части сводится к громким фразам и сентиментальным заявлениям, столь же бесплодным для других, сколько и спокойным для себя. Между тем нравственный принцип даже в эмпирической этике не оправдывает такого явления. Его требование «всем помогай» не заключает в себе никакого внутреннего ограничения, и, очевидно, полное соответствие этому принципу представляла бы такая положительная симпатия,

³⁰ Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолубивого града Ниневи, *Слова подвижнические*. Москва, 1858, стр. 299.

которая с наибольшим объемом соединяла бы наивысшую степень силы. Очевидно, здесь чем больше, тем лучше. В действительности же выходит, напротив, чем больше (то есть по объему), тем хуже (то есть по содержанию и силе).

Это обстоятельство, что опытный закон, которым определяются проявления того морального фактора, который эмпирической этикой признается как единственное основание нравственности, что этот закон нисколько не гармонирует с верховным принципом той же эмпирической этики, это обстоятельство, говорю я, уже содержит в себе некоторый намек на несостоятельность эмпирического начала нравственности самого по себе и побуждает к критическому его рассмотрению.

*V. Недостаточность эмпирического, или материального,
начала нравственности и переход к началу чисто разумному,
или формальному*

Прежде всего, должно заметить, что основные определения Шопенгауэровой этики уже содержатся *implicite* и в других низших формах эмпирической морали. Не говоря уже о том, что формула утилитаризма: работай для наибольшего счастья или пользы всех — равносильна формуле *omnes, quantum potes, juva* и что то единственное основание, которое может быть указано для этого нравственного правила, именно социальное чувство, или альтруизм, есть не что иное, как симпатия или сострадание, по существу дела ясно, что если нравственный элемент наших действий определяется их отношением к другим как таким, т. е. требует непосредственного участия в этих других, то единственным эмпирическим основанием морали может быть только факт этого непосредственного участия в других, то есть факт симпатии, и, следовательно, этика Шопенгауэра есть последнее выражение эмпирической этики вообще.

Как принцип, так и основание этики, выставленные Шопенгауэром, заключают в себе несомненную истину, и поэтому цель следующих замечаний состоит не в опровержении этого учения, а в указании его границ, которые не суть границы этики вообще.

Задача философской этики, если только эта последняя имеет *raison d'être*, не может состоять только в том, чтобы, выразив в краткой формуле общее качество моральных действий, констатировать затем их действительность и, наконец, свести их к одному коренному факту, каковым является факт симпатии или сострадания. Что существуют справедливые и человеколюбивые действия и что внутреннее естественное основание их заключается в сострадании или симпатии, для убеждения в этом достаточно простого житейского

опыта и обыкновенного здравого смысла, следовательно, философское исследование нравственности не может иметь только эту задачу. Существование моральных фактов и их фактическое основание признаются и утверждаются обыкновенною житейскою моралью, и, следовательно, философская этика должна иметь собственную задачей не констатирование этих общеизвестных и несомненных фактов, а их объяснение.

В действительности нам даны два рода практической деятельности. Один из них, именно тот, в котором имеется в виду благо других, мы признаем нравственно добрым, долженствующим быть, то есть нормальным; другой, именно тот, в котором имеется в виду исключительно свое благо, мы признаем, напротив, нравственно дурным, недолжным, то есть ненормальным³¹. Вот настоящее *Datum* этики, ее *ᾠτή*. *Quaesitum* же ее, т. е. объяснение этого данного, этого факта, должно, очевидно, состоять в том, чтобы показать разумное, внутренне обязательное основание такого фактического различия, то есть показать, почему первого рода деятельность есть долженствующая быть, или нормальная, а второго нет. Вот настоящее *δίότι* этики. Но элементов такого объяснения мы не находим ни в том, что Шопенгауэр называет основанием морали, ни в тех метафизических соображениях, которыми, как мы увидим, он его подкрепляет.

Само эмпирическое основание этики, ближайший источник моральной деятельности — сострадание — есть опять только факт человеческой природы. Такой же и еще более могущественный факт есть эгоизм — источник деятельности антиморальной. Если, таким образом, та и другая деятельность одинаково основываются на коренных фактах человеческой природы, то здесь еще не видно, почему одна из них есть нормальная, а другая ненормальная. Факт сам по себе, или как такой, не может быть ни лучше, ни хуже другого. Факт, рассматриваемый как только факт, не включает еще в себе своего рационального оправдания.

Так как эгоизм, или стремление к исключительному самоутверждению, есть такое же непосредственное свойство нашей психической природы, как и противоположное чувство симпатии, или альтруизма, то с точки зрения человеческой природы (эмпирически данной) эгоизм и альтруизм, как два одинаково реальные свойства этой природы, совершенно равноправны, и, следовательно, та мораль, которая не знает ничего выше наличной человеческой природы, не может дать рационального оправдания тому преимуществу,

³¹ Существование третьего рода действий, именно действий нравственно безразличных, подразумевается само собою и не входит в нравственную задачу.

которое на самом деле дается одному свойству и вытекающей из него деятельности пред другим.

Но, говорят, и не нужно никакого рационального оправдания, никакой теоретической обосновки для нравственного начала. Достаточно непосредственного нравственного чувства, или интуитивного различения добра и зла, выражающегося в совести, другими словами: достаточно морали как инстинкта, нет надобности в морали как разумном убеждении. Не говоря уже о том, что подобное утверждение, очевидно, не есть ответ на основной теоретический вопрос этики, а простое отрицание самого этого вопроса, помимо этого, ссылка на инстинкт в данном случае лишена даже практического смысла. Ибо известно, что для человека общие инстинкты совершенно не имеют того безусловного, определяющего всю жизнь значения, какое они бесспорно имеют для других животных, находящихся под неограниченной властью этих инстинктов, не допускающих никакого уклонения. У некоторых из этих животных мы находим особенно сильное развитие именно социального, или альтруистического, инстинкта, и в этом отношении человек далеко уступает, например, пчелам и муравьям. Вообще, если иметь в виду только непосредственную, или инстинктивную, нравственность, то должно признать, что большая часть низших животных гораздо нравственнее человека. Такая поговорка, как «ворон ворону глаз не выклюет», не имеет никакой аналогии в человечестве. Даже широкая общественность человека вовсе не есть следствие социального инстинкта в нравственном, альтруистическом, смысле; напротив, большею частью эта внешняя общественность по внутреннему своему источнику имеет самый антиморальный и антисоциальный характер, будучи основана на общей вражде и борьбе, на насильственном и незаконном порабощении и эксплуатации одних другими; там же, где общественность действительно представляет нравственный характер, это имеет другие, более высокие основания, нежели природный инстинкт.

Во всяком случае, нравственность, основанная на непосредственном чувстве, на инстинкте, может иметь место только у тех животных, у которых брюшная нервная система (составляющая ближайшую материальную подкладку непосредственной, или инстинктивной, душевной жизни) решительно преобладает над головною нервною системой (составляющею материальную подкладку сознания и рефлексии); но так как у человека, к несчастью или к счастью, мы видим обратное явление, а именно решительное преобладание головных нервных центров над брюшными, вследствие чего теоретический элемент сознания и разумной рефлексии необходимо входит и в нравственные его определения, то тем самым исклю-

чительно инстинктивная нравственность оказывается для него непригодною.

Эта интуитивная, или инстинктивная, мораль сама отказывается от всякого теоретического значения, так как в самом принципе своем отрицает основное теоретическое требование этики дать разумное объяснение или оправдание основному нравственному факту, а признает только этот факт в его непосредственном, эмпирическом существовании. Но, с другой стороны, как было сейчас показано, эта мораль не может иметь и практического реального значения, вследствие слабости у человека нравственных *инстинктов* (соответственно сравнительно малому развитию у него брюшных нервных центров и брюшной части вообще). Но если, таким образом, эта интуитивная мораль не может иметь ни теоретического значения, ни практической силы, то, очевидно, она вообще не может иметь самостоятельного значения, а должна быть принята только как указание той инстинктивной, или непосредственной, стороны, которая существует во всякой нравственной деятельности, хотя и не имеет у человека определяющей силы по указанным причинам.

Итак, оставляя эту непосредственную, или инстинктивную, мораль *ad usum bestiarum*, которым она принадлежит по праву, мы должны поискать для *человеческой* нравственности разумного основания. С этим согласен и Шопенгауэр, который обращается для подкрепления своего эмпирического начала к известной умозрительной, метафизической идее.

То, что есть само по себе, *Ding an sich*, или метафизическая сущность, нераздельно едино и тождественно во всем и во всех; множественность же, раздельность и отчуждение существ и вещей, определяемые *principio individuationis*, то есть началом обособления, существуют только в явлении, или представлении по закону причинности, реализованному в материи, в условиях пространства и времени. Таким образом, симпатия и вытекающая из нее нравственная деятельность, в которой одно существо отождествляется или внутренне соединяется с другим, тем самым утверждает метафизическое единство сущего, тогда как, напротив, эгоизм и вытекающая из него деятельность, в которой одно существо относится к другому как к совершенно от него отдельному и чуждому, соответствует лишь физическому закону явления. Но что же из этого следует? В том, что факт симпатии выражает субстанциальное тождество существ, а противоположный факт эгоизма выражает их феноменальную множественность и раздельность, еще не заключающаяся объективное преимущество одного пред другим; ибо эта феноменальная множественность и раздельность существ совершенно так же необходима, как и их субстанциальное единство. Логически ясно, что все существа необходимо то-

ждественны в субстанции и столь же необходимо раздельны в явлении: это только две стороны одного и того же бытия, не имеющие как такие никакого объективного преимущества одна пред другою. Если б эти две стороны исключали друг друга, тогда, конечно, только одна из них могла бы быть истинною, а другая необходимо была бы ложною, но тем самым эта последняя была бы и невозможна. Так было бы в том случае, если бы дело шло о применении двух противоположных предикатов, каковы единство и множественность, к одному и тому же субъекту *в одном и том же отношении*: тогда по логическому закону тождества происходила бы дилемма, то есть нужно было бы признать один из предикатов истинным, а другой ложным. Но так как в нашем случае единство и множественность утверждаются не в одном и том же отношении, а в различных, именно единство в отношении к субстанции, а множественность в отношении к явлению, то тем самым отрицается их исключительность, и дилемма не имеет места.

Кроме этого логического соображения, уже самая действительность обеих сторон бытия показывает, что они вообще совместимы; а потому если вследствие необходимого закона исторического развития различные религиозные и философские учения останавливались попеременно то на субстанциальном единстве, то на феноменальной множественности, жертвуя одно другому, то это есть заблуждение, необходимое исторически, но не безусловно; из того, что ум человеческий должен был пройти чрез это заблуждение, не следует, чтоб он должен был с ним оставаться.

Разумеется, логическая и физическая совместимость универсализма и индивидуализма, симпатии и эгоизма не исключает нравственной неправоправности этих двух начал.

Но чтоб утверждать положительно такую неправоправность, нужно показать, *в чем* она заключается, в чем состоит внутреннее преимущество одного пред другим. Для того чтобы показать ложность, или внутреннюю несостоятельность, эгоизма, недостаточно утверждать, подобно Шопенгауэру, что всякая особность, как существующая только в представлении, есть призрак и обман, что *principium individuationis* (начало особности) есть покров Майи и т. п.; ибо такие утверждения или суть фигуральные выражения без определенного логического содержания, или же говорят *слишком* много. А именно, если мир множественных явлений потому есть призрак и обман, что он есть представление, а не *Ding an sich*, и так как представлением определяется как объект, так равно и субъект, то есть по соотносительности этих двух терминов и субъект как такой возможен только в представлении, то в этом случае как действующий субъект, так равно и те субъекты, в пользу которых он морально

действует, суть только призрак и обман, а следовательно, и самая моральная деятельность, которая стремится к утверждению призрачного существования других субъектов, есть призрак и обман не менее, чем противоположная ей эгоистическая деятельность, стремящаяся к утверждению призрачного существования самого действующего субъекта.

Таким образом, и с этой метафизической точки зрения нравственная деятельность является ничем не лучше, не истиннее и не нормальнее деятельности безнравственной, или эгоистической. Когда вы из сострадания помогаете кому-нибудь, избавляете от опасности, делаете благодеяние, вы ведь утверждаете индивидуальное, особое существование этого другого субъекта, вы хотите, чтоб он как такой существовал и был счастлив, — он, эта индивидуальная особь, а не всеединая метафизическая сущность, которая не может нуждаться в вашей помощи. Следовательно, нравственная деятельность, которая вообще стремится к утверждению и развитию индивидуально-го бытия всех существ в их множественности, тем самым, по понятиям Шопенгауэра, стремится к утверждению призрака и обмана, следовательно, она ненормальна, и, таким образом, метафизическая идея монизма, вместо того чтоб обосновывать нравственность, обращается против нее. А отсюда следует, что мы должны искать других рациональных оснований для этики.

К такому же заключению приведет нас и рассмотрение того верховного принципа эмпирической морали, который формулирован Шопенгауэром: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*. Это верховное нравственное правило не ограничивается отрицательным требованием «никому не вреди», но содержит в себе непременно и положительное требование «всем помогай», т. е. оно требует от нас не только того, чтобы мы сами не наносили другим страдания, но также, и главным образом, того, чтобы мы освобождали других от всякого страдания и не нами причиненного, от нас не зависящего; и так как здесь не может быть никакого внутреннего ограничения (ибо здесь, очевидно, чем больше, тем лучше, ограничение же *quantum potes*, «сколько можешь», относится лишь к физической возможности исполнения, а не к нравственной воле), то окончательный смысл этого положительного нравственного принципа, указывающий последнюю цель нормальной практической деятельности и высшее нравственное благо или добро, может быть точнее и определеннее выражен так: *стремись к освобождению всех существ от всякого страдания, или от страдания как такового*.

Но для того чтоб это требование имело действительное значение, очевидно, необходимо знать, в чем состоит сущность страдания и как возможно избавление от него.

Страдание вообще происходит тогда, когда действительные состояния известного существа определяются чем-либо для него внешним, чуждым и противным. Мы страдаем, когда внутреннее движение нашей воли не может достигнуть исполнения, или осуществления, когда стремление и действительность, то, что мы хотим, и то, что мы испытываем, не совпадают и не соответствуют. Итак, страдание состоит в зависимости нашей воли от внешнего, чуждого ей бытия, в том, что эта воля не имеет сама в себе условий своего удовлетворения.

Страдать — значит определяться другим, внешним, следовательно, основание страдания для воли заключается в ее *гетерономии*, т. е. чужезаконности, и, следовательно, высшая, последняя цель нормальной практической деятельности состоит в освобождении мировой воли, т. е. воли всех существ, от этой гетерономии, т. е. от власти этого чуждого ей бытия.

Таким образом, сущность нравственности определяется *автономией*, или самозаконностью, воли, и прямая задача этики показать возможность этой автономии, или *условия*, при которых она может быть действительною. Определение этих условий будет заключать в себе и объяснение основного морального различия между должным и недолжным, так как нормальность нравственной деятельности прямо зависит от условий ее *автономичности*.

Такая задача, очевидно, лежит за пределами всякой эмпирической этики, ибо в опыте мы познаем только волю, связанную чуждым ей бытием, проявляющуюся по законам внешней для нее необходимости, волю *гетерономичную*. Таким образом, чрез опыт мы можем получить только условия гетерономии воли, следовательно, искомые условия ее автономии могут быть найдены лишь чистым, или априорным, разумом.

Читатель, знакомый с философией, видит, что понятиями гетерономии воли и ее автономии, определяемой a priori, или из чистого разума, мы неожиданно перешли в сферу моральных идей Канта. Таким образом, последний *результат* эмпирической, или материальной, этики естественно переходит в *требование* этики чисто разумной, или формальной, к которой мы и должны теперь обратиться.

VI. Формальное начало нравственности. Понятия обязанности и категорического императива

Эмпирическое, материальное основание нравственного начала оказалось само по себе недостаточным, потому что, имея своим содержанием одно из фактических свойств человеческой природы (сострадание или симпатию), оно не может объяснить это свой-

ство как *всеобщий и необходимый источник нормальных* действий и вместе с тем не может дать ему практической силы и преобладания над другими, противоположными свойствами. Правда, последнее требование, дать нравственному началу практическую силу и преобладание, может быть отклонено философским моралистом как находящееся вне средств философии вообще. Но первое требование, требование разумного оправдания, или объяснения, нравственного начала как такого, то есть как начала нормальных действий, необходимо должно быть исполнено этическим учением, так как в противном случае не видно, в чем бы могла состоять вообще задача такого учения.

Необходимо различать этику как чисто эмпирическое познание от этики как философского учения. Первая может довольствоваться классификацией нравственных фактов и указанием их материальных фактических оснований в человеческой природе. Такая этика составляет часть эмпирической антропологии или психологии и не может иметь притязаний на какое-либо принципиальное значение. Такая же этика, которая выставляет известный нравственный *принцип*, неизбежно должна показать разумность этого принципа как такого.

Как мы видели, эмпирическая мораль во всех своих формах сводила нравственную деятельность человека к известным стремлениям или склонностям, составляющим фактическое свойство его природы, причем в низших формах этой морали основное стремление, из которого выводились все практические действия, имело характер эгоистический, в высшей же и окончательной форме основное нравственное стремление определялось характером альтруизма, или симпатии.

Но всякая деятельность, которая имеет своим основанием только известную природную склонность как такую, не может иметь собственно нравственного характера, то есть не может иметь значения *нормальной*, или долженствующей быть, деятельности. В самом деле, не говоря уже о тех низших выражениях эмпирической морали, которые вообще не в состоянии указать никакого постоянного и определенного различия между деятельностями нормальными и ненормальными, даже в высшем выражении эмпирической этики хотя такое различие и указывается, но нисколько не обосновывается.

Если человек действует нравственно, лишь поскольку его действия определяются естественным стремлением ко благу других, или симпатией, признавая в этой симпатии только естественную, фактически данную склонность его природы и ничего более, то в чем же заключается для него, я не говорю — практическая обязательность, но теоретическое, объективное преимущество такой деятельности

предо всякою другою? Почему он не будет или не должен действовать в других случаях безнравственно, или эгоистически, когда эгоизм есть такое же естественное свойство его природы, как и противоположное стремление, симпатия? Оба рода деятельности являются одинаково нормальными, поскольку оба одинаково имеют своим источником естественные свойства человека. А между тем на самом деле, когда мы действуем нравственно, мы не только от самих себя требуем всегда и везде действовать так, а не иначе, но предъявляем такое же требование и всем другим человеческим существам, совсем не спрашивая о тех или других свойствах их натуры; следовательно, мы приписываем нравственному началу как такому безусловную обязательность, независимо от того, имеем ли мы в данный момент в нашей природе эмпирические условия для действительного осуществления этого начала в себе или других.

Итак, формально-нравственный характер деятельности, именно ее нормальность, не может определяться тою или другою естественною склонностью, а должен состоять в чем-нибудь независимом от эмпирической природы.

Для того чтоб известный род деятельности имел постоянное и внутреннее преимущество пред другими, он должен иметь признаки всеобщности и необходимости, независимые от каких бы то ни было случайных, эмпирических данных. Другими словами, этот род деятельности должен быть безусловно обязателен для нашего сознания³².

Итак, нормальность действия определяется не происхождением его из того или другого эмпирического мотива, а исключительно его внутреннею обязательностью. Нравственное действие становится таковым, лишь поскольку оно сознается как *обязанность*. Лишь чрез понятие обязанности нравственность перестает быть инстинктом и становится разумным убеждением.

Из сказанного ясно, что нравственный закон как такой, то есть как основание некоторой обязательности, должен иметь в себе абсолютную необходимость, то есть иметь значение безусловно для всех разумных существ, и, следовательно, основание его обязательности не может лежать ни в природе того или другого существа, например человека, ни в условиях внешнего мира, в которые эти существа поставлены; но это основание должно заключаться в априорных поня-

³² Шопенгауэр восстает против повелительного наклонения в этике. Но это только вопрос о словах. Признавать (как это делает и Шопенгауэр) безусловное внутреннее преимущество нравственной деятельности пред безнравственною, любви пред эгоизмом — значит тем самым признавать объективную обязательность первой, а затем, будет ли эта обязательность выражена в форме повеления или как-нибудь иначе, это нисколько не изменяет сущности дела.

тиях чистого разума, общего всем разумным существам. Всякое же другое предписание, основывающееся на началах одного опыта, может быть практическим правилом, но никогда не может иметь значение морального закона.

Если нравственное достоинство действия определяется понятием обязанности, то, очевидно, еще не достаточно, чтоб это действие было только согласно или сообразно обязанности, а необходимо, чтоб оно совершалось *из* обязанности, или из сознания долга, ибо действие, согласное само по себе с обязанностью, но имеющее в действующем субъекте другой источник помимо обязанности, тем самым лишено нравственной цены³³. Так, например, делать по возможности благодеяния есть обязанность, но помимо этого существуют такие, которые делают это по простой природной склонности. В этом случае их действия хотя и вызывают одобрение, но не имеют собственно нравственной цены. Ибо всякая склонность, как эмпирическое свойство, не имеет характера необходимости и постоянства, всегда может быть заменена другою склонностью и даже перейти в свое противоположное, а потому не может и служить основанием для всеобщего, или объективного, нравственного принципа. В нашем примере тот человек, который делает благодеяния по естественной склонности, может, вследствие особенных личных обстоятельств, вследствие, например, больших огорчений и несчастий, которые ожесточат его характер и, наполняя его душу сознанием собственного страдания и заботами о себе, сделают его нечувствительным к страданиям и нуждам других, он может вследствие этих обстоятельств совершенно утратить свою склонность к состраданию. Но если, несмотря на это, он будет по-прежнему делать добрые дела, но теперь уже безо всякой склонности, а исключительно из обязанности, тогда его действия получают подлинную нравственную цену. Более того, представим себе человека хотя и честного, но без особенных симпатических склонностей, холодного по темпераменту и действительно равнодушного к страданию других, не по грубости своей нравственной природы, а потому, может быть, что он сам переносит собственные страдания с терпением и стоическим равнодушием; такой человек, делая добро не по склонности, а по безусловной нравственной обязанности, будет его делать всегда и совершенно независимо от каких бы то ни было эмпирических условий; таким образом, хотя природа и не создала его человеколюбцем, он в самом себе найдет источник гораздо большего

³³ Разумеется, это утверждение может быть признано только с ограничениями. Об этом мы скажем далее; теперь же пока передаем основные идеи формальной этики, как они выражены наиболее последовательным и типичным ее представителем, Кантом.

нравственного достоинства, нежели каково достоинство доброго темперамента³⁴.

Далее, действие, совершаемое из обязанности, имеет свое нравственное достоинство не в той цели, которая этим действием достигается, а в том правиле, которым это действие определяется или, точнее, которым определяется решимость на это действие. Следовательно, это нравственное достоинство не зависит от действительности предмета действия, но исключительно от *принципа воли*, по которому это действие совершается независимо от каких бы то ни было предметов естественного хотения³⁵.

Воля находится в середине между своим априорным принципом, который формален, и своими эмпирическими мотивами, которые материальны. Она находится между ними как бы на распутье, и так как *нравственная воля* в этом качестве не может определяться материальными побуждениями, как не имеющими никакой нравственной цены, и, однако же, ей необходимо чем-нибудь определяться, то, очевидно, ей не остается ничего более как подчиняться формальному принципу³⁶.

На основании сказанного понятие обязанности определяется так: *обязанность есть необходимость действия из уважения к нравственному закону*. В самом деле, так как словом «уважение» (*Achtung*) выражается наше отношение к чему-нибудь признаваемому за высшее, а нравственный закон как безусловный и чисто разумный есть нечто высшее для человека как ограниченного и чувственного существа, то и отношение наше к этому закону должно являться только в виде уважения. К предмету как результату моего собственного действия я могу иметь склонность, но не уважение, именно потому, что он есть только произведение, а не деятельность воли. Точно так же не могу я иметь уважения к какой бы то ни было склонности, своей или чужой: я могу только в первом случае одобрять, а во втором иногда любить ее. Только то, что связано с моею волей как *основание*, а не как действие, что не служит моей склонности, а преобладает над нею как высшее, что исключает ее при выборе, т. е. нравственный закон сам по себе, может быть предметом уважения и, следовательно, иметь обязательность.

Если, таким образом, действие из обязанности должно исключать влияние склонности, а с нею и всякий предмет хотения, то для воли не остается ничего другого определяющего, кроме закона со

³⁴ См. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Immanuel Kant. Vierte Auflage. Riga, 1797. Стр. 10, 11.

³⁵ Kant, *ibid.* 13.

³⁶ Kant, *ibid.* 14.

стороны объективной и чистого уважения к этому нравственному закону со стороны субъективной, т.е. правила³⁷ следовать такому закону даже в противоречии со всеми моими склонностями. Итак, моральная цена действия заключается не в ожидаемом от него результате, а следовательно, и не в каком-либо начале деятельности, которое имело бы своим побуждением этот ожидаемый результат, ибо все эти результаты, сводимые к собственному и чужому благу, могли бы быть достигнуты через действие других причин, помимо воли разумного существа, а в этой воле разумного существа заключается высшее и безусловное благо. Поэтому нравственное добро может состоять только в представлении самого нравственного закона, что может иметь место лишь в разумном существе, поскольку его воля определяется этим представлением, а не предполагаемым действием, и, следовательно, это благо присутствует уже в действующем лице, а не ожидается еще только как результат действия³⁸.

Но какой же это закон, представление которого, даже помимо всяких ожидаемых результатов, должно определять собою волю, для того чтоб она могла быть признана безусловно доброю в нравственном смысле? Так как мы отняли у воли все эмпирические мотивы и все частные законы, основанные на этих мотивах, т.е. лишили волю всякого материального содержания, не остается ничего более как безусловная закономерность действия вообще, которая одна должна служить принципом воли, то есть я должен всегда действовать так, *чтоб я мог при этом желать такого порядка, в котором правило этой моей деятельности стало бы всеобщим законом*. Здесь принципом воли служит одна закономерность вообще, без всякого определенного закона, ограниченного определенными действиями, и так это должно быть, если только обязанность не есть пустая мечта, или химерическое понятие³⁹.

Такой этический принцип взят не из опыта. Даже невозможно указать в опыте хотя бы один случай, в котором можно было бы с уверенностью утверждать, что правилом действия служил на самом

³⁷ «Правило (Maxime) есть субъективный принцип хотения; объективный же принцип (т.е. то, что для всех разумных существ служило бы и субъективно практическим принципом, если бы только разум имел полную власть над хотением) есть практический (нравственный) закон». Другими словами, нравственный закон, который есть объективный принцип для воли разумного существа как такого, может не быть субъективным правилом наших действий, поскольку мы уступаем физическим хотениям и случайным желаниям, осуществление которых и ставим как правило своей деятельности. При нормальном состоянии нравственного существа, т.е. при господстве разума над низшими стремлениями, объективный принцип практического разума есть вместе с тем и субъективное правило личной воли.

³⁸ Kant, *ibid.* 14—16.

³⁹ Kant, *ibid.* 17.

деле этот принцип, а не какие-нибудь эмпирические побуждения. Но это обстоятельство очевидно несколько не уменьшает значения нравственного принципа самого по себе, так как он должен выражать не то, что бывает, а то, что должно быть. Ничего не может быть хуже для морали, как выводить ее из эмпирических примеров, ибо всякий такой пример должен сам быть сначала оценен по принципам нравственности, для того чтобы видеть, может ли он служить подлинным нравственным образцом, так что самое нравственное значение примера зависит от определенных уже нравственных начал, которые, таким образом, уже предполагаются этим примером и, следовательно, не могут из него быть выведены. Даже личность Богочеловека, прежде чем мы признаем ее за выражение нравственного идеала, должна быть сравнена с идеей нравственного совершенства. Сам Он говорит: «Зачем называете вы меня благим, никто не благ, кроме одного Бога». Но откуда у нас понятие и о Боге как высшем благе, если не из той идеи о нравственном совершенстве, которую разум составляет а priori и неразрывно связывает с понятием свободной, или самозаконной, воли⁴⁰.

Из сказанного ясно, что все нравственные понятия совершенно априорны, т. е. имеют свое место и источник в разуме, и притом в самом обыкновенном человеческом разуме не менее, чем в самом умозрительном, что, следовательно, они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому случайного познания; и что в этой чистоте их происхождения и заключается все их достоинство, благодаря которому они могут служить нам высшими практическими принципами⁴¹.

Все существующее в природе действует по ее законам, но только разумное существо имеет способность действовать по *представлению* закона, т. е. по принципу, и эта-то способность называется собственно *волей*. Так как к выведению действий из законов необходим разум, то, следовательно, воля есть не что иное, как практический разум.

Когда разум определяет волю непреложно, тогда действия такого существа, признаваемые объективно необходимыми, суть необходимы и субъективно; то есть воля в этом случае есть способность избирать только то, что разум признает независимо от склонности как практически (нравственно) необходимое или доброе. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если эта последняя подчинена еще субъективным условиям (т. е. некоторым мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, если, словом,

⁴⁰ Kant, *ibid.* 25—29.

⁴¹ Kant, *ibid.* 34.

воля не вполне сама по себе согласна с разумом (как мы это и видим в действительности у людей), в таком случае действия, признаваемые объективно, как необходимые, являются субъективно случайными и определение такой воли сообразно объективным законам есть принуждение. То есть отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа хотя и основаниями разума, но которым, однако, эта воля по своей природе не необходимо следует.

Представление объективного принципа, поскольку он принудителен для воли, называется повелением (разума), а формула повеления называется *императивом*. Все императивы выражаются некоторым *долженствованием* и показывают чрез это отношение объективных законов разума к такой воле, которая по своему субъективному свойству не определяется со внутреннею необходимостью этими законами, — и такое отношение есть принуждение. Эти императивы говорят, что сделать или от чего воздержаться было бы хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда что-нибудь делает, потому что ей представляется, что делать это хорошо. Практически же хорошо то, что определяет волю посредством представления разума; следовательно, не из субъективных причин, а из объективных, то есть из таких оснований, которые имеют значение для всякого разумного существа как такого.

Таким образом, практически хорошее, или практическое, благо различается от *приятного*, которое имеет влияние на волю лишь посредством ощущения по чисто субъективным причинам, имеющим значение только для того или другого, а не как разумный принцип, обязательный для всех.

Вполне добрая воля также находится под объективными законами блага, но не может быть представлена как принуждаемая этими законами к закономерным действиям, потому что она сама, по своему субъективному свойству, может определяться только представлением блага. Поэтому для божественной или вообще для святой воли не имеют значения никакие императивы; долженствование тут неуместно, так как воля уже сама по себе необходимо согласна с законом. Таким образом, императивы суть лишь формулы, определяющие отношение объективного закона воли вообще к субъективному несовершенству в воле того или другого разумного существа, например человека.

Понятие императива вообще не имеет исключительно нравственного значения, а необходимо предполагается всякою практической деятельностью. Императивы вообще повелевают или *гипотетически* (условно), или *категорически* (изъявительно). Первый представляет практическую необходимость некоторого возможного

действия как средства к достижению чего-нибудь другого, что является или может явиться желательным. Категорический же императив есть тот, который представляет некоторое действие как объективно необходимое само по себе, без отношения к другой цели.

Гипотетический императив может указывать на средства или к какой-нибудь только возможной цели, или же к цели действительной; в первом случае он есть *проблематический* императив, а во втором случае — *ассерторический*. Что же касается категорического императива, который определяет действие как объективно необходимое само по себе, безо всякого отношения к какому-нибудь другому намерению или цели, то он имеет всегда характер *аподиктический*⁴².

Все, что возможно для сил какого-либо разумного существа, может быть представлено как возможная цель некоторой воли, и потому существует бесконечное множество практических принципов, поскольку они представляются как необходимые для достижения той или другой возможной цели.

Все науки имеют практическую часть, состоящую из задач и из правил, или императивов, указывающих, как может быть достигнуто разрешение этих задач. Такие императивы могут быть названы императивами *умения* или *ловкости*. При этом вопрос не в том, разумна и хороша ли цель, а только в том, что нужно делать, чтоб ее достигнуть: предписание для врача, как вернее вылечить человека, и предписание для составителя ядов, как вернее его умертвить, имеют с этой стороны одинаковую ценность, поскольку каждое служит для полнейшего достижения предположенной цели. Но есть такая цель, которая не проблематична, которая составляет не одну только из множества возможных целей, а предполагается как действительно существующая для всех существ в силу естественной необходимости, — эта цель есть *счастье*.

Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость действия как средства к достижению этой всегда действительной цели, имеет характер *ассерторический*. Так как выбор лучшего средства к достижению наибольшего благосостояния или счастья определяется благоразумием, или практическим умом (*Klugheit*), то этот императив может быть назван *императивом благоразумия*; он все-таки гипотетичен, то есть имеет только условное, или относительное, хотя совершенно действительное значение, потому что предписываемое им действие предписывается не ради себя самого, а лишь как средство для другой цели, именно счастья.

⁴² Kant, *ibid.* 36—40.

Наконец, как сказано, есть третьего рода императив, который прямо и непосредственно предписывает известный образ деятельности безо всякого отношения к какой бы то ни было другой предполагаемой цели. Этот императив есть категорический и по своей безусловной, внутренней необходимости имеет характер аподиктический. Так как он относится не к материалу и внешним предметам действия и не к результатам действия, а к собственной форме и к принципу, из которого следует действие, и существенно доброе в предписываемом им действии должно состоять в известном настроении воли, каков бы ни был результат ее действия, то этот императив есть собственно *нравственный*. Существенному различию этих трех императивов соответствует неравенство в степени их принудительной силы для воли.

Первого рода императивы суть только *технические правила* уменья; второго рода суть *прагматические указания* благоразумия; и только третьего рода императивы суть настоящие *законы*, или повеления, нравственности.

Технические правила относятся только к возможным целям, по произволу выбираемым, и, следовательно, не имеют никакой обязательной силы.

Указания благоразумия хотя относятся к действительной и необходимой цели, но так как само содержание этой цели, именно счастье, не имеет всеобщего и безусловного характера, а определяется субъективными и эмпирическими условиями, то и предписания к достижению этих субъективных целей могут иметь характер только советов и указаний.

Только категорический, или нравственный, императив, не определяемый никакими внешними условиями и никакими внешними предметами, имеет, таким образом, характер внутренней безусловной необходимости, может иметь собственную внутреннюю обязательность для воли, т. е. в качестве нравственного закона служить основанием обязанностей⁴³.

VII. Три формулы категорического императива (по Канту)

В чем же собственно состоит этот безусловный закон нравственности, или категорический императив?

Когда я представил себе какой-нибудь гипотетический императив вообще, то я не знаю заранее, что он в себе будет содержать, не знаю до тех пор, пока мне не будет дано определяющих его условий. Когда же я мыслю категорический императив, то я тем са-

⁴³ См. Kant, *ibid.* 41—44.

мым знаю, что он содержит. Ибо, так как императив, кроме закона, содержит лишь необходимость субъективного правила быть сообразным этому закону, сам же закон не содержит никакого условия, которым бы он был ограничен, то и не остается ничего другого, кроме всеобщности закона вообще, с которым субъективное правило действия должно быть сообразно; каковая сообразность только и представляет императив собственно как необходимый. Таким образом, категорический императив собственно только один, а именно: *действуй лишь по тому правилу, в силу которого ты можешь вместе с тем хотеть, чтоб оно стало всеобщим законом*.

Так как всеобщность закона, по которому происходит действие, составляет то, что собственно называется *природой* в самом общем смысле (формально), т. е. природой называется способ бытия вещей, поскольку он определяется всеобщими законами, то всеобщий императив обязанности может быть выражен и таким образом: *действуй так, как будто бы правило твоей деятельности посредством твоей воли должно было стать всеобщим законом природы*⁴⁴.

Нужно, чтобы мы могли хотеть, чтобы правило нашей деятельности стало всеобщим законом: в этом состоит канон, или норма, нравственной оценки этого действия вообще.

Некоторые действия таковы, что их правила не могли бы мыслиться как всеобщий истинный закон без внутреннего противоречия. Эти правила суть те, которыми определяются несправедливые действия. Если бы правило несправедливого действия стало всеобщим законом, т. е. если бы, например, все стали друг друга обманывать, то, очевидно, никто не мог бы быть обманут. Это правило само бы себя уничтожило, так как возможность обмана в частном случае зависит только от того, что за общее правило принято *не* обманывать. При других субъективных правилах хотя нет этой невозможности, т. е. хотя можно представить, чтоб они сделались всеобщим законом, но невозможно, чтобы мы этого *хотели*, так как такая воля сама бы себе противоречила. Эти правила суть те, которые не согласны с обязанностями любви, или человеколюбия. Так, например, можно себе представить такой порядок, при котором никто не делал бы другим положительного добра, никто не помогал бы другим, но очевидно, что мы не можем хотеть такого порядка, потому что при нем мы сами бы теряли, так как если бы не помогать другим было всеобщим законом, то и мы не могли бы рассчитывать ни на чью помощь.

⁴⁴ Kant, *ibid.* 51—52.

Категорический императив, таким образом, исключает оба эти рода действий, и из применения его вытекают два рода обязанности: обязанности справедливости и обязанности человеколюбия⁴⁵.

Если определенный таким образом нравственный принцип есть необходимый закон для всех разумных существ, то он должен быть связан уже с самым понятием воли разумных существ вообще.

Воля мыслится как способность определять самого себя к действию сообразно с представлением известных законов, и такая способность может быть найдена только в разумных существах.

То, что служит для воли объективным основанием ее самоопределения, есть цель, и если эта цель дается посредством одного разума, то она должна иметь одинаковое значение для всех разумных существ. То же, напротив, что содержит лишь основание возможности действия, результатом которого является цель как достигнутая, называется средством.

Субъективное основание желания есть влечение; объективное же основание воли есть побуждение. Отсюда различие между субъективными целями, основанными на влечениях, и объективными, основанными на побуждениях, имеющих значение для всякого разумного существа.

Практические принципы *формальны*, когда они отвлекаются от всех субъективных целей; они *материальны*, когда они кладут в свою основу эти цели и, следовательно, известные влечения.

Цели, которые разумное существо ставляет себе по произволу как желаемые результаты деятельности (материальные), все только относительно, потому что только отношение их к известным образом определенному хотению субъекта дает им цену, которая, таким образом, не может обосновать никаких всеобщих, для всякого разумного существа или даже для всякого хотения обязательных принципов, то есть практических законов. Поэтому все эти относительные цели дают основание только гипотетическим императивам.

Но предполагая, что есть нечто такое, чье существование само по себе имеет абсолютную цену, что, как цель сама по себе, может быть основанием определенных законов, — тогда в нем, и только в нем одном, будет находиться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Но несомненно, что человек и вообще всякое разумное существо существует как цель само по себе, а не как средство только для произвольного употребления той или другой воли.

Во всех действиях разумного существа оно само, а также и всякое другое такое существо, на которое направлены его действия, должно

⁴⁵ Kant, *ibid.* 53—57.

приниматься как цель. Все предметы склонностей имеют лишь условную цену, ибо если бы сами эти склонности и основанные на них потребности не существовали, то и предметы их не имели бы никакой цены. Сами же склонности, как источник потребностей, имеют столь мало абсолютной цены, что не только их нельзя желать для них самих, но, напротив, быть от них свободными должно быть всеобщим желанием всех разумных существ. Таким образом, достоинство всех предметов, которые могут быть достигнуты нашими действиями, всегда условно. Далее, существа, которых бытие хотя основывается не на нашей воле, но на природе, имеют, однако, если они суть неразумные существа, лишь относительную цену, как средства, и поэтому называются *вещами*. Только разумные существа суть *лица*, поскольку самая их природа определяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто такое, что не может быть употребляемо в качестве только средства и, следовательно, ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Это суть, таким образом, не субъективные цели, существование которых, как произведение нашего действия, имеет цену *для нас*, но объективные цели, т. е. нечто такое, существование чего есть цель сама по себе, и притом такая, на место которой не может быть поставлена никакая другая цель, для которой она служила бы средством, ибо без этого вообще не было бы ничего, имеющего абсолютную цену. Но если бы все было только условно и, следовательно, случайно, то вообще нельзя было бы найти для разума никакого верховного практического принципа.

Если же должен существовать верховный практический принцип, а по отношению к человеческой воле — категорический императив, то он должен в силу представления о том, что необходимо есть цель для всякого, составлять объективный принцип воли и, таким образом, служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа есть, таким образом, следующее: *разумная природа существует как цель сама по себе*. Так представляет себе человек свое собственное существование, и постольку это есть субъективный принцип человеческих действий. Но точно так же представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо, по тому же разумному основанию, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть вместе с тем и объективный принцип, из которого как из верховного практического основания должны быть выводимы все законы воли. Отсюда практический императив получает такое выражение: *действуй так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда употреблялось тобою как цель и никогда как только средство*⁴⁶.

⁴⁶ Kant, *ibid.* 63—67.

Что из этого второго выражения категорического императива само собою вытекают обязанности как справедливости, так и человеколюбия, — ясно само собою.

Этот принцип, определяющий человечество и всякую разумную природу вообще как цель саму по себе, — что составляет высшее ограничивающее условие для свободы действий всякого существа, — этот принцип взят не из опыта, во-первых, по своей всеобщности, так как он относится ко всем разумным существам вообще, во-вторых, потому, что в нем человечество ставится не как цель для человека субъективно (т. е. не как предмет, который по произволу полагается действительною целью), но как объективная цель, которая как закон должна составлять высшее ограничение всех субъективных целей, какие бы мы только могли иметь, и которая, следовательно, должна вытекать из чистого разума. Именно: основание всякого практического законодательства лежит объективно в правиле и форме всеобщности, дающей принципу способность быть естественным законом; субъективное же основание лежит в цели. Но субъект всех целей есть каждое разумное существо как цель сама по себе, согласно второй формуле. Отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие ее согласия со всеобщим практическим разумом, а именно *идея воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли*.

По этому принципу отвергаются все субъективные правила, которые не могут быть согласованы с собственным всеобщим законодательством воли.

Воля, таким образом, не просто подчиняется закону, а подчиняется ему так, что она может быть признана и *самозаконною* и только ради этого именно подчиненною закону (которого источником она может признавать самое себя)⁴⁷.

Понятие каждого разумного существа, которое во всех правилах своей воли должно смотреть на себя как на дающее всеобщий закон, чтобы с этой точки зрения оценивать себя и свои действия, это понятие ведет к другому весьма плодотворному понятию — *«царству целей»*.

Я разумею под *царством* систематическое соединение различных разумных существ посредством общих законов. Так как законы определяют цели по их всеобщему значению, то, отвлекаясь от личного различия разумных существ и от всего содержания их частных целей, мы получим совокупность всех целей в систематическом соединении, то есть царство целей, состоящее из всех разумных существ как целей самих по себе, а также и из тех целей, которые ста-

⁴⁷ Kant, *ibid.* 69—71.

вятся каждым из них, поскольку эти последние определяются всеобщим законом; ибо разумные существа стоят все под законом, по которому каждое из них никогда не должно относиться к себе и ко всем другим как только к средствам, но всегда вместе с тем и как к самостоятельным целям.

Разумное существо принадлежит к этому царству целей как *член*, когда оно хотя и имеет общее законодательное значение, но и само подчинено этим законам. Оно принадлежит к этому царству как *глава* его, когда оно как законодательное не подчинено никакой другой воле. Это последнее значение, т. е. значение главы в царстве целей, может принадлежать, таким образом, разумному существу, только когда оно не только подчиняется всеобщему нравственному закону, или делает его законом своей воли, но еще когда оно не имеет никаких других мотивов в своей воле, которые противоречили бы такому подчинению, делая его принудительным, т. е. когда оно не имеет никакой субъективной ограниченности, никакой склонности и потребности. Таким образом, значение главы в царстве целей не может принадлежать конечному существу как такому, или пока оно остается конечным⁴⁸.

В царстве целей все имеет или цену (*Preis*), или достоинство (*Würde*). То, что имеет некоторую цену, может быть заменено чем-нибудь другим, равноценным или однозначашим (эквивалентным); то же, что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то имеет собственное достоинство⁴⁹.

Представленные три выражения верховного принципа нравственности суть только различные стороны одного и того же закона. Всякое правило имеет, во-первых, форму, состоящую во всеобщности, — и с этой стороны формула нравственного императива выражается так: должно действовать по тому правилу, которое могло бы быть желательно как всеобщий естественный закон.

Во-вторых, правило имеет некоторую цель — и с этой стороны формула выражает, что разумное существо должно, как цель сама по себе, быть ограничивающим условием всех относительных и произвольных целей.

В-третьих, необходимо полное определение всех целей в их взаимоотношении, и это выражается в той формуле, что все правила в силу собственного законодательства должны согласоваться в одно возможное царство целей, которое в осуществлении явилось бы и царством природы. Здесь переход совершается через категорию: *единства* в форме воли (ее всеобщности), *множественности* содержания

⁴⁸ Kant, *ibid.* 74, 75.

⁴⁹ Kant, *ibid.* 77.

предметов (т. е. непосредственных целей) и *всеобщности*, или *целости*, в системе этих целей⁵⁰. Действуя по одному своему внутреннему закону, воля самозаконна, или автономна. Таким образом, нравственность состоит в отношении действия к автономии воли. Воля, которой правила необходимо, или по природе, согласуются с законами автономии, есть святая, или безусловно добрая, воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное понуждение) есть *обязанность*, которая, следовательно, не может относиться к безусловно доброй воле, или к святому существу⁵¹.

Воля есть особый род причинности живых существ, поскольку они разумны, свобода же есть то свойство этой причинности, по которому она может действовать независимо от чужих, определяющих ее причин, тогда как естественная необходимость есть свойство причинности всех неразумных существ, по которому они определяются к действию влиянием посторонних причин. Это понятие свободы есть отрицательное и потому для постижения ее сущности бесплодное; но из него вытекает и положительное ее определение, более содержательное и плодотворное. Так как понятие причинности заключает в себе понятие законов, по которым нечто, называемое причиной, полагает нечто другое, называемое следствием, то свобода, хотя она и не есть свойство воли, определяемой законами природы, не может быть, однако, совершенно лишена закона, но, напротив, должна определяться совершенно неизменными законами, хотя другого рода, чем законы физические, ибо в противном случае свобода воли была бы чем-то невысказанным.

Естественная необходимость есть гетерономия (чужезаконность) действующих причин, ибо каждое действие, совершающееся по естественной необходимости, возможно лишь по тому закону, что нечто другое определяет действующую причину к ее действию. В таком случае чем иным может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение: «воля есть сама себе закон во всех своих действиях»⁵² обозначает лишь принцип действовать только по такому правилу, которое может иметь само себя предметом в качестве всеобщего закона: но это есть именно формула категорического императива и принципа нравственности. Таким образом, свободная воля и воля под нравственными законами есть одно и то же; и, следовательно, если предположить свободу воли, то нравственность со своим принципом вытекает сама собою из одного анализа этого понятия.

⁵⁰ Kant, *ibid.* 85, 86.

⁵¹ Kant, *ibid.* 79, 80.

⁵² Kant, *ibid.* 97, 98.

В предыдущем мы имели только рациональное выражение самого нравственного принципа. Если нравственная деятельность как такая существует, то она должна определяться тем принципом, который был выражен в категорическом императиве; но этим нисколько не решается еще вопрос о действительном существовании нравственности и даже о ее возможности.

Вопрос этот, как сказано, сводится к вопросу о свободе воли, ибо категорический императив и определяемая им нравственная деятельность возможны только при автономии воли и, собственно, даже состоят только в этой автономии. Но на какой почве и на каких основаниях может быть разрешен вопрос о свободе воли?

Прежде чем перейти к рассмотрению этого вопроса, столь же трудного, сколько и важного, сделаем общую оценку тех этических факторов, с которыми мы имели дело в предыдущем изложении.

VIII. Отношение рациональной этики к эмпирической.

Чисто формальное значение рационального начала нравственности

Основное данное всякой морали есть то, что между всеми действиями человека полагается определенное различие, по которому одни действия признаются должными, или нормальными, а другие недолжными, или ненормальными, короче говоря, основное данное всякой морали состоит в различении добра и зла. В чем же, собственно, заключается это различие между добром и злом и на чем оно основано, — вот вопрос. Такой постановке основного нравственного вопроса не будет противоречить то замечание, что, может быть, это различие добра и зла только субъективно, что оно не соответствует ничему в собственной сущности вещей, что, как говорили еще древние, οὐ φύσει κακόν ἢ ἀγαθόν ἀλλὰ θέσει μόνον (не по естеству добро и зло, а по положению только).

Это возможное предположение, говорю я, не уничтожает вопроса об основаниях нравственного различия, потому что в этом вопросе и не утверждается, что различие добра и зла объективно. Если оно даже только субъективно, то оно все-таки существует и составляет основание нравственной задачи, без которого никакая рациональная этика, никакое нравственное учение вообще не имеет *raison d'être*. В результате этического исследования может оказаться, что добро и зло суть только кажущиеся, относительные и чисто субъективные определения. Но для того чтоб это могло оказаться, нужно сначала подвергнуть их исследованию.

Итак: в чем состоит добро (ибо положительное понятие добра, или блага, дает нам возможность определить и противоположное понятие зла как чисто отрицательное)? Первое элементарное определе-

ние дается этикой идонизма, определяющей добро как *наслаждение*, или приятное. И действительно, всякое благо как достигнутое, или осуществленное, доставляет наслаждение (в широком смысле этого слова), или приятно для субъекта. Но из этого не следует, чтобы собственно добро было тождественно с наслаждением, так как это последнее есть только *общий* признак *всякого* *удовлетворенного* *стремления*, как доброго, так равно и злого. Всякого рода действия, как те, которые мы называем добрыми, так равно и те, которые мы называем злыми, одинаково и безразлично доставляют наслаждение субъекту, хотевшему совершить эти действия и достигшему своей цели; потому что наслаждение, или удовольствие, — не что иное, как состояние воли, достигшей своей цели, какова бы, впрочем, ни была сама эта воля и какова бы ни была ее цель. То же самое можно сказать о более сложных понятиях, *счастья* и *пользы*, которыми определяются нравственные учения эвдемонизма и утилитаризма. Эти понятия, так же как и понятие наслаждения, или удовольствия, не имеют в себе никакого собственно нравственного характера.

Практическая деятельность как такая имеет своим предметом другие существа, на которых или по отношению к которым действует субъект. Поэтому если, как сказано, нравственное достоинство действия не может определяться субъективными результатами его для действующего, каковыми являются наслаждение, счастье, польза и т. п., то не определяется ли это достоинство отношением действующего к другим субъектам как предметам действия? С этой стороны мы получаем новое определение или новый ответ на основной нравственный вопрос, а именно: что нравственно добрые действия суть те, которые имеют своею целью собственное благо других субъектов, составляющих и предмет действия, а не исключительно благо действующего субъекта. Таким образом, различие добра и зла сводится к различию альтруизма и эгоизма.

Этот принцип гораздо состоятельнее предыдущих, так как указывает определенное специфическое различие между двумя родами действий, совпадающее с общепринятым различием добра и зла.

Но какое же *основание* этого различия?

Эмпирическая этика, которая может искать свои основания только в фактических данных человеческой природы, которая может, таким образом, иметь только психологические основания, указывает, как на источник нравственно доброго действия, на естественную склонность человеческой природы к отождествлению себя с другим, к состраданию или симпатии.

Не подлежит сомнению, что именно здесь заключается главный психологический источник моральной деятельности, но это не дает нам ответа на основной вопрос этики, который требует не указания

фактического основания той или другой деятельности, а разумного объяснения, или оправдания, самого различия между нормальными и ненормальными, или нравственно добрыми и злыми действиями.

Хотя нравственные действия и проистекают психологически из симпатии, но не симпатия как естественная склонность дает им нравственное значение, ибо если бы естественная склонность сама по себе могла служить нравственным оправданием, то и эгоистические, или злые, действия как основывающиеся на другой такой же склонности человеческой природы имели бы одинаковое оправдание, и, следовательно, различие между добром и злом опять исчезало бы.

Делая доброе дело по склонности, я тем не менее сознаю, если только придаю своему действию нравственное значение, что я *должен* был бы его делать *и не имея этой склонности* и что точно так же всякий другой субъект, имеет он или не имеет эту склонность, *должен* поступать так, а не иначе, причем все равно, как бы он ни поступал в действительности. Таким образом, придавая известным действиям нравственное значение, я тем самым придаю им характер всеобщего, внутренне необходимого закона, которому всякий субъект должен, или *обязан*, повиноваться, если хочет, чтоб его деятельность имела нравственную цену; таким образом, эта нравственная цена для субъекта определяется не склонностью, а *долгом*, или *обязанностью*. Отсюда, конечно, не следует, чтоб известное действие не имело нравственной цены потому только, что оно совершается по склонности. Оно не имеет нравственной цены только тогда, когда совершается *исключительно* по одной только склонности, безо всякого сознания долга, или обязанности, ибо тогда оно является только случайным психологическим фактом, не имеющим никакого всеобщего объективного значения. Сознание долга, или обязанности, и естественная склонность могут быть совмещены в одном и том же действии, и это, по общему сознанию, не только не уменьшает, но, напротив, увеличивает нравственную цену действия, хотя Кант, как мы видели, держится противоположного мнения и требует, чтобы действие совершилось *исключительно* по долгу, причем склонность к добрым действиям может только уменьшать их нравственную цену; но это есть, очевидно, индивидуальное увлечение Канта своим формалистическим принципом, которое подало справедливый повод Шиллеру для его известной эпиграммы:

Делать добро моим ближним привык я, но только к
несчастью

Делаю это охотно, зане я сердечно люблю их.

Как же тут быть? – Ненавидь их, и с чувством враждебным и злобным

Делай добро, и тогда только будешь морально оправдан.

Так как долгом, или обязанностью, определяется общая *форма* нравственного принципа как всеобщего и необходимого, симпатическая же склонность есть психологический мотив нравственной деятельности, то эти два фактора не могут друг другу противоречить, так как относятся к различным сторонам дела — материальной и формальной; а так как в нравственности, как и во всем остальном, форма и материя одинаково необходимы, то, следовательно, рациональный принцип морали как безусловного долга, или обязанности, т.е. всеобщего и необходимого закона для разумного существа, вполне совместим с опытным началом нравственности как естественной склонности к сочувствию в живом существе. Нравственный принцип, выраженный в первой формуле Кантова категорического императива, определяет только форму нравственной деятельности как всеобщей и необходимой. Эта форма аналитически вытекает из самого первоначального понятия нравственного действия как нормального, или такого, которое по противоположности с действием безнравственным есть то, что *должно* быть. В самом деле, различие между добром и злом как нормальным и ненормальным предполагает, очевидно, что первое, т.е. нормальное, есть всеобщее и необходимое, второе же есть только частное и случайное. Отсюда выражение нравственного принципа: *поступай так, чтобы правило твоей деятельности могло стать в твоей воле всеобщим и необходимым законом*.

Но понятие всеобщности уже предполагает *многих* деятелей: если правило моей деятельности должно быть всеобщим, то, очевидно, должны быть другие деятели, для которых это правило должно иметь указанное значение. Если бы данный субъект был единственным нравственным деятелем, то правило его деятельности имело бы единичное значение, не могло бы быть всеобщим. Да и самая моя деятельность как такая уже необходимо предполагает другие существа как предметы ее, и, следовательно, нравственная форма этой деятельности не может быть безразлична по отношению к этим предметам; и если общая форма нравственной деятельности как такая, или сама по себе, состоит во всеобщности и необходимости, то по отношению к предметам действия эта форма определяется так: я должен иметь собственным предметом своей деятельности как нравственной только такие вещи, которые имеют сами всеобщий и необходимый характер, которые могут быть целями сами по себе, а не средствами только. Отсюда вторая формула категорического императива: *действуй так, чтобы все разумные существа как такие были сами по себе целью, а не средством только твоей деятельности*.

По Канту, только *разумные* существа могут быть такою целью; но это ограничение проистекает только из одностороннего рационализма Канта и лишено всяких объективных оснований.

И, во-первых, что такое разумное существо? В данном случае, т.е. относительно нравственного вопроса, может иметь значение, очевидно, не теоретический, или умозрительный, разум, а только разум практический, или нравственная воля; и в самом деле, Кант в своей этике всегда под разумным существом понимает существо, обладающее практическим разумом, или нравственною волей. Но следует ли здесь разуметь действительное обладание, в *акте*, в осуществлении, или же только потенциальное, в возможности, или *способности*? В первом случае под разумными существами, составляющими единственный объект обязательной нравственной деятельности, понимались бы только такие, в которых нравственный закон на самом деле осуществляется, т.е. праведники, и, следовательно, мы могли бы иметь нравственную обязанность только по отношению к праведникам. Но такое предположение, во-первых, приводит к нелепым последствиям, слишком очевидным, чтоб о них распространяться; во-вторых, оно представляет скрытый логический круг, поскольку здесь нравственный закон определяется своим объектом (разумными существами как самостоятельными целями), объект же этот в свою очередь определяется только своим действительным соответствием нравственному закону; наконец, в-третьих, это предположение прямо противоречит формальному принципу нравственности как безусловно необходимому. В самом деле, если бы, согласно сказанному предположению, мы имели обязанность нравственно действовать только по отношению к лицам, осуществляющим в себе нравственный закон, т.е. к праведникам (а относительно прочих имели бы право, по пословице, с волками по-волчьи и быть), то в случае, если бы в сфере нашей деятельности не оказалось ни одного праведника (что не только возможно, но и вполне правдоподобно), то тем самым упразднился бы для нас всякий нравственный долг, или обязанность. Таким образом, обязательность нравственного закона для данных субъектов зависела бы от случайного эмпирического факта существования других субъектов, осуществляющих этот закон и через то могущих быть предметом нашей нравственной деятельности. Между тем по общей форме нравственного принципа он должен быть безусловною обязанностью для всякого субъекта, совершенно независимо от каких бы то ни было эмпирических данных, между прочим независимо и от того, исполняется ли эта обязанность кем-нибудь, в том числе и нами самими; ибо факт неисполнения нравственного закона касается только эмпирических субъектов, а не самого этого закона как такого. Не говоря уже о том, что, по замечанию Канта, вообще нет никакой возможности определить, совершаются ли данные действия на самом деле в силу одного нравственного принципа или же по другим, посторонним побуждениям,

т. е. имеют ли они на самом деле нравственное достоинство или нет; а отсюда следует, что мы никогда не можем решить, имеет ли данный действующий субъект характер праведности или нет, не можем т. е. различить в эмпирической действительности праведного от неправедного⁵³, а следовательно, не можем даже вообще с достоверностью утверждать, чтобы в этой действительности существовали какие-нибудь праведники.

Итак, действительное обладание практическим разумом, или нравственною волей, немислимо как условие, определяющее исключительный объект нравственной деятельности, и на самом деле Кант ограничивается требованием одного потенциального обладания. В этом смысле разумные существа, составляющие в качестве самостоятельных целей единственный подлинный предмет нравственной деятельности, определяются как *обладающие способностью* практического разума, или нравственной воли, т. е. как *могущие быть или стать нравственными* (ибо так как возможность, или способность, по самому понятию своему не исчерпывается данною действительностью, то возможность быть есть всегда возможность стать), что, как мы знаем, сводится к способности автономии, или свободы. Но спрашивается: на каком основании можем мы разделять существа относительно этой способности, т. е. признавать, что некоторые из них обладают ею, а некоторые нет, что некоторые суть существа разумно свободные, а другие нет? Здесь возможны две точки зрения. Первая из них, эмпирическая, рассматривающая все существа как явления в необходимой связи их фактического наличного существования, подчиняет всех их без исключения одинаковому закону естественной необходимости и, следовательно, не только не дает никаких оснований для указанного разделения, но прямо исключает его. С этой стороны нет ни одного существа, которое было бы в чем-нибудь свободно, а следовательно, к чему-нибудь обязано. Все, что делается, необходимо, все сделанное есть одинаково непреложный факт, который не мог не случиться, следовательно, должно быть в данных условиях то, что и есть, безусловное же долженствование не имеет смысла. Здесь, следовательно, нет места вообще для формального начала нравственности как безусловного и не эмпирического. Другая точка зрения, на которую только и может опираться формальная этика, признает, что все существа, будучи, несомненно, с эмпирической стороны явлениями или фактами, суть вместе с тем *не только* явления или факты, а нечто большее, имен-

⁵³ Рассудочным и эмпирическим путем нельзя доказать нравственное достоинство какого бы то ни было лица или действия, так же как нельзя доказать этим путем и эстетическую красоту. И то и другое есть дело непосредственной живой интуиции.

но обладают собственной внутреннею сущностью, суть вещи в себе (Dinge an sich), или *нумыны*; в этой своей умопостигаемой сущности они не могут быть подчинены внешней эмпирической необходимости и, следовательно, обладают свободой. Эта последняя принадлежит, таким образом, всем существам без исключения, ибо ничто из реально существующего не может быть лишено умопостигаемой сущности, так как в противном случае это было бы явление без являющегося, т. е. бессмыслица. Если, таким образом, с первой точки зрения *все* существа одинаково подчинены естественной необходимости, а со второй — все они одинаково свободны, то, следовательно, и с эмпирической, и с умопостигаемой, и с физической, и с метафизической стороны оказывается коренная однородность всех существ в указываемом отношении, и нет между ними никакого разделения, и, следовательно, не может быть и никаких оснований — ни эмпирических, ни умозрительных — противопоставлять безусловно разумные существа неразумным и ограничивать нравственную область одними первыми.

Итак, освобождая второе выражение формального нравственного принципа от неопределенности и внутреннего противоречия, мы получим следующее правило: *нравственная воля как такая должна иметь своим подлинным предметом все существа не как средства только, но и как цели*, или в форме императива: *действуй таким образом, чтобы все существа составляли цель, а не средство только твоей деятельности*. В этом виде вторая формула категорического императива очевидно совпадает с высшим принципом эмпирической этики, выставляемым Шопенгауэром, а именно: «никому не вреди и всем, сколько можешь, помогай». Выражение категорического императива дает только формальную логическую определенность этому принципу. Очевидно в самом деле, что, относясь к другим существам как только к средствам, я могу и вредить им, если это нужно для той цели, к которой я их употребляю как средства; признавая же другие существа как цели, я ни в каком случае не могу вредить им и всегда необходимо действую в их пользу. Следовательно, правило никому не вредить и всем помогать есть только более внешнее и эмпирическое выражение для правила смотреть на все существа как на цели, а не средства.

Кроме общей формы и ближайших предметов действия, нравственная деятельность должна иметь известный общий результат, который и составляет ее идеальное содержание, или последнюю окончательную цель. Если нравственный деятель есть каждый субъект, а все другие суть для него предметы действия как цели сами по себе, то общий результат нравственной деятельности всех субъектов будет их органическое соединение в царство целей. Царство целей

есть такая идеальная система, где каждый член не есть только материал или средство, но сам есть цель и в этом качестве определяет собою деятельность всех других, имея таким образом всеобщее законодательное значение. Отсюда ясно, что каждое отдельное существо составляет собственно предмет, или цель, нравственной деятельности не в своей частности или отдельности (ибо в этом случае нравственная деятельность не имела бы необходимо ей принадлежащей формы всеобщности), а как необходимый член универсального царства целей.

Этим понятием царства целей определяется третье и окончательное выражение категорического императива. Ясно, что все три выражения касаются только формы нравственной деятельности, а не содержания ее. Первое выражение определяет эту форму саму по себе в ее отвлеченности; второе определяет эту форму по отношению к предметам нравственного действия, и третье по отношению к общей и окончательной цели.

Два последние выражения суть необходимые применения первого. Из некоторых замечаний Канта можно было бы вывести заключение, что он придает исключительное значение одному первому выражению категорического императива. Нравственное достоинство действия, говорит он, относится исключительно к форме действия, а никак не к предметам его и не к цели. Но самое то обстоятельство, что Кант не ограничился одним первым выражением категорического императива, относящимся исключительно к форме самой по себе, или отвлеченно взятой, а присоединил и два другие, это обстоятельство показывает, что указанные замечания должно опять считать личными увлечениями Канта, проистекавшими преимущественно от формального характера его ума, и которые он сам устранил, уступая объективной необходимости самого дела.

Если бы мы хотели предаться тому, что немцы называют *Consequenzmacherei*, то могли бы опровергать формальный принцип Кантовой морали на том основании, что если определяющее значение имеет только форма всеобщности и необходимости, совершенно независимо от каких бы то ни было предметов и целей нравственной деятельности, и если присутствие этой формы не может определяться никакими эмпирическими признаками, то нельзя было бы сказать, что нравственный принцип вообще относится к каким бы то ни было действиям, или актам, воли, так как нет действия и воли без предмета и цели.

Но всякое *Consequenzmacherei* есть бесполезное и бесплодное занятие, и так как нам вообще не может быть никакого дела до личных заблуждений Канта, то мы и будем держаться того тройст-

венного выражения рационалистического принципа морали, которое дает и сам Кант, как бы забывая свои неосторожные выражения.

Так как всякая деятельность по самому понятию своему необходимо имеет известный предмет и известную цель, то и для нравственной деятельности предмет и цель не могут быть безразличны, а следовательно, и форма нравственности определяется не только сама по себе, как отвлеченная, но и по отношению к предметам и целям. Повинуясь своим естественным склонностям, я могу действовать и хорошо и дурно. Если я должен действовать хорошо — а в самом понятии хорошего, или нравственно доброго, действия заключается уже требование, что оно *должно* быть, — итак, если я должен действовать хорошо, то это предполагает возможность освободиться от естественной склонности как такой. Освобождение от естественной склонности не есть отсутствие этой склонности: быть свободным от природы, или от естества, *naturfrei zu sein*, не есть то же самое, что быть лишенным природы, или естества, *naturlos zu sein*. Быть лишенным естественных склонностей, чего, по-видимому, требует формалистический принцип морали в его исключительности, есть очевидная а priori невозможность. Можно быть лишенным той или другой склонности, но быть лишенным склонностей вообще значит не существовать. Итак, вопрос о свободе имеет не тот смысл, как могу я быть безо всяких естественных склонностей, а только тот смысл, как могу я, имея их, быть от них свободным, другими словами: вопрос о свободе сводится к вопросу о присутствии в действующем существе такого начала действия, которое не определяется естественными склонностями, хотя и не исключает их. Если предъявляется в качестве высшего морального принципа требование действовать по безусловной обязанности, или долгу, независимо от других естественных психологических побуждений, то такое требование предполагает, для того чтоб иметь какой-нибудь смысл, что я *могу* действовать по безусловному долгу, т. е. что я могу быть свободным.

Таким образом, самая общая форма категорического императива уже предполагает для своей возможности свободу. Точно так же понятие цели самой по себе и понятие законодательных существ, составляющих царство целей, сводится к понятию автономии, или самозаконности, т. е. к понятию свободы.

Итак, что ж такое свобода? Каковы условия ее возможности и действительности?

*IX. Различные точки зрения на свободу воли.
Эмпирическое исследование вопроса*

Кроме многих философских точек зрения на наш вопрос существуют, к сожалению, и такие, которые никак не могут быть допущены в серьезном исследовании его. О них не стоило бы упоминать, если б они встречались только у популярных писателей, не заботящихся о строгости философской мысли и о чистоте философских задач; но так как такие взгляды встречаются и у философов или по крайней мере у людей, выдающих себя за таковых и имеющих даже некоторое имя в этой области, то нам необходимо прежде всего разделиться с этими незаконными точками зрения.

Первую из них можно назвать криминальной; она предрешает заранее вопрос, не вступая даже в его философское исследование, предрешает на основании соображений, не имеющих ничего общего с философскими или вообще умственными интересами. Если свободы воли нет, говорят представители этой точки зрения, то нет и вменяемости: если человек действует не по свободному выбору, а по безусловной необходимости, то он не может быть виновен в тех или других своих действиях, так как он не мог не совершить этих действий. Но такое заключение, продолжают они, в высшей степени пагубно как для религии, которая основывается на понятии греха или вины, так и для государства, которое держится уголовным законодательством, также предполагающим понятие вины или вменяемости человеческих действий. Если нет свободы воли, если, следовательно, человек не виноват в том, что он делает, то государство не имеет-де права наказывать преступника, а в таком случае весь государственный и общественный порядок подвергается-де разрушению. Такая криминально-полицейская точка зрения развивается, например, французским философским писателем и академиком (т.е. одним из сорока бессмертных) Каро в его статье «*Le Déterminisme et la Liberté*».

Я упоминаю об этой статье, совершенно не важной самой по себе, потому что в ней с особенною грубостью проводится указанная точка зрения, безо всякого прикрытия и безо всяких философских оговорок. Можно подумать, что она написана не философом и не членом французской академии, а прокурором или даже палачом, вздумавшим защищать свою профессию: с такою решительностью настаивает автор в особенности на том, что если будет принято учение детерминизма, отвергающее свободу воли, то невозможна будет смертная казнь; как будто автор имеет какой-нибудь особенный интерес в поддержании этого учреждения.

Для всякого, кто имеет ясное понятие о задачах философии, нет никакой надобности опровергать подобную постановку вопроса; для

тех же, кто имеет об этом предмете не вполне ясное представление, можно заметить следующее.

Во-первых, что касается религии и теологии, то известно, что очень многие и притом наиболее замечательные представители теологии, которые, конечно, не хуже Каро понимали сущность религиозного интереса, прямо и решительно отвергали учение о свободе воли, по крайней мере в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается, в каком его принимает между прочим и Каро; достаточно назвать Блаженного Августина и Лютера. Этот последний, как известно, написал специальное сочинение «*De servo arbitrio*», в котором с теологической точки зрения доказывает, что свобода воли есть учение, противоречащее основным религиозным принципам, учение безбожное.

Что касается до государства и его уголовного законодательства, то это последнее не только на самом деле, но и по теориям многих криминалистов основывается вовсе не на понятии виновности и наказания как возмездия. Для государства наказание есть только чисто практическое средство к устрашению и чрез то воспрепятствованию преступлений. В крайних же случаях, особенно в случае смертной казни, наказание имеет смысл избавления общества от вредных членов; в сущности, с государственной точки зрения смертная казнь преступника есть то же, что расстреляние бешеной собаки, причем никто не предполагал никогда, чтобы бешеная собака была виновна в своем бешенстве.

Уголовное законодательство, как и государственный порядок вообще, имеет совершенно другие основания, нежели философские аргументы; и, с другой стороны, философия, оставаясь в своей сфере, не только не обязана подкреплять те или другие учреждения, но не обязана даже знать о их существовании. Если бы философия обязана была поддерживать такое, например, учреждение как смертная казнь, то она могла бы очутиться в странном положении, если бы смертная казнь была уничтожена самим государством и таким образом труды философии и ее аргументы в пользу смертной казни представились бы в очень комичном виде. Такой же временный, преходящий характер может иметь вообще все современное уголовное законодательство и даже весь современный политический и социальный строй, а потому философия, долженствующая иметь безусловные, объективно истинные, следовательно, независимые от каких бы то ни было исторических условий основания, никак не может, не теряя своего достоинства, вступать в сферу условных, изменчивых и преходящих явлений исторической жизни.

Вторая нефилософская точка зрения на вопрос о свободе воли, которую можно назвать точкой зрения наивного сознания, состоит

в том, что свобода воли есть непосредственно достоверный факт — факт нашего внутреннего, непосредственного чувства или сознания, и что поэтому она не нуждается в подкреплении философским исследованием, и что, с другой стороны, никакое философское исследование не может ее опровергнуть. Свобода воли, говорят, есть факт, а не мнение. Такое утверждение высказывалось даже такими людьми как известный Кузен, и между тем оно, очевидно, показывает непонимание самого вопроса. Никто никогда не отвергал, что человек чувствует себя свободным в своих действиях, но задача философского исследования состоит именно в том, чтобы, во-первых, анализировать это непосредственное сознание, или чувство, свободы, определить, что собственно в нем сознается или что им высказывается, и, во-вторых, узнать, имеет ли содержание этого сознания какое-нибудь разумное оправдание, так как из того, что мы чувствуем или сознаем себя свободными, не следует еще, чтобы мы были действительно таковыми. Фактом должны мы признать не свободу воли, а только наше непосредственное чувство этой свободы; свобода же воли, во всяком случае, есть только связанное с этим фактом предположение. Совершенно справедливо известное выражение Спинозы, что если бы камень обладал сознанием, то он предполагал бы, что свободно тяготеет к земле, а будучи брошен, свободно летит вниз. Непосредственное чувство утверждает много таких вещей, которые оказываются, по общему признанию, ложными, так что мы имеем право говорить об обманах чувств и об иллюзиях сознания. Примеры всем известны, и нет надобности приводить их. Чувство свободы, как и всякое другое чувство, само по себе не ложно и не может быть таковым; но когда из этого чувства выводится то заключение, что мы действительно свободны, то это заключение может оказаться таким же ложным как и любая из иллюзий, основанных на неверном истолковании чувственных показаний. Вообще говоря, если бы непосредственное чувство, непосредственное сознание и основанный на нем так называемый здравый смысл были достаточны для решения вопросов, касающихся объективной истины существующего, то тогда, очевидно, всякая философия была бы излишнею, не имела бы *raison d'être*. Мы можем, пожалуй, допустить такую точку зрения, но в таком случае нужно уж быть последовательным и отвергнуть всякую философию вообще, ограничиваясь исключительно непосредственным чувством и так называемым здравым смыслом. Ссылаясь на непосредственное чувство, не нужно философствовать, а философствуя, не должно ссылаться на непосредственное чувство.

Итак, прежде всего мы должны посмотреть, что собственно содержится в непосредственном сознании свободы? Я сознаю, что мо-

гу сделать то или другое по своей воле, то есть если хочу. Эта возможность ограничивается условиями физической возможности вообще, т. е. я могу сделать по своей воле только то, что лежит вообще в моих силах и в условиях внешнего мира. Это ограничение подразумевается само собою, и затем остается несомненным, что я могу делать то, что хочу, что мои действия определяются моею волей и в этом смысле свободны. Наше сознание говорит правду, и в этом смысле никто никогда не отвергал его показаний, но ведь вопрос не в свободе наших *действий*, а в свободе нашей *воли*. Я делаю то, что хочу, но могу ли я в каждом данном случае хотеть что-нибудь другое, нежели то, что я в действительности хочу? Это ясное, совершенно очевидное различие между вопросом о свободе действий, или физической свободе, который не представляет никаких трудностей и очевидно вызывает утвердительный ответ, и совершенно другим вопросом о свободе самой воли, или собственно моральной свободе, — это различие, несмотря на свою очевидность, очень часто забывается.

Итак, может ли быть свободна наша *воля*?

Прежде всего необходимо сделать более точное определение понятия воли, или указать существенное различие в этом понятии. Воля, понимая это слово в широком смысле, представляет три вида или три степени. Во-первых, мы имеем чисто животное инстинктивное *хотение*, свойственное одинаково всем живым существам и происходящее от необходимых физических условий их организма, во-вторых, *желание*, свойственное существам, обладающим способностью представления, и наконец, в-третьих, собственно волю, или *акт решения*, свойственный существам, обладающим способностью отвлеченного мышления.

Что касается первой степени воли, или хотения, то совершенно очевидно, что оно не может быть свободным: если я хочу есть или жить, то я не могу этого не хотеть. Я могу не исполнить этого хотения, но это уж другой вопрос; самое хотение очевидно, безусловно необходимо, так же необходимо, как тяготение вещественного предмета к земле.

Что касается второй степени воли, или желания, то оно не определяется непосредственными условиями телесного организма и имеет более духовный характер, так как относится собственно к *представлению* предмета или действия, которые могут и не иметь материального бытия, хотя всегда имеют индивидуальный конкретный характер. Если стремление, или хотение, определяется условиями физического организма, то желание определяется условиями организма психического и потому так же мало может быть свободно: если я желаю чего-нибудь, то я не могу сделать, чтоб я этого не желал. Я могу решиться не исполнить этого желания, и даже ничего не де-

лать для его исполнения, на основании каких-нибудь более сильных, чем это желание, мотивов, т. е. в сущности на основании другого, более сильного желания (так как можно иметь зараз много желаний); но сделать так, чтоб я совсем не желал того, что я желаю, очевидно, я не в состоянии. Пока мой психический организм остается таким, каким он есть, и пока желательный для меня предмет сохраняет те свойства, которые делают его для меня желательным, я с безусловною необходимостью буду и его желать, но, как сказано, я могу решиться не исполнить этого желания, т. е. не действовать согласно ему. Способность к такому решению составляет третий вид воли, и, следовательно, вопрос о свободе воли относится собственно к этому решению, или к выбору между различными желаниями и хотениями, и, следовательно, свобода воли есть собственно свобода выбора.

Итак, спрашивается: когда я решаюсь действовать так или иначе, это решение, или этот акт моей воли, определяется ли чем-нибудь с необходимостью или же совершается самопроизвольно, т. е. определяется исключительно сам собою? Только в этом смысле вопрос о свободе воли представляет значительные трудности и поэтому вызывает серьезное исследование. Но очень часто свобода воли понимается в смысле свободы от желаний и хотений известного рода, т. е. возможности решения действовать вопреки тем или другим желаниям и хотениям, что сводится к подчинению низшего вида воли высшему. Я могу решиться актом своей воли не приводить в исполнение того, что требуется данными моими желаниями и хотениями. Сами эти желания и хотения как факты не свободны, т. е., как мы сказали и как согласится всякий, мы не можем не хотеть и не желать того, чего мы уже хотим и желаем; но столь же несомненно, что мы можем вообще актом своей воли, т. е. проявлением высшего вида воли, или решения, оставлять эти желания или хотения недействительными, или не переводить в акт всех потенций нашего существа, причем основанием для такого решения могут служить мотивы идеального характера, не действующие и не могущие действовать непосредственно по своей несоизмеримости на животное хотение и на желание, но действующие на высший вид воли, или на практическое решение. Таким образом, эта свобода сводится к возможности подчинять свою низшую природу высшей, или свою чувственность разуму. Это и есть собственно то, что древние философы, а также философствующие отцы церкви называют разумною свободой. Такая разумная свобода есть несомненный факт, и никто не станет серьезно ее отрицать; но коренной вопрос, как сказано, не в том, может ли вообще наша высшая воля или решение нашего практического разума подчинять себе наши низшие желания и хотения, а в том, свободна ли эта воля, т. е. руководится ли она какими-нибудь

необходимыми побуждениями при выборе между тем или другим желанием и хотением? Факт выбора несомненен, и в нем состоит власть разума над чувственностью, — но самая эта власть не подчиняется ли какой-нибудь высшей необходимой и неизбежной для нее силе? Понятие свободы прямо противоположно понятию необходимости и, следовательно, одно может определяться при посредстве другого⁵⁴. В чем же состоит необходимость? Необходимость есть то, что не может не случиться. Но это есть только словесное определение; реальное же определение будет такое: необходимо то, что имеет достаточное основание, или что определяется достаточною причиной. Очевидно в самом деле, что если есть достаточное основание для того чтобы что-нибудь произошло, оно неизбежно произойдет, так как в противном случае основание было бы недостаточно. Таким образом, понятие необходимости сводится к понятию причинности; причинность же есть всеобщий закон в мире явлений. Но в различных сферах этого мира закон этот принимает различные формы, обманывая глаза поверхностного наблюдателя, который, не видя причинности в одной форме, более простой или почему-нибудь более для него привычной, думает, что в данном случае совсем нет никакой причинности, тогда как при более глубоком исследовании эта причинность оказывается, но только в другой, более сложной форме.

В мире неорганическом причинность действует механически; здесь она всего очевиднее, ибо здесь есть полное количественное и качественное соответствие между действием и причиной. Механическая причина, т.е. известное вещественное движение, производит здесь такое же механическое действие, т.е. другое такое же вещественное движение, причем энергия сообщаемого движения равняется энергии, утрачиваемой телом, это движение сообщающим.

Новейшие физики доказали, что и во всех физических и химических явлениях неорганического мира имеет полное применение закон эквивалентности сил: переход механического движения в теплоту, например, есть точно так же переход или, точнее, эквивалентное преобразование одной формы движения в другую.

В мире растительном причинность является в другой форме. Здесь нет уже такой ясной соразмерности и однородности между причиной и действием. В числе возбуждающих причин растительной жизни действует, например, солнечный свет и теплота; известное

⁵⁴ Не имея ни возможности, ни надобности долго останавливаться на эмпирическом исследовании вопроса о воле, я ссылаюсь в последующем на Шопенгауэра в его «Über die Freiheit des menschlichen Willens» (в «Die beiden Grundprobleme der Ethik»), а также «Über den Willen in der Natur».

количество теплоты необходимо для процессов растительной жизни, но очень незначительное увеличение нормального количества теплоты может произвести совершенное уничтожение или прекращение жизни в данном растении. Таким образом, незначительная количественная причина производит, по-видимому, несоответственно сильное действие.

Еще более сложную форму принимает причинность в мире животном. Здесь она является в виде так называемой мотивации. Животное действует не только по физиологическим возбуждениям, общим у него с растением, но также и по мотивам, или побуждениям.

Различие побуждения и возбуждения состоит в том, что последнее предполагает материальное присутствие возбуждающей причины: для того чтобы солнце возбуждающим образом действовало на растительную жизнь, необходимо материальное присутствие солнечных лучей. Мотив же, или побуждение, предполагает только идеальное присутствие причины, т.е. предполагает лишь представление причины; животное может действовать на основании известных представлений. Здесь мы видим уже совершенно качественную разнородность между причиной и действием, так как первая имеет только идеальный характер, есть представление в уме; производимые же ею действия, как, например, телесные движения, имеют характер реальный. Но те представления, которые служат мотивами для животной деятельности, должны еще иметь конкретный, интуитивный и чувственный характер; это суть представления известных единичных вещей.

У человека, действия которого определяются также мотивацией, мотивами могут служить общие отвлеченные понятия и идеи. Человек может действовать по принципам; соответственно этому у него является особый вид воли, которого нельзя найти у животных и растений.

Растению мы вправе приписать первую степень воли, т.е. естественное влечение, или хотение, действующее по возбуждениям. Животному мы должны приписать кроме этого еще и вторую степень воли, именно желание, действующее по конкретным или частным представлениям как побуждениям, или мотивам; у человека же, кроме этих двух степеней воли и соответствующей им степени причинности, мы находим еще третью — собственно волю, или способность решения, действующую по идеям и принципам⁵⁵.

⁵⁵ Я не утверждаю, чтоб это разграничение было безусловно. И в этом случае, как во всех других, безусловной границы в действительности положить невозможно; несомненно только, что указанное различие характеристично для трех отделов живых существ.

То различие, которое является между тремя видами причинности, касается только формы или проявления, а никак не самой сущности, т. е. не касается безусловной необходимости действия, раз дана достаточная причина, какого бы рода ни была эта причина и в каком бы отношении к действию она ни находилась. Из того, что побуждения, по которым действуют животные, различаются от механических причин, по которым движутся неорганические тела, не следует, чтобы в первом случае эти побуждения не были такими же причинами, как и во втором, т. е. чтобы они не определяли с такою же необходимостью происходящего из них действия.

Различие в причинности соответствует характеристическим различиям существ, но, очевидно, не может превратить причинность в произвол, или свободу в тесном смысле этого слова. Если человек в таких случаях, когда он действует как человек, *определяется* известными принципами или идеями как мотивами его действия, то эти принципы и идеи составляют такую же необходимую причину его действия, как механический удар для вещественного тела.

В данную минуту человек может иметь много различных желаний; ему предстоит выбор между ними. Этот выбор свободен, поскольку он определяется не фактом желания, а известным принципом или идеей, т. е. поскольку между многими желаниями человек исполняет то, которое соответствует принятому им принципу, или практической идее. Но этот выбор не свободен, если под свободой разуметь отсутствие всякого мотива как причины, или способность решиться на какое-нибудь действие безо всякого достаточного основания какого бы то ни было рода. Очень часто *свободу выбора* смешивают с *неопределенностью выбора*, то есть пока человек еще не решился, пока его решение не определилось, он представляется как будто свободным, то есть сохраняющим общую возможность каждого из выборов. Но в этой неопределенности положения нет еще решения, или воли, а есть только борьба желаний, решится же эта борьба на основании какого-нибудь достаточного мотива. Что эта неопределенность выбора, или общая возможность различных действий или решений, — до тех пор пока ни одно из решений не принято в действительности, — что эта неопределенность не есть свобода, можно видеть уже из того, что такая неопределенность одинаково принадлежит всем явлениям, до тех пор пока они рассматриваются только в возможности, или как потенциальные.

Приведем пример, на котором останавливается Шопенгауэр⁵⁶:

«Представим себе человека, который, стоя на улице, говорит себе: теперь шесть часов вечера, дневная работа окончена, я могу те-

⁵⁶ См. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Zweite Auflage, 1860. Стр. 42—44.

перь сделать прогулку или пойти в клуб, я могу также взойти на башню, чтобы посмотреть на заход солнца, я могу также пойти в театр, могу посетить того или другого друга, могу даже, если захочу, выбежать из города и отправиться странствовать по белу свету и никогда не возвращаться, — все это в моей власти, я имею полную свободу для этого, но ничего такого я не сделаю, а пойду, так же совершенно свободно, домой к моей жене.

Это совершенно то же, как если бы, например, вода сказала: “Я могу вздымать высокие волны (да, именно в море, при буре); я могу течь широким потоком (именно в русле реки); я могу падать с пеной и брызгами (именно в водопаде); я могу свободно подниматься тонкими лучами в воздухе (в фонтане); я могу, наконец, вскипать и испаряться (именно при 80° теплоты), но ничего подобного я не сделаю, а останусь свободною, спокойною и светлою в зеркальном пруде”. Как вода может все это сделать, когда явятся определяющие причины и условия к тому или другому, точно так же и тот человек может сделать любое из того, о чем мечтает, не иначе как при таком условии. До тех пор пока не явится необходимая причина, для него это невозможно; когда же такая причина явится, то для него это необходимо, так же как для воды, когда она поставлена в известные соответствующие условия. Его заблуждение и вообще та иллюзия, которая происходит здесь из ложно истолкованного сознания, эта иллюзия, что он может одинаково все это сделать, основывается при точном рассмотрении на том, что для его фантазии в данный момент возможно присутствие только одного образа, который в этот момент исключает все другое. Когда он представляет себе мотивы для одного из предположенных как возможные действий, то он сейчас же чувствует действие этого мотива на его волю, которая этим мотивом побуждается; это называется на искусственном языке *velleitas*. Но он думает, что он может превратить эту *velleitas* в решительную волю, то есть исполнить предполагаемое действие, и это есть иллюзия, ибо сейчас же является рефлексия, которая приводит ему на память другие, влекущие в противную сторону мотивы, причем он должен видеть, что то первое желание не может стать делом. При таком последовательном представлении различных, друг друга исключających мотивов, при постоянном сопровождении внутреннего голоса: “я могу сделать то, что хочу”, воля, как флюгер при непостоянном ветре, поворачивается к каждому мотиву, который вызывает пред ней воображение, и при каждом из них человек думает, что он может решительно хотеть сообразно этому мотиву, или установить флюгер на этом пункте, что есть иллюзия, потому что его “я могу это хотеть” на самом деле только гипотетично и предполагает условие “если б я более того не хотел другого”, чем в действитель-

ности управляется возможность того хотения как решительного или окончательного акта воли.

Возвратимся теперь к тому человеку, который в шесть часов стоит и рассуждает, и предположим, он заметил, что я стою за ним, философствуя о нем, и отрицаю его свободу относительно тех возможных для него действий; тут легко могло бы случиться, что он, для того чтобы меня опровергнуть, совершил бы одно из них; но в таком случае именно мое отрицание и действие его на дух противоречия в этом человеке служило бы принудительным мотивом для него совершить это действие. Однако же этот мотив мог бы подвинуть его к совершению только того или другого из более легких между всеми возможными действиями, например, он мог бы побудить его, вместо того чтоб идти домой, пойти в театр, но он не мог бы побудить его к последнему из названных действий, именно к тому, чтобы выбежать из города и пойти странствовать по свету, — для этого такой мотив был бы слишком слабым.

Точно так же обманчиво думают многие, держа в руках заряженный пистолет, что они свободно могут сейчас же застрелиться; для этого, конечно, то механическое средство, которое находится у них в руках, есть самое ничтожное условие, главное же условие есть чрезвычайно редкий мотив, который имеет огромную силу, достаточную для того, чтобы побороть охоту к жизни или, вернее, страх перед смертью. Когда такой мотив явится, тогда только может этот человек действительно застрелиться, разве только еще более сильный противоположный мотив (если таковой вообще возможен) воспрепятствует этому действию.

Я могу делать, что хочу; я могу, если хочу, отдать все свое имущество бедным и сам сделаться нищим, — *если хочу*, но *я не могу этого хотеть*, если противоположные мотивы имеют слишком много силы надо мною, для того чтоб я мог это хотеть. Если б я имел другой характер, чем тот, который имею, если б я был святым, тогда бы я мог это хотеть, но тогда бы я и *не мог этого не хотеть*, тогда я с необходимостью бы этого хотел и с необходимостью бы это делал. Все это совершенно совместно с тем голосом самосознания, который говорит: “Я могу делать что хочу”, и в котором даже в наше время некоторые слабоумные quasi-философы думали видеть свободу воли и доказывали ее таким образом как данный факт сознания».

В приведенном примере решение воли определяет выбор между многими *однородными* мотивами или однородными желаниями. Выбор решается согласно более сильному желанию или предмету, вызывающему такое более сильное желание; свободы тут, очевидно, нет никакой — для нее нет места. Но несомненно бывают и такие

случаи, когда воля решает не в пользу одного из однородных, низших желаний или хотений, а вопреки всем этим желаниям или хотениям, — решает в пользу известного общего отвлеченного принципа, или идеи. Это есть, собственно, проявление третьей, высшей степени воли. Но и здесь определяющий решение принцип, или идея, служит мотивом, делающим решение и вытекающее из этого решения действие *безусловно необходимыми* в данных обстоятельствах и для данного действующего лица.

Иногда видят свободу в том, что никакие внешние мотивы сами по себе не могут иметь силы над решением разумного существа. Так, невозможно указать ни на какой внешний мотив, который был бы достаточно силен, чтобы принудить данное лицо к безнравственному или противоречащему его убеждениям действию. Но это ведь зависит от того, что это лицо по своему личному характеру допускает над собою такую силу нравственного принципа, или убеждения, которая всегда может противостать какой бы то ни было силе внешних мотивов; таким образом, этот нравственный принцип, или нравственная идея, служит для этого лица всегда более сильным мотивом к действию, нежели какие-нибудь другие.

Вообще говоря, никакой мотив и никакая причина сами по себе недостаточны для произведения какого бы то ни было действия. Я говорю: не только мотив, но и причина, потому что это относится не к одному миру одушевленных и разумных существ, но и ко всему существующему. В самом деле, механический удар приводит тело в движение, но этот удар был бы недостаточен сам по себе для этого действия, он не мог бы привести тело в движение, если б это тело уже не обладало, помимо того, известными свойствами, присущими материальным вещам, вследствие которых оно вообще может двигаться. Таким образом, внешний удар, или толчок, служит только некоторым *поводом* для того, чтобы внутреннее свойство этого предмета пришло в действие. Точно так же влияние солнечного света и теплоты на растение не могло бы производить в этом последнем растительные процессы, если бы в нем не было известных внутренних свойств, как элементов и сил жизни, делающих его способным к таким процессам, и эти последние, следовательно, только *возбуждаются* внешним влиянием солнца. Растительное действие солнца зависит от той вещи или того существа, которое воспринимает это действие, вследствие чего то же самое солнце, тем же светом и теплотой действуя на предмет неорганический, не может произвести в нем растительного процесса, вследствие внутренней невозможности, или неспособности, этого предмета к таким процессам. Точно так же если бы животное не имело ума, способного к представлению и составляющего особую среду между су-

ществом животного и внешними влияниями, то эти внешние влияния не могли бы служить мотивами для действия животного. Таким образом, всякое действие и в неразумной природе обуславливается не одними извне действующими причинами, но необходимо вместе с тем и воспринимающим действие предметом. Следовательно, для того чтобы произошло какое бы то ни было действие, необходимо совместное участие двух факторов: внешней причины, служащей поводом, или побуждением, к действию, и особенного свойства, или характера, того существа, которое воспринимает это действие внешней причины. Другими словами, внешняя причина может производить определенное действие только согласно особенному характеру или характеристическому свойству действующего существа, и если это обстоятельство не делает неразумных существ природы свободными (так как их характеристические свойства, обуславливающие действие причин на них, так же несвободны как и сами эти причины), то точно так же и относительно человека то обстоятельство, что действие на него мотивов обуславливается его особенным характером, не делает еще его свободным. Различие между человеком и низшими существами в этом отношении состоит лишь в том, что эти последние имеют более *родовой* характер, тогда как у человека характер различается у каждого отдельного лица (хотя и это различие не безусловно, ибо у высших животных мы несомненно замечаем проявление уже индивидуального характера). Но как бы то ни было, в каждом человеческом лице свойство его действий и всей его деятельности определяется с безусловною необходимостью совместным действием двух необходимых факторов: мотивов, с одной стороны, и индивидуального характера, с другой.

По общему сознанию, если нам известен индивидуальный характер данного человека и известны мотивы, действующие на него в данном случае, то мы с безусловною уверенностью можем сказать, как он будет в этом случае действовать, и если бы мы ошиблись, то эта ошибка зависела бы только от неполного знания, которое мы имеем об этом характере. Даже самое понятие характера сводится к представлению о постоянстве известного образа действий при данных мотивах. Замечая, как человек действует при тех или других обстоятельствах, мы составляем себе представление о его эмпирическом характере.

Если бы в каждом данном случае известный человек мог свободно действовать так или иначе, в дурную или хорошую сторону, в совершенной независимости от своего предполагаемого характера, то в таком случае ни в жизни, ни в поэзии мы не могли бы иметь никаких определенных и постоянных индивидуальных характеров. Тогда

ни в жизни, ни в поэзии не было бы никакой внутренней связи и необходимости, не могло бы быть никакой драмы, так как всякая драма и в жизни, и в поэзии основана или на столкновении различных определенных характеров, действующих каждый с безусловною внутреннею необходимостью, или же на столкновении такого характера с силой внешних вещей.

Человек действует как хочет, но хочет он согласно тому, каков он есть, т. е. каков его особенный характер.

Если под свободой разуместь способность человека вообще подчинять низшие свои стремления и желания высшим, внешние мотивы подчинять внутреннему мотиву нравственного принципа, или идеи, то такую свободу человек *вообще* несомненно имеет; но в действительности, т. е. когда дело идет не о человеке вообще, а о данном конкретном, индивидуальном лице, спрашивается: имеет ли оно способность всегда из безусловной свободы осуществить в себе эту общую возможность человека как разумного существа, то есть всегда ли и всякий ли человек может действовать по нравственному принципу, вопреки естественным стремлениям и желаниям? Несомненно, опыт дает нам отрицательный ответ. Мы видим, что способность действовать по нравственному принципу зависит не от доброй воли каждого лица, а от необходимого характера того или другого. Эта способность действовать по нравственному принципу сама составляет один из главных характеров, или типов, человечества, который принадлежит далеко не всем людям. Что некоторые люди всегда действуют по нравственному принципу, вопреки низшим мотивам, очевидно, еще не доказывает свободы, ибо эти некоторые действуют так сообразно своему личному характеру, который для них есть необходимость, так что они и не могут иначе действовать. Святой человек не может действовать безнравственно. Свобода была бы доказана эмпирически, если бы *все* лица без исключения могли бы *всегда*, при всех условиях и обстоятельствах, действовать согласно нравственному принципу. Если бы *все* лица имели эту способность, то она не зависела бы от личного характера, который бесконечно разнообразен, и в таком случае действие не определялось бы ни мотивами как такими, ни воспринимающим мотивы характером и, следовательно, было бы свободным. Другими словами, нравственная воля или практический разум был бы один достаточен для произведения нравственного действия: тогда автономия человека как разумного существа была бы несомненною действительностью. Но в настоящем опыте мы этого не находим, не находим, следовательно, в опыте свободы. В опыте, в эмпирической действительности действия всегда определяются совместным присутствием мотива и характера

как достаточных оснований и, следовательно, подлежат закону необходимости⁵⁷.

Итак, в опыте мы не находим свободы и не можем найти, так как в опыте мы имеем только факты или явления, свобода же воли по самому понятию своему может быть не фактом, а только основанием факта. Но есть ли этот ответ окончательный? Если бы вопрос о свободе воли имел чисто эмпирический характер, если бы разрешить его мы могли только на основании эмпирического исследования наличных явлений, тогда полученный нами из этого исследования отрицательный ответ имел бы безусловно решающее значение. Но по существу дела ясно, что решение этого вопроса совсем не принадлежит к области опыта, напротив, само эмпирическое исследование, начинаясь от внешних явлений, идет постепенно глубже, во внутренние условия природы вещей и доводит нас до того данного, которое составляет границу эмпирии, но не границу нашего вопроса. С этого данного вопрос получает новую форму, переносится на новую, более глубокую почву. В самом деле, если наши действия определяются собственно нашим эмпирическим характером — ибо другой фактор, т. е. мотивы сами получают определяющее, или действующее, значение лишь соответственно характеру, на который они действуют или не действуют, — то спрашивается: чем определяется и вообще определяется ли чем-нибудь сам эмпирический характер? Так как этот характер есть крайнее данное опыта, так как, оставаясь в пределах этого последнего, мы не можем идти дальше тех проявляющихся свойств, которые составляют эмпирический характер, то этот новый вопрос может быть разрешен только умозрительным путем.

⁵⁷ Против этого закона необходимости было бы смешно приводить как *instantia contrariæ* такие действия, которые не имеют, по-видимому, ничего общего ни с каким бы то ни было мотивом, ни с характером. Такое действие называется машинальным. когда я хожу по комнате, я могу, дойдя до конца, безразлично повернуть направо или налево; было бы смешно утверждать, что так как я не имею никакого мотива для предпочтения одного поворота пред другим, то я совершаю этот поворот по свободной воле. Дело в том, что свободы воли, очевидно, не может быть там, где нет никакой воли. То или другое движение мое в данном случае совершается помимо моей воли и моего сознания, следовательно, оно определяется только теми или другими физиологическими условиями в моих движущих органах. Это суть только внешние механические движения, а не *действия*, ибо всякое действие предполагает волю и сознание, которых тут нет. Точно так же, как уже было замечено, ничего не говорят в пользу свободы воли те случаи, когда я, желая доказать ее, делаю то или другое движение, само по себе для меня безразличное. Здесь хотя само это движение и безразлично, т. е. не имеет определенного мотива, но таковым мотивом является мое желание сделать какое бы то ни было, безразлично, движение; а почему я при этом желании делаю то, а не другое движение, так, например, поднимаю правую, а не левую руку, это уж зависит от условий, которых я не знаю, т. е. которые лежат за пределом моего сознания и, следовательно, принадлежат к области физиологических явлений.

*Х. Учение о различии эмпирического и умопостижимого характера
и о совместимости феноменальной необходимости
с трансцендентальной свободой*

В опыте мы имеем только действительные явления. Наши действия и самая наша воля с эмпирической точки зрения суть только явления, и в этом смысле они подлежат безусловной власти закона причинности, или достаточного основания, т.е. они безусловно необходимы. Закон причинности и, следовательно, необходимость есть общий, неизбежный закон явлений как явлений, но уже для здравого смысла ясно различие между явлениями и существующим само по себе. Всякое явление есть представление и предполагает действие являющегося на другое, в котором оно вызывает это представление или для которого оно становится явлением. Ясно при этом, что и являющееся, и то, для которого оно является, существуют помимо этого сами по себе и что, следовательно, их существование не исчерпывается их являемостью. Но так как опытное знание о чем-нибудь возможно лишь, поскольку это что-нибудь заявило свое существование или проявилось, т.е. стало явлением, то опытным, или эмпирическим, образом мы можем познавать исключительно только явления, и, следовательно, все законы, которые мы знаем из опыта, суть только общие законы явлений.

Если человек, как и все другое, будучи явлением, в то же время есть и сущее в себе, то его существование должно определяться двоякого рода законами, и если, как явление в опыте, существование его и действия подчинены (с) безусловной необходимостью законам причинности как законам явлений, то из этого еще ничего не следует по отношению к нему как в себе сущему.

В отношении всего существующего можно мыслить лишь два закона, или две причинности: причинность *природы* и причинность *свободы*. Первая есть соединение известного состояния с предшествующим в чувственном мире, по которому последующее состояние необходимо следует за предыдущим согласно известному постоянному правилу.

Так как причинность явлений основывается на условии времени, и прежнее состояние, если б оно существовало всегда, не могло бы произвести действия, начинающегося во времени, то причина действия всего совершающегося, или происходящего во времени, также *произошла* и, согласно рассудочному закону, нуждается сама в причине⁵⁸.

⁵⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Kirchmann's Ausgabe. Berlin. 1868, стр. 435.

Под свободой, напротив, разумеется способность начинать само собою известное состояние, которого причинность, таким образом, не стоит по естественному закону опять под другою причиною, определяющею ее во времени. Свобода в этом смысле есть чисто трансцендентальная идея, которая, во-первых, не содержит в себе ничего взятого из опыта, и, во-вторых, самый предмет ее не может быть дан определенно ни в каком опыте, так как это есть всеобщий закон самой возможности какого бы то ни было опыта, чтобы все совершающееся имело необходимо причину, а следовательно, и действующая сила самой причины, как нечто совершившееся, или происшедшее, опять должна иметь свою причину, посредством чего вся область опыта, как бы далеко он ни простирался, превращается в совокупность одной природы. Но так как отсюда не может получиться никакой абсолютной целости условий в причинном отношении, так как является нескончаемый, или никогда не замыкающийся, ряд определяющих одна другую причин, то разум необходимо приходит к идее самопроизвольности, или способности к самодеятельности, то есть действию без предшествующей причины. Замечательно, что на этой трансцендентальной идее свободы основывается ее практическое понятие, и присутствие этой трансцендентальной идеи в практическом вопросе обуславливает все те трудности, которые всегда его окружали⁵⁹. Легко видеть, что если бы всякая причинность в мире сводилась к естественной необходимости, то всякое событие было бы определено другим во времени по необходимому закону. И следовательно, так как явления, поскольку они определяют волю, должны бы были сделать всякое действие безусловно необходимым как их естественное следствие, то устранение трансцендентальной свободы уничтожило бы разом и всю практическую свободу, ибо эта последняя предполагает, что явление, хоть оно и не случилось, однако должно было случиться, и, следовательно, его причина в явлении не была настолько определяющею, чтобы в нашей воле не находилась другая причинность, независимая от тех естественных причин и по которой мы могли бы вопреки силе и влиянию этих последних произвести сами из себя новый ряд событий.

Таким образом, здесь случится то, что всегда бывает, когда разум принужден перейти за границы всякого возможного опыта (так как опыт говорит нам лишь о том, что в действительности случилось, а не о том, что могло и должно было случиться, но не произошло): задача перестает быть физическою или психологическою, а становится трансцендентальною. Поэтому вопрос о возможности сво-

⁵⁹ Kant, Kritik d. r. Vern., стр. 436.

боды хотя касается психологии, но так как он должен разрешиться диалектическими доводами чистого разума, то он принадлежит собственно трансцендентальной философии⁶⁰.

Если б явления были существующими сами по себе, или вещами по себе, и, таким образом, пространство и время, составляющие общую форму явлений, были бы формами существования самых вещей, тогда условие с обусловленным принадлежали бы всегда как члены к одному и тому же ряду, а отсюда и в настоящем случае произошла бы та антиномия, которая присуща всем трансцендентальным идеям, именно что, с одной стороны, ряд являлся бы бесконечным и, следовательно, не было бы полной целостности условий, а с другой стороны, не было бы никакого основания определенным образом ограничить этот ряд, так что он является для рассудка необходимо или слишком большим, или слишком малым.

Но динамические понятия, с которыми приходится иметь дело в вопросе о свободе, имеют ту особенность, что так как они относятся не к какому-нибудь предмету, рассматриваемому как величина, а лишь к самому существованию предмета, то можно отвлечься от величины ряда условий, и здесь имеет значение лишь динамическое отношение условия к обусловленному. Так что в этом вопросе мы имеем ту трудность, что нужно решить, возможна ли свобода вообще, и что если она возможна, то может ли она быть совместна со всеобщностью естественного закона причинности, следовательно, есть ли это правильно разделительное суждение, что всякое действие в мире должно происходить или из природы, или из свободы, а не должно ли допустить, напротив, что при одном и том же событии и то и другое может одинаково иметь место в различном только отношении.

Правильность того основоположения, что все события или явления в чувственном мире находятся в совершенной связи по неизменным естественным законам, правильность этого основоположения не подвергается сомнению. Вопрос только в том, может ли, несмотря на это, в одном и том же действии, которое определяется природой, иметь также место и свобода или же эта последняя исключается естественным законом? При решении этого вопроса прежде всего оказывает дурное влияние общее, но тем не менее ошибочное предположение об абсолютной реальности явлений, ибо если явления имеют абсолютную реальность, т. е. суть вещи по себе, тогда свобода, очевидно, не имеет места, тогда природа есть полная и самодовлеющая причина всякого события, и условия этого события каждый раз содержатся лишь в ряде явлений, которые

⁶⁰ Kant, *Krit. d. r. Vern.* 437.

вместе с их действиями необходимо определяются естественными законами.

Если же, напротив, признать явления лишь за то, что они в действительности суть, то есть лишь за представления⁶¹, а не вещи сами по себе, представления, связанные по эмпирическим законам, тогда они должны иметь сами такие основания, которые уже не суть явления. Но такое умопостигаемое, т. е. не феноменальное или не эмпирическое, основание уже не может определяться, относительно своей причинности, чрез явления, хотя действия его являются и, таким образом, могут определяться другими явлениями.

Таким образом, эта умопостигаемая причина вместе со своею действующею силой находится вне ряда; действия же ее, напротив, находятся в ряду эмпирических условий. Следовательно, одно и то же действие по отношению к его умопостигаемой причине может рассматриваться как свободное, по отношению же к явлениям, с которыми оно связано, оно подлежит необходимости природы.

Это различие в таком общем и отвлеченном виде кажется в высшей степени тонким и темным, но в применении оно выясняется. Здесь я хотел только заметить, что так как вообще связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то он необходимо опровергал бы всякую свободу, если бы только нужно было признавать исключительную реальность явлений. Поэтому те, кто в этом предмете держатся общего мнения или общих предрассудков, никогда не могут достигнуть того, чтобы примирить природу со свободой⁶².

То, что в известном предмете не есть явление и, следовательно, не подлежит опыту, я называю *умопостигаемым*. Если, таким образом, известное существо, которое в чувственном мире должно рассматриваться как явление, вместе с тем само по себе имеет способность, не подлежащую чувственному опыту, посредством которой (способности) оно может, однако, быть причиной явлений, то эту способность, или эту причинность, такого существа можно рассматривать с двух сторон: во-первых, как умопостигаемую по ее внутреннему акту как существа самого по себе, и, во-вторых, как чувственную, или феноменальную, по внешнему ее действию как явления в чувственном мире. Таким образом, о способности такого субъекта мы составим себе эмпирическое и вместе с тем умопостигаемое понятие, которые сойдутся в одном и том же действии. Такая двусторонность при представлении способности чувственного предмета не

⁶¹ Что явления суть представления, это положение может быть выяснено и доказано только при рассмотрении теоретического вопроса об истине сущего. Пока достаточно и условного признания этого положения как предположения.

⁶² Kant, Kritik d. r. Vern. 437—439.

противоречит никакому из тех понятий, которые мы должны составить себе о явлениях и о возможном опыте; ибо так как эти познаваемые в опыте явления не суть вещи сами по себе и, следовательно, они должны иметь в своей основе некоторый иной, трансцендентальный предмет, который определяет их как только представления, то ничто не препятствует нам придать этому трансцендентальному предмету, кроме того свойства, чрез которое он является, еще некоторую причинность, которая уже не есть явление, хотя действие этой причинности находится в явлении.

Но всякая действующая причина должна иметь некоторый *характер*, т.е. закон ее причинности, без которого она не может быть причиной. И в таком случае мы будем иметь у известного субъекта чувственного мира, во-первых, некоторый эмпирический характер, чрез который его действия находятся в связи как явления с другими явлениями по постоянным естественным законам и могут быть из этих явлений выведены как из своих условий, составляя таким образом с ними член одного ряда в естественном порядке; во-вторых, должны будем допустить у того же субъекта некоторый умопостигаемый, или идеальный, характер, посредством которого он хоть и есть причина того действия как явления, но который (характер) не находится ни под какими условиями чувственности и не есть сам явление. Можно также первый характер назвать характером этого существа, или субъекта, в явлении, второй же характером его как вещи самой по себе.

Этот действующий субъект по своему умопостигаемому характеру не будет стоять, таким образом, ни под какими условиями времени, ибо время есть лишь условие явлений, а не вещей самих по себе; в нем никакое действие не будет *происходить*, или начинаться, и не будет *преходить*, или исчезать, и, таким образом, он не будет подчинен закону всех временных определений, всего изменчивого, в силу которого все совершающееся находит свою причину в явлениях (предыдущего состояния). Одним словом, его причинность, поскольку она есть умопостигаемая, не будет стоять в ряду эмпирических условий, которые делают событие необходимым в чувственном мире. Разумеется, этот умопостигаемый характер не может никогда быть познан непосредственно, так как мы не можем воспринять что-нибудь иначе как лишь поскольку оно является. Но этот умопостигаемый характер должен мыслиться в некотором отношении к эмпирическому, поскольку мы вообще должны класть известный трансцендентальный предмет в основу явлений, хотя мы и не знаем об этом предмете, что он есть сам в себе⁶³.

⁶³ Kant, Kr. d. r. V. 440.

Следовательно, по эмпирическому своему характеру этот субъект как явление подчинен всем законам явлений, которые сводятся к причинной связи, и постольку он есть не что иное, как часть чувственного мира, действия которой, так же как всякое другое явление, неизбежно следуют из ее природы. Сообразно влиянию внешних явлений на этот субъект — раз мы узнаем его эмпирический характер, то есть закон его причинности, посредством опыта — все его действия должны быть объясняемы по естественным законам и все требуемое для полного и необходимого определения этих действий должно быть находимо в возможном опыте. Но по умпостигаемому характеру его (хотя о нем мы ничего не знаем, кроме его общего понятия) тот же самый субъект должен быть свободен от всех влияний чувственности и определения чрез явления, и так как в нем, поскольку он есть *νοῦμενον*, ничто не совершается, не находится никакое изменение, для которого требовалось бы динамическое определение во времени, следовательно, в нем нет никакой связи с явлениями как причинами, то, таким образом, это действующее существо тем самым независимо и свободно в своих действиях от всякой естественной необходимости, которая встречается только в мире явлений, или чувственном мире. О нем в этом смысле можно совершенно верно сказать, что оно само начинает свои действия в чувственном мире, без того, однако, чтобы действия начинались в нем самом, и это будет иметь силу, несмотря на то что действия в чувственном мире не начинаются сами собою, так как они в нем всегда заранее определены эмпирическими условиями предыдущего времени (но, однако, лишь посредством эмпирического характера, который есть лишь явление характера умпостигаемого) и, с этой стороны, являются лишь продолжением ряда естественных причин. Таким образом, свобода и природа, каждая в полном своем значении, без всякого противоречия, могут быть зараз найдены в одних и тех же действиях, смотря по тому, сравнивают ли их (действия) с их умпостигаемою или же с их чувственною причиной⁶⁴.

Естественный закон, что все совершающееся имеет причину и что сама эта причина как действующая во времени определяется к своему действию другою причиной, составляющею опять некоторое явление во времени, и что, следовательно, все события или факты эмпирически определены в некотором естественном порядке, — этот закон, чрез который только явления составляют природу и дают предметы некоторого опыта, есть рассудочный закон, от которого непозволительно отступать ни под каким предлогом или исключать из него какое бы то ни было явление, так как в противном случае

⁶⁴ Kant, Kr. d. r. V. 441.

это явление было бы поставлено вне всякого возможного опыта, чрез это отличено от всех предметов возможного опыта и сделано, таким образом, простым *être de raison*, или вымыслом⁶⁵.

Здесь, таким образом, является вопрос: признавая в целом ряду всех событий исключительно естественную необходимость, возможно ли, однако, этот самый ряд событий, который, с одной стороны, есть лишь действие природы, признавать, с другой стороны, как свободное действие или же между этими двумя родами причинностей находится прямое противоречие?

Между причинами в явлении бесспорно не может быть ничего такого, что могло бы прямо и само по себе начинать ряд событий. Всякое действие как явление, поскольку оно производит событие, само есть событие, или происшествие, предполагающее другое состояние, в котором находится причина, и, таким образом, все, что совершается, есть лишь продолжение ряда, начало же, само себя определяющее, здесь невозможно. Таким образом, все акты естественных причин во временном ряду суть сами лишь следствия, предполагающие точно так же свои причины в этом временном ряду; первоначальный же акт, чрез который совершается нечто такое, чего прежде не было, не может быть ожидаем от причинной связи явлений. Но есть ли необходимость, чтоб, если действия суть явления, действующая сила их причины, которая (именно причина) сама есть также явление, чтобы эта действующая сила была исключительно эмпирическою? И не возможно ли, напротив, чтобы, хотя для всякого действия в явлении требуется связь с его причиной по законам эмпирической причинности, чтобы сама эта эмпирическая причинность, нисколько не нарушая своей связи с естественными причинами, была, однако, действием некоторой не эмпирической, а умопостигаемой причинности, то есть некоторого по отношению к явлениям первоначального акта известной причины, которая, таким образом, в силу этой своей способности не есть уже явление, но умопостигаемая причина, хотя по своему действию в чувственном мире она совершенно принадлежит как звено к общей естественной цепи⁶⁶. Закон причинности явлений, связующий их между собою, необходим для того, чтобы можно было искать и находить для естественных событий естественные условия, т. е. причины в явлении.

Когда это признано и не ослаблено никаким исключением, то рассудок, который в своем эмпирическом применении ничего не видит во всем происходящем, кроме природы, и имеет на это право, тогда рассудок, говорю я, имеет все, чего он может требовать, и физи-

⁶⁵ Kant, Kr. d. r. V. 442.

⁶⁶ Kant, Kr. d. r. V. 443.

ческие объяснения идут своим чередом безо всякой помехи. И ему не наносится никакого ущерба, если признать, что между естественными причинами находятся и такие, которые, помимо своего естественного отношения и связи с явлениями, имеют еще такую способность, которой принадлежит лишь умопостигаемое значение, поскольку определение ее к действию никогда не основывается на эмпирических условиях, но на одних основаниях ума, так, однако, что действие этой причины в явлении сообразно со всеми законами эмпирической причинности. Ибо при этом действующий субъект как *causa phaenomenon* будет неразрывно связан с природой по зависимости всех своих действий от естественных условий, и лишь *noumenon* этого субъекта (со всею причинностью его в явлении) будет содержать в себе некоторые условия, которые, если мы захотим перейти от эмпирического предмета к трансцендентальному, должны быть признаны как только умопостигаемые. Ибо если мы в том, что может быть между явлениями причиной, следуем естественному правилу, то мы можем не заботиться о том, что в трансцендентальном субъекте (который нам эмпирически неизвестен) может быть мыслимо как основание этих явлений и их связи. Это умопостигаемое основание несколько не касается эмпирического вопроса, но относится лишь к мышлению в чистом уме; действия же этого мышления, находящиеся в явлениях, хотя и связаны с умопостигаемою причиной, однако они должны тем не менее совершенно объясняться с эмпирической стороны из их причин в явлениях, по естественным законам, поскольку мы ограничиваемся эмпирическим характером как последним основанием объяснения и оставляем в стороне умопостигаемый характер, который есть трансцендентальная причина эмпирического. Применим это к опыту.

Человек есть одно из явлений чувственного мира и постольку одна из естественных причин, действующая сила которой должна находиться под эмпирическими законами. В этом смысле должен он, так же как и все другие естественные вещи, иметь некоторый эмпирический характер. Мы замечаем этот последний в силах и способностях, которые он обнаруживает в своих действиях. В неодушевленной или только животно-одушевленной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-нибудь способность иначе как лишь чувственно определенную. Но человек, который целую природу познает лишь посредством чувств, сам себя познает еще чрез внутреннее восприятие, именно в действиях и внутренних определениях, которые он никак не может причислить ко впечатлениям чувств, и есть, таким образом, сам для себя частью явление, частью, именно относительно известных способностей, лишь умопостигаемый предмет, так как действие этих способностей никак не может

быть причислено к восприятиям чувственности: мы назовем эти способности рассудком и разумом. В особенности этот последний по преимуществу отличается от всех эмпирически обусловленных сил, так как он оценивает свои предметы лишь по идеям⁶⁷.

Что этот разум имеет причинную силу, что, во всяком случае, мы можем представить себе такую причинность разума, это очевидно из императивов, которые мы ставим во всем практическом как правило для действующих сил. *Долженствование* (das Sollen) выражает необходимость и связь с такими основаниями, которые во всей остальной природе не встречаются. В этой природе рассудок может познавать лишь то, что есть, или было, или будет, но невозможно, чтобы в этой природе что-нибудь *должно было быть* иначе, чем оно в действительности есть в своем временном явлении. Долженствование, если иметь в виду только течение природы, не имеет решительно никакого смысла и значения; мы совсем не можем спрашивать, что *должно* совершаться в природе, так же как мы не можем спрашивать, какие свойства *должен* иметь круг; мы можем только спрашивать, что *совершается* в природе или какие свойства *имеет* круг. Это долженствование выражает возможное действие, основание которого есть не что иное, как чистое понятие, тогда как, напротив, основание всякого естественного события как такого необходимо есть явление. Разумеется, и действия по императивам должны быть возможны под естественными условиями, но эти естественные условия не касаются самого определения воли, а лишь действия и результата его в явлении. Могут быть сколько угодно естественных оснований, которые побуждают меня к хотению, сколько угодно чувственных возбуждений; они, однако, не могут произвести долженствования, а лишь далеко не необходимое, а всегда условное хотение, которому, напротив, долженствование, выражаемое разумом, полагает меру и цель, запрещение или допущение. Будет ли мотивом предмет простой чувственности (приятное) или же чистого разума (доброе), разум не уступает тому основанию, которое дается эмпирически, и не следует порядку вещей, как они представляются в явлении, но с полной самопроизвольностью создает себе собственный порядок по идеям, к которым он прилагивает эмпирические условия и по которым (идеям) он объявляет необходимыми даже такие действия, которые, однако, никогда не случались и, может быть, никогда не случатся, предполагая при этом все-таки, что разум в отношении к этим действиям может иметь причинную силу, ибо в противном случае он не мог бы от своих идей ожидать действий в опыте⁶⁸.

⁶⁷ Kant, Kr. d. r. V. 444—5.

⁶⁸ Kant, Kr. d. r. V. 445—6.

Признавая, таким образом, возможным, чтобы разум действительно имел причинную силу относительно явлений, он должен, однако, выказывать и некоторый эмпирический характер, так как всякая причина предполагает правило, по которому известные явления следуют как действие, а всякое правило требует однообразного действия, на чем основывается понятие причины как способности, которое, поскольку оно должно быть узнаваемо из одних явлений, мы можем назвать эмпирическим характером. Этот характер постоянен, тогда как действия его, согласно различию сопутствующих и частью ограничивающих условий, являются в изменчивых образах. Таким образом, каждый человек имеет эмпирический характер своей воли, который есть не что иное, как известная причинная сила его разума, поскольку она показывает в его действиях в явлении некоторое правило, по которому должно принимать разумные основания действий его по их роду и степени и судить о субъективных принципах его воли. Так как этот эмпирический характер сам должен быть выведен из явлений и из их правила, которое дается опытом, то все действия человека в явлении определяются из его эмпирического характера и других содействующих причин (мотивов) по порядку природы. И если бы мы могли все явления его произвола изучить до последнего основания, то не было бы ни одного человеческого действия, которое мы не могли бы с уверенностью предсказать и признать как необходимое из его предшествующих условий.

Относительно этого эмпирического характера, таким образом, нет никакой свободы, и таким несвободным является человек, если мы только эмпирически его наблюдаем и хотим исследовать физиологически движущую причину его действий; но если мы то же самое действие будем оценивать по отношению к разуму, и не к теоретическому или умозрительному разуму, который может только объяснять происхождение этих действий, но по отношению к практическому разуму, который сам есть причина, их производящая, — если мы, таким образом, будем рассматривать эти действия с практической, или нравственной, стороны, то мы найдем совершенно другое правило и другой порядок, нежели порядок природы. По этому новому порядку, может быть, все то, что по ходу природы случилось и, по своим эмпирическим основаниям, необходимо случилось, не *должно* было случиться. Иногда же мы находим или, по крайней мере, думаем найти, что идея разума действительно показала причинную силу относительно действий людей как явлений и что, таким образом, эти действия случились не потому, что они определялись эмпирическими причинами, а потому, что определялись причинами умопостигаемы-

ми, или чистого разума, хотя и в согласии с эмпирическими условиями⁶⁹.

Предполагая теперь, что можно сказать: разум имеет причинную силу относительно явлений, может ли его действие назваться свободным, когда оно с точностью определено в его эмпирическом характере и, следовательно, в этом смысле необходимо; эмпирический же характер опять-таки определяется характером умопостигаемым, а этот последний сам в себе нам неизвестен, но обозначается лишь посредством явлений, которые, собственно, дают знать непосредственно только об эмпирическом характере. Действие же, поскольку оно должно приписываться умопостигаемому характеру как его причине, происходит из него, однако, совсем не по эмпирическим законам, т. е. не так, чтоб условия чистого разума предшествовали, а только так, что предшествуют его действия в явлении, для внутреннего чувства. Чистый разум как умопостигаемая способность не подчинен форме времени, а следовательно, и условиям временной последовательности. Причинная сила разума в умопостигаемом характере *не происходит*, т. е. не начинается с известного времени, чтобы произвести действие, ибо в таком случае она сама была бы подчинена естественному закону явлений, определяющему причинные ряды по времени, и тогда эта причинная сила была бы природой, а не свободой.

Таким образом, мы можем сказать: если разум может иметь причинную силу относительно явлений, то она (причинная сила) есть способность, чрез которую чувственные условия некоторого эмпирического ряда действий впервые начинаются, ибо условие, которое лежит в самом разуме, не чувственно и само, следовательно, не начинается. Здесь, таким образом, имеет место то, чего мы не можем найти во всех других эмпирических рядах, а именно: что условие последовательного ряда событий само может быть не обусловленным эмпирически, ибо здесь первое условие находится вне ряда явлений, в умопостигаемом, и, следовательно, не подчинено никакому чувственному условию и никакому временному определению предшествующими причинами.

В другом отношении, однако, эта самая действующая причина принадлежит к ряду явлений. Человек сам есть явление, его произвол имеет эмпирический характер, составляющий эмпирическую причину всех его действий. Нет ни одного условия, определяющего человека согласно этому характеру, которое бы не содержалось в ряду естественных действий и не повиновалось бы их закону, по которому не может иметь места никакая эмпирически не обусловлен-

⁶⁹ Kant, Kr. d. r. V. 446—8.

ная причинность того, что совершается во времени. Поэтому никакое данное действие (так как оно может быть воспринимаемо только как явление) не может само собою начинаться. Но о разуме нельзя сказать, что тому состоянию, в котором он определяет волю, предшествует другое состояние как его определяющее условие.

Ибо так как разум сам не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности, то в нем даже относительно его причинной силы не имеет места никакая временная последовательность и, следовательно, к нему не может быть применен динамический закон природы, определяющий по правилам временную последовательность.

Разум есть, таким образом, постоянное условие всех произвольных действий, в которых проявляется человек. Каждое из этих действий заранее определено в эмпирическом характере человека прежде еще чем оно совершится. Но относительно умопостигаемого характера, которого эмпирический характер есть лишь чувственная схема, не имеет места никакое «прежде или после» (так как он свободен от формы времени), и всякое действие, совершенно помимо временного отношения, в котором оно стоит с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, таким образом, действует свободно, не определяясь в цепи естественных причин внешними или внутренними, но по времени предшествующими основаниями, и эта его свобода может быть признана не только отрицательно, как независимость от эмпирических условий (ибо в таком случае разум перестал бы быть причиной явлений), но также и положительно может быть она обозначена способностью начинать сама собою ряд событий, так что в ней самой ничто не начинается, но она как безусловное условие всякого произвольного действия не допускает над собою никаких по времени предшествующих условий. Хотя действие ее начинается в ряду явлений, но никогда не может в этом ряду составлять безусловно первое начало⁷⁰.

Чтобы регулятивный принцип разума пояснить примером из его эмпирического употребления (пояснить, а не подтвердить, так как подобное эмпирическое подтверждение, или доказательство, не годится для трансцендентального положения), возьмем какое-нибудь произвольное действие, например, ложь со злобным намерением, посредством которой человек внес некоторое замешательство в общество и которую хотят исследовать в ее побуждениях и после того судить, насколько она может быть ему вменена вместе с ее последствиями. В первом намерении, т.е. для исследования причин, обра-

⁷⁰ Kant, Kr. d. r. V. 448—450.

щаются к его эмпирическому характеру до самых его источников, которые отыскивают в дурном воспитании, дурном обществе, частью также в дурной и нечувствительной к добру натуре, а частью в легкомыслии и необдуманности, причем не оставляют без внимания и побочных причин, давших повод к этому действию. Во всем этом поступают так, как вообще в исследовании ряда определяющих причин к необходимому данному естественному действию. Но хотя признают действие определенным посредством всего этого, тем не менее порицают того, кто совершил это действие, и притом не за несчастную натуру его, не за повлиявшие на него обстоятельства и даже не за веденный им прежде образ жизни, ибо предполагают, что можно совершенно устранить свойство этой жизни и протекший ряд условий и смотреть на данное действие как совершенное безусловно по отношению к предыдущему состоянию, как будто действующий совершенно самостоятельно начинал этим действием новый ряд событий. Такое порицание основывается на законе разума, по которому разум признается как причина, которая могла бы и должна бы иначе определить действие того человека, несмотря на все названные эмпирические условия. И притом мы должны смотреть на причинную силу разума не как на конкурирующую или содействующую только, но как на достаточную саму в себе, хотя бы все чувственные побуждения не только не говорили в пользу ее, но были даже прямо ей противоположны. Таким образом, действие вменяется умпостигаемому характеру этого человека, который теперь, в ту минуту как лежит, вполне виновен; следовательно, разум, несмотря на все эмпирические условия действия, был совершенно свободен, и это действие вменяется исключительно его попущению.

Легко видеть в этом порицающем, или вменяющем, суждении то предположение, что практический разум совершенно не видоизменяется всеми чувственными условиями (хотя его явления, именно способы, какими он проявляется в своих действиях, и изменяются); далее, что в нем не предшествует состояние, коим бы определялось состояние последующее, что, следовательно, он совсем не принадлежит к ряду чувственных условий, делающих необходимыми явления по естественным законам. Практический разум всегда и одинаково присущ человеку во всех действиях и во всех обстоятельствах времени; сам же он не находится во времени и не приходит в какое-нибудь новое состояние, в котором он прежде не был: он относительно времени и временных действий есть определяющее, а не определяемое. Поэтому нельзя спрашивать, почему не определился разум иначе, а можно спрашивать только, почему он не определил иначе явление своего причинною силой. Но на это невозможен никакой ответ, ибо другой умпостигаемый характер дал бы и другой эмпирический ха-

рактер, и когда мы говорим, что, несмотря на всю предшествующую свою жизнь, данный субъект мог бы не солгать, то это означает только, что действие непосредственно находится во власти разума и разум в своей причинности не подчинен никакому условию явлений и временной последовательности, что различие времени хотя и есть главное различие явлений относительно друг друга, но так как эти явления не суть вещи в себе, а следовательно, и не суть причины сами по себе, то это и не составляет различия действий по отношению к разуму как первоначальной причине. Таким образом, при суждении о свободных действиях относительно их причинности мы можем прийти только до умопостигаемой причины, но не далее ее: мы можем познать, что она свободна, т. е. что она определяет независимо от чувственности и, следовательно, может быть тем самым необусловленною чувственно причиной явлений. Но почему умопостигаемый характер дает именно эти явления и этот эмпирический характер при данных обстоятельствах, отвечать на это так же превосходит все способности нашего разума и даже самое право его на вопрос, как если бы спрашивалось, почему трансцендентальный предмет нашего внешнего чувственного восприятия дает только воззрение в пространстве, а не какое-нибудь другое. Но задача, которую мы должны были разрешить, и не обязывает нас к ответу на этот вопрос, ибо она состояла только в том, чтобы разрешить, противоречит ли свобода естественной необходимости в одном и том же действии, и на этот вопрос мы отвечали, показав, что так как в свободе возможны отношения к совершенно другого рода условиям, нежели в природе, то законы этой последней нисколько не касаются первой, следовательно, обе друг от друга независимы и могут быть совместно, не препятствуя друг другу⁷¹.

В пояснение изложенного учения Канта прибавим еще несколько замечаний его из «Критики практического разума». Понятие причинности как естественной необходимости, в отличие от нее как свободы, касается только существования вещей, поскольку они определяемы во времени, следовательно как явлений, в противоположность их причинности как вещей самих по себе. Если же теперь принять определение существования вещей во времени за определение их как самих по себе, что составляет самую обыкновенную точку зрения, тогда необходимость в причинной связи не может быть не только соединена со свободой, но они прямо противоречат друг другу, ибо из первой следует, что каждое событие, следовательно и каждое действие, происходящее в известном пункте времени, есть необходимо под условием того, что было в предшествующем времени,

⁷¹ Kant, Kr. d.r. V. 450—452.

а так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждое действие, которое я совершаю, должно быть необходимо, по определяющим основаниям, *не находящимся в моей власти*, т. е. в каждом пункте времени, в котором я действую, я не свободен. Если бы я даже принял все мое существование за независимое от какой-нибудь посторонней причины, так что определяющие основания моей причинности и даже всего моего существования не находились бы вне меня, то это нисколько бы еще не превращало естественной необходимости в свободу, ибо в каждом пункте времени я все-таки стою под необходимостью быть определяемым к действию тем, что не находится в моей власти, и бесконечный а *parte priori* ряд событий, который я только продолжал бы в предопределенном уже порядке, а никогда не начинал бы его сам собою, был бы непрерывною естественною цепью, и моя причинная сила, таким образом, никогда бы не была свободною. Таким образом, свобода не может быть приписана никакому существу, поскольку оно есть явление во времени, и, следовательно, если свобода вообще возможна, то она может принадлежать только существу не как явлению, а как вещи о себе; это, во всяком случае, неизбежно, если нужно соединить эти два противоположные понятия. Но в применении, когда их соединяют в одно и то же действие, являются большие трудности, которые, по-видимому, делают это соединение неисполнимым. Когда я о каком-нибудь человеке, совершившем кражу, говорю: «Это действие было необходимым результатом, согласно естественным законам причинности, результатом определенных оснований в предшествующем времени, так что было невозможно, чтоб это действие не случилось», то каким образом оценка по нравственному закону может произвести здесь изменение и предположить, что это действие могло не случиться, так как закон говорит, что оно не должно было случиться, т. е. каким образом одно и то же существо в одном и том же пункте времени и относительно одного и того же действия может быть свободным и вместе с тем подлежит неизбежному закону естественной необходимости? Было бы напрасно искать примирения в том, чтобы только согласовать способ определяющих оснований естественной причинности со сравнительным, или относительным, понятием свободы, по которому иногда действие называется свободным, когда определяющие естественные основания его лежат внутри, в самом действующем существе, как, например, в случае брошенного тела, находящегося в свободном движении, причем слово «свобода» употребляется потому, что во время этого движения тело не толкается ничем внешним; или когда мы называем движение часового механизма свободным, потому что оно само двигает свою стрелку, которая, таким образом, не передвигается извне; и точно

так же в этом смысле действия человека, хотя они совершенно необходимы, посредством своих определяющих оснований, предшествующих во времени, могут быть названы свободными, так как они производятся нашими собственными силами и представлениями в нашем собственном уме. Видеть в этом примирение свободы и необходимости значило бы прибегать к очень жалкому средству и разрешать трудную задачу, над которою бились тысячелетия, посредством простой игры слов. В самом деле, при вопросе о свободе, которая предполагается всяким нравственным законом и согласно с этим законом вменяемостью, никакого значения не имеет, определяется ли естественная причинность действия основаниями, лежащими в субъекте или же вне его, и, в первом случае, имеют ли эти основания характер инстинкта или разума. Если эти внутренние основания в форме представлений имеют условия своего существования во времени, и именно в предшествующем состоянии, а это последнее в другом предшествующем и т. д., то хотя бы эти определения были внутренними психологическими, а не механическими, т. е. производящими действия посредством представлений, а не посредством телесных движений, то все-таки это будет определяющим основанием причинности существа, поскольку его существование определяется во времени и, следовательно, под необходимыми условиями предшествующего времени, которые таким образом, когда субъекту приходится действовать, уже не находятся более в его власти и которым, следовательно, хотя присуща психологическая свобода — если можно назвать этим словом внутреннюю связь, или сцепление, представлений в душе, — но такая свобода сама есть только некоторый вид естественной необходимости. Но здесь не остается места для настоящей трансцендентальной свободы, которая должна быть мыслима как независимость от всех эмпирических условий и от природы вообще, будь она предметом внутреннего чувства (т. е. только во времени) или также и внешнего (т. е. в пространстве и времени вместе), а без такой свободы (в этом последнем собственном смысле), которая одна только имеет практическое действие *a priori*, невозможен никакой нравственный закон и никакая вменяемость. Поэтому же можно всякую необходимость событий во времени по естественному закону причинности называть *механизмом* природы, хотя под этим нет надобности разуместь, что вещи, подчиненные ему, суть действительно *материальные* машины. Здесь имеется в виду лишь необходимость связи событий во временном ряду, как она развивается согласно естественному закону, будет ли субъектом, в котором совершается это развитие, материальный автомат или же духовный, побуждаемый представлениями. И если свобода нашей воли есть только эта психологическая и сравнительная, а не трансцен-

дентальная или абсолютная вместе с тем, то эта свобода в сущности не будет лучше свободы любой машины, которая, будучи раз заведена, сама собою продолжает свои движения⁷².

Чтобы разрешить теперь это видимое противоречие между естественным механизмом и свободой в одном и том же действии, нужно вспомнить, что естественная необходимость, не могущая быть совместно со свободой субъекта, принадлежит только определению той вещи, которая стоит под условиями времени, т. е. определению действующего субъекта только как явления, что, следовательно, поскольку определяющее основание каждого действия этого субъекта находится в том, что принадлежит к прошедшему времени, оно *не подлежит его власти*. Но тот же самый субъект, сознавая себя, с другой стороны, как вещь о себе, рассматривает и свое существование, поскольку оно не стоит под условиями времени, и себя самого как определяемого только теми законами, которые он сам дает себе посредством разума, и в этом его существовании ему ничто не предшествует относительно определения его воли, но каждое действие и вообще каждое определение его бытия, изменяющееся согласно внутреннему чувству, даже весь ряд его существования как чувственного существа, в сознании его умопостигаемого бытия есть не что иное, как только следствие, а никак не может быть признан за определяющее основание его умопостигаемой причинности. В этом отношении разумное существо может справедливо сказать о каждом противонравственном действии, которое оно совершает, хотя б это действие как явление было достаточно определено предыдущим и постольку было бы неизбежно необходимо, — оно может справедливо сказать, что действие это могло бы и не совершиться, так как оно со всем предыдущим, которым определяется, есть лишь только единичное явление его характера, который создается им самим и по которому оно вменяет себе причинную силу того явления, — вменяет ее себе в качестве независимой от всякой чувственности причины⁷³.

С этим совершенно согласен приговор той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью: что мы ни измышляли бы для того, чтоб оправдать какое-нибудь безнравственное действие как нечто такое, чего мы совершенно не могли избежать, при совершении которого мы были унесены потоком естественной необходимости, — всегда мы находим, что говорящий здесь в нашу пользу адвокат никак не может заглушить внутреннего обвинителя, если только мы сознаем, что во время совершения действия мы обладали ясным разумом, т. е. пользовались свободой. И хотя безнравствен-

⁷² Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Kirchmann's Ausgabe. Berlin, 1869 Стр. 113—117.

⁷³ Kant, Kr. d. pr. V. 117—118.

ное действие *объясняется* естественными причинами, но это объяснение не есть *оправдание*, так как нисколько не уничтожает самооприцания. На этом же основывается раскаяние в давно совершенном действии при каждом воспоминании о нем. Это скорбное нравственным настроением производимое ощущение практически бесплодно, так как не может превратить сделанное в несделанное, и с этой точки зрения оно было бы совершенно бессмысленно (каковым его и признает между прочим Пристлей в качестве настоящего, последовательного фаталиста, и за эту откровенность он заслуживает большего одобрения, чем те, которые, на самом деле утверждая механизм воли, на словах признают свободу и включают в свою синкретическую систему понятие вменяемости, не будучи, однако, в состоянии сделать его понятным), но оно получает свое законное оправдание из того, что разум не может признавать никакое различие времени, когда дело идет о законах нашего умопостигаемого, т. е. нравственного, существования, а спрашивает только, принадлежит ли это событие мне как мое действие, и затем связывает с ним морально то ощущение безо всякого различия, совершено ли действие теперь или же давным-давно. Раскаяние и вменяемость относятся, собственно, не к отдельному действию как такому, т. е. как явлению во времени, определенному предшествовавшими явлениями и поэтому необходимому, а к внутренней причине этого действия, лежащей за пределами явлений, не подчиненной, следовательно, форме времени и относительно которой, таким образом, нет прошедшего. Я могу вменить себе, порицать и раскаиваться в действии, лишь поскольку в нем выражается мой постоянный характер или постоянная черта этого характера, независимая от времени и составляющая свободный продукт моего умопостигаемого характера. Ибо развивающаяся во времени чувственная жизнь по отношению к умопостигаемому содержанию существования представляет безусловно единичное явление, которое, поскольку оно содержит только проявление нравственного характера, должно быть оцениваемо не по естественной необходимости (которою определяется только его обнаружение, а не оно само), но по безусловной произвольности его свободы как вещи о себе. Поэтому можно допустить, что если бы даже для нас было возможно так глубоко проникать в характер человека, поскольку он проявляется как во внутреннем, так и во внешнем действии, что нам было бы известно всякое даже самое незначительное побуждение к тому действию, а также и все на него действующие внешние поводы, причем можно было бы рассчитать поведение этого человека в будущем с такою же достоверностью как лунное или солнечное затмение, тем не менее можно было бы утверждать, что этот человек свободен, так как нам все-таки оставалась бы возможность

другой точки зрения на этот же субъект, именно умственное воззрение на него как на *поуптепоп*. Причем нам было бы ясно, что вся эта цепь явлений по нравственному своему значению сама зависит от произвольности субъекта как вещи о себе, об определениях которой нельзя дать никакого физического понятия или объяснения. С этой точки зрения, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима эмпирически, оправдываются даже такие суждения, которые на первый взгляд кажутся совершенно несправедливыми. Бывают случаи, когда люди с самого раннего детства показывают решительную злость, которая постоянно возрастает с годами, несмотря на самое лучшее воспитание, так что их приходится считать за прирожденных злодеев и совершенно неисправимых, и между тем, несмотря на это, их преступления вменяются им так же, как и другим, как будто бы, несмотря на это прирожденное и, следовательно, независимое от их воли злое свойство их натуры, они остаются такими же ответственными за свои действия, как и всякий другой. Это было бы невозможно, если бы мы не предполагали, что все, что они делают, имеет в своей основе некоторую свободную причинность, не зависящую от временных явлений и только обнаруживающуюся в этих явлениях, так что весь этот обнаруженный дурной характер есть не основание, а, напротив, только результат их свободной воли, по существу предшествующей всем своим временным явлениям (предшествующей, следовательно, или первейшей и относительно самого их рождения, в котором обнаруживается уже результат этой умопостигаемой свободной воли), вследствие чего они с самого начала и проявляют один и тот же дурной характер, нисколько не мешающий им быть ответственными за то первоначальное свободное определение, из которого произошел и этот характер⁷⁴.

XI. Результаты рационалистической этики. — Переход от субъективной к объективной этике

Изложенное различие умопостигаемого и эмпирического характера показывает, что каждый человек как существо само в себе, или умопостигаемая причина, есть самостоятельное начало своих действий по отношению ко внешним чувственным побуждениям. Уже эмпирическое исследование вопроса о свободе воли показало нам, что внешние побуждения сами по себе недостаточны для произведения какого бы то ни было человеческого действия, что их определяющая сила обуславливается индивидуальным свойством, или натурой, то есть эмпирическим характером действующего существа. Но такая

⁷⁴ Kant, Kr. d. pr. V. 118—120.

относительная независимость от *внешних* только условий не есть, очевидно, свобода воли в собственном смысле, ибо самый этот эмпирический характер есть уже нечто данное, определенное, следовательно, невольное. Как все явления, он определяется трансцендентальным свойством являющегося как существа самого в себе и, следовательно, зависит от умопостигаемого характера. Этот последний свободен уже ото всех эмпирических условий не только внешних, но и внутренних, так как вся совокупность этих внутренних условий, составляющая эмпирический характер субъекта, есть лишь собственное произведение характера умопостигаемого, который, таким образом, определяет свой эмпирический характер, но не определяется им; но легко видеть, что и этим еще не разрешается настоящий вопрос о свободе воли, так как и свобода умопостигаемого характера есть только относительная. Ибо если собственная причина моих действий есть мой умопостигаемый характер, не определяемый никакими эмпирическими условиями, то из этого еще не следует, чтоб этот умопостигаемый характер не определялся чем-нибудь другим, помимо этих условий. Как умопостигаемое существо, или существо само в себе, человек принадлежит к иному, существенному, или умопостигаемому, миру, радикально отличному от мира природы, и если, как чувственное существо, или явление, человек в своих эмпирических действиях подчиняется закону этой чувственной природы, или закону явлений, то в качестве умопостигаемого существа не должен ли он быть также подчиненным — но только иному закону, закону мира умопостигаемого? В обоих случаях есть определение и, следовательно, не свобода, только сами определяющие причины суть другие. Или, может быть, человек как умопостигаемое существо сам себя определяет известным сверхприродным трансцендентальным актом и дает себе определенный характер, выражающийся потом в ряде временных его действий, причем так как этот трансцендентальный акт по самому понятию своему не может подлежать форме времени и, следовательно, по отношению к нему не может быть никакой временной раздельности действий, то каждое действие и все они вместе в своей внутренней связи безо всякого различия времени составляют единое проявление этого свободного трансцендентального акта и все одинаково относятся к нему как к своей умопостигаемой причине. Но, во-первых, должно заметить, что нельзя говорить о трансцендентальном *акте* в собственном смысле, ибо всякий акт, или действие, есть переход от одного состояния к другому, предполагает, следовательно, время, в которое совершается этот переход, и, таким образом, не может иметь трансцендентального, или умопостигаемого, т. е. свободного от всяких условий времени, характера. Если же, далее, под актом разуметь нечто иное, если утверждать

вечный акт как единое и неизменное состояние, а не движение, переход от одного состояния к другому, в таком случае характер человека как умопостигаемый, или трансцендентальный, явится вечным, всегда и неизменно существующим, следовательно, независимым от его воли, а потому и несвободным. Очевидно, в этом учении Канта (разделяемом Шеллингом и Шопенгауэром) свобода принимается в чисто относительном смысле. Человек в силу своего умопостигаемого характера, или как существо само в себе, свободен от закона внешней необходимости, определяющей эмпирические явления. Такая свобода принадлежит ему вместе со всеми другими существами, так как каждое существо (все, что существует), будучи, с одной стороны, явлением и подчиняясь, следовательно, закону явлений, с другой стороны, есть вещь в себе, или умопостигаемая сущность (*noumenon*), независимая от этого закона и, следовательно, по отношению к нему свободная. Каждое существо и каждая вещь в природе не определяются безусловно в своем действии законом феноменальной причинной связи, каждое существо и каждая вещь имеет сама в себе безусловно свойственный ей известный умопостигаемый характер, которым собственно и определяются способы ее проявления, т.е. ее эмпирический характер, причем внешние причины служат только поводом этому проявлению. И различие в этом отношении между человеком и другими, низшими, существами может состоять разве лишь в том, что эти последние имеют только известный родовой характер, без различия особей в отношении к умопостигаемому свойству, тогда как в человеке умопостигаемый характер есть различный для каждой особи. Но затем еще остается роковой вопрос: чем определяется самый этот умопостигаемый характер каждого существа, почему такое-то существо может действовать в силу своего трансцендентального характера только так, а не иначе? Рационалистическая этика в лице Канта отказывается отвечать на этот вопрос, отказывается, следовательно, от окончательного разрешения вопроса о свободе воли. Но если это разрешение лежит за пределами того или другого философского учения, то еще из этого не следует, чтобы вопрос был неразрешим по самому существу дела. Очевидно только, что почву, или основание, для его разрешения нужно искать не в эмпирической действительности и не в формальных определениях априорного мышления, а в том умопостигаемом мире, к которому человек принадлежит своим внутренним существом, в силу своего умопостигаемого характера, и существование которого необходимо признается как эмпирического, так и рационалистическою философией.

В самом деле, так как вопрос о свободе воли сводится к вопросу: определяется ли человек в своих действиях какими-нибудь причина-

ми, кроме самой своей воли, и так как признано, что он не определяется с безусловною необходимостью никакими эмпирическими причинами, принадлежащими к миру явлений, то остается только вопрос: не определяется ли он причинами трансцендентальными, т. е. принадлежащими к миру умопостигаемому, и для того чтобы разрешить этот вопрос, необходимы некоторые положительные знания этого умопостигаемого мира и его законов. Но возможно ли это знание? Очевидно, здесь вопрос принимает чисто теоретический, или умозрительный, характер, и, следовательно, ответ на него лежит совершенно за пределами этики. Но для этой последней и нет непосредственной необходимости в *окончательном*, метафизическом разрешении вопроса о свободе воли; для нее достаточно пока и тех результатов, которые получены путем эмпирического и рационального исследования. Основной вопрос этики, как мы знаем, есть следующий: в чем состоит коренное различие нравственного и безнравственного действия и на чем это различие для человека основывается? На этот вопрос рациональная этика в связи с последними результатами этики эмпирической может дать удовлетворительный ответ. Мы знаем, что особенный характер нравственной деятельности (в отличие от безнравственной) состоит в ее внутренней всеобщности и необходимости, то есть в возможности, чтобы принцип, или правило, этой деятельности сделалось всеобщим законом, тогда как характер противоположной, т. е. нравственно дурной деятельности состоит в том, что правило ее не может без внутреннего противоречия сделаться всеобщим законом. Это есть различие в самой общей форме; что касается до предмета деятельности, то коренное различие между нравственною и безнравственною деятельностями в этом отношении определилось тем, что предметы первого рода деятельности суть другие существа как цели сами по себе, тогда как второго рода деятельность имеет своим предметом только само действующее, притом как чувственное или случайное, существо. Наконец, относительно последней цели действия: она определилась для деятельности нравственной в виде всеобщего и внутренне необходимого царства целей, тогда как деятельность безнравственная имеет лишь частные, случайные и преходящие цели. Эти три определения имеют между собою то общее и сводятся к тому, что деятельность нравственно добрая имеет как свою форму, так равно предмет и цель в мире умопостигаемом, всеобщем и внутренне необходимом, тогда как противоположная деятельность имеет как свою форму, так равно предмет и цель в мире случайных, эмпирически обусловленных, относительных явлений. Первого рода деятельность *нормальна*, потому что ее принцип может стать всеобщим и необходимым, т. е. может стать безусловною *нормой* (для всех одинаково), тогда как вто-

рого рода деятельность не может иметь по существу своему, как относящаяся исключительно к частному, эмпирическому существованию действующего, никакой общей безусловной нормы и, следовательно, ненормальна. Если собственный характер нравственной деятельности связывает ее с миром умопостигаемого, в котором она имеет свою форму, предмет и цель, то точно так же связана она с этим умопостигаемым миром и по своему субъективному основанию, т. е. по своему основанию в человеке как действующем. Это основание есть то, что человек сам по себе не есть только явление, но обладает как вещь в себе трансцендентальным, или умопостигаемым, характером, вследствие чего он и может давать своей деятельности умопостигаемую, или идеальную, форму: ставить ей умопостигаемые предметы и цели, т. е. может действовать нравственно; и в этой возможности, или способности, действовать по идеям, а не по эмпирическим, или чувственным, побуждениям заключается та его несомненная свобода, которая одна только и необходима с практической, или нравственной, точки зрения. Для того чтобы человек мог действовать нравственно, нет надобности, чтобы он был свободен в том смысле, чтобы не определяться никакими мотивами; достаточно, что он свободен в том смысле, что может определяться идеальными мотивами. Свобода человека в последнем смысле есть внутреннее субъективное условие нравственной деятельности.

Всякая деятельность может рассматриваться с двух сторон, или точек зрения: во-первых, со стороны своих внутренних субъективных оснований в действующем и, во-вторых, со стороны своего осуществления в предмете действия. Эти две стороны так тесно и неразлучно связаны между собою, что было бы неосновательно и невозможно ограничивать этику исследованием только одной стороны. В самом деле, если даже допустить, что нравственная воля и основанная на ней деятельность имеют всю свою моральную цену только в своих внутренних основаниях, т. е. в том, чем определяется субъект в этой деятельности, то ведь сами эти внутренние основания предполагают по крайней мере возможность осуществления их во внешней деятельности. Нравственная воля требует нравственного действия, нравственное же действие стремится к своему осуществлению в действительности. Если бы не предполагалось этого последнего, то и сама нравственная воля субъекта была бы невозможна: если бы я знал или был уверен, что осуществить в действительности добро так же невозможно, как сделать, чтобы дважды два было пять или чтобы квадрат был кругом, то в таком случае во мне самое желание нравственного добра было бы субъективно невозможно в смысле решительной действительной воли, как я не могу серьезно хотеть, чтобы квадрат был кругом. Таким образом, для того даже,

чтобы нравственное начало существовало субъективно, во внутренней воле, необходимо, чтоб была уверенность в возможности его объективного осуществления, а такая уверенность предполагает исследование необходимых условий этого объективного существования.

Итак, *субъективная* этика, которою мы до сих пор занимались, т. е. учение о внутренних определениях нравственной воли (сначала материальных — в этике эмпирической, а затем, и главным образом, формальных — в этике рациональной), необходимо требует знания *этики объективной*, т. е. учения об условиях действительного осуществления нравственных целей.

Нравственная деятельность, как мы знаем, имеет свою формой безусловную всеобщность, своим предметом — все живые существа, своею окончательною целью — организацию этих существ в царстве целей. Таким образом, нравственная деятельность по необходимости выходит за пределы единичной личной жизни и обуславливается (как объективная) существованием *общества*. Отсюда ясно, что полное осуществление этой объективной нравственной деятельности полагается в *долженствующем быть*, или *нормальном, обществе*, и, следовательно, задача объективной этики заключается в определении условий этого нормального общества как высшего практического идеала.

XII. Отвлеченные понятия о человеческом обществе вообще

Мы видели тщетную попытку формальной этики (имеющей в Канте своего чистейшего представителя) ограничить сущность нравственного начала одною его формой, то есть понятием чистого долга как общим правилом воли; самое это правило по необходимости включает в себе как свою существенную часть указание должного предмета и цели для воли и деятельности. В самом формальном принципе нравственности, как мы видели, приходится по необходимости различить его обязательную форму — форму долга, или категорического императива, утверждающую, что мы *должны* делать, и его содержание, показывающее, *что* мы должны делать.

Что касается до обязательной формы нравственного начала, то, заключая в себе предположение свободной воли (ибо я не могу быть обязан к тому, что не в моей воле), она остается открытою задачей, пока не разрешен этот основной вопрос о свободе воли, а он, как мы видели, не может быть окончательно разрешен в области одних этических понятий, будучи тесно связан с другими вопросами чисто метафизического свойства, требующими особого исследования. Но прежде чем перейти к этому последнему, нам должно развить объе-

ктивное содержание нравственного начала, имеющее собственное значение независимо от его обязательной формы. Ибо если бы даже оказалось, что нравственная цель воли и деятельности и не может быть для нас безусловным долгом, нам повелевающим, то это не отнимает у нее значения высшего блага, к которому мы можем стремиться.

Настоящая цель нашей воли и деятельности, указываемая нравственным началом, заключается, как мы видели, в осуществлении нормального общества.

Общество есть вместе и существующий факт и неосуществленная идея, или идеал. Здесь мы прежде всего встречаемся с отвлеченным воззрением, которое видит в обществе только фактически существующее, естественное явление и ставит исключительную задачей общественной науки изучать эмпирические законы этого явления, как оно есть в действительности, устраняя всякий вопрос о нормальном, долженствующем быть, или идеальном, обществе.

Общество есть факт, но также факт и то, что общество не есть какое-нибудь вполне определенное, завершенное в своих формах бытие, а что оно есть нечто изменчивое, незаконченное, только делающееся, или осуществляемое. Соответственно этому и предполагаемая положительная наука об обществе (социология), кроме социальной статистики, изучающей общество в его пребывающих постоянных основах (представляющих, впрочем, строго говоря, очень немногое), включает в себе еще, как свою существенную часть, социальную динамику, изучающую законы изменения или развития общества. Но чем прежде всего определяется это развитие общества? На это пусть ответит нам сам основатель положительной социологии. «Мне не нужно доказывать, — говорит он, — что миром управляют и двигают идеи или, другими словами, что весь общественный механизм основывается окончательно на мнениях»⁷⁵. Действительно, если устранить некоторую неточность выражений, то высказанная здесь Контом мысль не нуждается в доказательствах. Поистине несомненно, что прямое двигательное начало общественному развитию дается существующими в обществе в той или другой форме идеями и прежде всего, разумеется, идеями социальными, то есть идеалами общества, или представлениями о нормальном, долженствующем быть, обществе. Таким образом, социальная динамика необходимо должна заключать в себе и социальную идеологию, то есть учение о долженствующем быть, или идеальном, обществе.

Избегая спора о словах, можно безо всякого затруднения признать, что общество есть естественное явление, есть факт. Но этим,

⁷⁵ Aug. Comte, Cours de philosophie positive, 1, 48, I-го изд.

разумеется, еще ничего не сказано. Спрашивается, какое явление, какой факт? Так как общество есть нечто сложное, живущее и развивающееся, то его охотно подводят под категорию организма. И против этого нет оснований спорить: действительно, общество представляет все признаки бытия органического. Но когда на этом основании начинают рассматривать общество прямо по аналогии с известными нам индивидуальными организмами животного и растительного мира, то при этом забывают, что общество не может быть только организмом вообще, то есть имеющим лишь те общие признаки, которые есть и у всякого другого организма: общество есть организм определенный, организм *sui generis*, и, следовательно, обладает особенными, ему исключительно принадлежащими свойствами. И прежде всего, как мы видели, общество живет и развивается по идеям, причем эти идеи являются не только как бессознательно присущие его бытию нормы (в этом смысле и вся остальная природа живет по идеям), а как сознательные личные мысли самих членов общества — как убеждения и мнения. Общество в известной мере есть произведение своей собственной сознательной деятельности, чего нельзя сказать о других организмах. В этом смысле общество может быть названо организмом свободным и противопоставлено всем другим как только природным.

Далее, жизнь и развитие природных организмов представляет замкнутый круг; весь процесс этого развития с началом и концом своим, от зародышного пузырька и до разлагающегося трупа, дан в действительности и может быть нам фактически известен; в этом смысле природный организм есть вполне факт, тогда как развитие общественного организма в его целом, т. е. развитие человечества, есть только задача, ибо это развитие в действительности еще не совершилось, и не только начатки человечества скрыты от нас, так же как и его концы, но мы не знаем даже и того, в каком количественном отношении находится прожитой уже человечеством период ко всей его жизни. Поэтому если мы все-таки хотим иметь науку об обществе, если мы хотим смотреть на общество и изучать его как нечто целое, как развивающийся организм, то мы не можем ограничиться областью одного исторического опыта, а должны рядом с фактами прошедшего и настоящего дать место и идеям будущего; ибо только в этих идеях общество человеческое получает ту определенность и законченность, которых оно лишено в своей наличной деятельности.

Нельзя говорить о развитии общества, не имея понятия о том, к чему ведет это развитие, какой конец его. Но конец этот есть не факт, а только идеал. Таким образом, и с этой стороны социальные идеалы входят в науку об обществе. Устранять их отсюда было бы

еще основание, если бы можно было провести непреложную границу и безусловное различие между идеей и фактом, между мыслями разума и явлениями действительности. Между тем несомненно, что в обществе, как и везде, идея есть вместе с тем и факт, так же как всякий факт есть и идея. Устраняя всякие метафизические соображения и ограничиваясь одною областью явлений, и именно явлений исторических, легко убедиться, что всякое событие в жизни человеческого общества, прежде чем стать фактом действительности, было идеалом мыслящего ума. И точно так же идея появилась в обществе и, став в нем началом движения, является тем самым как положительный общественный факт. Идея и факт, утопия и действительность суть термины относительные, постоянно переходящие друг в друга, и если можно и должно пренебрегать иными утопиями, то не за то, что они утопии, то есть не имеют места в данной внешней действительности⁷⁶ или являются в ней как только мысли, а за то, что они суть плохие мысли и в этом качестве не только лишены применения в наличной действительности, но не имеют законного места и в мире идей.

Но, признавая значение идей в развитии общества и вместе с тем признавая, что эти идеи суть также социальные факты, не возвращаемся ли мы к тому воззрению, по которому изучение общества сводится к изучению его фактического существования, так как к этому последнему могут быть отнесены и все социальные идеи? Это было бы так, если бы мы не имели только что указанного и совершенно необходимого различия между идеями по их содержанию, или по их существенному достоинству, независимо от их фактического или исторического существования. Всякая идея, как важная, так и пустая, одинаково есть факт; в этом отношении все они равны, и если смотреть только с фактической стороны, то пришлось бы, изучая социальные идеи, давать место всякой произвольной фантазии, всякому вздору, который когда-либо кому-нибудь приходил в голову по данному вопросу, ибо всякая такая фантазия, всякий такой вздор есть факт умственной истории, необходимое явление наряду с другими. Если же мы признаем различие между идеями истинными и ложными, плодотворными и бесплодными и обращаем внимание только на первые, то тем самым мы выходим за пределы фа-

⁷⁶ Фома Морус, называя свой воображаемый остров Утопией, то есть *неместом* или неместьем, имел в виду, что как этот остров не имеет места на действительной Земле, так и идеальный быт его обитателей не имеет места в действительном обществе. В этом смысле всякий идеал, пока он еще не осуществлен, может быть назван утопией. Но в обществе как бытии подвижном то, что не имеет места сегодня, может иметь место завтра, что обыкновенно забывают, когда ото всякой мысли будущего думают отделаться одним словом «утопия». Смело можно сказать, что утопии и утописты всегда управляли человечеством, а так называемые практические люди всегда были только их бессознательными орудиями.

ктической области, рассматриваем эти идеи не со стороны фактического их существования только, но со стороны их существенного содержания, судим их по существу.

Но в чем же состоит это существенное содержание социальных идей, или идеалов? Так как во всяком идеале по самому понятию его заключается требование его осуществления, ибо идеал указывает именно то, что *должно быть*, а следовательно, и *может быть*, так как нелепо было бы требовать невозможного, то и содержание социального идеала как долженствующего быть осуществленным и, следовательно, осуществимого не может представлять чисто умозрительного теоретического характера, не имеющего никакой связи с действительным обществом, ибо в таком случае это идеальное содержание не имело бы и никакой основы для своего осуществления, напротив, очевидно, всякий социальный идеал предполагает настоящее, существующее общество во всем его действительном составе и затем требует, чтоб это действительное общество не только существовало, но существовало *как должно*, а так как должное вообще определяется нравственным началом, то всякий социальный идеал заключает в себе применение нравственного начала к существующему обществу.

Таким образом, мы имеем два данные: общее начало нравственности как чисто разумное требование и действительное общество как эмпирический факт. Взятые в своей отдельности, эти два данные не удовлетворяют воли как практического разума, поскольку нравственное начало само по себе не действительно, а действительное общество само по себе не нравственно; социальный же идеал указывает именно способ их взаимодействия как реализацию нравственного начала и идеализацию действительного общества. Согласно общественному идеалу формальное нравственное начало, осуществляясь в действительном обществе, должно сделать его нормальным, а само должно стать в нем действительным, или, сообщая ему идеальную форму, должно получить от него реальное содержание.

Так как возможно только одно общее формальное требование нравственности (а именно чтобы все составляли цель каждого и каждый цель всех), то множественность и разнообразие социальных идеалов зависит, собственно, от неполноты в применении этого единственного нравственного требования к действительному обществу. В самом деле, так как это последнее есть факт весьма сложный, состоящий из многих элементов, то, применяя к нему нравственное начало, можно иметь в виду преимущественно тот или другой из общественных элементов, более или менее отвлекаясь от других, вследствие чего и получаются различные социальные идеалы, носящие более или менее отвлеченный характер, или представляющие собою отвлеченное начало объективной нравственности.

Но прежде рассмотрения этих отвлеченных начал более частного характера мы должны упомянуть о двух общих направлениях общественной этики, соответствующих не только двум основным моментам всякого общества, но связанных также и с некоторою формальною двойственностью в самом общем нравственном начале. Это последнее, как мы знаем, требует, чтобы все были целью каждого и каждый целью всех; таким образом, здесь «все» и «каждый» представляют два существенные термина, и при одностороннем понимании нравственного начала перевес может даваться одному из них, — центр тяжести может полагаться или в единичном элементе («каждый»), или в элементе универсальном («все»), откуда и являются два отвлеченные начала объективной этики, или два отвлеченные идеала общества, к которым мы и переходим.

XIII. Отвлеченные начала индивидуализма и общинности

Всякий общественный идеал, предполагая действительные элементы общества, имеет своею целью определить нормальное, то есть должствующее быть, отношение этих элементов, причем, разумеется, он должен иметь в виду только те элементы, которые существенны и необходимы для общества. Таким образом, при рассмотрении различных социальных идеалов нам следует иметь исходною точкой самую идею общества и начинать с наиболее общих и первичных элементов, которые непосредственно в этой идее заключаются.

Общество вообще (всякое общество) по самому понятию своему, как *союз лиц*, представляет прежде всего два основные, полярно противоположные между собою элемента: единичный, выражающийся в отдельных лицах, входящих в союз и составляющих его содержимое, и элемент общий, заключающийся в самой той связи, или общности, которая соединяет эти лица как *все* и составляет идею общества. Этим двум основным элементам общества соответствуют и в общественной жизни, и в учениях об обществе два противоположные стремления, из которых одно хочет дать безусловное господство элементу общинности и единства, другое же имеет в виду исключительное преобладание индивидуального элемента. Возведенные в принцип, эти стремления образуют отвлеченные начала *общинности* и *индивидуализма*. Сущность этих начал ясна, и характер их общеизвестен. Также ясно, что вследствие одинаковой необходимости для общества обоих его элементов (ибо без личного элемента общество невозможно *материально*, а без общей связи оно *формально* невозможно) те принципы, которые утверждают исключительно один из этих элементов, являются несостоятельными и в

теории и на практике. Полного осуществления как общинности, так и индивидуализма мы нигде и не находим, оно невозможно. Здесь (как и при всех других отвлеченных началах) можно говорить только о *стремлении* к преобладанию и об относительном осуществлении; но и в этом относительном осуществлении открывается несостоятельность этих отвлеченных начал. Очевидно, в самом деле, что одностороннее преобладание общественной связи и единства в жизни, подавляя общим уровнем все особенности личных сил и характеров, отнимает у них свободу деятельности и развития, и вместе с тем и тем самым отнимает у самого общества (которое ведь состоит из этих же подавленных лиц) полноту реального содержания, богатство и многообразие жизни. Таким образом, исключительное господство общинности делает общество скудным по содержанию и несвободным по форме. Но точно так же очевидно, что и при перевесе индивидуализма, когда весь почин, вся цель и определяющее начало жизни переносится на отдельное лицо, а общественное единство является лишь средой и вспомогательным средством для удовлетворения личных требований, — при таком перевесе индивидуализма в корне разрушается самое бытие общества. Ибо когда каждый для себя есть все и ничто для других, естественным следствием такого противоречия является всеобщая вражда и борьба, и общество вместо гармонического царства всеобщих целей превращается в хаос личных стремлений; результат получается в сущности тот же самый, как и при господстве противоположного начала общинности: полнота и свобода жизни исчезают здесь, как их нет и там, ибо личные стремления по существу своему узки и бедны, а освобождение от власти общественных начал и идей не может устранить другого, худшего рабства — рабства пред механическими законами внешней жизни, которые для отдельного лица являются лишь как слепой, бессмысленный случай, потому что само это лицо со всем своим внутренним миром есть лишь случайность для этих мировых законов. Это новое рабство лица пред «силою вещей» тем более ужасно, что от него не предполагается никакой возможности избавления, ибо с точки зрения индивидуализма, замыкающего личность внутри самой себя и безусловно противопоставляющего ее «всему», не может быть никакого третьего высшего начала, которое бы положительно соединяло или примиряло внутреннее требование субъекта со внешнею необходимостью в объективном мире.

Прилагая к исключительной общинности и к исключительному индивидуализму мерило формального нравственного начала, мы находим, что первая безнравственна, потому что при ней каждый не есть цель для всех, каждый в отдельности лишается самостоятельности, поглощается всеми; индивидуализм же не удовлетворяет нрав-

ственной норме, потому что здесь все не составляют цели для каждого, а цель каждого есть только он сам. Без сомнения, индивидуализм прав, когда утверждает, что действительный почин всякой деятельности должен принадлежать отдельному лицу, что деятельность должна исходить от единичного лица как «начала движения», — это необходимо, для того чтобы человеческая жизнь имела характер сознательности и свободы, для того чтобы все деятельные силы получили раздельность и самостоятельное развитие. Но неправда индивидуализма как исключительного, отвлеченного начала состоит в том, что здесь не только действительный почин, но и безусловная цель всякой деятельности полагается в отдельном лице, так что деятельность не только исходит, но и постоянно возвращается к отдельному лицу как такому, все другое является лишь преходящим средством; отдельное лицо здесь вечно остается с самим собою, ничего существенного не воспринимая от других, от общества; во всех своих действиях оно совершает лишь бесплодный и однообразный круг личной жизни, в результате которой получается то же, что было и в исходной точке, — пустая личность.

Изю всего сказанного следует, что индивидуализм и общинность сами по себе не представляют прямого отношения к нравственной норме, не суть по природе своей ни зло, ни благо, но могут стать и тем и другим, смотря по тому, как и при чем они утверждаются. Так индивидуализм, дающий преобладание личному началу, является злом, если сама личность лишена идеального содержания: здесь зло не в индивидуальном начале вообще — не в самоутверждении лица, а в бессодержательности этого самоутверждения. Индивидуализм, напротив, является благом, когда личность обладает высшим содержанием и, утверждая себя, утверждает и осуществляет некоторую всеобщую идею; но всеобщая идея предполагает общение и солидарность лица со всеми, и, следовательно, истинный индивидуализм требует внутренней общинности и неразлучен с нею. Точно так же и общинность есть благо лишь тогда, когда общественное единство способно покрыть собою все возможное богатство и полноту жизненного содержания, что невозможно без развития личности, так что истинная общинность неразрывно связана с истинным индивидуализмом.

Таким образом, оба эти элемента образуют нормальное общество лишь в своем соединении, которое дает отдельному лицу всеобщность идеи, а общественному началу — полноту действительности. Другими словами, основное условие нормального общества есть полное взаимное проникновение индивидуального и общинного начала, или внутреннее совпадение между сильнейшим развитием личности и полнейшим общественным единством; ибо только такое

совпадение удовлетворяет формальному нравственному требованию, чтобы каждый был целью всех (начало индивидуализма) и вместе с тем и тем самым чтобы все были целью каждого (начало общинности).

Но что значит выражение «быть целью» в применении к живым личным существам? Каким образом другие существа могут быть целью для меня и я для них? Если это выражение имеет какое-нибудь содержание, то оно, очевидно, означает, что действительные чужие цели, или чужое благо, становятся моею целью, или моим благом, и, наоборот, мое благо становится целью для других. Но в таком случае мы опять возвращаемся к вечному вопросу: в чем же это благо? Но теперь этот вопрос имеет для нас уже более определенный смысл, нежели в начале нашего исследования, так как наше неизвестное уже получило одно общее определение, которое за ним останется, какие бы дальнейшие, более частные определения мы для него ни нашли, а именно: оно определилось уже как благо общественное, дающее содержание жизни и деятельности лиц под необходимым условием их единства, или как такое, относительно которого все суть одно. Этим устранено личное субъективное начало нравственности в его исключительности и отвлеченности — личная нравственность признана лишь как внутренняя сторона нравственности общественной, этика субъективная признана как нераздельная составная часть этики объективной, и все дальнейшие ответы на вопрос о благе хотя и будут необходимо представлять соответствие с положениями личной морали, но, как определения блага общественного, будут иметь собственное, более определенное и конкретное содержание.

Если, как мы видели, идея общества включает в себе необходимо различение индивидуального и общественного начала и вместе с тем требование их внутреннего единства, которое, собственно, и составляет общественное благо как такое, то все дальнейшие определения этого блага будут лишь развитием того положения, что в названном обществе сильнейшая индивидуальность должна совпадать с полнейшею общинностью. Это совпадение или внутреннее единство обоих полярных начал в обществе может быть названо свободною общинностью.

Таким образом, отвлеченные начала индивидуализма и общинности, ложные в своей исключительности, находят свою истину в начале свободной общинности; это последнее — синтетическое и всеобъемлющее по форме — является пока для нас еще совершенно неопределенным по своему содержанию. Это определенное содержание должно быть дано ему дальнейшими элементами действительного общества, и как в своем общем виде это начало свободной

общинности является синтезом отвлеченного индивидуализма и отвлеченной общинности, в смысле общих и неопределенных принципов или идеалов, так и в своем определенном осуществлении это начало развивается синтетически, как постепенное разрешение целого ряда отвлеченных начал, но уже более частного характера, основанных на исключительном утверждении того или другого частного элемента общества; причем, разумеется, и эти частные элементы должны быть сами по себе существенны и необходимы, то есть должны известным образом заключаться в самом понятии общества, для того чтобы соответствующие им отвлеченные начала, или идеалы, могли иметь какое-нибудь значение в истинной теории общества.

XIV. Хозяйственный элемент общества, социализм и мещанское царство

Общество как союз существ человеческих, обусловленных внешнею природой, нуждается в материальных средствах существования. Совокупность этих средств, которыми обладает общество, называется богатством, деятельность же человека, направленная на внешнюю природу для добывания этих средств, есть труд (в собственном смысле). Богатство и производящий его труд представляют первый необходимый элемент общественного быта, элемент хозяйственный (экономический), без которого самое существование общества было бы материально невозможно. Исключительное утверждение экономического элемента — признание за ним господствующего верховного значения в жизни, то есть признание его не только за материальное основание общественной жизни (каким он на самом деле является), но и за цель и определяющее начало ее, ведет к отвлеченному началу социализма, полагающему, что объективная нравственность, или правда, то есть нормальный строй общества и общественной жизни, прямо обуславливается правильным устройством экономических отношений. Исходя из этого общего положения и опираясь на критику существующего экономического строя, различные социалистические учения указывают нормальный экономический порядок, которым согласно их общему принципу обуславливается и нормальный характер всего общества. Здесь они сталкиваются со школой так называемых экономистов⁷⁷, которые, оставаясь, впрочем, на той же почве исклю-

⁷⁷ Точнее будет называть их мещанскими экономистами, так как они возводят в принцип тот строй общества, который характеризуется преобладанием буржуазии, или мещанства; общее же название «экономисты» могло бы по праву принадлежать также и представителям социализма, поскольку их теории привязаны исключительно к экономическим (хозяйственным) отношениям.

чительно экономических понятий и интересов, утверждают, что существующие хозяйственные отношения общества суть безусловно необходимые и нормальные, идеалы же социализма суть только неосновательные и неосуществимые утопии. Так как обе стороны ссылаются в свою пользу на свидетельство истории, то во избежание недоумений мы должны коснуться и исторической стороны вопроса.

Можно спорить о законе исторического развития, о самом существовании этого развития в смысле всеобщего совершенствования, или прогресса, но факт исторического развития в смысле постепенного усложнения и расчленения человеческого быта и всех человеческих деятельностей не подлежит никакому сомнению. Что первоначальная жизнь человечества в сравнении с теперешнею была по преимуществу простою, или односложною, это факт бесспорный. Обуславливалась эта сравнительная простота, или односложность, преобладанием общей, родовой, для всех одинаковой жизни над жизнью личною, особенною, а это в свою очередь обуславливалось господством инстинкта, то есть родового безличного разума над личным рассудочным сознанием. (Ибо инстинкт, то есть разум прямо действующий, не рассуждающий, то есть не останавливающийся на собственной деятельности, не обращающийся на самого себя, имеет своим настоящим субъектом родовое существо, хотя и проявляется в отдельных особях, тогда как сознательно рассудочное, дискурсивное мышление имеет своим настоящим субъектом отдельную особь, хотя и обращается на род.)

Простота и односложность первоначального быта выражается в экономической сфере, во-первых, в отсутствии личной собственности в строгом смысле, некоторого рода коммунизме, и, во-вторых, в простоте и однообразии самого труда и его произведений. Первоначальный коммунизм, фактически доказываемый новейшими исследованиями доисторической культуры, прямо вытекает из преобладания рода над лицом. Так как существенное значение принадлежало первоначально общине в той или другой ее форме, как семье, роду или же гражданской общине (*civitas*, *πολιτεία*), лицо же являлось лишь как принадлежность (*accidens*) общины, то понятно, что оно не могло быть самостоятельным собственником, не могло безусловно владеть произведениями своего труда, которые вместе с самим производителем принадлежали обществу. Вследствие того же преобладания общего над индивидуальным труд и его произведения определялись однообразными, одинаковыми для всех формами: отдельные лица, вообще лишенные всякой самостоятельности и собственного почина, не могли сообщить никакого особенного и индивидуального характера своему труду и его произведениям, которые, таким образом, и являются по необходимости простыми и скучными.

С развитием индивидуального сознания и деятельности, характеризующих то, что мы называем цивилизацией, или цивилизованным бытом, верховное значение переходит к лицу, естественная община (семья, род, народ) все более и более теряет свою существенность, свое непосредственное природное господство над лицом, все более и более становится его принадлежностью (*accidens*); общество является только внешним отношением лиц, а не собственно их сущностью. Если в первоначальном, естественном состоянии род вечен, а лицо само по себе преходит и может быть вечно только в связи с родом — в родовой религии, — то в цивилизованном быте (получившем решительное преобладание с христианством), напротив, лицо как такое признано безусловным и вечным, род же является лишь как преходящая, временная связь.

Верховное значение лица в цивилизованном обществе дает ему право безусловной, исключительной собственности, и целью труда становится действительное приобретение такой собственности, личное обогащение. Безусловная собственность предполагает право передачи (личное наследство и возможность капитализации богатства). Отсюда неравенство имуществ и более или менее резкое разделение общества на два класса: богатых собственников и неимущих рабочих (капиталистов и пролетариев). Наибольшее личное богатство, поставляемое как цель, ведет к неограниченному соперничеству (конкуренции). Вместе с этим изменяется самый характер труда и его произведений: обособляющий процесс развития выражается и здесь, именно в разделении труда, составляющем один из наиболее выдающихся признаков цивилизованного быта.

Эти три фактора: *безусловная личная собственность*, *промышленное соревнование* (конкуренция) и *разделение труда*, вытекая из общего начала прогрессивного движения, составляют необходимые условия экономического развития, и между тем нельзя отрицать, что в современном цивилизованном обществе они нередко приводят к совершенно ненормальным результатам. Нельзя отрицать, что разделение между трудом и капиталом сплошь и рядом выражается как эксплуатация труда капиталом, производящая пролетариат со всеми его бедствиями, что промышленное соревнование превратилось в промышленную войну, убийственную для побежденных, что, наконец, разделение и специализация труда, доведенные до крайности ради усовершенствования производства, приносят в жертву достоинство производителей, превращая всю их деятельность в бессмысленную механическую работу. Я не буду останавливаться на изображении всех экономических зол современной цивилизации. Много красноречивых страниц, посвященных этому изображению, можно найти у представителей социализма всех толков, от Сен-Си-

мона и Фурье до Прудона и Лассалья. Указывая ненормальные явления в экономической области, социалисты приписывают их указанным трем факторам цивилизации и требуют устранения этих трех факторов и прежде всего коренного из них — безусловной личной собственности, причем некоторые из них (собственно социалисты), отрицая лишь безусловную собственность с правом передачи и наследства (*dominium*), допускают, однако, право лица владеть произведениями своего труда (*possessio*), другие же (коммунисты) требуют устранения и этого последнего, оставляя лицу только временное пользование (*usus*) общественным имуществом. Но не есть ли это, как указывают противники социализма, более или менее полное возвращение к первобытному коммунизму, возвращение столь же невозможное, как и нежелательное?

Социализм утверждает, что современный экономический строй, основанный на безусловной собственности, несправедлив сам по себе, в самых своих материальных основах, и потому должен быть материально уничтожен или преобразован. Сама собственность как такая есть нечто несправедливое и безнравственное, более того — преступное; это есть кража: *la propriété c'est le vol*. Между тем ясно, что как индивидуальная собственность, так и ее противоположное — общность имуществ, будучи явлениями вещественного, экономического порядка, не могут быть сами по себе ни нравственны, ни безнравственны. Всякое обладание вещественным предметом, будь оно полностью исключительное собственностью (*dominium*), или же владением (*possessio*), или, наконец, только пользованием (*usus*), вообще всякое экономическое отношение есть только социальный факт, который для общественного организма значит то же, что физиологические факты значат для отдельного организма; сами по себе они не имеют никакого нравственного значения, а могут получить таковое лишь от той сознательной цели, которой они служат, и от того принципа, которым определяется их употребление. Сказать, что собственность безнравственна, почти то же самое, что сказать, что еда и питье безнравственны. Конечно, они *могут* сделаться таковыми, именно когда в них полагается высшая цель жизни, как это бывает у тех, про кого сказано: бог их — чрево. Точно так же обладание вещественным богатством в какой бы то ни было форме *может* быть безнравственным, именно когда в нем полагается последняя цель жизни и достижение его становится определяющим началом деятельности. Таким образом, если современное состояние цивилизованного общества, вообще говоря, есть ненормальное в нравственном смысле, то виной этого не то или другое социальное учреждение, безразличное само по себе, а общий принцип современного общества, в силу которого оно все более и более превращается в плутократию, то есть в

такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству. Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по существу своей области, именно экономической, в высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием. Но от этого извращения не свободен и социализм. В самом деле, если для представителя современной плутократии нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже *per accidens* гражданин, семьянин, образованный человек, может быть член какой-нибудь церкви, то ведь и с точки зрения социализма все остальные интересы исчезают пред интересом экономическим, и здесь также низшая материальная область жизни, промышленная деятельность, является решительно преобладающею, закрывает собою все другое. То существенное обстоятельство, что социализм ставит нравственное совершенство общества в прямую зависимость от его экономического строя и хочет достигнуть нравственного преобразования путем экономической революции, ясно показывает, что он в сущности стоит на одной и той же почве со враждебным ему мещанским царством, именно на почве господствующего материального интереса. Если для представителя плутократии значение человека зависит от обладания вещественным богатством в качестве приобретателя, то для социалиста точно так же человек имеет значение лишь как обладатель вещественного благосостояния, но только в качестве производителя; и здесь и там человек рассматривается прежде всего как экономический деятель, и здесь и там последнюю целью и верховным благом признается вещественное благосостояние, — принципиальной разницы между ними нет. Социализм лишь проводит принцип плутократии с большею последовательностью и полнотой. Если мещанское царство, отдавая преобладание экономическому интересу, допускает, однако, хотя и с подчиненным значением, существование и других интересов вместе с соответствующими им учреждениями, допускает государство и церковь, то социализм в своем последнем и крайнем проявлении, международном союзе рабочих, решительно отрицает все это: для него человек есть исключительно только экономический производитель и все человечество только экономический союз — союз рабочих безо всяких других различий; и если преобладание вещественных интересов, хозяйственного и промышленного элемента составляет характеристическую черту буржуазии, или мещанского царства, то в том социализме, который хочет ограничить человечество исключительно этими низшими интересами, мы находим крайнее выражение, последнее заключение мещанства.

В менее последовательных формах своих социализм допускает другие, нравственные интересы, но не как самостоятельные, а в полной зависимости от вещественных условий, привязывает их к экономическим интересам и отношениям. Во многих социалистических системах (например, у сен-симонистов, Пьера Леру и др.) дается известное место, между прочим, и религии, но лишь как некоторой принадлежности и дополнению долженствующего быть экономического порядка или как одному из вспомогательных средств для его осуществления. В этом отношении, впрочем, социалисты лишь следуют примеру своих противников. И для представителей плутократии также все высшие интересы человечества служат лишь средством, но не для осуществления будущего, а для поддержания настоящего экономического строя; религия и нравственность, церковь и государство имеют значение лишь как опоры и охранительное орудие существующего экономического порядка, как хорошая узда и намордник на голодные рты пролетариата.

Вообще ясно, что социалисты и их прямые противники (представители плутократии) бессознательно подают друг другу руку в самом существенном пункте. Плутократия злоупотребляет народными массами, эксплуатирует их в свою пользу, потому что видит в них лишь рабочую силу, лишь хозяйственных производителей; но и последовательный социализм точно так же ограничивает существенное значение человека экономической областью, и он видит в человеке прежде всего рабочего, производителя вещественного богатства, экономического деятеля, но в этом качестве нет ничего такого, что по самому существу должно было бы ограждать человека от всякой эксплуатации. С другой стороны, господствующее и почти исключительное значение, которое в современном мещанском царстве принадлежит вещественному богатству, естественно побуждает прямых производителей этого богатства, рабочие классы, к требованию равномерного пользования теми благами, которые без них не могли бы существовать, так что сами господствующие классы своим исключительно материальным направлением вызывают и оправдывают в подчиненных рабочих классах социалистические стремления. Наскоро надетые маски морали и религии не обманут инстинкт народных масс: они хорошо чувствуют, что настоящий культ их господ и учителей есть культ не Христа, а Ваала, и они также хотят быть в этом культе жрецами, а не жертвами.

Оба враждебные класса обуславливают друг друга и не могут выйти из ложного круга до тех пор, пока не признают простого и несомненного, но ими *de facto*, если не *de jure* отвергаемого положения, что значение человека, а следовательно, и человеческого союза, то есть общества, не ограничивается и не определяется одними эконо-

мическими отношениями, что человек не есть по преимуществу хозяйственный деятель, а нечто большее и что, следовательно, и общество также есть нечто большее, чем хозяйственный союз.

Общий существенный грех социализма состоит в том предположении, что известный экономический порядок (как то слияние капитала с трудом, союзная организация промышленности и т. д.) сам по себе есть нечто должное, безусловно нормальное и нравственное, то есть что этот экономический порядок как такой уже заключает в себе нравственное начало и вполне обуславливает общественную нравственность, которая вне его не может и существовать, так что здесь нравственное начало, начало должного, или нормального, определяется исключительно одним из элементов общечеловеческой жизни — элементом экономическим, ставится в полную зависимость от тех или других экономических порядков, тогда как поистине, наоборот, экономические отношения, будучи сами по себе лишь фактами материального порядка, для того чтоб иметь нормальное, или объективное, нравственное значение, должны определяться формально нравственным началом и, следовательно, с этой стороны от него зависеть. Разумеется, нравственное начало для своей полноты и совершенной объективности должно быть проявлено и осуществлено везде, во всех сферах и областях жизни, следовательно, и в области экономической (чем и определяется задача объективной этики), но именно отсюда и ясно, что проявляемое и осуществляемое, то есть нравственное начало само по себе, по существу своему не может зависеть от той или другой области своего проявления (например, экономических отношений), а, напротив, само общает им их нравственное качество и, следовательно, в этом смысле определяет их как свое *posterius*. Правильный экономический порядок, нормальный хозяйственный союз еще не составляют нормального, то есть нравственного общества, это только один из его необходимых элементов, который социализмом принимается за целое. Главный грех социалистического учения не столько в том, что оно требует для рабочих классов слишком многого, сколько в том, что в области высших интересов оно требует для неимущих классов слишком малого и, стремясь возвеличить рабочего, ограничивает и унижает человека. Но, как мы сейчас увидим, социализм, если может быть последователен, должен поневоле освободиться от этой ограниченности и разрешиться в другие высшие требования, в силу логики, разлагающей всякое отвлеченное начало.

Социализм же выражает отвлеченное начало именно потому, что он берет человека исключительно как экономического деятеля, отвлекаясь от всех других сторон и элементов человеческого существа и человеческой жизни. Как все отвлеченные начала, социа-

лизм, представляя один частный элемент цельного человеческого бытия и ограничиваясь этим частным элементом, вместе с тем стремится стать всем, покрыть собою все и в этом стремлении к полноте и универсальности вступает во внутреннее противоречие с самим собою и логически уничтожается.

*XV. Логический переход из экономической области в юридическую.
Требование права и государства*

Социализм требует нормального общества. Нормальность определяется целью: нормально то общество, которое соответствует истинной цели общественного быта. Общей и последнею целью социализм признает материальное благосостояние. Но он требует, и в этом его различие от плутократии, требует этого благосостояния равномерно для всех, и здесь уже начинается его самоотрицание как материалистического и исключительно экономического учения. В самом деле, равномерного распределения материальных благ для всех социализм требует и может требовать только во имя справедливости. Таким образом, целью является не материальное богатство, а материальное богатство *справедливо распределенное*, равно как и производящим средством полагается не просто труд, а труд справедливо организованный, откуда требование организации труда, характеризующее социализм.

Требуется определить нормальное общество. Определяющим началом признается материальное богатство, производимое трудом. Чтобы служить нормой общества, это богатство и труд должны быть общими, то есть труд и богатство отдельного лица должны быть определенным образом связаны с трудом и богатством всех других, и, следовательно, труд и богатство всего общества должны быть организованы. Таким образом, определяющее значение принадлежит не материальному началу труда и богатства, а формальному началу их организации. Члены общества являются не как рабочие только, не как производители богатства или экономические деятели, а как учредители или законодатели общественной жизни, и, следовательно, прежде чем быть организованными в качестве производителей, они должны быть организованы в качестве учредителей и правителей общества, а так как организация, по предположению, должна быть основана на справедливости, то есть давать каждому то, что ему принадлежит по праву, или то, на что он имеет право, то, таким образом, организация труда предполагает организацию прав, то есть нормальное экономическое устройство зависит от нормального политического устройства, правильный хозяйственный союз (земство) требует правильного гражданского союза, или государства.

Это не есть только требование логики, это является и как практическая необходимость. И на самом деле мы видим, что социализм, стремясь к нормальному строю общества и признавая в этом отношении экономический элемент единственно существенным, на практике прежде всего обращается к элементу политическому, требует вмешательства государства в экономические отношения и в связи с этим требует политической власти для рабочего класса, его преимущественного влияния на законодательство и управление государства.

Современный социализм требует государственной помощи для организации труда, но так как существующая государственная власть не оказывает никакой склонности к удовлетворению этого требования, социализм обращается к политической революции как неизбежному средству для революции социальной. В этом выражается признание, что социальная задача выходит за пределы экономической области, в осуществлении общественных идеалов необходимо должен участвовать и политический элемент.

Логическая последовательность здесь такая.

Общество человеческое должно представлять известный *порядок*, порядок этот должен быть справедливым, справедливость есть осуществление всех *прав*, права же определяются законом, который, для того чтобы быть действительным, должен обладать силой, т.е. всеми средствами для своего осуществления; такой обладающий силой закон называется властью. Общество, представляющее такой закономерный и властный порядок, есть государство, или политический союз. Его необходимые атрибуты суть свобода и равенство пред законом: свобода как неразлучная с правом, ибо я могу свободно действовать в пределах моего права, в чем и состоит обладание правом, и равенство как неразлучное с законом, ибо в качестве общей нормы закон равен для всех, а следовательно, и законная власть должна стоять в одинаковом отношении ко всем, на кого она распространяется.

*XVI. Переход от экономического начала общества к юридическому. —
Противоречия в социализме по отношению к общественной цели
и к значению личности*

Организация труда, которой требует социализм, предполагает собою, как было показано в предыдущей главе, организацию самих трудящихся в их взаимодействии, то есть организацию их прав. Требование организации есть требование порядка, требование же *справедливой*, то есть правомерной организации есть требование *правомерного* порядка, осуществление которого и составляет задачу госу-

дарства. Таким образом, это требование необходимо переводит нас из экономической области в юридическую и политическую. Правда, между социалистическими учениями есть и такое, которое прямо отвергает самое это требование общего порядка и возводит анархию в принцип. Согласно этому принципу все человеческое общество должно состоять из множества мелких, совершенно самостоятельных и самоуправляющихся хозяйственных общин. Но если этим думают устранить необходимость политического начала, то это есть лишь недоразумение. И, во-первых, каждая отдельная община должна же быть организована, то есть должно же быть в ней разделение общественных занятий, если же разделение занятий, то и разделение прав, если же разделение прав, то и разделение власти. Затем, что касается взаимных отношений между многими общинами, то здесь возможно одно из двух: или эти отношения определяются каким-нибудь обязательным законом, или нет. В первом случае обязательный закон предполагает некоторую общую власть, и, следовательно, общины не будут уже безусловно автономными, но составят некоторое, хотя бы только союзное государство. Во втором случае, то есть если взаимные отношения общин не будут подчиняться никакому обязательному закону, где найдется гарантия того, что эти отношения будут мирными? Не явится ли, напротив, огромная вероятность постоянной вражды и войны между этими общинами из-за экономических интересов? Но в таком случае предлагаемый социальный идеал будет бесконечно хуже современного неидеального состояния общества, в котором, по крайней мере, междоусобная война является как редкое исключение.

Переход от социальных понятий материального порядка к формальному принципу права представляет еще большую логическую обязательность с двух других необходимых точек зрения, а именно, во-первых, с точки зрения общественной цели и, во-вторых, с точки зрения значения личности.

1) Всякий общественный идеал как представляющий нормальное, или нравственное, общество должен указывать общественной деятельности такую последнюю цель, которая в самой себе включает нравственный элемент, то есть по самой природе своей побуждает человека, признавшего эту цель, действовать нравственно, то есть иметь в виду *общественное* благо, а не свое личное исключительно; другими словами, высшая цель общества должна быть не коллективной только, то есть не суммой отдельных целей, а действительно *общей*, то есть такую, которая по существу своему внутренне соединяет всех и каждого, по отношению к которой все и каждый действительно солидарны; ибо в противном случае общественное единство и общественная нравственность будут чем-то случайным и мы не бу-

дем иметь *нормального* общества. Таким образом, если высшая цель общества как нравственная сама по себе должна быть достижима для каждого *только* путем нравственной деятельности, *в согласии со всеми*, то очевидно, что такую целью общества никак не может быть экономическое благосостояние, или вещественное богатство, ибо это последнее, несомненно, может быть достигаемо отдельным лицом не только не в согласии, но и в прямом противоречии с другими — чрез эксплуатацию других. Так как вещественное богатство есть, без сомнения, такое благо, для достижения и обладания которым требуются качества, не имеющие ничего общего с нравственным достоинством, то ставить материальное, экономическое благосостояние высшею целью общества равносильно признанию, что нравственное начало не имеет своего *raison d'être* в обществе, а это равносильно отрицанию общественного идеала как такого.

Очевидно какова цель, такова и деятельность, на нее направленная; если цель имеет чисто материальный характер, то и деятельность по необходимости утратит всякое нравственное достоинство, все сведется к одним материальным интересам. Но эти последние в стремлении к своему полнейшему осуществлению сталкиваются друг с другом и вступают в борьбу, борьба же отдельных интересов становится борьбой отдельных сил, то есть войною всех против всех, общественным хаосом. Таким образом, получается в результате не только отрицание общественного идеала, но и разложение существующего фактического общества.

Итак, то, что составляет цель экономической деятельности — произведение материального богатства, — не может быть высшею целью общества, другими словами, общество человеческое не может быть только экономическим, хозяйственным союзом, потому что этот последний сам по себе, или в своей исключительности, не содержит никакого собственно общественного элемента, так как экономический интерес одного не совпадает с таковым же интересом других, и, следовательно, в экономическом порядке самом по себе каждый и все не солидарны. Поэтому когда социализм ставит последнюю целью деятельности материальное благосостояние и вместе с тем требует, чтоб это была цель общественная, то есть чтоб имелось в виду благосостояние всех, то это требование заключает в себе внутреннее противоречие, избежать которого социализм может только, выйдя из экономической сферы, то есть перестав быть социализмом. В самом деле, общество не может иметь зараз двух определяющих начал, двух высших целей, двух господствующих интересов — оно не может служить двум господам. Если господствующим признан интерес материального благосостояния, если это последнее полагается как высшая цель, то все остальное, и между прочим

нравственный интерес, может быть только средством. Между тем социализм, требуя общественной правды и вместе с тем ограничивая все интересы общества экономической сферой, как бы говорит каждому: высшая цель человека есть материальное благосостояние, но ты не должен стремиться к личному обогащению, а прежде всего должен заботиться о благосостоянии всех других. Очевидно, это последнее требование социализма противоречит его исходной точке. Если отдельное лицо станет на точку зрения материального благосостояния как высшего блага и положительной цели жизни, то очевидно оно прежде всего будет стремиться к *личному* обогащению, и решительно нельзя указать, что бы могло на этой точке зрения заставить его предпочитать чужую пользу своей или даже просто иметь в виду общественное благо как такое. Очевидно, на этой точке зрения каждый будет заботиться о других, единственно лишь насколько они пригодны для его материальных целей, то есть он будет их эксплуатировать, относиться к ним как к вещам полезным, безразличным или вредным, а не как к лицам, следовательно деятельность, исходящая из этого принципа, будет по необходимости несправедлива и безнравственна. Благо других может быть постоянным мотивом моей деятельности и, следовательно, сама эта деятельность может иметь нормальный характер лишь в том случае, если я признаю заботу о других для себя *обязательной*, то есть признаю, что другие имеют на меня некоторые *права*, ограничивающие мой материальный интерес. Но в таком случае этот последний уже не есть определяющий мотив и высшая цель моей деятельности, ибо высшая цель не может быть ничем ограничена, так как тогда явились бы две высшие цели, что нелепо. Определяющим мотивом является здесь уже справедливость, заставляющая меня уважать чужие права, и высшею целью является правда, то есть осуществление всех прав, осуществление справедливости. Здесь уже не право определяется экономическим интересом, а, напротив, экономический интерес находит свою границу, свое высшее определение в праве как самостоятельном начале. Таким образом, теория нормального общества должна выйти из экономической области, чтоб исследовать вопрос о праве.

2) Понятие права впервые дает человеку значение *лица*. В самом деле, пока я стремлюсь к материальному благосостоянию и преследую свои личные интересы, все другие люди не имеют для меня самостоятельного значения, суть только вещи, которыми я могу пользоваться и злоупотреблять. Но если я признаю, что другие не только могут иметь полезность для меня, но имеют и сами по себе права, в силу которых они столько же определяют мою деятельность, как и определяются ею, — если я, встречая право другого, должен ска-

зять себе: доселе и не далее, — я тем самым признаю в другом нечто непреложное и безусловное, не могущее служить средством моему материальному интересу и, следовательно, высшее, чем этот интерес, — другой становится для меня вещью священной, то есть перестает быть вещью, становится лицом.

Итак, признание безусловного значения личности, признание, что человеческое лицо как такое заключает в себе нечто высшее, чем *всякий* материальный интерес, есть первое необходимое условие нравственной деятельности и нормального общества. Социализм по-видимому признает эту истину, поскольку он требует общественной правды и восстает против эксплуатации труда капиталом; ибо осуждать такую эксплуатацию в принципе можно только во имя того, что человек никогда не должен быть средством для материальных выгод, то есть во имя неприкосновенных прав личности. Но, с другой стороны, придавая исключительное значение экономическому элементу общества, социализм тем самым отрицает безусловное значение и достоинство человеческого лица. В самом деле, с социально-экономической точки зрения полное определение человека будет такое: человек есть *производитель и потребитель экономических ценностей*, или существо, *стремящееся к материальному благосостоянию* (или к так называемым благам цивилизации), *действующее по мотивам выгоды* и представляющее собою некоторую экономическую ценность (в качестве производителя). Согласно этому и общество человеческое вообще определяется как хозяйственный (экономический) союз, основанный на промышленном труде и имеющий предметом производство и распределение богатства.

Но очевидно, что человек, так понимаемый, не представляет собою ничего безусловного, следовательно, теряет значение объективной цели (то есть цели не только для себя, но и для другого), низводится в разряд случайных внешних явлений. Здесь на первый план выступает не человеческая личность как такая, а нечто для нее внешнее и случайное, материальный труд и его произведения. Так как по отношению к крайней цели, или высшему благу, все остальное является необходимо лишь как средство, то, раз крайнюю целью или высшим благом признано нечто внешнее для личности как такой (экономическое богатство), естественно все остальное, следовательно, и сама личность как такая, является лишь средством, или орудием, то есть как нечто по природе своей *подлежащее* эксплуатации. На той материальной почве, на которой стоит экономический социализм, невозможно найти в человеке ничего неприкосновенного, ничего такого, что бы делало его *res sacra*, или лицом в собственном смысле этого слова; нет здесь того существенного ядра, о которое должна разбиться всякая внешняя сила, всякий внешний гнет. За

неимением же такого существенного начала, делающего человека неприкосновенною личностью, всякий протест против эксплуатации одного класса другим является лишь выражением субъективного стремления, ни для кого не обязательного. Таким образом, и с этой стороны социализм впадает во внутреннее противоречие, восставая против экономической эксплуатации и вместе с тем не признавая за человеком того безусловного значения, единственно в силу которого такая эксплуатация может быть в принципе осуждаема. Очевидно, из этого противоречия можно выйти, только признав, что человек не есть исключительно субъект интересов и представитель ценностей, а прежде всего субъект прав и обязанностей, то есть что он есть не экономическая сила только, а и юридическое лицо.

XVII. Заключительные замечания о социализме

Сущность социального вопроса в области экономической состоит в том, как примирить экономические интересы отдельного лица (каждого) с экономическими интересами общества (всех), или, в более практическом выражении, как примирить между собой экономические интересы меньшинства и большинства? Очевидно, ни социализм, ни буржуазная экономия не дают удовлетворительного ответа на этот основной вопрос, так как первый упраздняет экономическую самостоятельность лица, а вторая ради этой самостоятельности приносит в жертву экономическую солидарность общества, так что с этой точки зрения борьба между социализмом и буржуазною экономией есть лишь частный случай общей борьбы общинного начала с индивидуализмом, именно проявление этой борьбы в области экономической. Но если муравейник коммунизма и экономический хаос мещанского царства одинаково противоречат общественному идеалу, так как в первом упраздняется человек, а во втором упраздняется человечество, то как же избежать этой дилеммы, как осуществить в материальной, экономической сфере идеал свободной общинности?

Материальный интерес отдельных лиц *не* должен быть подчинен материальному интересу общества, чтобы не пострадала индивидуальность; и вместе с тем материальный интерес лиц *должен* быть подчинен интересу общества, чтобы не пострадало начало общественного единства. Очевидно, это противоречие не может быть разрешено посредством понятий одного материального, экономического порядка. Если все содержание личности сводится к материальным интересам, то всякое ограничение этих последних в пользу общества будет подавлением личности, и наоборот. Примирение противоречия возможно только в том случае, если в личности, помимо

материальных, внешних интересов, будет находиться другое, чисто *человеческое* начало, которое позволяет человеку освободиться от влечений внешней природы, позволяет ему самому добровольно и сознательно ограничить свой субъективный интерес в пользу всех. Такое ограничение как совершаемое свободно самим лицом, такое *самоограничение* лица, очевидно, не будет уже подавлением личности, а, напротив, проявлением ее высшей внутренней силы.

Таким образом, для того чтобы противоположные начала были примирены в сфере внешних экономических отношений, необходимо, чтоб они были сначала примирены в личном сознании свободным актом самоограничения, необходимо, чтобы само лицо внутренне ограничило свой интерес добровольным признанием интереса других. Но во имя чего же могу я ограничить свой интерес в пользу других? Очевидно не во имя того же интереса, так как этот последний есть именно то, что подлежит ограничению, и самая задача возникает лишь из фактической противоположности моего интереса с интересом других. Если же самоограничение совершается не во имя интереса, то во имя долга. Но мой долг есть право других. Если мне выгодно злоупотреблять другими, то я могу внутренне удержаться от этого злоупотребления лишь в том случае, если признаю себя *обязанным* не злоупотреблять другими, и здесь, таким образом, чужой интерес, несколько для меня не обязательный сам по себе (ибо между интересами как такими может быть только борьба, решаемая силою), становится для меня обязательным как *признанное мною право*.

Таким образом, и с этой стороны является необходимость перехода от материальной области интересов в формальную область права, — перехода от экономического элемента общества к элементу юридическому.

Человек как существо чисто природное, с одним материальным содержанием жизни (каким он является в социализме), не может иметь никаких прав и обязанностей — он имеет только влечения и интересы. Но такое существо не есть человек, и союз таких существ, если бы и был возможен, не был бы обществом человеческим.

Весьма характеристично, что как политическая революция прошлого столетия началась с провозглашения *прав человека* и гражданина, так социальное движение настоящего столетия началось с провозглашения *прав материи*. В апофеозе материи, или внешнего природного начала, выражается и все положительное значение и вместе вся ограниченность социализма.

Материя действительно имеет права, и прямое открытое их признание стояло на очереди. Но провозглашать исключительно права природного начала, забывая о праве других элементов существа че-

ловеческого, есть величайшая неправда, и, без всякого сомнения, эта неправда составляет коренной грех социализма.

Признание исключительных прав материи (то есть материальных влечений и интересов) равносильно отрицанию всякого права, ибо, как мы видели, самое требование права основано на необходимости ограничить материальные интересы, устранить их исключительность, и так как это не может быть сделано на той же материальной почве, то, очевидно, ограничивающее, или формальное, начало должно иметь собственное определение, должно быть самостоятельным по отношению к материальному началу. Откуда же происходит и в чем состоит этот формальный элемент человеческой общности, выражающийся в праве?

XVIII. Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятия о праве. — Принцип органического развития и принцип договора. Анализ понятия общей пользы как цели правового порядка

Право является фактически в истории человечества наряду с другими проявлениями общечеловеческой жизни, каковы язык, религия, искусство и т. д. Все эти формы, в которых живет и действует душа человечества и без которых немислим человек как такой, очевидно, не могут иметь своего первоначального источника и основания в сознательной и произвольной деятельности отдельных лиц, не могут быть продуктами рефлексии, все они в первоначальной основе своей являются как непосредственный результат инстинктивного родового разума, действующего в народных массах; для индивидуального же разума эти духовные образования являются первоначально не как добытые или придуманные им, а как ему данные. Это несомненно фактически, какое бы дальнейшее объяснение мы ни давали самому духовному инстинкту человечества. Впрочем, это есть только частный случай более общего факта, ибо родовой разум не ограничивается одним человечеством, и, как бы мы ни объясняли инстинкт животных, во всяком случае несомненно, что разумные формы общежития, например, в пчелиных и муравьиных республиках являются для отдельных животных данного рода не как что-нибудь ими самими придуманное или добытое, а как нечто готовое и данное, как некоторое *откровение*, которому они служат лишь проводниками и орудиями.

Если, таким образом, первоначальный источник права (как и других указанных проявлений общечеловеческой жизни) есть непосредственная деятельность родового (народного, племенного) духа, то первоначальное право есть право обычное, в котором начало справедливости действует не как теоретически сознаваемый прин-

цип, а как непосредственный нравственный инстинкт или практический разум, облакаясь притом в форму символов. Если первоначальное право в форме юридического обычая есть прямое явление общей родовой жизни, то органическое развитие этой последней, составляющее историю народа, определяет собой и изменения в правовых отношениях; таким образом, право в своем определенном виде (то есть право у известного народа в известную эпоху) есть, несомненно, продукт истории как коллективного органического процесса.

Итак, право есть прежде всего органическое произведение родового исторического процесса. Эта сторона действительного права не подлежит сомнению, но столь же несомненно, что ею право еще не определяется как такое, это есть только его первая *основа*. Когда же на этой органической основе права сосредоточивается исключительное внимание, когда она отвлекается ото всех других сторон и элементов права и признается как его полное определение, тогда получается тот отвлеченно-исторический принцип права, который так распространен в новейшее время и несостоятельность которого (в его исключительности) легко может быть обнаружена.

И прежде всего, несомненно, что история человечества только в начатках своих может быть признана как чисто органический, т. е. родовой безличный процесс, дальнейшее же направление исторического развития характеризуется именно все большим и большим выделением личного элемента. Коммуна пчел всегда остается инстинктивною, невольною и безличною связью, но общество человеческое последовательно стремится стать *свободным союзом лиц*. Если в начале жизнь и деятельность отдельных лиц вполне определялась историческим бытом народа как целого и представляла в своем корне лишь продукт тех условий, которые органически выработались народною историей, то с дальнейшим развитием, наоборот, сама история народа все более и более определяется свободною деятельностью отдельных лиц и весь народный быт все более и более становится лишь продуктом этой личной деятельности. Если, как было прежде указано, человеческое общество не может быть только природным организмом, а есть необходимо организм свободный, то и развитие общества, то есть история, не может быть только простым органическим процессом, а необходимо есть также процесс свободный, то есть ряд личных свободных действий. Куда окончательно ведет этот свободный процесс, выделяющий личность из рода, есть ли он только отрицательный переход к восстановлению первобытной родовой солидарности, но более широкой и более совершенной — соединяющей свободу с единством, — или же первобытное таинственное единство родовой жизни должно совсем исчезнуть и уступить место чисто рациональным отношениям, это вопрос другого рода, и

он будет нами рассмотрен в своем месте. Но во всяком случае стремление личности к самоутверждению и к полнейшей эмансипации от первобытного единства родовой жизни остается фактом всеобщим и несомненным. А потому и право, как необходимая форма человеческого общежития, вытекая первоначально из глубины родового духа, с течением времени неизбежно должно было испытать влияние обособленной личности, и правовые отношения должны были стать в известной степени выражением личной воли и мысли. Поэтому если согласно отвлеченно-историческому принципу утверждают, что постоянный корень всякого права есть право обычное как прямое органическое выражение народного духа, все же остальное, то есть право писанное, или законы, и право научное, или право юристов, есть только формальное выражение первого, так что вся деятельность отдельных лиц (законодателей и юристов) состоит только в формулировании и систематизации исторических, органически выработанных правовых норм, то такой взгляд должен быть отвергнут как односторонний и не соответствующий действительности. Помимо того, что этот взгляд противоречит общему значению личного начала в истории, в большинстве случаев чисто органическое происхождение права и законодательства является невозможным уже вследствие одних внешних условий. Так, например, если можно допустить, что публичное и частное право англосаксов было чисто органическим произведением их народного духа, то сказать то же самое о публичном праве Английского королевства в XIII веке, то есть о начатках знаменитой английской конституции, совершенно невозможно уже по той простой причине, что в этом случае *нет* того единого народного духа, той национальной единицы, творчеству которой мы могли бы приписать помянутую конституцию, ибо эта последняя сложилась при взаимодействии *двух* враждебных национальных элементов — англосаксонского и норманнского — причем, очевидно, невозможно отрицать участие сознательного расчета, обдуманной сделки между представителями этих двух национальностей.

Если отношение между лицами, не вышедшими из родового единства, есть непосредственная, простая солидарность, то лица обособившиеся, утратившие так или иначе существенную связь родового организма, вступают по необходимости во внешнее отношение друг к другу — их связь определяется как формальная сделка, или договор. Итак, источником права является здесь договор, и против отвлеченного положения: всякое право происходит из органического развития народного духа, полагается естественным непосредственным творчеством народа в его внутреннем существенном единстве, выступает другой отвлеченный принцип, прямо противоположный: всякое пра-

во и все правовые отношения являются как результат намеренного, рассчитанного условия, или договора, между всеми отдельными лицами в их внешней совокупности. Если согласно первому принципу все правовые формы вырастают сами собой, как органические продукты, безо всякой предуготовленной личной цели, то по второму принципу, наоборот, право всецело определяется тою сознательною целью, которую ставит себе совокупность договаривающихся лиц. Здесь предполагают, что отдельные лица существуют первоначально сами по себе, вне всякой общественной связи, и затем (любопытно бы знать, когда именно) сходятся ради общей пользы, подчиняются по договору единой власти и образуют таким образом гражданское (политическое) общество, или государство, постановления которого получают в силу общего договора значение законов или признаются за выражение права. Таким образом, здесь определяющим началом права является *общая польза*. Задача правомерного государства во всех его учреждениях и законах есть осуществление наибольшей пользы, то есть пользы всех. Этот общественный утилитаризм, столь простой и ясный на первый взгляд, для философского анализа является как самая неопределенная и невыясненная теория.

Государство имеет целью общую пользу. Если бы польза была действительно общею, то есть если бы все были действительно солидарны в своих интересах, то не было бы и надобности в особенном устройении интересов, не было бы надобности в государстве и его законах, которые возникают именно для согласования интересов. Но если польза всех не согласуется, если общая польза сама себе противоречит, то государство может иметь целью разве лишь пользу большинства. Так обыкновенно и понимается этот принцип. Но в вопросах исключительного интереса ничто не ручается не только за солидарность всех, но и за солидарность большинства. Исходя из интереса, необходимо допустить в обществе столько же партий, сколько есть в нем различных частных интересов. Если государство будет только орудием одной из этих партий, то откуда оно возьмет силу для подчинения всех других? Итак, оно должно защищать те или другие частные интересы, лишь поскольку они не находятся в прямом противоречии с интересами других. Таким образом, собственною целью государства является не интерес как таковой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а *разграничение* этих интересов, делающее возможным их совместное существование. Государство имеет дело с интересом каждого, но не самими по себе (что невозможно), а лишь поскольку он *ограничивается* интересом всех других. Так как это условие одинаково для всех, то все равны пред общею властью, которая, следовательно, определяется не пользой, а *равенством*, или равномерностью, или, что то же,

справедливостью. По общему признанию, первое требование от нормальной власти, нормального государства есть то, чтоб оно возвышалось над всяким личным интересом, чтоб оно было беспристрастно, но беспристрастие есть лишь другое название справедливости.

Общая власть должна быть беспристрастна, и в этом смысле можно сказать, что она должна заботиться об общей пользе, то есть о пользе всех *одинаково*, но *равная* польза всех и есть справедливость. Но, как сказано, государство не может заботиться о пользе всех в положительном смысле, то есть осуществлять весь интерес каждого, что невозможно как по неопределенности этой задачи, так и по ее внутреннему противоречию, поскольку частные интересы противоположны между собою; поэтому государство может только *отрицательно* определяться общею пользою, то есть заботиться об *общей границе* всех интересов. В силу этой общей границы и в области ею определяемой, то есть поскольку он совместим со всеми другими, или справедлив, каждый интерес есть *право* — определение чисто отрицательное, ибо им не требуется, чтоб интерес каждого был осуществлен в данных пределах, а только запрещается переходить эти пределы. Не будучи в состоянии осуществить общую пользу фактически, то есть согласно субъективным требованиям каждого (которые беспредельны и друг другу противоречат в естественном порядке), государство должно осуществить ее юридически, то есть в пределах общего права, вытекающего из относительного, или отрицательного, равенства всех, то есть из справедливости. Забота государства, как это признается всеми, не в том, чтобы каждый достигал своих частных целей и осуществлял свою выгоду, это его личное дело, а лишь в том, чтобы, стремясь к этой выгоде, он не нарушал равновесия с выгодами других, не устранял чужого интереса в тех пределах, в которых он есть право. Таким образом, требование власти от подданных есть общее требование справедливости *peu à peu*, и, следовательно, право не определяется понятием полезности, а представляет собою некоторое независимое начало.

*XIX. Двойственный источник права. Исторический генезис права и его формальная сущность. Рациональное определение права.
Право естественное и положительное*

Если невозможно, как мы видели, признать источником права начало органического развития в его исключительности, то точно так же невозможно допустить и противоположное механическое начало договора в смысле знаменитого *contrat social*, то есть в качестве первоначального и единственного источника всякого права и госу-

дарства. Фактически несомненно, что оба эти начала — и начало органического развития, и начало механической сделки — участвуют совместно в образовании права и государства, причем первое начало преобладает в первобытном состоянии человечества, в начале истории, а второе получает преобладающее значение в дальнейшем развитии общественного быта с обособлением и выделением личного элемента. Таким образом, право и государство в своей исторической действительности не имеет одного эмпирического источника, а является как изменчивый результат сложного взаимоотношения двух противоположных и противодействующих начал, которые, как это легко видеть, суть лишь видоизменения или первые применения к политико-юридической области тех двух элементарных начал, общинности и индивидуализма, которые лежат в основе всякой общественной жизни. В самом деле, исторический принцип развития права как непосредственно выражающего общую основу народного духа в его нераздельном единстве прямо соответствует началу общинности, а противоположный механический принцип, выводящий право из внешнего соглашения между всеми отдельными атомами общества, есть, очевидно, прямое выражение начала индивидуалистического⁷⁸.

Эти два основных источника права, то есть стихийное творчество народного духа и свободная воля отдельных лиц, различным образом видоизменяют друг друга, и поэтому взаимное отношение их и исторической действительности является непостоянным, неопределенным и колеблющимся соответственно различным условиям места и времени. Таким образом, с эмпирической, или чисто исторической, точки зрения невозможно подчинить это отношение указанных начал никакому общему определению. С точки же зрения общественного идеала нормальное взаимоотношение этих двух производителей права (как выражающих собою два одинаково необходимые начала всякой общественности) должно быть их полным синтезом, то есть таким, при котором воля отдельных лиц из самой себя, сознательно и свободно утверждает те самые правовые нормы, которые в основе своей уже присущи народному духу в его единстве, и, таким образом, воля целого народа является для воли каждого лица не как внешний факт или принудительный закон, а как ее собственная сущность, свободно признанная и сознательно выражаемая, так

⁷⁸ Нетрудно было бы показать, как те же два начала, различным образом видоизменяясь и осложняясь, проявляются в политической борьбе между абсолютизмом и либерализмом, традиционной аристократией и революционной демократией и т. д., причем оба враждующие начала являются одинаково неправыми и несостоятельными; несостоятельность, не устраняемая внешними искусственными сделками между ними в виде различных конституций. Но вопросы чисто политического характера отклонили бы нас слишком далеко от общего хода наших рассуждений, и потому удобнее сделать их предметом особого исследования.

что законодательство вытекает здесь не из стихийной воли народа как целого и не из рассудочной воли отдельного лица как такого, а из их внутреннего единства и свободного согласия⁷⁹.

Сущность этого последнего, идеального отношения общественных сил выяснится впоследствии, когда мы будем говорить о взаимоотношении государства и церкви. Но, во всяком случае, из какого бы источника мы ни выводили право, этим нисколько не решается вопрос о сущности самого права, о его собственном определении. Между тем весьма обыкновенным является стремление заменить теорию права его историей. Это есть частный случай той весьма распространенной, хотя совершенно очевидной ошибки мышления, в силу которой происхождение, или генезис, известного предмета в эмпирической действительности принимается за самую суть этого предмета, исторический порядок смешивается с порядком логическим и содержание предмета теряется в процессе явления. И такое смешение понятий производится во имя точной науки, хотя всякий признал бы сумасшедшим того химика, который на вопрос: что такое поваренная соль, вместо того чтоб отвечать: NaCl, то есть дать химическую формулу этой соли, стал бы перечислять все соляные заводы и описывать способ добывания соли. Но не то же ли самое делает и тот ученый, который на вопрос, что такое право, вместо логических определений думает ответить этнографическими и историческими исследованиями об обычаях готтентотов и о законах салийских франков, исследованиями весьма интересными на своем месте, но нисколько не решающими общего вопроса? Но логические ошибки, бросающиеся в глаза в простых и частных случаях, ускользают от внимания в вопросах более сложных и многообъемлющих. При изложении принципов в теории познания мы остановимся на этом важном заблуждении, сводящемся к смешению $\gammaένεσις$ с $οὐσία$ и $ἔλλη$ с $εἶδος$ ⁸⁰. Теперь же, ограничившись простым указанием на необходимость различать эти

⁷⁹ Таким образом, в историческом развитии права, как и во всяком развитии, мы замечаем три главные ступени: 1) первоначальное несвободное единство; 2) обособление индивидуальных элементов; 3) свободное их единство.

⁸⁰ Само собою разумеется, что позитивно-историческое направление в науке права хотя в принципе и основано на указанном заблуждении, тем не менее может быть весьма плодотворно и иметь большие заслуги в разработке научного материала. Да и в принципе это направление является как законная реакция против односторонней метафизики права, которая в своей самодовольной отвлеченности так же грешила против реального начала, как противоположное направление грешит против идеи. Таким образом, и здесь мы опять встречаемся с двумя началами, одинаково представляющими *относительную* истину и одинаково ложными в своем безусловном и исключительном самоутверждении. С этой стороны в нашей юридической литературе заслуживает признания почтенный труд г. Чичерина «История политических учений», где автор хотя и придает верховное значение рационалистическому началу, но, однако, пытается освободить его от той исключительности, в которой оно являлось в немецкой философии.

две категории от вопроса, откуда происходит или из чего возникает право, то есть от вопроса о материальной причине права, переходим к вопросу что есть (τί ἐστί) право, то есть к вопросу о его образующей (формальной) причине, или о его собственном определении.

Правом прежде всего определяется отношение *лиц*. То, что не есть лицо, не может быть субъектом права. Вещи не имеют прав. Сказать: я имею права (вообще, без дальнейшего определения, какие) все равно, что сказать: я — лицо. Лицом же, в отличие от вещи, называется существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, то есть не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя, существо, в котором всякое внешнее действие наталкивается на безусловное сопротивление, на нечто такое, что этому внешнему действию безусловно не поддается и есть, следовательно, безусловно внутреннее и самобытное — для другого непроницаемое и неустранимое. А это и есть *свобода* в истинном смысле слова, то есть не в смысле *liberum arbitrium indifferentiae*, а, наоборот, в смысле полной определенности и неизменной особенности всякого существа, одинаково проявляющейся во всех его действиях. Итак, в основе права лежит свобода как характеристический признак личности; ибо из способности свободы вытекает требование самостоятельности, то есть ее признания другими, которое и находит свое выражение в праве. Но свобода сама по себе, то есть как свойство лица в отдельности взятого, еще не образует права, ибо здесь свобода является лишь как фактическая принадлежность личности, совпадающая с ее *силой*. Предоставленный самому себе, я свободно действую в пределах своей силы: о праве здесь не может быть речи. Нет права и в том случае, когда мое действие встречается с каким-нибудь безличным природным деятелем, который может быть только случайною границей моей силы. Право же является лишь, когда мое свободное действие встречается с таким же свободным действием другого. Здесь, то есть по отношению к этому другому, моя свобода, которая выражала первоначально только *мою силу*, утверждается мною как *мое право*, то есть как нечто должное, или обязательное, для другого, обязательное, потому что если свобода одинаково присуща всякому лицу как такому, то, отрицая свободу в другом, я теряю объективное основание своей собственной свободы. Таким образом, я могу утверждать свою свободу по отношению к другим как нечто для них обязательное лишь в том случае, если я признаю для себя обязательною свободу всех других или, другими словами, признаю равенство всех в этом отношении. Таким образом, моя свобода как право, а не сила только, прямо зависит от признания *равного* права всех других. Отсюда мы получаем основное определение права:

Право есть свобода, обусловленная равенством.

В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как *синтез свободы и равенства*.

Понятия личности, свободы и равенства составляют сущность так называемого естественного права. Рациональная сущность права различается от его исторического явления, или права положительного. В этом смысле естественное право есть та общая алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права. При этом само собою разумеется, что эта формула (как и всякая другая) в своей отдельности есть лишь отвлечение ума, в действительности же существует лишь как общая форма всех положительных правовых отношений, в них и чрез них. Таким образом, под естественным, или рациональным, правом мы понимаем только общий разум, или смысл (*ratio, λόγος*), всякого права как такого. С этим понятием естественного права, как только логического *prius* права положительного, не имеет ничего общего существовавшая некогда в юридической науке теория естественного права как чего-то *исторически* предшествовавшего праву положительному, причем предполагалось так называемое естественное состояние, или состояние природы, в котором человечество существовало будто бы до появления государства и положительных законов. На самом же деле оба эти элемента, и рациональный и положительный, с одинаковою необходимостью входят в состав всякого действительного права, и потому теория, которая их разделяет или отвлекает друг от друга, предполагая историческое существование чистого естественного права, очевидно, принимает отвлечение ума за действительность. Несостоятельность этой теории, очевидно, нисколько не устраняет той несомненной истины, что всякое положительное право, поскольку оно есть все-таки право, а не что-нибудь другое, необходимо подлежит общим логическим условиям, определяющим самое понятие права, и что, следовательно, признание естественного права в этом последнем смысле есть необходимое требование разума.

Необходимые же условия всякого права суть, как мы видели, свобода и равенство его субъектов. Поэтому естественное право всецело сводится к этим двум факторам. Свобода есть необходимое содержание всякого права, а равенство — его необходимая форма. Отнимите свободу, и право становится своим противоположным, то есть насилием. Точно так же отсутствие общего равенства (то есть когда данное лицо, утверждая свое право по отношению к другим, не признает для себя обязательными права этих других) есть именно

то, что называется неправдой, то есть также прямое отрицание права. Поэтому и всякий положительный закон как частное выражение, или применение, права, к какому бы конкретному содержанию он, впрочем, ни относился, всегда предполагает равенство как свою общую и безусловную форму: пред законом все равны, без этого он не есть закон; и точно так же закон как такой предполагает *свободу* тех, кому он предписывает, ибо для рабов нет общего закона, для них принудителен уже простой единичный факт господской воли.

Свобода как основа всякого *человеческого* существования и равенство как необходимая форма всякого *общественного* бытия в своем соединении образуют *человеческое общество* как *правомерный порядок*. Ими утверждается нечто всеобщее и одинаковое, поскольку права всех равно обязательны для каждого и права каждого для всех. Но очевидно, что это простое равенство может относиться лишь к тому, в чем все тождественны между собою, к тому, что у всех есть общее. Общее же у всех субъектов права есть то, что все они одинаково суть лица, то есть самостоятельные, или свободные, существа. Таким образом, исходя из равенства как необходимой формы права, мы заключаем к свободе как его необходимому содержанию.

В эмпирической действительности, воспринимаемой внешними чувствами, все человеческие существа представляют собою бесконечное разнообразие, и если тем не менее они утверждаются как равные, то этим выражается не эмпирический факт, а положение *разума*, имеющего дело с тем, что тождественно во всех или в чем все равны. Вообще же разум как одинаковая граница всех свободных сил, или сфера их равенства, есть определяющее начало права, и человек может быть субъектом права лишь в качестве существа *свободно разумного*.

XX. Исключительно формальный и отрицательный характер права и правового порядка. Несостоятельность права как верховного принципа общества человеческого

Общество, соединенное принципом права, или существующее в правомерном порядке, есть общество политическое, или государство. Государство представляет собою отрицательное единство, или внешний формальный порядок, в обществе, поскольку им реализуется право, то есть отрицательное определение свободы. В самом деле, правом нисколько не определяется положительное содержание, или предмет, свободной человеческой деятельности; право и его частное выражение, закон, не дают никакой положительной цели для деятельности, они не указывают, что каждый должен делать, а лишь то, чего никто делать не должен. Положительное выражение «лицо

имеет право быть свободным», очевидно, сводится к отрицательно-му: никто не должен, то есть не имеет права, нарушать личную свободу в известных пределах. Все значение правового закона сводится к указанию тех *границ*, которые лицо не должно переступать, или должно не переступать, в свободном пользовании своими силами.

Право выражает собою лишь отрицательную сторону нравственного начала, поскольку правом не допускается, чтобы какое-либо лицо было *только* средством, или вещью, для другого, и, следовательно, признается отрицательная безусловность лица как свободного. Но положительная сторона нравственного начала, требующая, чтоб я не только не нарушал свободы другого, но и содействовал ему, отождествляя свою цель с чужою, это положительное нравственное требование остается вне сферы права и правомерного государства. С юридической точки зрения каждое лицо в пределах закона может ставить себе какие угодно цели, хотя бы совершенно эгоистические и исключительные, не имеющие никакой связи с целями всех других. Если бы, например, кто-нибудь признал за цель своей жизни нажить миллион, чтобы наслаждаться материальными благами, и если бы при достижении этой цели он употреблял только легальные средства, то с точки зрения права и государства он не мог бы встретить никакого принципиального возражения. Отсюда ясно, что правом определяется только нормальный характер средств, или *способа* действия, а не целей, или предметов, действия. С точки зрения права все цели безразличны, оно оставляет их совершенно неопределенными. Для него нет *нормальной* цели, нормальной воли или намерения. Героическое самоотвержение и своекорыстный расчет не представляют никакого различия с точки зрения права: оно не требует первого и не запрещает второго.

Правомерное государство в своих законах не требует и не может требовать, чтобы все *помогали* каждому и каждый всем; оно требует только, чтобы никто никого *не обижал*. Это есть требование справедливости. И в самом деле, принципу права очевидно соответствует в нравственной природе человека качество справедливости, представляющее лишь низшую отрицательную степень нравственного достоинства, или добродетели, высшая и положительная степень которой дается в симпатии или любви, в силу которой каждый не *ограничивает* себя другим, а *соединяется* внутренне с другим, имея в нем свою положительную цель; в принципе же справедливости не указывается никакой определенной цели, а определяется лишь общий способ, или *форма*, всякой деятельности, ибо требование «никого не обижай» очевидно не говорит, что я должен делать или к чему стремиться, а только чего я должен избегать при всякой деятельности и при всяком стремлении.

Таким образом, правомерный порядок, основанный на равенстве и свободе лиц, представляет лишь формальное, или отрицательное, условие для нормального общества, то есть свободной общинности, но он не дает ей никакого положительного содержания. В самом деле, и начало свободы, и начало единства, или общинности (в виде равенства), являются в правомерном порядке лишь с отрицательной стороны, как пустые неопределенные формы. Правомерный порядок, реализуемый государством, признает свободу лиц, но не дает для их свободной деятельности никакой *общей* цели. С другой стороны, правомерный порядок утверждает и единство общества в виде равенства, или равноправности; но это единство есть чисто отрицательное и внешнее. Лица соединяются здесь не в положительных своих стремлениях, не в собственном содержании своей жизни (оно остается здесь случайным и бесконечно различным, предоставляется всецело личному произволу), они соединяются лишь в своем внешнем взаимодействии, в *общей границе своих прав*. Они лишь соприкасаются друг с другом при взаимном столкновении, *ограничивают*, а не проникают друг друга. У них нет ничего общего, кроме закона. Но закон не выражает нисколько сущность личной жизни, он всегда остается для нее чем-то внешним: я могу всю жизнь прожить, не сталкиваясь с законом, и в таком случае при исключительно правомерном порядке я никогда не почувствую реально своего равенства с другими.

Но если свобода и разумность и основанное на них право определяет только форму, или способ, человеческой деятельности, то содержание этой деятельности, жизненные цели и интересы остаются всецело в сфере материальной. Но в таком случае является очевидное противоречие между формой и содержанием, между целями и средствами. Форма и способ деятельности (то есть правомерность, вытекающая из свободы и разума) являются как нечто безусловное и духовное, содержание же, которое определяется этою безусловною формой (материальная жизнь), является как нечто условное, случайное и ничтожное. Выходит, что человек употребляет свою лучшую часть, свою человечность (свободу и разум) единственно на служение низшей природе, вполне оправдывая замечание гетевского Мефистофеля:

Ein wenig besser würd' er leben
Hätt'st Du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
Nur thierischer als jeder Thier zu seyn.

Человек, возвышаясь в разумном самосознании над материальною природой, не может ее иметь своею целью. Безусловная форма

требует безусловного содержания, и выше правомерного порядка — порядка отрицательных средств — должен стоять положительный порядок, определяемый абсолютною целью.

*XXI. Религиозное начало в человеке.
Общество как религиозный союз, или церковь*

Право и на праве основанное государство рассматривают человека в его собственном элементе как существо разумно-свободное. Правовой порядок по своему чисто формальному характеру именно вполне соответствует свойствам свободы и разумности, составляющим формальное определение человека. Поэтому тот, кто в теории придает верховное значение началу формальному, или рациональному, для кого истина заключается в разумном мышлении и нравственность в форме свободы, необходимо будет видеть в государстве высшую и окончательную форму общества человеческого и в универсальном царстве права — апогей человеческой истории. И это было бы так, если бы можно было в общественном идеале ограничиться исключительно человеческим, рациональным элементом. Но невозможно устранить того факта, что сам человек является себе не только как человек, но вместе с тем и столько же как животное и как бог. Фактически несомненно — какое бы мы этому факту ни давали объяснение, — фактически несомненно, что в человеке, рядом с разумным сознанием, делающим его существом человеческим, всегда остаются материальные влечения, делающие его существом природным, и влечения мистические, делающие его существом божественным или демоническим.

Человек не хочет и не может быть *только* человеком, и это есть лишь применение закона, общего для всего конкретного или живого бытия.

Den Alles sich mit göttlichem Erkünnen
Zu ubertreffen strebt.

Это положительное самоотрицание требуется самым понятием жизни как внутреннего взаимодействия многих разнородных элементов в живущем, вследствие чего если б оно захотело ограничиться только одним элементом, только *своим собственным* определением и своею собственною формой бытия, то это было бы для него равносильно смерти: оно потеряло бы то самое, что стремилось удержать.

Denn Alles muss in Nichts zerfallen
Wenn es im Seyn beharren will.

Если, как мы видели прежде, человек не исчерпывается свойствами существа природного, материальными влечениями и интересами (обуславливающими общество материальное, или экономическое), если он по существу своему стремится осуществить формальное начало свободы и разумного равенства и в этом стремлении создает правомерный порядок, или общество гражданское, — то точно так же человек не исчерпывается и характером существа разумно-свободного, характером чисто формальным и посредствующим. В самом деле, «существо разумно-свободное» значит существо из себя действующее и самоопределяющееся; но этим несколько не указывается самый предмет и содержание действия. Между тем деятельность человеческая должна иметь определенный предмет, и притом этим предметом не могут быть те внешние и случайные вещи, к которым стремится человек природный; ибо человек в разумном сознании уже определился как лицо, то есть как существо самостоятельное, для которого было бы противоречием полагать свою цель во внешних и случайных вещах, ибо это значило бы подчиняться им и, следовательно, терять свою самостоятельность (поскольку, стремясь к какой-нибудь вещи как цели, я тем самым признаю ее власть над собою). Без противоречия с самим собою человек может подчиниться только объекту *безусловному*, то есть такому, который сам по себе желателен или к которому человек должен стремиться по разуму, — должен, потому что в самосознании человека как существа разумно-свободного уже заключается формальная безусловность, но безусловная форма требует безусловного содержания, и безусловность субъективного сознания должна быть восполнена безусловным объектом.

Стремление человека к безусловному, то есть стремление быть *всем* в единстве или быть всеединым, есть несомненный факт. В этом стремлении человек является как существо потенциально или субъективно безусловное. Действительно же и объективно безусловное есть то, которое не *стремится* только быть всем, или всеединым, а *действительно* заключает все (всех) в своем единстве, или асти есть всеединое. Такая действительная безусловность и есть настоящая цель человека. Но так как действительно, в данном своем состоянии, как конечное существо, человек не есть всеединое, а только бесконечно малая единица, имеющая все другое вне себя, то поэтому стать всем он может только в положительном взаимодействии со всеми другими, отказавшись от своей *отдельности*, воспринимая и усваивая себе жизненное содержание всех других, — относясь к ним не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и объекту. В таком положительном отношении каждое существо не *ограничивается* всеми другими (как в правовом порядке), а

восполняется ими. Такое единение существ, определяемое безусловным, или божественным, началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образует общество мистическое, или религиозное, то есть *церковь*.

Хотя очевидно, что божественное начало в своей истине, то есть как действительно безусловное, все собою обнимает и не может исключать никакого начала и элемента бытия, но отвлеченный ум может утверждать это начало в его *особенности*, как исключительное, вне других, то есть вне человеческого и природного начала или в прямой противоположности с ними. Такое отвлеченное понимание и утверждение божественного начала в применении к общественному идеалу, то есть непосредственно к идеалу церкви, порождает принцип отвлеченного клерикализма, или ложной теократии.

XXII. Отвлеченный клерикализм, или ложная теократия.

Отвлеченный дуализм церкви и государства.

Переход к определению истинной, или свободной, теократии

Если мы отвлечем безусловное, или божественное, начало от начала чисто человеческого и от начала природного, или от разума и материи, то мы получим Бога внешнего человеку и природе, Бога исключительного и в себе замкнутого; но так как в качестве безусловного Он не может терпеть рядом с собою ничего другого, то здесь необходимым является для него отрицательное отношение к этому другому, то есть отрицательное отношение к началу человеческому и началу природному — к разуму и к материи. Понимаемое таким образом божественное начало должно стремиться к полному поглощению и уничтожению чуждых ему элементов, и если оно удовольствуется вместо этого их подчинением и порабощением, если оно, вместо того чтоб уничтожать, будет только подавлять, то это является простою милостью, или благодатью, а логически говоря — непоследовательностью.

И действительно, отвлеченный клерикализм (полнейшее историческое выражение коего мы находим в западной католической церкви, но который не чужд и другим учреждениям этого рода) именно так и относится к человеческому и природному началу как в личной, так и в общественной жизни.

И, во-первых, в личной, внутренней жизни подавляется начало чисто человеческое, или рациональное, начало разума и внутренней свободы, свободы совести. Разум отрицается как начало возмущения, и слепая вера, робкая вера, боящаяся уяснить себе свой предмет, не решающаяся глядеть на него во все глаза, вменяется в вели-

чайшее достоинство. За разумом не признается права голоса не только в области теологии, но и в его собственной области — в области философской и научной: и здесь решающее значение усваивается церковной власти, основывающейся на предании. Так как Бог понимается только как внешнее существо, чуждое человеку и природе, то понятно, что и откровения такого Бога принимаются только во внешнем факте — в молниях и громах, совершенно заглушающих тихий голос разума и совести. Вместе с началом рациональным подавляется во имя Божие и начало природное в личной жизни человека — начало страсти и похоти, увлечения и интереса, оно признается злом безусловно. Природа не менее, чем разум, является началом греха и падения.

Natur ist Sünde, Geist ist Teufel. Чувственность признается как нечто не должностное быть, ее существование есть нечто безусловно ненормальное, есть лишь следствие грехопадения; но грех должен быть искуплен, чувственность должна быть подавлена, отсюда аскетизм, умерщвление плоти, не как частное временное средство нравственной и физической гигиены (каковое значение должно принадлежать аскетизму несомненно), а как нечто безусловно нормальное, как постоянный предмет усилий, как главное содержание нравственной жизни.

Этому подавлению рационального и природного начала в личной жизни человека соответствует в сфере общественной стремление отвлеченного клерикализма подчинить внешним образом общество гражданское и экономическое власти общества духовного, стремление внешней насильственной теократии, подавляющей государственные и экономические интересы в их собственной сфере, стремление церкви не только указывать общие цели, но и определять частные средства социальной деятельности человечества — управлять и хозяйничать во всех областях человеческого общества.

Но так как ни уничтожить, ни окончательно подавить человеческого и природного начала в человечестве невозможно, то стремления клерикализма в этом смысле необходимо оказываются неосуществимыми, и ложная теократия поневоле принуждена вступить в сделку с враждебными ей элементами. Окончательным выражением этой сделки является принцип полного отделения духовной области от светской, или принцип «свободной церкви в свободном государстве».

Но легко видеть, что и этот принцип выражает собою требование неосуществимое. Дело в том, что духовная и светская область — область церкви, с одной стороны, и государства (и земства), с другой — не суть две отдельные, друг от друга совершенно независимые сферы, а только две стороны или, точнее, две степени одной и той

же сферы, именно сферы практической, нравственной или общественной, сферы деятельной жизни. И хотя эта сфера, разумеется, представляет множество различных элементов, причем основное значение принадлежит различию духовного и светского элемента, но очевидно, что вследствие единства сферы и единства самих деятелей, ибо предполагается, что все члены данного общества принадлежат одинаково и церкви и государству, невозможно допустить, чтобы двум общественным элементам зараз принадлежало одинаково верховное значение в жизни лица и общества: такой безусловный дуализм делал бы невозможно самую жизнь, которая есть не что иное, как постоянное единство всех проявлений субъекта. Совершенно очевидно, что человек не может подчинять свою нравственную деятельность зараз двум безусловным правилам, иметь в виду две высшие цели. Тем очевиднее эта невозможность в том случае, когда эти два правила, или эти две цели, принимаемые за безусловные, могут вступить друг с другом в прямое противоречие. А это, несомненно, имеет место относительно принципов церкви и государства. Принцип государства есть формальная справедливость. Если теперь это начало в своей отвлеченности будет принято как верховное и безусловное правило деятельности, то все положительные стремления и мотивы человеческой жизни, и прежде всего любовь, на которой должно основываться духовное общество, потеряют всякое объективное и обязательное значение и во всех случаях должны будут безусловно подчиняться формальному закону юридической справедливости. Девизом здесь будет: *Pereat mundus, fiat justitia*. Церковь, напротив, по принципу своему должна смотреть на справедливость лишь как на посредствующую и переходную степень нравственного достоинства, должна придавать ей, следовательно, лишь условное значение. Единственным безусловным и вечным началом жизни должна здесь быть любовь. Закон упраздняется благодатью. Все проходит, говорит апостол, одна любовь никогда не перестает. Но с точки зрения безусловной любви справедливость является как нечто неполное, несовершенное, радикально недостаточное. Более того, с точки зрения безусловной любви исключительно формальная справедливость является как величайшая неправда — *summum jus, summa injuria*.

Но так как оба эти принципа имеют совершенно общее применение (то есть каждый из них может применяться к любому частному случаю, к любому действию человеческой воли), то, признавая их независимое значение и равенство, пришлось бы в каждом частном случае определять свою волю двумя несовместимыми началами, что очевидно невозможно. Нельзя же, в самом деле, серьезно предлагать такое разделение духовной и светской сферы, по которому я

должен бы был к одному и тому же человеку относиться в качестве христианина по принципу безусловной любви, а в качестве гражданина по принципу формальной справедливости; нельзя же, в самом деле, допустить, чтоб я мог *действительно* любить по-христиански, как ближнего, того самого человека, которого я, в качестве судьи, посылаю на виселицу.

Кто придает действительно безусловное значение божественному началу, тот не может рядом с ним допускать как равноправное с ним какое-нибудь другое начало, чуждое или даже противоположное ему. Если сказано: воздавайте Божие Богу, а Кесарево Кесарю, то не должно забывать, что Кесарь (то есть государственная власть) был ведь *вне* царства Божия, Кесарь был представителем не светского начала только, а начала языческого, и, следовательно, в этом случае безусловное разделение церковной и государственной области является совершенно естественным и необходимым, ибо что общего у Христа с Велиаром?

Но когда Кесарь входит в царство Божие и признает себя его служителем, тогда положение, очевидно, изменяется — в едином Царстве Божиим двух отдельных властей, одинаково безусловных, очевидно, быть не может. Именно потому, что Царство Божие не от мира сего, а свыше, оно и должно подчинить себе мир сей, как нечто низшее, ибо Христос же сказал: «Я победил мир». И когда сам мир, сделавшись христианским, признал эту победу, то он тем самым отказался от своей безусловной независимости и уже не может по справедливости ставить себя наряду со своими победителем, не может иметь притязания на равноправность с ним.

Кто же не признает действительной *безусловности* божественного начала, тот, значит, не признает его *совсем*, ибо Бог не может быть частью — Он по понятию своему есть *единое все*. Но кто не признает совсем божественного начала, тот не имеет основания вообще давать какое бы то ни было место мистическому союзу в человеческом обществе, для него церковь вообще есть лишь остаток старых суеверий, долженствующий исчезнуть с прогрессом человечества. Таким образом, если для человека, последовательно стоящего на религиозной точке зрения, церковь как Царство Божие должно обнимать собою *все* безусловно, то для человека чуждого религии и также последовательного церковь не имеет *никакого* законного места в человечестве — она должна быть просто упразднена. Но и с той, и с другой точки зрения церковь как отдельное учреждение наряду с государством (свободная церковь в свободном государстве) не может быть в принципе допущена: в первом случае это для нее слишком мало, во втором — слишком много. И действительно, мы видим, что исторически разделение духовной и светской области

всегда является как *вынужденная* сделка между гражданским обществом, освободившимся внутренне от религиозного начала и стремящимся к совершенному упразднению церкви, но *еще* недостаточно сильным для этого, и теократией, внутренне враждебной гражданскому обществу и стремящейся к его совершенному подчинению, но *уже* лишенной необходимых для этого сил. Таким образом, «свободная церковь в свободном государстве» не выражает собою никакого принципа, а есть лишь практическая непоследовательность, столь же неустойчивая исторически, как и логически.

Итак, если, с одной стороны, духовное (религиозное) и светское начало в человеческом обществе не могут устранить или упразднить друг друга, но, как одинаково коренящиеся в существе человека, являются одинаково необходимыми и если, с другой стороны, как было сейчас показано, эти начала не могут существовать совместно, рядом, в качестве двух совершенно независимых и в отдельности своей безусловных начал, — то очевидно необходимо, чтоб они были между собою в некотором внутреннем гармоническом отношении, или синтезе, причем значение верховного и безусловного начала принадлежало бы одному из этих элементов, и именно божественному, так как он по существу своему имеет характер безусловно-сти и, раз только действительно признается, необходимо признается как безусловный; другой же, мирской элемент должен находиться к первому в отношении *свободного подчинения*, как совершенно необходимое и законное средство, орудие и среда для осуществления единой, божественной цели. Чтобы составить себе определенное понятие об этом синтезе, образующем собою *свободную теократию*, мы должны ближе рассмотреть истинную сущность религиозного начала в человеческом обществе.

XXIII. Значение истинного религиозного начала в нормальном обществе

Идеал свободной общинности, то есть положительного равновесия и внутреннего единства между всеми и каждым, между общественным и личным элементом, — этот идеал, как мы видели, не может быть осуществлен, если мы ограничимся одною материальною стороною человека, определяющею общество как союз экономический; материальные влечения и интересы, господствующие в этой области, не дают, по существу своему, никакого основания ни настоящему единству, ибо материальный интерес сам по себе эгоистичен и исключителен, ни свободе, ибо человек является здесь как только одна из природных сил, вследствие же естественного неравенства этих сил и борьбы их необходимо происходит подчинение одних другим и,

следовательно, свобода личности ничем не обеспечивается. Правда, социализм, ограничиваясь исключительно природным элементом человека, пытается тем не менее (в некоторых из своих учений) в самой эмпирической природе человека найти некоторое основание для истинной общинности, именно в так называемых симпатических чувствах, или социальном инстинкте (инстинкт альтруизма). Но помимо того, что инстинкты, или бессознательные побуждения, по мере развития человечества вообще слабеют, уступая место сознательным мотивам, так что если бы общественность могла основываться только на инстинкте, то умственный прогресс был бы для общества роковым путем к разложению, а также и помимо того, что социальный инстинкт всегда имеет очень тесные пределы и вообще, как было показано в одной из первых глав, представляет интенсивность, обратно пропорциональную экстенсивности, — помимо всего этого, симпатическое чувство, рассматриваемое как только фактическое и, следовательно, *случайное* свойство человеческой природы (случайное в том смысле, что у одних фактически преобладают чувства симпатические, а у других эгоистические), очевидно, не может служить *общим и необходимым* основанием человеческого союза, а с другой стороны, это симпатическое чувство не может здесь предлагаться и как идеальная норма, ибо с точки зрения природы оба противоположные инстинкта, и альтруизм и эгоизм, будучи, несомненно, одинаково присущими человеческой природе, имеют совершенно одинаковые права (как это было также показано выше, когда мы говорили о границах эмпирической, или природной, морали вообще). Но не только в природном, или материальном, элементе человека, а также и в его рациональном, или формальном, характере, который объективируется в правовых и гражданских отношениях и создает правомерный государственный порядок, нравственно-общественный идеал — идеал свободной общинности — не находит своего настоящего основания. Хотя здесь и является некоторое равновесие личного и общественного начала в виде юридического равенства, в силу которого все равны пред общим правым законом, но это равновесие есть чисто внешнее и отрицательное. Все равны пред законом, это значит все одинаково *ограничиваются* законом, или все в равной мере ограничивают друг друга; таким образом, здесь нет никакого внутреннего и положительного единства между всеми, а только правильное их разделение, или разграничение. Внутри общей границы каждый предоставляется самому себе, и хотя этим утверждается индивидуальная свобода, но совершенно неопределенная и бессодержательная, зато внутреннее единство и общинность совершенно теряются. Самое определение человека как существа разумно-свободного, откуда вытекают все правовые понятия,

не представляет собою само по себе еще никакого положительного нравственного идеала. Понятие нравственного вообще относится прежде всего к цели (или намерению), а потом уже к средствам, или способу действия, ибо если мы не назовем нравственным человека, который, следуя знаменитому правилу, употребляет дурные средства для хорошей цели, то еще менее можно назвать нравственным такого человека, который хорошими средствами стремится достигнуть дурной цели. Между тем понятия разумности и свободы с вытекающим из них понятием формальной справедливости, или права, несколько не определяют цели, а только способ действия и, следовательно, относятся к области средств. В самом деле, если я свободно поставлю себе безнравственную цель и буду достигать ее благоразумными и легальными, то есть формально справедливыми средствами, то я буду вполне удовлетворять формальному качеству существа свободно-разумного и вместе с тем, очевидно, буду в прямом противоречии с нравственным идеалом.

Таким образом, ни элемент материального интереса, присущий человеку как существу природному, ни элемент права, присущий ему как человеку, то есть как существу разумно-свободному, не соответствуют сами по себе нравственному началу, и, следовательно, и реализация этих двух элементов в виде общества экономического (земства) и общества гражданского или политического (государства)⁸¹ еще не есть осуществление нравственного, или нормального, общества, не удовлетворяет еще общественному идеалу.

Согласно этому последнему каждый человек не должен быть ни средством чужой деятельности (как в обществе исключительно экономическом), ни границей ее (как в обществе исключительно гражданском или правовом), — он должен быть ее целью в собственном смысле этого слова, то есть не случайным и условным предметом деятельности (каковым каждый является для других в естественном порядке), а предметом постоянным и *безусловным*, — вечною идеей. Но значение безусловного предмета, или цели, очевидно, не может принадлежать бытию частичному и случайному — на такое значение имеет право только абсолютная полнота бытия, то есть *все* или *все в одном* (*всеединное*, или абсолютное), и, следовательно, каждый может быть безусловною целью или предметом для другого лишь в том случае, если он (каждый) известным образом содержит или носит в себе это все, известным образом выражает собою это всееди-

⁸¹ Обыкновенно различают гражданское общество (*bürgerliche Gesellschaft*) от государства, но в таком случае под гражданским обществом разумеют то, что я называю обществом экономическим, или земством; принятая мною терминология более соответствует собственному смыслу слова «гражданский», которое этимологически вполне однозначнее со словом «политический» (*πολιτικός* — гражданство).

ное, или, иными словами, если каждый по самой своей сущности, или идее, есть необходимый и незаменимый член в составе всеединого организма, так что, ставя себе целью (или любя в истинном смысле этого слова) *каждого*, я eo ipso, в силу внутренней неразрывной связи, имею целью и *всех*, и точно так же наоборот — ставя себе целью *всех*, я eo ipso имею предметом и *каждого* в частности, поскольку действительное все, то есть совершенное целое, немислимо без какой-либо из своих составных единиц. Только в таком абсолютном порядке любовь является не случайным состоянием субъекта (какова она в порядке естественном), а необходимым законом его бытия, без которого он сам не может иметь безусловного значения (быть тем, чем он должен и хочет быть), ибо это значение дается ему только внутренней связью со всеми как носителю всеединого, а любовь есть именно выражение этой связи, этой внутренней существенной солидарности всех.

Любовь как частный и случайный факт, несомненно, существует и в естественном порядке; но как всеобщий и необходимый закон, то есть в форме нравственного принципа, она не может утверждаться ни на материальной, ни на рациональной почве, ни с точки зрения опыта, ни с точки зрения разума. В самом деле, на материальной, или эмпирической, почве мы видим в людях только отдельные, случайные, то есть лишь фактически существующие и так же фактически исчезающие существа с различными случайными стремлениями и инстинктами; в применении к таким существам любовь как всеобщий закон, то есть требование любить всех и каждого, или ставить всех и каждого своею действительною и положительною целью, является и физическою и логическою невозможностью: физическою, потому что наши непосредственные личные отношения, в которых только и может выражаться действительная любовь к людям как отдельным физическим существам, по необходимости ограничиваются очень узким кругом; логическою, потому что действительная любовь требует полного отождествления себя с любимым, то есть с его целями, а так как эмпирические, или материальные, цели людей бесконечно разнообразны и между собою противоположны, то, отождествляя себя с ними всеми, я должен был бы ставить для своей деятельности множество друг друга уничтожающих целей, и, следовательно, моя деятельность, заключая в себе внутреннее противоречие, была бы логически невозможна. С другой стороны, в порядке рациональном, с точки зрения чистого разума, для меня имеет значение только то, что есть общего во всех людях, то есть их свободная личность, определяемая равенством, — с этой точки зрения мы имеем пред собою не живых людей, а только отвлеченные юридические лица, составляющие предмет формальной справедливости, а не

любви. С этой точки зрения я хоть и имею своею целью все человечество, но лишь как общее понятие, безо всякого прямого отношения к жизни действительных людей, — с этой точки зрения важна только идея человечества вообще, благо же и даже жизнь действительных людей не имеют никакого значения; это безразличный материал, на котором должна проявляться сила справедливости. Если там, в натуральном порядке, нравственное начало гибнет в *противоречии частных*, то здесь, в порядке рационально-правовом, оно исчезает в *безразличии общего*. Любовь как нравственное начало по необходимости есть вместе и *живая личная сила* и *универсальный закон*, а потому предметом и содержанием такой любви не может быть человек как эмпирическое явление, ниже как понятие разума: первое (эмпирическое явление) не удовлетворяет любви как всеобщему безусловному закону, второе (понятие разума) не соответствует любви как живой личной силе: невозможно любить истинную, то есть совершенную, любовью ни человека вообще, ни каждого человека в его внешней, исчезающей действительности.

Если, таким образом, нравственное начало не находит себе места ни в натуральном, ни в рациональном порядке, то, очевидно, им предполагается высший, абсолютный порядок, соответствующий третьему высшему элементу в существе человеческом, — элементу мистическому, или божественному; если человек как существо природно-материальное, а равно и человек как существо свободно-разумное не может быть безусловною целью или предметом безусловной любви, то таковою целью и предметом может быть лишь человек как существо божественное, человек в Боге, или человек как бог, такой человек, который «имеет область чадом Божиим быти». И если, очевидно, такое божественное значение может принадлежать каждому существу не в его отдельности, а лишь в связи со всеми, то самая связь эта, очевидно, не есть та, которую мы знаем из естественного порядка, — механическая связь интересов и прав, а некоторая другая, внутренняя связь любви и свободного единства; иными словами, мы должны предположить, что человеческие существа находятся между собою не только в известных натуральных и рациональных отношениях, из которых вытекают союзы экономические и политические, но что они также связаны более тесною связью со стороны своей внутренней сущности, образуя единый божественный организм, или живое тело Божие.

Но в этом божественном порядке человек (каждый) как известное выражение всего, или некоторая божественная идея (человек в своем идеале), является лишь предметом созерцания, а не деятельностью, и любовь здесь может быть только как внутреннее пассивное состояние, а не как деятельное отношение; поэтому и мистический

порядок сам по себе хотя и содержит в себе безусловное основание нравственного закона, но не дает места для его практического осуществления, ибо в области вечных идей, или сущностей, все неизменно пребывает в абсолютной полноте бытия, чем совершенно исключается деятельный практический элемент. Но так как божественное, или мистическое, начало хотя и есть высшее центральное в человеке, но не единственное, так как человек не ограничивается и этим началом, так как он не есть *только* божественная идея, или сущность, а вместе с тем, несомненно, есть и свободный разум и природная сила, то, таким образом, рациональный и природный (материальный) элементы, несомненно необходимые для полноты существования человеческого, представляют собою место для реализации того нравственного закона, внутреннее существенное основание которого заключается в элементе мистическом. Человек есть божественная идея, но так как он сверх того есть свободное *я* (самоопределяющийся субъект) и еще природное животное существо, и так как единство человеческой индивидуальности, очевидно, требует, чтоб эти три элемента были согласены между собою сообразно собственному значению каждого из них, то отсюда и является для человека задача: осуществить свою божественную идею (или себя как божественную идею) в своем естественном бытии, то есть в своем человеческом (рациональном) и своем природном (материальном) элементе. А так как человек есть божественная идея только во внутреннем единстве со всеми, в единстве всечеловечества, или в безусловной любви, то и осуществление человеком его божественного начала в низших элементах есть не что иное, как осуществление всеединства, или реализация абсолютной любви, в относительном мире разума и природы.

Если в мистическом элементе человека дается ему всеединство как абсолютное состояние, как неподвижная цель жизни, то в своем чисто человеческом (рациональном) и своем природном (материальном) элементах он находит необходимые *средства* для деятельного, практического осуществления или обнаружения этой вечной цели, которая сама по себе, в своей особенности, выше всякой деятельности и пребывает в вечном неизменном покое⁸².

Легко видеть, что если два низшие элемента в существе человека относятся к высшему как средства к цели, то при этом их общем

⁸² Исключительное погружение человеческого духа в его вечную, неподвижную цель, без стремления осуществить, реализовать эту цель в относительной области средств, в изменчивом мире действительности — такое одностороннее направление духа к вечному выражается как отвлеченное начало *квиезма*, в силу которого человек стремится, хотя, конечно, безуспешно, быть всегда причастным того невозмутимого покоя вечности, который присущ бытию абсолютному.

относительном значении они, однако, представляют существенное различие между собою, а именно: элемент чисто человеческий, или рациональный, выражающийся в формах разумности и свободы, служит *формальным* средством, или представляет тот способ, посредством которого или чрез который осуществляется божественная идея в человечестве, природный же, или эмпирический, элемент служит *материальным* средством для этого осуществления, дает тот материал, в котором — или ту вещественную основу, на которой — осуществляется божественная цель.

Признание рационального начала как формального средства для осуществления божественной идеи означает, что эта идея, составляющая вечную сущность человека, вместе с тем должна быть им свободно усвоена и разумно осуществлена во внешних явлениях. Свободно усвоена — то есть будучи в нем, она должна стать также *для* него и *от* него, он должен от себя, своею собственною деятельностью овладеть этою идеей, то есть *сознать* ее. Божественная идея, пребывающая сама по себе в мистическом порядке, должна войти в *процесс* разумного сознания, должна быть *сознана* человеческим разумом. Это требование зараз утверждает божественное начало в его безусловном достоинстве, как не ограничивающееся темною областью непосредственного чувства и веры, и вместе с тем устраняет односторонность отвлеченного мистицизма, а с практической стороны признанием *свободы* в усвоении божественного начала отнимает основание у отвлеченного клерикализма и ложной теократии; с другой же стороны, само рациональное, или чисто человеческое, начало с признанием его законных прав (как формального средства, необходимого для реализации божественной идеи) теряет основание для своих незаконных притязаний; ибо очевидно, что если только высшая цель действительно *сознана* как такая во всей своей безусловности, то разум и свобода человеческие могут иметь притязание лишь на значение средств, или орудий, для осуществления этой *сознанной* высшей цели. В самом деле, и логически ясно и исторически несомненно, что одностороннее самоутверждение человеческого, рационального начала, его исключительность и отрицательное отношение к началу божественному, или мистическому, является лишь неизбежным следствием исключительности, с которою утверждает это последнее, когда в одно и то же время это начало признается безусловно недоступным для разума, то есть иррациональным не по существу только, но и по форме, и вместе с тем требуется, чтобы разум безусловно подчинился во всем, то есть и в своей собственной, рациональной сфере, этому чуждому началу; когда же мистическое начало само вводится в форму разума и делается предметом свободного усвоения, тогда потребности человеческого

элемента находят нормальное удовлетворение и отрицание теряет объективную почву.

Если, таким образом, форма свободы и разумности в осуществлении божественной идеи дается началом человеческим, то материальная основа этого осуществления есть данная природа, и прежде всего данная природа каждого человека, то есть совокупность натуральных свойств, влечений, инстинктов и интересов, составляющих его внешний, эмпирический характер, который, таким образом, служит необходимо подкладкой для реального бытия, или проявления вечной сущности, человека. Как *источник реальной силы для идеи*, наше материальное существо не должно быть подавляемо; оно должно быть развито и обработано как необходимое орудие высшей цели. Цель же эта есть реализация, то есть полное воплощение, божественного начала, то есть совместное одухотворение материи и материализация духа, или внутреннее согласие и равновесие обоих начал.

Резюмируя сказанное, мы получаем полное определение человека или человечества с точки зрения религиозного начала, — я говорю «человека или человечества», ибо с религиозной точки зрения истинный, нормальный человек безусловно солидарен со всеми или мыслим только во всем и точно так же все немыслимы без него: человек или человечество есть *существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею*, то есть всеединство, или безусловную полноту бытия, *и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе*.

Этим прямо определяется значение истинного религиозного начала в жизни человеческого общества: оно есть тот абсолютный предмет, та неподвижная цель, которая должна двигать естественные силы человечества, реализуясь в них, так чтобы воля Божия, то есть безусловная любовь, или всеединство, совершалась на земле (в естественном порядке), как она есть на небесах (в порядке абсолютном, или мистическом).

Применяя это общее понятие к конкретным формам земных человеческих союзов, легко уже вывести нормальное отношение мистического общества (церкви) к союзам естественным — гражданскому и экономическому.

XXIV. Внутренняя связь общественных сфер в свободной теократии

Противоречие во взаимном отношении религиозного начала в человеческом обществе (представляемого церковью) и начала мирского (представляемого гражданским и экономическим общест-

вом), — противоречие, выражающееся в том, что эти два начала не могут ни упразднить одно другое, ни существовать рядом как две независимые сферы жизни, — это противоречие совершенно устраняется признанием естественного порядка как порядка *необходимых средств*, а порядка религиозного, или мистического, как порядка *безусловных целей*, которые могут быть реализованы только теми естественными средствами; этим признанием зараз полагается и совершенная самостоятельность этих двух порядков, так как они существуют с одинаковою необходимостью, и вместе с тем их полное внутреннее единство, так как естественный порядок, будучи реально самостоятельным, получает, однако, все свое идеальное содержание (цель) от порядка мистического, которому, таким образом, и принадлежит идеальное первенство, нисколько не нарушающее реальной самостоятельности порядка естественного, так как превосходство цели самой по себе не мешает ей нуждаться в формальных и материальных средствах для ее осуществления и с этой стороны зависеть от них. Так, единство организма осуществляется лишь в различии его форм и множественности его элементов и в этом смысле зависит от них.

В абсолютном порядке, или в области мистической, господствует полное единство всех в безусловной любви. Но если бы между всеми не было никакого различия, то и любви не на чем или не в чем было бы проявляться; единство было бы пустым и мертвым безразличием. Уже в самом абсолютном порядке должно быть различие, ибо хотя каждый носит или выражает собою одну и ту же абсолютную идею (всеединство), но каждый особенным образом или по-своему, что и делает его необходимым, дает ему основание бытия в абсолютном организме, так как если бы все одинаковым образом воспринимали и выражали абсолютную идею, тогда не было бы надобности во многих — довольно было бы одного, в таком случае не было бы и всеединства, то есть не было бы и абсолютной идеи, а было бы только пустое безразличие, или чистое ничто.

Религиозное начало требует, чтобы каждое существо, каждый член общества имел безусловное значение в положительном смысле, то есть чтоб он был безусловно необходим для бытия всех, для всеединого (универсального) организма, но это возможно только при том условии, что каждый имеет некоторую коренную особенность, отличающую его ото всех других и дающую ему определенное и никем другим не заменимое место и значение в составе абсолютного целого. Таким образом, хотя все равно участвуют в абсолютной идее, или входят в состав всеединства, но каждый, в силу своего собственного качества представляя эту идею особенным образом, сам является как некоторая особенная специальная идея, необходимая для пол-

ноты всеединого; другими словами, хотя все они по отношению к целому, или в абсолютном (*sub specie aeternitatis*), тождественны между собою, как все конечные величины равны между собою по отношению к величине бесконечной, но взаимное их отношение друг к другу, в силу особенности или специальной идеи каждого, необходимо является различным. Так и в вещественном организме, хотя все его элементы и органы равно участвуют в жизни целого и в этом смысле равны между собою, но вместе с тем они необходимо различаются друг от друга по их относительным положениям и функциям в организме: нервные клеточки и волокна, например, теснее связаны, более солидарны между собою, нежели с волокнами мускульными или с клеточками эпителия. Точно так же и в организме духовном: те лица, особенности или идеи которых представляют более тесную и прямую связь между собою, должны и сами находиться в более тесных и прямых отношениях друг к другу, нежели к другим лицам, то есть, иными словами, они должны составлять некоторое особенное общество, или братство, основанное на внутреннем сродстве их идей и на вытекающей отсюда общности ближайшей цели. Таким образом, кроме общей связи всеединства является в духовном организме множество частных связей, расчленяющих его на особенные общества, или братства, подобно тому как и всякий вещественный организм представляет собою сложение многих систем и органов, из которых каждый может рассматриваться как особый частный организм, входящий в состав организма более общего.

Итак, идеальное духовное общество (церковь) представляет собою сложную филиацию частных обществ, или братств, определяющуюся свободным выбором по внутреннему сродству индивидуальных идей, или назначений. Здесь осуществляется, таким образом, принцип свободы частных союзов. Но это не есть пустая отвлеченная свобода, так как здесь предполагается некоторое определенное содержание, или идея, осуществляемая частным союзом, дающая ему *raison d'être* и вместе с тем входящая в состав или образующая некоторую внутреннюю часть идеи всеобщей, или всеединой. Здесь, таким образом, свобода частных союзов безусловно оправдывается тем, что цель этих союзов есть действительно идеальная, то есть входит в содержание всеобщей, или абсолютной, цели общества. Эта последняя (всеединство) является общим безусловным центром, к которому свободно (по собственному назначению, или идее) тяготеют все частные братства, так что здесь *неограниченный федерализм совпадает с безусловною централизацией*.

Таково идеальное духовное общество (церковь), представляющее собою абсолютный порядок человечества, основанный всецело на идеальной общности и идеальных различиях. Но человечество су-

щество не в абсолютном только, но и в естественном порядке; человек есть не идея только, но и самоутверждающаяся сила, или реальное лицо. Человек не *есть* идея, он должен еще сделаться или *стать* идеей, то есть осуществить ее в себе, как и все человечество должно осуществить в себе свою идею, то есть всеединство; и если бытие идей в абсолютном порядке есть вечное и неизменное, то усвоение и осуществление их человеком и человечеством в естественном порядке (подлежащем форме времени) является вообще как процесс, как поступательное движение, а в частности, для отдельных индивидуальностей, это усвоение является не только постепенным для каждой из них, но и неодновременным по отношению к другим.

Таким образом, кроме вечного и неизменного различия между лицами, — различия по их специальной идее или по той части или стороне всеединой идеи, которую выражает каждый, необходимо является еще различие в *степени* усвоения каждым самого идеального начала вообще, то есть различие в степени нравственного совершенства. Если в абсолютном порядке каждый, так сказать, вполне покрывается своею идеей или адекватен ей, то в порядке естественном (и в этом его характеристический признак) лицо не покрывается еще вполне своим идеальным содержанием или назначением, и, следовательно, здесь важно не только *какая* идея у данного лица (различие качественное), но и *насколько* он ею проникнут, другими словами, насколько он близок или далек от нравственного совершенства (различие количественное). Здесь является великое множество степеней, и само собою ясно, что в нормальном порядке общественное положение каждого должно определяться не только свойством той идеи, которой он есть выразитель, но и степенью его проникновения этою идеей, то есть степенью его идеальности, или нравственного достоинства. Чем более усвоил человек идею, тем более он должен иметь влияния на других, то есть тем на обширнейшую сферу должно распространяться его действие, тем высшее положение должен он занимать в обществе. Иными словами: степенью идеальности должна определяться степень *значения и власти* (авторитета) лица. *Объем прав должен соответствовать высоте внутреннего достоинства.* Этим дается праву положительное содержание, из которого прямо вытекает реальный принцип правильного гражданского (политического) строя, — *принцип иерархический, начало власти.*

Это начало не может иметь места в абсолютном порядке как таком (в области мистического союза, или царства Божия), но оно является совершенно необходимым при осуществлении божественной цели в порядке естественном. В абсолютной сфере самой по себе каждое существо как необходимая и незаменимая часть или элемент

абсолютного целого имеет значение безусловное, и притом, так как здесь, в области вечного и неизменного, не может быть никакого развития или процесса, то каждое существо здесь уже есть безусловное, а не становится только таковым, следовательно, здесь не может быть степеней достоинства, и хотя каждый имеет здесь свою собственную идею (основное качество) или вечную особенность, но различие этих особенностей не есть различие совершенства. В порядке же естественном, который и есть не что иное, как *постепенное* осуществление, или расчленение, того, что зараз и слитно дано в порядке абсолютном, вследствие необходимого при этом временного процесса является различие в относительном положении отдельных существ, то есть в большей или меньшей близости их к осуществлению абсолютной цели, и, следовательно, различие в степенях совершенства, откуда, естественно, вытекает различие в значении и власти.

Это различие не касается безусловного значения лица как такового — в этом все равны, а только его временного и относительного положения или состояния. Именно потому, что каждый признается безусловным, и притом в *положительном* смысле, то есть с требованием *осуществления* этой безусловности, — а не так, как в отвлеченно-правовом порядке, где за лицом хотя и признается безусловное право, но действительное осуществление его, то есть пополнение безусловной формы безусловным содержанием, предоставляется произволу и случайности или даже делается совсем невозможным, — именно потому, говорю я, что в нормальном обществе безусловное значение каждого понимается в положительном смысле, так что является задача *осуществить* это значение, именно в силу этой задачи если данное лицо в данное время, то есть при данной степени своего развития, не заключает в себе самом или не обладает само по себе необходимыми средствами для разрешения этой безусловной задачи, оно свободно и естественно подчиняется тем, кто, находясь на высшей степени духовного совершенства, может дать ему эти средства, — подчиняется *свободно*, потому что цель этого подчинения, то есть осуществление своего безусловного значения, или достижение идеальной полноты бытия, эта цель есть *собственная* цель каждого, и кто хочет цели, естественно, хочет и средств.

Таким образом, если религиозное общество (церковь), соответствуя порядку безусловному, представляет собою вечное божественное начало, начало внутреннего единства, или любви, в которой и для которой все равны безусловно, то задачей же общества гражданского (государства) является последовательное применение этого высшего начала к порядку естественному, то есть к относительным различиям, какие представляются человечеством как развивающимся во времени или находящимся в естественном процессе.

Одно и то же начало любви, применяясь к существам, стоящим на различных степенях развития, по необходимости становится различным. Любовь, сохраняя свое существенное тождество, тем не менее в своем действительном проявлении должна принимать тот или другой вид, соответствующий относительному состоянию того, к кому она применяется. Другими словами: хотя абсолютное благо (в абсолютном порядке) для всех одно и то же, но относительное благо, то есть проявление абсолютного в порядке естественном, или временном процессе, различно для каждого, именно: оно соответствует степени развития каждого. Это соответствие есть справедливость в положительном ее выражении: *suum cuique tribuere*. В этом положительном выражении справедливость, очевидно, есть не что иное, как форма любви, и форма совершенно необходимая. В самом деле, внутреннее основание и безусловное начало нравственной деятельности, то есть начало и основание, в силу которых должно делать добро другим, есть без сомнения любовь; но способ и вид нравственной деятельности, определяющий, *как и какое* добро должно делать тому или другому, очевидно, не вытекает из одной безусловной любви (в которой нет различий), а обуславливается относительным положением, или степенью развития, того или другого, так что неравные неравное и получают; но неравенство воздействия, обусловленное неравенством действия, есть восстановленное равенство, или справедливость. Таким образом, распределение добра (в силу любви) между всеми по необходимости сообразуется (в силу справедливости) с относительным качеством каждого, а это значит, что *справедливость есть необходимая форма любви*; и если, как мы знаем, любовь есть нравственный принцип церкви, а справедливость — нравственный принцип государства, то мы легко поймем внутреннюю органическую связь, в которой находится государство как область формальных средств с церковью как областью существенных целей. Ибо цель — благо всех и каждого — полагается только любовью, в которой все одинаково имеют друг для друга значение безусловной цели, но при осуществлении этой цели в естественном порядке каждый является не только целью, но и средством, значение же средства, или ближайшей, относительной цели, определяется его отношением к цели безусловной, и так как в естественном порядке, в силу присущего ему неравенства, все существа не одинаково близки к безусловной цели, то они не могут иметь и одинакового значения, но значение их здесь всецело определяется их относительною близостью к безусловной цели (всеединству), так что справедливое неравенство в этой сфере служит выражением тому же самому принципу, который в сфере религиозной выражается как безусловное равенство.

Каждый, будучи в божественном порядке (церкви) безусловною целью, равною со всеми другими (ибо в безусловном нет неравенства), является вместе с тем при постепенном осуществлении этого порядка в порядке естественном (государстве) как средство неравное, но равномерное со всеми другими.

Божественный порядок имеет дело с вечною сущностью человека, с его умопостигаемым характером, или идеей, с этой стороны все равны (ибо различие идей не есть неравенство), и эта существенная одинаковость, или равенство, всех выражается как любовь, всех соединяющая; но человек, существо разумно-свободное, осуществляя свою вечную идею во времени, может давать ей то или другое более или менее адекватное выражение, проявлять ее с большею или меньшею полнотою. Способ этого временного проявления и составляет так называемый эмпирический характер человека, делающий его членом порядка естественного (относительного). Здесь уже теряется простое непосредственное равенство всех — ибо эмпирическим характером именно выражается *различная* степень осуществления идеи, — здесь может быть равенство только относительное, а именно: все, различаясь между собою, или имея разное положение и значение, в целом сохраняют равенство относительно того *общего*, к которому они одинаково относятся или которое служит для них всех равною мерой, так что здесь простое единство любви превращается в сложное и относительное единство равномерности или справедливости, причем так как естественный порядок вообще есть лишь необходимое средство для осуществления порядка абсолютно-го и, следовательно, для каждого отдельного существа его эмпирический характер служит лишь средством и средою для осуществления его характера умопостигаемого, или безусловной идеи, то очевидно, что общею мерой, определяющею значение каждого в естественном порядке, должно служить соответствие его данного эмпирического характера с его вечным назначением в порядке абсолютном, или с его умопостигаемым характером. Разумеется, и в этом относительном порядке, в естественных отношениях людей, определяемых их произволом, может существовать и действовать начало любви; но так как здесь это начало является как возможность, как нечто случайное, что может быть и не быть, и при действительном проявлении степень силы его для каждого данного случая различна и зависит от чисто эмпирических условий, то любовь и не может иметь в этой сфере значения общего, всеединящего начала, каковым здесь является справедливость, по существу своему могущая иметь обязательный характер и в порядке естественном, так как ею определяется не столько внутреннее состояние существа (как в любви), сколько способ его деятельности или его внешних отношений,

могущих подчиняться определенному внешнему закону, так что если нельзя обязать человека иметь любовь, то можно и должно требовать от него, чтоб он действовал справедливо: это требование человек может исполнить как существо свободно-разумное, тогда как для того чтоб иметь любовь (безусловную или универсальную), этого одного качества разумной свободы еще недостаточно.

Но человек не есть только существо религиозное, движимое любовью, и вместе с тем существо рациональное (свободно-разумное), управляемое справедливостью, он имеет еще прежде определение, по которому он есть существо материальное (природное), стремящееся к наслаждению; и в истинном понятии человека и человеческого общества это третье определение так же внутренне связано с двумя первыми, как и они между собою. В самом деле, если движущим началом деятельности в нормальном обществе должна быть признана любовь, способом же ее осуществления, или формальным средством, — справедливость, то материей этого осуществления, материальным средством и вместе с тем окончательным результатом деятельности, несомненно, является наслаждение или польза как совокупность наслаждений. Любовь посредством справедливости должна быть реализована в пользе. Деятельность, исходящая из любви и принимающая форму справедливости, воплощается в материальной пользе. Если весь естественный порядок, или, что то же, мировой процесс, имеет своею целью осуществление абсолютной идеи (всеединства), то, очевидно, это осуществление не должно останавливаться на полдороге, не должно ограничиваться волею и разумом человека, но должно распространяться и на чувственную, материальную природу, и она должна быть воспринята в сферу всеединства, должна сделаться основой и вместе с тем крайним выражением абсолютной идеи. Если, как мы видели, начало материальной пользы само по себе, или в своей исключительности, не может иметь определенного значения в обществе, то как основа и крайняя реализация другого, высшего начала оно является необходимым, и та сфера общества, которая имеет материальный интерес, или пользу, своею специальною задачей, должна быть признана как необходимая составная часть в цельном организме нормального общества, и в этом смысле общество как союз экономический (земство) имеет определенное самостоятельное значение, не может быть упразднено или поглощено никакою другою общественною сферой.

Но как формальное начало справедливости, которым определяется гражданский (политический) строй нормального общества, при всей своей самостоятельности не есть, однако, верховное безусловное начало общества, а служит необходимым средством и формой для осуществления абсолютной идеи (всеединства), морально выра-

жающейся как любовь, и только от нее получает свое высшее освящение, точно так же и материальное начало пользы, которым определяется деятельность человека, направленная на внешнюю природу, и обнимающий эту деятельность экономический строй общества, также имея независимое значение в этой сфере, не может быть высшим началом всего общественного организма, а есть лишь крайняя реализация той же безусловной идеи чрез посредство идеи формальной; только от этих идей получает свое истинное нормальное значение и идея пользы; это значит, что истинно полезным, или нормально-экономическим, может быть признано только такое распределение труда и богатства, которое удовлетворяет, во-первых, абсолютному требованию любви и, во-вторых, формальному требованию справедливости.

Как только признано, что материальное благосостояние не есть само по себе цель, а только условие и средство, то, очевидно, идея любви не требует в этом отношении, чтобы каждому доставлялось возможно наибольшее экономическое благосостояние. Очевидно, общество очень плохо удовлетворяло бы требованию любви, если бы представляло большие материальные средства тем своим членам, которые способны, по степени своего развития, находить в этих средствах высшее благо и последнюю цель жизни и употреблять их только для удовлетворения низших инстинктов. Также очевидно, что и справедливость вовсе не требует равенства материального богатства, ибо если существует неравенство личного достоинства и значения, то равенство богатства было бы при этом несправедливо, так как богатство есть необходимое средство для полной реализации личного достоинства и значения. Очевидно, не может быть никакого справедливого основания к тому, чтобы лицо, стоящее на низкой степени внутреннего достоинства, а потому и значения, в нормальном обществе обладало большим богатством, которым оно могло бы только злоупотреблять; также несправедливо было бы, если бы лицо, обладающее высшим внутренним достоинством, а потому и высшим значением, в нормальном обществе принуждено было заниматься физическим трудом наравне с другими. Очевидно, справедливость требует, чтобы труд и богатство были распределены в обществе соответственно внутреннему достоинству и гражданскому значению его членов. Этим вместе с тем будет удовлетворено и требование любви; в самом деле, так как степень внутреннего достоинства определяется мерою преобладания идеи всеединства над личною исключительностью, или эгоизмом, то лица, стоящие на высокой степени достоинства и соответственно этому по праву обладающие и обширнейшими материальными средствами, очевидно, будут пользоваться этими средствами лишь на благо другим и, следо-

вательно, владея богатством на основании справедливости, будут употреблять его на служение любви, так что и здесь, как везде, формальное начало справедливости будет являться лишь как средство или условие абсолютного начала любви.

На указанных основаниях и хозяйственная область общества является осуществлением свободной общинности (то есть идеи всеединства в ее социальном выражении), и в ней находят свое примирение, соединяются в высшем синтезе противоположные в своей отвлеченности начала общинности и индивидуализма; ибо первое из этих начал получает свое полное удовлетворение в единстве цели, которой служит здесь вся экономическая деятельность, в общем мотиве любви, отдающей свое другим и исключаящей всякую насильственную борьбу, всякую истребительную конкуренцию; второе же начало — начало индивидуальности — получает свое справедливое применение в том, что юридическое обладание материальным богатством, право употреблять его на пользу всех обуславливается степенью индивидуального развития. Если, таким образом, неограниченная конкуренция со всеми вытекающими из нее бедствиями устраняется здесь единством цели, общей для всех, то возможность эксплуатации труда капиталом также устраняется, благодаря тому что обладателями капитала являются в нормальном обществе лучшие люди, определяющие свою деятельность нравственным началом и, следовательно, не могущие злоупотреблять своими преимуществами. Таким образом, хотя цивилизованные формы производства и экономической деятельности вообще, именно разделение труда, свободная конкуренция и раздвоение труда и капитала, сохраняются и в нормальном экономическом строе, но здесь, благодаря тому что всякая экономическая деятельность и результат ее — богатство является не как цель в самом себе, а лишь как средство или материал для полнейшей реализации высшего религиозного начала, все эти формы утрачивают свой острый исключительный характер, перестают служить эгоизму некоторых и быть источником бедствий для большинства; ибо здесь — в нормальном обществе, управляемом религиозным началом, или в свободной теократии, все солидарны в одной общей цели, и то, что идет на благо одним, служит благу всех.

Итак, в нормальном обществе (свободной теократии) все различные элементы общества, все стороны и сферы общественных отношений сохраняются и существуют, но не как обособленные, в себе замкнутые области, равнодушные друг к другу или же стремящиеся к исключительному преобладанию, а как необходимые составные части одного и того же сложного существа, совершенно между собою солидарные, не механически друг друга ограничивающие, а органически друг друга проникающие и внутренне взаимодействующие.

щие, подобно тому, как проникают друг друга и внутренне взаимодействуют между собою различные части организма физического, например система кровеносная с системой мускульною и нервною. Здесь невозможно противоречие и исключительность этих элементов, потому что если все друг для друга необходимы, то, следовательно, все в одно и то же время и самостоятельны и вместе с тем зависимы от других. Так, ограничиваясь тремя главными, или основными, сферами общества, мы видим, что союз религиозный, или церковь, представляя собою абсолютный порядок и утверждая безусловное начало любви как всеобщую цель, в этом смысле совершенно самостоятельна (то есть как царство безусловных целей); но это абсолютное начало любви должно быть реализовано в естественном порядке, независимо от церкви существующем, безусловная цель должна быть осуществлена в области относительных средств, и с этой стороны, то есть со стороны средств для своего осуществления, религиозное начало и церковь зависит от области гражданской (государства), дающей ему формальные средства (справедливый порядок), и от области экономической (земства), дающей ему материальные средства для его осуществления. Далее, государство имеет совершенно самостоятельное значение как область формальных отношений, определяемых справедливостью, как особая формальная связь, соединяющая людей одним общим законом в относительном порядке; но именно в силу формального характера справедливости необходимо требуется для нее какое-нибудь содержание, и с этой стороны государство является зависимым как от церкви, дающей ему абсолютное содержание, или высшую цель, так равно и от общества экономического, в котором оно находит материальное содержание, или почву, для своей формальной деятельности. Наконец, и общество экономическое, имея независимое значение в своей материальной сфере, должно, однако, подчиниться и примиряющему началу любви, которое оно получает от церкви, и регулирующему началу справедливости, которое дается государством. Таким образом, эти три области, будучи самостоятельны в одном смысле или в одном отношении, зависят друг от друга в другом смысле и других отношениях, так что противодействие и борьба между ними является здесь совершенно невозможною, как невозможно противодействие и борьба между кровеносною и нервною системою одного и того же организма.

Таков общий характер нормального человеческого общества, или свободной теократии⁸³.

⁸³ Считаю нужным ограничиться пока этими общими указаниями на идеальный строй общества, так как более обстоятельное развитие этой темы привело бы к вопросам собственно политическим, которые не входят в задачу настоящего рассуждения.

XXV. Общий обзор предыдущего.

*Вопрос о возможности осуществить нравственный идеал
как неизбежная граница всякой этики*

Мы получили общий ответ на поставленный в начале вопрос: что есть благо, или чем должна определяться нравственная (нормальная) воля и деятельность человека.

Мы рассмотрели те ответы на этот вопрос, которые имеют общее философское значение. Ни один из этих ответов не был нами отвергнут, но каждый оказался в своей отвлеченности недостаточным и требующим себе дополнения в другом. Прежде всего мы встретились с тем элементарным воззрением, которое находит практическую норму в наслаждении, счастье, пользе (идонизм, эвдемонизм, утилитаризм); указав на неопределенность этих понятий самих по себе, мы нашли, что они получают нравственный смысл и могут служить действительным этическим принципом лишь в том случае, если действующий субъект обуславливает свое наслаждение (счастье, пользу) наслаждением (счастьем, пользою) других, то есть, иными словами, если началом действия является симпатическое чувство, или любовь. Но ближайший анализ нравственного значения этой последней показал нам, что и она, как эмпирическое явление в человеческой природе, не может служить безусловной нормой нравственной деятельности, так как в эмпирическом своем явлении, как факт человеческой природы, любовь есть нечто случайное и исключительное; для нравственного же начала как такового, то есть в его безусловном нормальном значении, оказалась необходима форма всеобщности и необходимости, в силу которой оно было бы не явлением только, но и законом; это требование перевело нас из области материальных начал этики в область начала формального (рационального), развитого до высочайшей степени в нравственном учении Канта. Рассмотрев с некоторою подробностью это последнее, мы пришли к заключению, что и *форма долга* (das Sollen), определяющая способ нравственного действия, не составляет еще (вопреки одностороннему утверждению самого Канта) полного определения для безусловного начала нравственности, что в это определение необходимо должно войти и указание нормального *предмета* или цели нравственного хотения и действия; этот предмет мы нашли в нормальном обществе и таким образом перешли из области этики субъективной, или индивидуальной, в область этики объективной, или общественной. Здесь, рассмотрев различные социальные теории, придающие исключительное значение той или другой из основных сфер действительного общества (каковые общественные сферы служат лишь объективным выра-

жением или реализацией для того или другого элемента в существе человека, на чем и основывается соответствие между частями этики субъективной и этики объективной), мы пришли к истинному, то есть полному определению нормального общества как такого, в котором все эти сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся, однако, во внешнем механическом разделении, а взаимно проникают друг друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни.

Но такое внутреннее соединение оказалось возможным только в том случае, если в основу будет положена та сфера общества, которая служит выражением абсолютного божественного начала в человеке, ибо только это начало по самому существу своему, как абсолютное (всеединое), не может исключать или находиться во внешнем отношении ни к какому другому началу или элементу, а дает им всем место и назначение, имея в каждом особое средство, или орудие, для своего осуществления, — в каковом отношении сохраняется и свобода отдельных элементов, и их внутреннее единство в начале божественном, так что, согласно этому, нормальное общество определится как свободная теократия, осуществление которой и является, таким образом, конечною целью деятельности; присоединяя же к этому этическому определению прежние, мы получаем полное определение нравственной нормы, а именно: нравственно нормальною должна быть признана такая деятельность, которая, исходя из чувства любви (*causa materialis* нравственности), принимает форму долга (*causa formalis* нравственности) и имеет своим предметом или целью осуществление всеединого богочеловеческого общества (*causa finalis* нравственности). Это определение, без сомнения, достаточно широко, чтоб обнять и совместить в себе все содержание нравственности как индивидуальной, так и общественной; но решением вопроса о содержании нравственности несколько еще не решается вопрос о возможности осуществить это содержание. Конечно, важно знать нравственный идеал, важно иметь определенное понятие о таком предмете деятельности, который удовлетворял бы вполне нравственным требованиям, но именно потому, что это должен быть предмет *деятельности*, недостаточно знать о нем, знать, в чем состоит нравственный идеал, должно иметь возможность осуществить его, а эта возможность не содержится ни в каком этическом определении. Без сомнения, всякий согласится, что свободная теократия, как мы ее определили, то есть основанный на любви и правде общественный строй, всеобъемлющий и всеединящий, есть нечто в высшей степени желательное. Но есть ли это идеально-желательное вместе с тем и реально-возможное? Существуют ли на самом де-

ле воистину те условия, которые необходимы для осуществления этого нравственного идеала? Не есть ли все это этическое построение один из тех воздушных замков или, попросту, мыльных пузырей, из-за которых практические люди, а равно и люди точной науки, привыкли презирать умозрительную философию? Правда, и в этом этическом построении мы имели дело с действительными элементами человеческого духа и с действительными формами человеческого общества; но то взаимное отношение этих элементов и форм, которое признано нами за единственно нормальное и которое только и составляет нравственный идеал, — это взаимное отношение не существует, оно выведено нами единственно из высшего нравственного требования, а потому вопрос о возможности осуществить это требование в действительности, то есть привести существующие в человечестве элементы к определенному нами идеальному синтезу, — этот вопрос остается вполне открытым, и, очевидно, он выводит нас из пределов нравственной философии, ибо все принципы и понятия этического характера по существу своему выражают лишь желательное и должное, а этот новый вопрос относится к возможному и действительному. Ближайший анализ этого вопроса должен указать нам ту область, в которой мы можем найти путь к его разрешению.

XXVI. Зависимость этики от метафизики. Несостоятельность отвлеченного морализма. Переход к вопросу об истинном знании

Наше определение высшего нравственного идеала основано на понятии человека как существа религиозного, на признании божественного начала в человеке и человечестве. Мы должны были признать существование этого начала в человеке как факт, но как факт оно есть только стремление: фактически несомненно, что человек имеет религиозное стремление, то есть стремление утверждать себя не как условное явление только, но и как безусловное существо, стремится утверждать себя в Боге или Бога в себе; но ведь предмет этого стремления может быть иллюзией, субъективным призраком. Психологическое значение религиозного начала в человеке и историческое значение его в человечестве не подлежат сомнению, но ведь такое же психологическое и историческое значение принадлежит и всякому заблуждению, всякой умственной и нравственной aberrации. Поэтому для того, чтобы признать за религиозным началом то безусловное значение, которое принадлежит ему в идеале свободной теократии, нельзя ограничиться одним указанием на его психологическое и историческое значение (всегда условное), а необходимо решить вопрос о подлинности или истинности его предмета.

Религиозное значение человека состоит, как мы видели, в том, что он не есть только член естественного порядка явлений, внешним образом сосуществующих и последующих в формах пространства, времени и механической причинности, но что он вместе с тем и первое того есть член порядка абсолютного, или божественного, в силу которого все и каждый внутренне и существенно солидарны между собою в абсолютном, или всеедином (в Боге); это есть основа религии, но для полноты религиозного определения необходимо еще, как мы видели, чтоб эта основа была развита, то есть чтобы человек не только был в абсолютном порядке (в Боге), но чтоб он своею собственною деятельностью осуществлял этот абсолютный порядок в порядке естественном, ибо только такое осуществление и образует свободную теократию. Но очевидно, бытие человека в Боге и осуществление им божественного начала необходимо предполагают подлинное бытие этого начала, его собственную действительность. Таким образом, вопрос о предметной истинности религиозного начала разлагается на следующие три вопроса: 1) о подлинном бытии всеединого существа, или Бога, 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, то есть о вечности человека, или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, то есть о его бессмертии, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о его свободе⁸⁴.

Итак, лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божием, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала. Полагая, таким образом, прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического, мы становимся на точку зрения диаметрально противоположную с точкой зрения Канта, который, как известно, утверждая безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значением. Но если Кант, для которого и нравственное начало сводилось лишь к субъективному сознанию долга, мог ограничиться признанием этих метафизических положений как только нравственных постулатов, то при объективном понимании нравственного начала, как выражающегося в известном общественном идеале — именно свободной теократии, которая может иметь положительный смысл только при действительности Бога, бессмертия и свободы, —

⁸⁴ Впоследствии мы будем иметь случай показать, что два последние вопроса уже заключаются *implicite* в первом, то есть что бытие Бога как всеединого необходимо предполагает вечность и свободу человека.

является необходимым убеждение в этих метафизических истинах как таких, то есть в их собственной теоретической достоверности, независимо от их практической желательности.

Таким образом, по самому существу дела мы должны устранить то весьма, впрочем, распространенное воззрение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики. Это воззрение, которое может быть названо отвлеченным морализмом утверждает, опираясь на факт совести, что при каких бы то ни было метафизических убеждениях или при совершенном отсутствии таковых человек может действовать нравственно, так как он имеет для этого вполне достаточную норму и руководителя в своем внутреннем нравственном сознании, или совести, и достаточный мотив в своих нравственных чувствах симпатии и справедливости. Границы нравственного чувства были нами уже не раз указаны, что же касается совести, то при всем огромном значении этого нравственного фактора он имеет один коренной недостаток. Дело в том, что совесть, как было уже кем-то замечено, совершенно подобна тому демону, которого внушениями руководился Сократ. Как этот демон, так и совесть говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы должны делать, не дает никакой положительной цели нашей деятельности. Если же мы, не ограничиваясь этой отрицательной нравственностью, примем выведенное нами полное определение нравственного начала, в которое входит и указание положительной цели деятельности, в таком случае мы, очевидно, должны допустить, что с признанием этой цели как действительной необходимо связано убеждение в ее осуществимости. Но осуществимость этой цели зависит, очевидно, не от ее внутреннего достоинства или желательности, а от объективных законов сущего, которые составляют предмет не этики, или практической философии, а философии чисто теоретической, принадлежат к области чистого знания. В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала. Но решить вопрос об истине какого-либо предмета мы можем лишь в том случае, если мы знаем, в чем состоит *истинность* вообще, то есть если мы имеем *критерий истины*, — вопрос об истине предмета предполагает вопрос об истинности познания, задача метафизическая требует предварительного решения задачи гнозеологической, к которой мы теперь и должны перейти.

*XXVII. Определение истинного как сущего вообще.
Недостаточность этого определения. Общее понятие о знании.
Определение истинного как объективно познаваемого
(испытываемого), или как внешней реальности.
Отвлеченный реализм*

Утверждение высшей цели и нормы для нашей нравственной деятельности требует, как мы видели, истинного знания: чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину; для того чтобы *делать, что должно, надо знать, что есть*.

В этом последнем выражении мы уже даем некоторое общее определение истины, именно определяем ее как *то, что есть*. Это определение настолько обще и широко, что против него никто не станет спорить, а потому мы и должны положить его в начало нашего исследования, ибо нельзя принимать за основание положения спорные.

Мы разумеем под истиной вообще то, что есть, и, следовательно, истинным знанием называем знание того, что есть. Тому, что есть, противоплагается то, что не есть. Но о том, что ни в каком смысле не есть, или чего нет совсем, мы ни мыслить, ни говорить не можем. Все, о чем мы мыслим или говорим, непременно есть в известном смысле (то есть по крайней мере в нашей мысли или нашем слове), и, следовательно, если мы под словом «есть» разумеем бытие вообще, простое существование безо всякого дальнейшего определения, как и что есть, то мы должны будем сказать, что все есть или все истинно, а потому и всякое знание будет истинным; а так как на самом деле мы, напротив, различаем истинное знание от мнимого и истину от лжи, и даже самый вопрос об истине и истинном знании, самая возможность этого вопроса зависит от такого различия между истинным и ложным (ибо если бы все было одинаково истинным, то не о чем было бы и спрашивать), то, очевидно, мы не можем удовлетвориться понятием простого бытия или бытия вообще как определением истины, а должны идти далее.

Не все, что существует, истинно есть. Существует и вымысел в голове человека, существует и ложь в словах человека; между тем мы не только не признаем их за истинное, но и прямо противоплагаем их истине. Следовательно, недостаточно еще существовать или быть вообще: должно существовать определенным образом, именно не в качестве вымысла или лжи (только в уме или словах субъекта), а некоторым другим образом или в некотором другом искомом качестве, которое мы именно и называем истиной и которое нам теперь можно будет определить по противоположности.

В самом деле, мы знаем, что не есть истина, — именно вымысел, ложь и заблуждение⁸⁵; мы знаем, что это неистинное хотя и существует, но существует только в субъекте (в его мысли и слове), вне же его не имеет никакого бытия. Таков существенный характер неистинного: мы именно потому и признаем вымысел или заблуждение таковыми, то есть неистинными, что они не существуют вне субъекта, лишены объективного бытия. Но если таков характеристический признак неистинного, то характеристический признак истины будет, очевидно, заключаться в противоположном, именно в бытии вне субъекта, или в объективной реальности. Таким образом, общее различие между истинным и ложным предполагает различие между тем, что существует только в субъекте (в субъективном сознании), и тем, что имеет бытие и вне субъекта и что мы называем *реальным предметом* или *вещью*. И если мы под знанием вообще (в широком смысле) разумеем всякое утверждение субъекта о предмете или все, что в субъекте относится им к предмету или полагается о предмете, то мы будем иметь *истинное* знание в том случае, когда это отношение на деле определяется самим предметом, а не исходит из одного субъекта, то есть когда не субъект сам от себя известным образом относится к предмету (в этом случае мы имеем только мнимое знание или заблуждение, причем и самый предмет может быть измышлен субъектом), а когда существующий независимо от субъекта данный предмет своим реальным бытием определяет субъект или ставит его в известное отношение к себе, которое и есть подлинное, объективное знание, выражающее истину предмета.

Если, таким образом, различие между ложью и истиной и характеристический признак последней заключаются в том, что она имеет свое основание вне субъекта, в реальном предмете, то субъект для обладания истиной должен всецело определяться тем, что не есть он сам, должен удерживаться от всякого своего субъективного вмешательства в дело познания, должен относиться совершенно пассивно ко внешнему предмету. Если отношение между субъектом и предметом для того, чтобы быть истинным или объективным знанием, то есть выражать истину предмета, а не мнение субъекта, должно исходить из самого этого предмета, то, очевидно, субъект

⁸⁵ Отношение между этими тремя видами неистинного может определяться следующим образом: все неистинное есть вымысел, то есть утверждение субъекта, не имеющее объективного основания; но вымысел может или предлагаться просто как такой (собственно вымысел), или вымысел может утверждаться субъектом для других как истина, — в таком случае это будет ложь, или, наконец, вымысел может самим субъектом приниматься за истину, — в таком случае это будет заблуждение.

должен не полагать от себя это отношение, а *находить* его в себе, не производить, а *испытывать* его. Истинное знание должно быть *опытом*, а не мыслию только.

Итак, мы получили новое определение истины, по-видимому, более содержательное, нежели прежнее. Со стороны бытия истина (точнее: истинное или истинно сущее) есть *вещь*, то есть то, что существует само по себе, *вне субъекта* и независимо от него, — истина есть то же, что *реальность*; со стороны же знания, соответственно этому, истина как реальность есть *объективно познаваемое*, то есть то, что субъект находит в себе как данное или испытывает как независимо от него существующее. Истинность знания определяется здесь собственным бытием его предмета или внешней реальностью: истинно лишь такое знание, в котором мы испытываем бытие другого или подлежим этому бытию как своему непосредственному предмету. Таким образом, критерий истины полагается здесь вне нас, вне познающего, в независимой от него реальности внешнего предмета.

Если мы остановимся на этой точке зрения, то есть признаем, что вся суть истинного знания и все различие истинного от ложного состоит единственно в том, что первое выражает собою некоторую внешнюю реальность, то мы получим принцип отвлеченного реализма — отвлеченного, потому что в этом понятии истины как предметной реальности только мы отвлекаемся ото всех определенных признаков бытия, ото всего многообразного содержания действительности и требуем только, чтобы было некоторое объективное бытие, некоторая внешняя реальность, и непосредственное, пассивное отношение познающего субъекта к этой реальности, какова бы она, впрочем, ни была, считаем уже достаточным для истинности познания.

Что истинное знание должно быть реальным, то есть должно выражать собою некоторый действительный предмет, что истина как такая не может быть субъективной фантазией или вымыслом, — это не подлежит никакому сомнению. Предметная реальность есть первый необходимый признак, *conditio sine qua non* истины. Но возможно ли остановиться на этом элементарном определении истинного знания как имеющего объективную реальность, возможно ли удовлетвориться для истины одним этим признаком?

*XXVIII. Критика отвлеченного реализма
с чисто логической точки зрения.*

Чувственный опыт как знание непосредственной действительности.

Противоречия в непосредственной действительности.

Истинность всеобщего как результат этих противоречий

Так как все, что мы знаем, должно существовать в нас, в нашем сознании, так как мы не можем выйти из себя, чтобы схватить вещи, вне нас находящиеся, то единственным ручательством за объективное бытие познаваемого нами может быть первоначально только то, что мы непосредственно испытываем в себе это бытие как от нас независимое, извне нам данное, просто чувствуем реальность как такую. От нашего мышления, как чисто субъективного, к бытию вещи, как чисто объективному, нет здесь моста, и потому мы вообще не можем путем мышления достигнуть до предмета, и для того чтобы знать истину (которая здесь сводится к бытию предмета как такового), мы должны не мыслить, а только пассивно воспринимать или непосредственно чувствовать действительность предмета, как она нам сама, независимо от нас, дается. Таким образом, непосредственный *чувственный опыт* должен быть признан здесь как единственно истинное познание и чувственная достоверность как критерий истины.

Истина есть реальность, ручательством же реальности для нас может быть только непосредственная *чувственная уверенность*.

Если истина полагается в реальном предмете как он есть (в его непосредственном существовании), то истинным знанием является знание непосредственного бытия, или существующего как такого. Истинно то, что существует; поэтому чтобы познать эту истину, мы должны относиться к существующему совершенно непосредственно, прямо воспринимать его, как оно нам дается, ничего в нем не изменяя и удерживая наше понимание ото всякого субъективного отношения к данному.

Чувственное познание в своем конкретном содержании является на первый взгляд как самое богатое познание, более того — как познание с *бесконечным* богатством, так как, с одной стороны, содержание этого познания не имеет границы вширь, простираясь в бесконечном пространстве и бесконечном времени, а с другой стороны, оно не знает предела и вглубь, или внутрь, ибо каждая частица этого содержания может быть делима до бесконечности. Кроме того, это чувственное познание является и как самое истинное, ибо оно еще ничего не выпустило и ничего не прибавило к предмету, но имеет его пред собою во всей его цельной полноте. И между тем чувственная достоверность оказывается на самом деле как са-

мая отвлеченная и бедная истина. Она утверждает о познаваемом только одно: оно *есть*, и ее истина содержит в себе единственно только бытие предмета; со своей стороны и познающее (сознание) является здесь единственно только как пустое отвлеченное «я»: здесь только «это я» и ничего более, и предмет только «этот» предмет безо всяких дальнейших определений. «Я» «этот» уверен «в этом» предмете не в силу деятельности своего сознания и многообразного движения мысли, а равно и не потому, чтобы сам предмет, в котором я уверен, представлял собою, в силу различных своих свойств, известное богатство внутренних определений или многообразие внешних соотношений, — истине чувственной достоверности нет никакого дела ни до того, ни до другого; ни я (познающее), ни предмет (познаваемое) не представляют здесь никакого многообразия посредствующих определений; я (познающий) не являюсь здесь в значении многообразного представления или мышления, а равно и вещь — познаваемое не является здесь со значением многообразных свойств, но предмет только *существует*, и он существует только потому, что существует; он *есть*: это одно существенно для чувственного знания, и это чистое бытие, или эта простая непосредственность, составляет всю истину предмета. Точно так же и наша уверенность в этой истине есть чистое непосредственное отношение, сознание не определяет себя так или иначе относительно своего предмета, оно для него есть только субъект и ничего более; чистое «я», «этот» единичный познает «это» единичное, вот и все⁸⁶.

Но если мы приглядимся ближе, то скоро увидим, что к чистому бытию, которое составляет сущность этой достоверности и которое утверждается ею как ее истина, примешивается еще многое другое. В действительной чувственной достоверности мы находим не эту чистую непосредственность только, но некоторый *пример* или *случай* ее. Из множества являющихся тут различий как главнейшее открываем мы то, что здесь из чистого бытия тотчас же выделяются два уже названные термина, а именно один «этот» как «я» (познающий) и другое «это» как предмет. Размышляя об этом различии, мы увидим, что ни то, ни другое не существует в чувственной уверенности (непосредственном чувственном познании) как непосредственные только, но вместе с тем как *обусловленные*: «я» имею уверенность посредством другого, именно посредством предмета; предмет же этот является в чувственном познании также посредством другого, именно посредством «я».

⁸⁶ См. Hegel в «Phänomenologie des Geistes», глава: Die sinnliche Gewissheit oder das Dinges und das Meinen (Werke II r. Band, 2-te Auflage, Berlin, 1841, Seiten 71 und 72).

Таким образом, сущность чувственной достоверности заключается не в чистом непосредственном бытии (то, что обыкновенно называется реальностью), но в каждом действительном примере или случае такой достоверности, то есть в каждом случае чувственного знания, это непосредственное простое бытие распадается необходимо на два соотносительных термина (познающего и познаваемого), которые друг друга обуславливают, и, таким образом, и самая чувственная достоверность является обусловленною.

Это различие между сущностью и примером, между непосредственным и обусловленным не вносится нами только, но мы находим его в самой чувственной достоверности, и его нужно принимать в той форме, в какой оно там является, а не так, как мы сами его определили. В чувственной достоверности полагается одно как непосредственно сущее, или как сущность, — это *предмет*, другое же как несущественное и условное, которое есть здесь не само по себе, а посредством другого, — это «я», сознание, познающее предмет не из себя, а только потому, что он есть; само же оно может быть, а также и не быть. Предмет есть истинное и существенное; он *есть* независимо от того, познается он или нет; он остается, хотя бы никто не знал о нем, знание же не существует, если нет предмета.

Итак, мы должны рассмотреть предмет (реальность), действительно ли он имеет в самом чувственном опыте то значение сущности, которое ему здесь приписывается, соответствует ли это понятие о нем (что он есть сущность) тому, как он является в чувственном знании? Для этого нам не нужно размышлять и рассуждать о том, чем бы мог быть на самом деле этот предмет, нам нужно только рассмотреть его, каков он содержится в чувственной уверенности.

Итак, у самой чувственной уверенности должны мы спросить: *что есть «это»?* Принимая «это» (непосредственную действительность) в двойной форме ее бытия, как «теперь» (в форме времени) и как «здесь» (в форме пространства), мы увидим, что противоречие, в них заключающееся, так же наглядно и просто, как они сами. На вопрос «что теперь?» мы отвечаем, положим: «теперь ночь». Это есть факт непосредственной действительности, утверждаемый чувственною уверенностью. Чтоб испытать ее истину, в этом случае достаточно очень простого опыта. Запишем эту истину, что теперь ночь; истина ничего не может потерять от записывания, а равно и от того, что мы сохраним записанное. Но если мы посмотрим теперь, в настоящий полдень, на эту записанную истину, то должны будем сказать, что она стала ложью.

Утверждение, что теперь ночь, было нами сохранено, то есть мы отнесли к нему как к тому, за что оно себя выдавало, именно как

к утверждению о сущем; но это сущее оказалось, напротив, не сущим. Само «теперь», конечно, сохраняется, но не как ночь; но также отрицательно относится оно и к тому полдню, который есть теперь, ибо чрез несколько времени «теперь» уже не будет полдень; таким образом, «теперь» является как нечто отрицательное. Это сохраняющееся «теперь» не есть непосредственное, а обусловленное, ибо оно определяется как пребывающее и сохраняющееся лишь в силу того, что другое, именно ночь, день и т. п., не существует; в самом деле, «теперь» только в том случае может быть постоянным, если мы под ним будем разумеать то, что не есть ни непременно день, ни ночь, то есть, другими словами, его бытие обуславливается небытием дня, ночи и т. п. Оно при этом остается таким же простым «теперь», как и прежде, и в этой простоте совершенно безразлично к тому, что с ним соединяется; как, с одной стороны, ни день, ни ночь не составляют его бытия, так, с другой стороны, оно может быть и днем, и ночью — для него это решительно все равно, оно есть во всяком случае только «теперь», и ничего более. Такое простое бытие, существующее чрез отрицание, ни то, ни другое, «не это» и могущее, однако, быть безразлично и тем, и этим, есть то, что мы называем *всеобщим*; таким образом, всеобщее есть на самом деле истинное в чувственной уверенности.

«Мы выражаем и чувственное лишь как всеобщее. Мы говорим: “это есть”, но такое выражение мы можем применить ко всему чему угодно, ибо всякий предмет может быть указан как “этот” и всякий предмет “есть”; таким образом, в выражении “это есть” “это” есть “это” *вообще*, или всеобщий предмет, а равно и “есть” *бытие вообще*. Правда, мы представляем себе при этом не всеобщее “это” и не бытие вообще, но *высказываем* мы только всеобщее: мы совершенно не можем выразить, что мы, собственно, имеем в этой нашей чувственной уверенности. Мы говорим не то, что думаем; свою речь мы непосредственно опровергаем наше мнение, и так как всеобщее есть истинное в чувственной уверенности и язык наш выражает только это всеобщее, то оказывается совершенно невозможным для нас когда-либо высказать то чувственное бытие, которое мы имеем в виду»⁸⁷.

Точно то же является и по отношению к другой форме непосредственного бытия («этого»), выражаемой термином «здесь» (непосредственное бытие в форме пространства). «Здесь есть, например, дерево». Это есть истина непосредственного бытия, имеющая чувственную достоверность. Но я оборачиваюсь, и вот эта истина исчезает и превращается в иное: «здесь» не дерево, а, положим, дом.

⁸⁷ Hegel, *ibid.*, Ss. 73, 74.

Само «здесь» не исчезает, оно есть пребывающее при исчезновении дерева, дома и т. д., и для него безразлично быть деревом, домом и т. д. Таким образом, и в этой форме предполагаемое непосредственное бытие, «это», оказывается как отрицательно обусловленное единство, или как *всеобщность*.

За эту чувственную уверенность, которая сама показывает нам всеобщее как истину своего предмета, остается, таким образом, чистое бытие как ее сущность, но уже не как непосредственное, а как такое, для которого существенно отрицание и посредство (так как это чистое бытие как всеобщее получается посредством отрицания своих единичных моментов); таким образом, истина принадлежит не предполагаемому непосредственному бытию, а бытию с определением, именно как отвлечению или чисто всеобщему, за пустым же и безразличным «теперь» и «здесь» остается только наше субъективное мнение, для которого истина чувственной уверенности не заключается во всеобщем.

Но утверждающие это мнение на самом деле говорят прямо противоположное тому, что думают, — обстоятельство, быть может, наиболее способное привести к размышлению о природе чувственной достоверности. Они говорят о существовании внешних предметов, которые могут быть точнее определены как *действительные*, безусловно, *единичные*, совершенно *индивидуальные* вещи; это существование, полагают они, имеет безусловную достоверность и истину. Они разумеют, например, «этот» кусок бумаги, на котором я «это» пишу или написал, но они не высказывают то, что разумеют; ибо чувственное «это», о котором они думают, недоступно для языка как принадлежащего всеобщему сознанию. Этот кусок бумаги сгнил бы, прежде чем им удалось бы высказать его единичное бытие; ибо какие бы выражения они ни употребляли для его описания, они, по самой природе слова и мысли, не могли бы представить ничего, кроме всеобщих терминов, каковы: «действительная вещь», «внешний, или чувственный предмет», «безусловно единичное бытие» и т. д., то есть они высказали бы об этом куске бумаги только *всеобщее*. Когда мы о чем-нибудь говорим только, что оно есть действительная вещь, внешний предмет и т. п., то мы, желая выразить этим его собственное индивидуальное бытие, на самом деле определяем его, напротив, как самое что ни на есть всеобщее и тем высказываем его равенство со всеми, а никак не его индивидуальное различие; когда я говорю «это единичная вещь», то я тем самым говорю о ней как о чем-то совершенно всеобщем, ибо *все* вещи одинаково суть единичные вещи, единичность есть их *общее* свойство, и точно так же *эта* вещь говорится обо всем что угодно. В частности, «этот кусок бумаги» можно сказать решительно обо всякой бумаге,

и, следовательно, здесь опять-таки говорится только всеобщее. Таким образом, то единичное бытие, о котором мы думаем, так и остается только в нашем мнении, никогда не получая объективного выражения⁸⁸.

Если мы теперь сравним отношение, в котором находились сначала знание и его предмет, с тем их отношением, в котором они являются в настоящем результате, то это отношение оказывается обратным. Предмет, который там признавался за существенное в чувственной истине, здесь является для нее несущественным; ибо то всеобщее, в которое превратился этот предмет, не есть то, что имеет в виду чувственная уверенность, которая, таким образом, перемещается теперь в противоположное, именно во мнение субъекта, бывшее прежде для нее несущественным. Ее истина, не существующая в самом предмете, который оказался всеобщим и обусловленным и, следовательно, не соответствующим требованию непосредственности, заключающемуся в чувственной уверенности, существует лишь в предмете как *моем* или в *моем мнении*, он есть потому, что я о нем знаю или его испытываю. Непосредственная чувственная уверенность хотя и изгнана таким образом из предмета, но чрез то еще не упразднена, а только обращена в «я». Посмотрим, что покажет нам опыт относительно этой новой ее реальности.

Сила ее истины лежит теперь, таким образом, в «я», в непосредственности моего видения, слышания и т.д. Исчезновение единичных «теперь» и «здесь», которые мы имели в виду, устраняется тем, что «я» их удерживаю. «Теперь день», потому что я его вижу, «здесь дерево» по той же самой причине. Но в чувственной уверенности открываются в этом отношении такие же противоречия, она испытывает ту же самую диалектику, как и прежде. «Я», этот субъект, вижу дерево и утверждаю дерево как существующее здесь; другой субъект, другое «я», видит дом и утверждает, что «здесь» не дерево, а дом. Обе истины имеют одну и ту же достоверность, именно действительность видения и уверенность, и заверение обоих в их непосредственном знании; но одна исключается другою, одна истина исчезает в другой.

То, что при этом не исчезает, есть «я» как *всеобщее*, которого видение не есть ни видение дерева, ни видение дома, но видение *вообще*, простое видение, обусловленное отрицанием дерева, дома и т.д. и отрицанием «я» как видящего дом, дерево и т.д.; остается «я» совершенно безразличное и равнодушное к тому, что с ним соединяется, — к дереву, дому и т.д. В самом деле, если оба приведенные ут-

⁸⁸ Hegel, *ibid.*, S. 81.

верждения истинны потому лишь, что оба высказывают чувственный опыт некоторого субъекта, то, очевидно, здесь существенное значение принадлежит чувственному опыту субъекта *вообще*, а не того или другого. Таким образом, «я» является здесь не как единичное, а только как всеобщее, так же как «теперь», «здесь» и «это» вообще. Правда, мы имеем в виду некоторое единичное «я», но как мы не можем высказать, что имеем в виду или что разумеем под «теперь» и «здесь», точно так же не можем мы этого высказать и относительно «я». Когда я говорю: «это», «здесь», «теперь», «единичное», я говорю обо *всех* «этих», *всех* «здесь», *всех* «теперь», *всех* «единичных»; точно так же, когда мы говорим: «я», «это единичное я», мы говорим вообще обо *всех* «я», ибо всякое «я» одинаково есть то, что мы говорим: каждое «я» есть «я», «это единичное я»⁸⁹.

Таким образом, сам чувственный опыт показывает нам, что его истина и сущность не заключаются ни в непосредственном бытии предмета, ни в непосредственном бытии субъекта, или «я», ибо для обоих то, что имеется в виду (непосредственная действительность), оказывается несущественным. «Я» и предмет суть одинаково всеобщие, и в них как таких не могут устоять те единичные «здесь», «теперь» и «я», которых имеет в виду чувственная уверенность. Это приводит нас к тому, чтобы полагать сущность чувственного опыта в его целом, а не в одном его моменте, как мы это делали пред этим, когда принимали за настоящую реальность в чувственном опыте сначала предмет как противоположный субъекту, а затем, напротив, самый этот субъект, или «я». Итак, только сам чувственный опыт в своей целостности имеет значение непосредственного бытия, чем исключаются все прежние противоположения.

Этой чистой непосредственности, таким образом, несколько не касаются все эти внешние противоречия, как, например, между «здесь дерево» и «здесь нет дерева», между «теперь ночь» и «теперь день» или между одним «я» и другим, имеющим другой предмет. Ее истина сохраняется как само себе равное отношение, которое не полагает между «я» и предметом никакого различия сущности и несущественности и в которое поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. «Я», «этот» утверждаю, что здесь дерево, и не оборачиваюсь, так чтобы мое «здесь» перестало быть деревом; также я совсем не принимаю к сведению, что другое «я» видит «здесь» как не дерево (видит, что здесь для него не дерево) или что я и сам буду в другой раз воспринимать «здесь» как не дерево, «теперь» как не день и т.д.; но я утверждаю себя как чистое созерцание. Я для себя стою на том, что теперь день или что здесь дерево, и не

⁸⁹ Hegel, *ibid.*, Ss. 75, 76.

сравниваю «здесь» и «теперь» между собою, но держусь твердо за одно непосредственное отношение — теперь день.

Так как эта уверенность ничего не хочет знать о том, чего в ней непосредственно не заключается, и мы тщетно обращали бы ее внимание на «теперь», которое есть ночь, или на «я», для которого теперь ночь, то мы приступаем к ней с требованием, чтоб она *показала* нам то «теперь», которое ею утверждается. Показать это она нам должна, ибо истина этого непосредственного отношения есть истина этого «я», ограничивающего себя известным «теперь» или известным «здесь», поэтому она должна быть нам тут же и сейчас же показана, так как иначе, если мы узнаем ее после или в отдалении, она не будет иметь никакого значения, ибо тогда будет упразднена та непосредственность, которая для нее существенна. Поэтому мы должны, так сказать, войти в тот самый пункт времени или пространства, то есть сделаться этим «я», имеющим непосредственную уверенность. Посмотрим же, в чем состоит то непосредственное, которое нам будет таким образом показано.

Нам указывается: «теперь». Но это «теперь» уже перестало существовать в то время, как оно указывается; «теперь», которое *существует*, есть уже *другое*, нежели указанное; мы видим, что «теперь» в том и состоит, чтоб уже не быть более в то время, как оно есть. «Теперь», как оно нам показано, есть *бывшее*, и это есть его истина; оно не имеет истины бытия. Правда то, что оно *было*, но что было, то на самом деле не есть бытие, оно *не есть*, а все дело было в бытии.

Мы видим, таким образом, в этом показывании только движение в следующем порядке: 1) я показываю «теперь», оно утверждается как истинное, но я его показываю как бывшее или как упраздненное и тем упраздняю первую истину; 2) теперь утверждаю я как вторую истину, что оно *было*, упразднено; 3) но *бывшее* не *есть*; я упраздняю прошедшее, вторую истину; отрицаю чрез то отрицание «теперь» и возвращаюсь таким образом к первому утверждению «теперь есть». «Теперь» и указание на «теперь» имеет, таким образом, то свойство, что ни то, ни другое не суть что-нибудь непосредственное, простое, но суть движение, имеющее в себе различные моменты: полагается «это», но тем самым полагается нечто другое, или «это» упраздняется; и это «другое» (инобытие), или отрицание первого, само упраздняется и таким образом совершается возврат к первому. Но это в себе отраженное первое не есть совершенно то же самое, что было сначала, то есть как непосредственное, но оно есть именно в себе отраженное, или такое простое, которое в инобытии остается тем, чем оно есть, «теперь», которое есть, безусловно, многие «теперь», и это-то и есть истинное «теперь», «теперь» как простой день, имею-

щий в себе многие «теперь» — часы; но это новое «теперь» — час — представляет также многие «теперь» — минуты, эти последние — также и т. д. Показывание, таким образом, само есть движение, которое высказывает то, что «теперь» воистину есть, именно *результат* или множественность «теперь» вместе взятых, и в показывании мы именно испытываем, что «теперь» есть *всеобщее*.

Показываемое «здесь», которое я удерживаю, есть точно так же не это простое нераздельное «здесь», а представляет различие сторон, передней и задней, верхней и нижней, правой и левой и есть, таким образом, совокупность многих «здесь». Но каждая из этих сторон, каждое новое «здесь», например верх, точно так же распадается на множественность сторон, точно так же имеет свой верх, зад и т. д. То «здесь», которое должно быть показано, исчезнет в других «здесь», но эти последние точно так же исчезают; показанное, удержанное и пребывающее есть отрицательное «это», в котором берутся и упраздняются все долженствующие быть «здесь»; это есть единство *многих* «здесь». Предполагаемое «здесь» было бы точкой, но точки, собственно, нет: в то время как она показывается как существующее, оказывается, что самое это показывание не есть непосредственное знание, а некоторое движение от мнимого «здесь» чрез многие «здесь» в то всеобщее «здесь», которое, подобно тому как день есть простая множественность «теперь», также есть простая множественность «здесь»⁹⁰.

Ясно, что эта диалектика чувственной уверенности есть не что иное, как простая история ее движения? или ее опыта, и что сама чувственная уверенность есть не что иное, как эта история. Поэтому и само натуральное сознание всегда доходит до этого результата, составляющего истину чувственного опыта, натуральное сознание само испытывает этот результат, но сейчас же его забывает и начинает движение сначала. Должно удивляться, когда против *этого* опыта выставляется в виде всеобщего опыта, или же как философское утверждение, или даже как результат скептицизма такое положение: реальность, или бытие, внешних вещей как *этих*, или чувственных, имеет абсолютную истину для сознания. Утверждающие это сами не знают, что говорят, не знают, что говорят противоположное тому, что хотят сказать. Истина чувственного «этого» для сознания, говорят, доказывается всеобщим опытом; напротив, всеобщий опыт показывает прямо противоположное: всякое сознание само тотчас же упраздняет такую истину как, например, «здесь дерево», или «теперь полдень» и высказывает противоположное — «здесь не дерево, а дом» и т. д., и то, что в этом новом упраздняющем

⁹⁰ Hegel, *ibid* , Ss. 76—79.

первое утверждение является опять как только указание чувственного «этого», снова тотчас же упраздняется сознанием, и во всем чувственном опыте поистине испытывается только то, что мы и видели, именно «это» как *всеобщее* или противоположное тому, что тем утверждением признается за всеобщий опыт.

«При этом обращении ко всеобщему опыту можно вспомнить и практическую сторону дела. В этом отношении тем, кто утверждает за реальностию чувственных предметов абсолютную истину и достоверность, можно сказать, что им следует еще пройти низшую школу мудрости, именно древние элевзинские мистерии Деметры и Вакха; ибо посвященный в эти таинства доходит не только до сомнения в бытии внешних вещей, но и до отчаяния в оном, и частию сам на деле обнаруживает их ничтожество, частию видит, как оно обнаруживается. Так же и животные не исключены из этой мудрости, но, напротив, оказываются весьма глубоко в нее посвященными, ибо они не останавливаются пред чувственными вещами, якобы безусловно сущими? или реальными, но, отчаиваясь в этой реальности и с полною уверенностью в их ничтожестве, прямо бросаются на них и пожирают их, и вся природа торжествует вместе с ними и празднует эти явные таинства, научающие, что есть истина чувственных вещей»⁹¹.

XXIX. Пояснения к предыдущей главе

(критика отвлеченного реализма с точки зрения общего сознания); предварительное понятие об истине; истина факта; истина вещи; истина природы вещей. — Переход к натурализму

Мы видели внутренние противоречия, открываемые логическим мышлением в собственных показаниях чувственного опыта. В силу этих противоречий непосредственная действительность единичного факта сама себя отрицает и переходит в истину всеобщего. К тому же самому результату приводят нас и другие совершенно простые и общепонятные соображения, которые вместе с тем могут служить к пояснению того чисто диалектического и потому не для всех ясного хода мыслей, который изложен в предыдущей главе.

Когда мы ставим вопрос об истинном знании, то, очевидно, мы должны уже иметь некоторое предварительное понятие об истине, так как иначе мы не знали бы, о чем мы спрашиваем, не знали бы, чего нам искать, а так как, с другой стороны, мы еще ничего не можем знать о содержании истины, так как иначе мы не ставили бы и вопроса, то необходимо предположить, что наше предварительное

⁹¹ Hegel, *ibid.*, Ss. 79—80.

понятие об истине должно иметь характер чисто формальный, то есть должно представлять собою только самый общий признак истинности: не зная, *что есть* истина, мы должны знать только, что *может быть* истиной и что не может, так как иначе мы не имели бы совсем никакой точки опоры в нашем исследовании о том, что есть истина, и самое это исследование было бы совершенно невозможным.

Этот необходимый формальный признак истинности, как предваряющий всякое исследование, не должен заключать в себе совершенно никакого содержания, никакого постороннего, приводящего определения, он должен представлять собой чистую, пустую форму истины. В чем же состоит эта форма, что можем мы предполагать в истине и чего от нее требовать прежде всякого исследования? Очевидно, только того, что уже заключается в самом вопросе, именно: ставя вопрос об истине, мы подразумеваем истину, а не что-нибудь другое, то есть, иными словами, мы требуем, чтоб истина была *тождественна с собою*, была себе равною, или не противоречила себе, так как в противном случае мы не будем знать, о чем мы говорим. В этом требовании тождества, или равенства себе, уже заключается *implicite* требование *единства*. Ибо хотя мы допускаем возможность многих истин, но только под тем условием, чтобы то, что делает их истинными (*causa formalis* истинности), было одинаково во всех, или было одно и то же во всех, так как в противном случае, то есть если бы то, что есть истина в одном, не было бы истиной в другом, или, что то же, если в одном истинною было бы одно, а в другом — другое, то истина не была бы тождественна с собою; если же она должна быть тождественною, то, следовательно, она должна быть и единою.

Итак, в силу необходимого предварительного понятия об истине или, точнее, о форме истинности вообще мы должны требовать от истины как такой (безусловной истины), чтоб она была тождественною с собою (себе равною) и внутренне единою. Спрашивается: удовлетворяет ли этому требованию то понятие об истине, которое утверждается отвлеченным реализмом? Согласно этому понятию, мы должны искать истину вне нас, в бытии реальных предметов, то есть вообще в том, что мы называем в совокупности внешним миром. Истинным признается здесь самое бытие этого мира не как мыслимое нами (от себя), а как данное нам (отвне). Но действительное бытие этого мира не дается нам непосредственно в своей совокупности: как непосредственное, оно дается нам только в единичных *фактах*, которые, таким образом, и составляют первоначальную истину нашего знания.

Истинно то, что имеет фактическую действительность, это истинно потому, что это факт, а не вымысел. Хорошо. Но что ручает-

ся мне, что это есть факт, а не вымысел, то есть в чем собственно состоит фактическая достоверность данного утверждения? Не в том ли, что утверждаемое мною сознается мною как независимое от меня, от моей мысли и воли: это совершается помимо меня, хотя и предо мною, я не выдумываю, но испытываю это. Но я точно так же испытываю и все то, что я вижу во сне; я не выдумываю этого по произволу, не от меня зависит видеть этот, а не другой сон; и если в бодрствующем состоянии я подвержен галлюцинациям, то я точно так же невольно испытываю их, и они имеют для меня такую же обязательность и неизбежность, являются помимо меня, хотя и предо мною. Если, таким образом, всякая галлюцинация имеет для меня такую же фактическую действительность (так же мало есть мой вымысел), как и всякое другое явление, которое признается объективно реальным, и если тем не менее полагается коренное различие между этим последним и галлюцинацией, то, очевидно, основание для такого различия, или критерий объективной реальности, уже не может заключаться в области непосредственного сознания, объективная реальность не может совпадать с непосредственно чувственною достоверностью (ибо такую достоверностью обладает и галлюцинация не менее всякого другого явления). В случае галлюцинации я испытываю действительность этого явления, и тем не менее я не признаю его объективной реальности. Почему же, в чем тут полагается различие? В том, очевидно, что галлюцинация приписывается условиям моего индивидуального бытия, мне одному в данном случае присущим, в силу чего галлюцинация и имеет действительность только для меня одного, тогда как объективным явлением мы называем то, что, имея одинаковую действительность для различных индивидов, для всех поставленных в те же внешние условия, тем самым показывает свою независимость от исключительных индивидуальных условий единичного субъекта. Действительность галлюцинации или сновидения признается мнимой или ложной потому, что она существует только *для одного*, и, таким образом, необходимым признаком настоящей, подлинной действительности, соответствующей истинному знанию, полагается ее существование *для всех*: истинно есть не то, что испытывается как действительность, но то, что испытывается как действительность *всеми*, или что имеет действительность (действительно существует или, точнее, может существовать) одинаково *для всех*.

Требование, чтобы предмет истинного знания, то есть истинно сущее, имел действительность для всех, прямо вытекает из единственного а priori нами поставленного требования — чтоб истина была равна самой себе. В самом деле, если бы мы признали одинаково истинным и утверждение человека, имеющего галлюцинацию, и про-

тивоположное утверждение человека здорового, то оказалось бы два истинных утверждения, друг друга исключающих (ибо один утверждает действительное бытие в данный момент и в данном месте такого предмета, существование которого отрицается другим), и, следовательно, истина была бы неравна самой себе. Для избежания такого противоречия необходимо, таким образом, чтоб истинным признавалось лишь утверждение, относящееся к такой действительности, которая одинаково существует или одинаково испытывается всеми и относительно которой, следовательно, утверждение одного не может противоречить утверждению другого.

Но равенство себе, или внутреннее тождество истины, требует еще большего.

«Теперь второй час пополудни». «Я сижу у окна за письменным столом». Вот утверждения, выражающие, несомненно, объективные факты, действительность которых одинаково существует для всех находящихся в той же внешней сфере. И, однако, можно ли признать подобные объективные факты настоящим предметом истинного знания, можно ли признать, что подобные утверждения составляют содержание истины? Нет, если только допущено, что истина должна быть равною себе. Дело в том, что действительность подобных фактов, как было подробно показано в предыдущей главе, есть нечто по природе своей изменчивое и в этом смысле случайное; а потому и утверждения, выражающие эту действительность, никак не могут оставаться себе равными, а, следовательно, не могут быть истинными в настоящем, безусловном смысле этого слова. «Я сижу за письменным столом» — это факт объективно действительный и постольку истинный; но вот я встал, и эта истина сделалась ложью. «Теперь второй час» — через час это утверждение будет ложным. Если же, как это несомненно, истина, будучи *себе равною*, должна оставаться всегда *себе верною* и не может вступать с собою в противоречие, а, следовательно, и известное утверждение, будучи истинным, *никогда* не может превратиться в ложное, то отсюда ясно, что для истинного знания еще недостаточно объективной реальности (существования для всех в данный момент) его предмета, а необходимо еще его *постоянство* или *пребывание*, то есть чтоб он существовал не только *для всех*, но и *всегда*. Таким образом, предмет истинного знания, или содержание истины, есть не изменяющееся явление или *факт*, а пребывающая *вещь* (субстанция).

Признавая (в принципе реализма) предметом истинного знания внешний мир, мы должны придавать значение истинного бытия не фактам, в этом мире совершающимся, а вещам, его составляющим. Этих вещей, составляющих внешний мир, представляется непосредственному воззрению неопределенное множество, и каждая вещь в

этом бесконечном множестве полагается как отдельно существующая. Но могут ли вещи в этой своей отдельности составлять предмет истинного знания? Так как этих вещей бесконечное (неопределенное) множество, то в таком случае мы имели бы бесконечное (неопределенное) множество отдельных предметов истинного знания, или, другими словами, мы имели бы бесконечное (неопределенное) множество истин. То, что утверждалось бы о каждой вещи как пребывающей (субстанции) в ее отдельности, было бы истиной, и, таким образом, мы не имели бы одной себе равной истины, ибо эти утверждения, по различию вещей, были бы различны, а относясь к *отдельным* вещам, могли бы не иметь между собой и никакой связи.

Итак, бытие вещей в их отдельности не может составлять предмета истинного знания; мир как множественность отдельных вещей не может составлять содержания истины. Одно бытие вещи, хотя бы и постоянное, пребывающее, еще не составляет ее истины: так как истина должна быть *единою* и себе равною, то истинным в вещах может быть только то, в чем они равны между собою, что у них всех есть единого и общего. Другими словами, предмет истинного знания есть не вещь в отдельности взятая, а общая *природа* всех вещей; и если предмет истинного познания есть внешний, реальный мир, то не как простая совокупность вещей, а как *природа вещей*.

Признавая с точки зрения реализма настоящим предметом истинного знания внешний реальный мир, мы не можем, однако, как было показано, приписывать истинное бытие этому миру в его непосредственной, испытываемой нами действительности, в изменчивом и сложном многообразии его частных явлений.

Если б искомая нами истина была тождественна с этою окружающею нас действительностью, то наше реальное знание, непосредственно относящееся к этой действительности, исчерпывало бы собою всю истину и самый вопрос об истине как о чем-то особенном и требующем изыскания не имел бы причины существовать, истина была бы тогда у нас под руками, и незачем было бы искать ее. Но в том-то и дело, что эта наша наличная действительность не имеет сама по себе необходимого признака истины; она не равна или не довольна себе, она является как нечто случайное, изменчивое и производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого как своего основания; как нечто частичное, незаконченное, она требует восполнения этим другим, требует своего целого. Эта видимая действительность, то, что мы в совокупности называем реальным миром, есть, таким образом, лишь *данный* предмет истинного знания, то, что требуется объяснить, задача для разрешения. Ключ этой задачи, *искомое*, а не данное нашего знания и есть то, что мы называ-

ем истиной. Эта последняя, как мы знаем, не ограничивается просто действительностью; чтобы быть настоящею, безусловною истиной, она должна иметь не только характер *неизменности*, или постоянства, отличающий ее от преходящей, текущей действительности фактов, но также еще и характер *всеобщности*, или универсальности, отличающий ее от частичной, дробной, хотя бы и пребывающей действительности единичных вещей. Вещи имеют истинное бытие не в своей отдельности, а равно и не в своей внешней совокупности, а в своей *единой основе*, общей для всех, и, таким образом, предмет истинного знания является *природа вещей*. Принцип реализма получает, таким образом, ближайшее определение как принцип *натурализма*.

XXX. Элементарные формы натурализма: стихийный натурализм, гилозоизм. Требование точного определения природы как общей основы бытия

Реализм в своей общей, чисто отвлеченной форме не только полагает предмет истинного знания во внешнем мире, но и всю истину ограничивает одним простым данным внешнего бытия, о котором нас извещает непосредственная чувственная уверенность. Но это простое внешнее бытие, или реальность как такая, оказывается, как мы видели, совершенно неуловимой для мыслящего ума: она ускользает от него, как только он хочет подвести ее под непреложную форму истины.

Понятие истины не покрывается понятием реальности; недостаточно, чтобы предмет был реален: форма истины требует еще от него постоянства (пребывания) и всеобщности. И если, не оставляя почвы реализма⁹², мы будем по-прежнему полагать предмет истинного знания во внешнем реальном мире под формами пространства и времени, то и в этих формах мы должны будем признать истинно сущим лишь то, что является в них как всеобщее: мы называем истинным, или истинно сущим, не то, что существует здесь и теперь, а то, что есть *везде и всегда*. Таким образом, истинное знание будет относиться не к простой действительности вещей, а к их неизменной и единой природе. При этом мы не покидаем точки зрения реализма, так как истина остается здесь все-таки за внешнею, независимую от познающего субъекта реальностью, и мерилom истинности нашего познания остается соответствие его со внешним предметом; но толь-

⁹² Под реализмом я разумею вообще то воззрение, которое по принципу ограничивает истинное бытие одною внешнею реальностью. Ввиду неустойчивости философской терминологии я признаю достаточным это простое указание моего словоупотребления.

ко самый этот предмет, сама внешняя реальность понимается согласно необходимому условию истины как всеобщая или как природа вещей, и, таким образом, принцип реализма не упраздняется, а находит лишь свое определенное содержание в принципе натурализма.

Итак, истинно сущее и предмет истинного знания есть природа вещей. Хотя со словом «природа» соединяются весьма разнообразные значения, но когда говорится о природе вообще, безо всякого ближайшего определения (то есть о природе вещей, а не той или другой вещи), то всегда разумеется некоторое существенное и в себе единое начало, производящее из себя все вещи; с этим согласно и этимологическое значение слова природа (*natura*, φύσις), указывающее в ней начало произведения или *порождения* вещей. Так как природа все из себя производит, то мы находим в ней основание всех вещей: она есть их единая общая *основа*.

Но, определяя природу как общую основу, из которой происходят все вещи, мы определяем ее только относительно другого, именно по отношению к тому, что из нее происходит. Но что она такое сама в себе, какое дадим мы ей положительное определение?

Этот вопрос: что есть производящее начало (*ἀρχή*) вещей был, как известно, первым вопросом, который задала себе философская мысль в самом начале своего самостоятельного развития, в Древней Греции, в школе ионийских натуралистов. И замечательно, что когда в эпоху Возрождения в Западной Европе самостоятельное философское мышление пробудилось вновь от долгого сна средневековой схоластики, то первый вопрос, к которому это мышление обратилось, был тот же самый вопрос о природе, или производящем начале, вещей; и не менее замечательно, что в обоих случаях (т. е. и у ионийских натуралистов, и у сродных с ними философов эпохи Возрождения) ответы на этот вопрос были или совершенно тождественны, или, по крайней мере, очень близки, так что каждый из ионийцев находит свое соответствие в одном из этих новых натурфилософов. Так, если Фалес Милетский признавал производящим началом всякого бытия воду, то такое же значение придавал воде голландский натурфилософ Ван-Гельмонт; если Гераклит Эфесский считал всеобщей основой огонь и из периодического возгорания и потухания, сгущения и разрежения (*ἀναθυμίασις*) этого мирового огня объяснял все существующее, то подобным же образом Бернардин Телезий сводил все бытие природы ко взаимодействию тепла и холода как начал расширения и сжатия, а Франциск Патриции признавал природным началом вселенной свет; и как, наконец, Анаксимен Милетский и Диоген Аполлонийский определяли природное первоначало как тончайший воздух, так подобно этому мы находим у Джордано Бруно утверждение, что основной вид универсальной

природы, из которого истекает все остальное, есть эфир, ближайшим видоизменением коего является наш воздух⁹³.

Все эти учения, производящие все существующее из воды, или воздуха, или огня как первоначальных простых стихий, кажутся, конечно, весьма наивными с точки зрения современной науки, которая знает, что вода вовсе не есть первоначальная стихия, а сама состоит из кислорода и водорода, которая также знает, что воздух есть лишь механическое соединение кислорода, азота, углекислоты и водяных паров, а огонь не что иное, как химический процесс окисления. Но различие космогонических представлений между этими старыми учениями и новейшею наукой вовсе не так велико на самом деле, как это кажется на первый взгляд. Так, нельзя не видеть, по справедливому замечанию одного историка философии, близкого сродства между учением Фалеса о происхождении всего из воды и Канто-Лапласовой теорией, по которой солнечная система (а по аналогии и остальные миры) образовалась постепенно, чрез сгущение первобытного парообразного вещества. Точно так же можно указать на близкое соответствие между тем значением, какое имеет огонь в учении Гераклита, и тою ролью, какую занимает теплота в научной теории Томсона и Клаузиуса⁹⁴.

⁹³ Против указанной аналогии можно возразить, что названные философы начала новых времен не были представителями чистого натурализма, но со своими натуралистическими философемами в значительной мере соединяли мистический и идеалистический элемент; так, Джордано Бруно был пантеист, Патрици держался идеализма в неоплатонической форме, Ван-Гельмонт (живший несколько позднее, но по характеру своих воззрений, как ученик Парацельза, примыкающий к философам эпохи Возрождения) был последователем мистической алхимии. Но ведь точно так же и ионийские философы не были (и не могли быть) чистыми натуралистами, о чем, между прочим, свидетельствует известное изречение, приписываемое Фалесу: все полно богов. Дело в том, что начинающая философская мысль, как древняя, так и новая, не могла еще представлять той чистоты отвлеченных принципов, какую мы находим в последующем развитии, в котором эти принципы вполне выделяются и обособляются. Но если тем не менее несомненно, что ионийские философы преимущественно занимались вопросом о производящей природе вещей — недаром же их называли «физиологами» и недаром же Аристотель приписывает им познание лишь одной материальной причины сущего; точно так же невозможно отвергать, что и в большей части философских учений эпохи Возрождения преобладал натуралистический элемент, в силу чего эти учения и составляли первую сильную реакцию против средневековой теологии, для которой природа как область греховного и преходящего бытия не имела никакого положительного интереса и значения. Достойно также замечания и то обстоятельство, подтверждающее нашу аналогию, что как ионийские натурфилософы, так равно и соответствующие им натурфилософы новых времен наряду с философией в тесном смысле много и безуспешно занимались частными физическими науками: астрономией, механикой, физикой.

⁹⁴ В этом отношении вышеупомянутые философы эпохи Возрождения могут рассматриваться как связующее звено между древнегреческою натурфилософией и современною наукой; в особенности это можно сказать о натурфилософском учении Бернардина Телезия, занимающем среднее место между гераклитовскою метафизикой огня и новейшими научными теориями теплоты как одной из главнейших форм мирового движения.

Но если, таким образом, натуралистические воззрения начинающей философии вовсе не были лишены научного смысла, то, с другой стороны, невозможно не видеть их неудовлетворительности в качестве ответов на общий философский вопрос о едином и природном начале всего существующего. Ибо одно уже то обстоятельство, что каждое из этих воззрений находит основания, чтобы в противоречии с остальными определять природное начало по-своему, показывает недостаточность этих воззрений, в отдельности взятых. В самом деле, если есть одинаковая возможность определять природное начало то как воду, то как огонь, то как эфир и т.д., то очевидно, что оно не может быть исключительно ни тем, ни другим, ни третьим. Если же мы предположим, что оно есть и то, и другое, и третье, то мы потеряем его единство, которое, однако, необходимо для того, чтобы признать это начало истинно сущим, поскольку требование единства заключается в самой форме истины; и в таком случае нам придется искать это единство где-нибудь помимо этих материальных стихий. Так, мы и на самом деле видим, что те философские учения, которые, не находя возможным остановиться на одной из материальных стихий как на общем первоначале, допускали множественность природных начал, должны были наряду с ними признать особое неоднородное им начало единства. Так, Анаксагор, который допускал в природе неопределенную множественность элементов, представляющих каждый одно известное качество (так называемые гомеомерии), рядом с этим материальным множеством разнородных стихий признавал идеальное начало единства *Noûs* (ум); точно так же Эмпедокл, допускавший четыре материальные стихии, должен был искать вне их объединяющего начала, которое он назвал *Φιλία* (любовь). Но эти представления духовного свойства выводят уже нас из области натурализма; оставаясь же в этой области, мы должны находить единство в самой природе. Она сама должна быть единым началом, а не что-нибудь в ней. Ее единство, как мы видели, не может представляться одним каким-нибудь частным, качественно определенным элементом, ибо каждый такой элемент, по самому определению своему различаясь от других, тем самым предполагает их вне себя и тем дает место множественности. Но если, таким образом, природа как единое не выражается никаким качественным определением, то не есть ли она по существу своему неопределенное или беспредельное? К такому заключению пришел, как известно, уже один из ионийских философов, Анаксимандр, который, отвергнув все ограниченные представления о первоначальной природе, смешивавшие ее с тою или другою стихией, назвал эту первоначальную природу *τὸ ἄπειρον*, то есть неопределенное, или беспредельное.

Единою первоначальною природой, из которой все происходит, может быть только общая неопределенная основа всех стихий. Этой единой материальной основе всего существующего, порождающей из себя всякую жизнь, — этой всеобщей матери-природе (*materia* от *mater*) естественно приписать все живые силы бытия, представлять ее как нечто живущее и одушевленное. Такое воззрение, оживотворяющее материальную природу и потому называемое гилозоизмом (от ὕλη — материя и Ζωή — жизнь), является одною из наиболее выдающихся форм натурализма⁹⁵. Насколько это воззрение состоятельно само по себе, то есть насколько верно представление о природе как живом одушевленном существе, это мы увидим впоследствии; теперь же мы должны лишь заметить, что хотя бы основное представление гилозоизма и было верно само по себе, но во всяком случае оно является несоответствующим исходной точке натурализма и потому в смысле воззрения натуралистического лишено логических оснований.

В самом деле, натурализм имеет своею исходною точкою принцип реальности, будучи лишь ближайшим определением реализма. Областью истинного бытия признается здесь внешний мир: истинно то, что есть вне познающего субъекта как такового; характеристическим признаком подлинного бытия остается и здесь (в натурализме) та же внешняя реальность, только не как частная, а как всеобщая. Но если, таким образом, то, что признается натурализмом как истинно сущее, именно общая природная основа, или материя всех вещей, ограничивается исключительно внешним миром и есть для субъекта нечто по необходимости внешнее, то и доступна она может быть субъекту лишь чрез внешнее восприятие, он может узнать о ней только из внешнего опыта; но внешний опыт как такой ничего не говорит нам и не может говорить ничего о душе и внутренней жизни природы; эти понятия берутся нами из нашего внутреннего, психического, а не физического опыта, и потому применение их к природе является с точки зрения реализма совершенно неоснова-

⁹⁵ Оживотворение природного начала, или гилозоизм, естественно соединяется и с теми элементарными формами натурализма, о которых мы говорили выше; ибо хотя в этих последних производящим началом всего признается не целая природа как такая, а только одна из ее стихий, но и этой особенной стихии приписываются здесь обыкновенно свойства существа одушевленного и даже разумного. Вообще никакому сомнению не подлежит, что когда древние натурфилософы говорят о воде или огне как мировых началах, все из себя производящих, то они разумеют под этим не ту воду, которую мы пьем, и не тот огонь, на котором мы варим себе кушанье. Из сказанного ясно, что нельзя провести никакой определенной границы между стихийным натурализмом и гилозоизмом, ибо как первый приписывает первоначальной стихии свойство общей природы, так, с другой стороны, гилозоизм, оживотворяя природу, представляет ее под некоторою определению формой бытия преимущественно пред другими.

тельным. С этой точки зрения взгляд на природу, основанный не на объективном восприятии вещей, а на субъективных представлениях духа, есть не более как фантазия и вымысел.

Но если, таким образом, гилозоистические представления не могут быть здесь допущены, то какое же понятие о природе (как едином или общем начале) должны мы себе составить, оставаясь на почве реалистического натурализма?

*XXXI. Соответствие между общею основой сущего
и общею основой чувственного познания.*

Осязание как основа всех ощущений.

Осязаемое, или непроницаемое, вещество как общая основа бытия

Природа вещей есть то, что есть единое во всей множественности вещей. Когда мы говорим просто о природе вещей, то мы, очевидно, разумеем, что все вещи имеют одну и ту же природу; но так как вещи представляют нам бесконечную множественность качественно различных форм, то, следовательно, единая природа вещей не может состоять в их качественных формах.

Приписывать многообразию этих форм, составляющих наш действительный конкретный мир, значение подлинной природы, или истинно сущего, противоречило бы не только требованию всеобщности как необходимого условия истины, но также и элементарному требованию *объективной* реальности. В самом деле, многообразное содержание нашего непосредственного чувственного опыта, взятое в своей конкретности, не только лишено, как мы прежде видели, характера универсальности (поскольку оно всегда представляет нечто частное и единичное, а не всеобщее), но оно не имеет также и независимой *объективной* реальности, ибо все воспринимаемые нашими чувствами качества предметов, как то: цвета, звуки и т. п., обусловлены познающим субъектом как видящим, слышащим и т. п. и, следовательно, представляют собою не подлинное бытие вещей самих по себе, а лишь их относительное бытие, их бытие для другого, то есть для познающего субъекта. Очевидно, в самом деле, что если цвета как такие существуют только для зрячего и звуки как такие только для слышащего и т. д., то, следовательно, если бы не было этого видящего и слышащего, то есть если бы не было субъекта, обладающего многоразличными способами чувственного восприятия, то и сами вещи не могли бы обнаруживать того многоразличия чувственных качеств, в которых они нам являются; так что все это разнообразие чувственных форм и качеств, будучи обусловлено воспринимающим субъектом и существуя лишь в его ощущении, есть лишь субъективная и относительная, а не объективная и безусловная реальность.

Значение этой последней может принадлежать только общему субстрату всех чувственных качеств, той «вещи в себе» (*Ding an sich*), которая своим воздействием на субъект производит в его восприятии все эти качества как его собственные ощущения. Этот субстрат всех явственных свойств, то, что есть единое общее во всей множественности форм и что есть пребывающее в потоке изменений, общая основа вещей, на которой ткутся многообразные узоры форм и явлений, есть то, что называется материей. Но если, таким образом, единая природа вещей определяется как материя и натурализм переходит в материализм, то это будет простою заменой одних слов другими, до тех пор, пока мы не определим в чем собственно состоит, каким точным наглядным признаком выражается эта общая основа вещей, называем ли мы ее природой или материей.

Истина в реальности как всеобщей. Если реальность как такая (всякая реальность) познается во внешнем чувственном опыте, то реальность как всеобщая, очевидно, должна познаваться в том, что есть общего или единого в чувственном опыте, или что одинаково присутствует во всяком таком опыте. Другими словами: если всякая реальность есть то, что ощущается, то реальность всеобщая (природа, материя) есть то, *что ощущается во всем*. Согласно общему предположению реализма источником истинного, предметного знания может быть только внешний опыт, и если, с другой стороны, как мы видели, *частное содержание* этого опыта имеет лишь субъективную реальность, то, следовательно, необходимо допустить, что показателем предметной реальности служит лишь *общая основа* внешнего опыта, то есть, другими словами, что общей основе ощущений соответствует истинное бытие ощущаемого, или общая основа вещей. Но общая основа всех ощущений есть осознание как чувственно соприкосновения с предметом, сопротивления или непроницаемости предмета, в каковом чувстве мы извещаемся о предмете как внешнем или реальном. В самом деле, субъект может ощущать что-нибудь другое как внешнее или реальное, лишь поскольку это последнее само дает о себе знать, то есть аффицирует его, поскольку оно с ним встречается (сталкивается), то есть является границей его субъективного бытия; чтобы признать что-нибудь внешним или реальным, то есть от него самого независимым, субъект должен, очевидно, испытать его сопротивление; то есть для всякого ощущения реальности необходимо взаимодействие ощущающего и ощущаемого, необходима, говоря геометрически, их смежность, которая и выражается психологически в чувстве осознания. Отсюда ясно, что все другие чувства, поскольку в них также ощущается реальность, необходимо предполагают действительное взаимодействие с предметом, то есть осознание.

И не только логически ясно, что в основе всех ощущений как показателей реальности лежит осязание, но это несомненно и с точки зрения физики и биологии. Так, если мы возьмем самое высшее и по-видимому наиболее далекое от осязания чувство, именно чувство зрения, воспринимающее явления света, то в физическом смысле, как мы знаем, свет есть не что иное, как волнообразные колебания эфира; причем для того, чтобы произошло восприятие света субъектом, необходимо, чтоб эти эфирные волны реально воздействовали на сетчатую оболочку глаза, то есть необходимо их столкновение и, следовательно, соприкосновение с нервной тканью этой оболочки, и, таким образом, чувство зрения в сущности есть не что иное, как осязание эфирных волн посредством особого органа. Точно так же, для того, чтобы произошло восприятие звука как реального явления необходимо, чтобы колеблющиеся волны воздуха коснулись слухового органа, так что слух является не чем иным, как осязанием воздушных волн в особой части организма. Не менее несомненна необходимость реального соприкосновения слизистой оболочки рта и носа с известными веществами для ощущений вкуса и обоняния, так что и здесь эти чувства как действительно соприкасающиеся со своим предметом суть не что иное, как особые видоизменения осязания, — они суть то же осязание, но только имеющее место не во всей эпидерме, а сосредоточенное в слизистой оболочке рта и носа, и притом относящееся не ко всем, а только к известному рода телам в известном их химическом и физическом состоянии.

Основное значение осязания подтверждается вполне и биологией. Мы знаем, в самом деле, что на первичных ступенях животного развития из всех чувствительных способностей проявляется одна только способность осязания, частью распространенная по всей органической плазме тела, частью же сосредоточивающаяся в особых, мало, впрочем, специализированных органах, каковы реснички, выдвижные щупальцы и т.п. Потом, уже с появлением и развитием нервной системы, из общей массы чувствительного вещества постепенно выделяются и обособляются различные органы чувств, так что первоначальная общая способность ощущения при соприкосновении с другими телами, то есть способность осязания, искони присущая всякому организму во всем его составе, переходит чрез постепенное осложнение и дифференцирование во все остальные внешние чувства, которые, таким образом, и являются лишь как специальные видоизменения этой одной основной чувственной способности — осязания.

Если, таким образом, общая основа всех ощущений сводится к осязанию, то есть к *испытыванию* сопротивления, то общая основа ощущаемого, то есть материя внешних вещей, сводится соответст-

венно этому к способности *оказывать* сопротивление, то есть к *непроницаемости*.

Итак, понятие общей материальной основы, или природы, вещей сводится к понятию бытия, оказывающего сопротивление другому, являющегося непроницаемым для другого и тем свидетельствующего о своей самостоятельной реальности. Истинно сущее есть бытие осязательное, всегда оказывающее сопротивление другому, следовательно, *непроницаемое* и *неразрушимое*. Таково в точности существенное содержание того, что мы называем веществом. Если поэтому мы скажем теперь, что истинно сущее есть материя, или вещество, то мы с этим термином будем соединять уже некоторое определенное понятие, и нам предлежит рассмотреть, можно ли остановиться на этом понятии, соответствует ли оно полной истине.

*XXXII. Материя как безусловно единое. Чистый монизм.
Невозможность безусловного, или отвлеченного, единства
как действительного принципа. Реальность как многое.
Переход к атомизму*

Материя, определенная признаком непроницаемости, есть бытие себе равное, пребывающее и единое, и с этой стороны она по-видимому отвечает формальному понятию истинно сущего. Если всякая чувственная множественность имеет лишь субъективное и относительное значение, то материя, как безусловная реальность (чистая материя), есть безусловно единая, нераздельная и непрерывная субстанция. Правда, с понятием вещества мы всегда соединяем понятие протяжения, но здесь (в чистой материи) протяжение также должно быть мыслимо как непрерывное и бесконечное; всякая раздельность и множественность принадлежат нашему восприятию протяженных вещей, а не самому протяжению как бесконечному свойству бесконечной материи; как такое, протяжение, безусловно, едино и нераздельно; но в таком случае в нем не может быть даже различия трех измерений, что и допускалось философами, признававшими единство и бесконечность материального начала (Гейлинкс, Спиноза). Но такое, безусловно, единое и нераздельное протяжение без трех измерений, очевидно, имеет очень мало общего с обыкновенным понятием протяжения, или пространства, и, в сущности, есть лишь другое выражение для безусловной простоты или единства реального бытия.

Итак, материя есть чистое бесконечное бытие, безусловно, простая и единая субстанция. Она всецело заключена в самой себе, и это ее пребывание в самой себе, составляющее ее бесконечность (так как, будучи безусловно в себе, она в силу этого не может быть ни-

чем внешним ограничена, не может иметь предела или конца), обнаруживается для другого, для субъекта как безусловная непроницаемость. В этом едином, себе равном свойстве заключается вся истина бытия; истинно есть только бесконечная материя, все же остальное, вся множественность разнообразных вещей и явлений имеет лишь мнимое бытие, есть лишь субъективный призрак и видимость. Таково должно бы быть заключение чистого, отвлеченного материализма. Но очевидно, что если вся истина принадлежит материи как бытию единому и нераздельному, то эмпирически существующая множественность вещей и явлений хотя объявляется здесь как только видимость, но эта видимость остается здесь безо всякого основания и объяснения, является чем-то совершенно непонятным, безусловно, иррациональным и немыслимым. В самом деле, если подлинно есть только единое, то множественность видимого бытия не может иметь основания ни в этом едином, что было бы прямым противоречием, ни в чем-нибудь другом, кроме него, так как кроме него совсем ничего нет по предположению. Сверх того, легко видеть, что материя, понимаемая как безусловно единое, сведенная к безусловно простому определению непроницаемости, или в себе бытия⁹⁶, перестает быть материей, поскольку мы под материей разумеем общую основу всех вещей, следовательно, основу множественности, тогда как материя в смысле безусловно единого есть не основа, а прямое отрицание множественности, — это не есть ни материя физиков, ни даже протяженная субстанция Спинозы, которая как *natura naturans* производит из себя мир множественности как *naturam naturatam* — это будет «неопределенное» τὸ ἀπεὶρον Анаксимандра или «единое сущее» элейцев. Но если, таким образом, становиться на точку зрения элейских философов, то придется вместе с ними прямо отрицать все, кроме единого, прямо признать за несуществующее, μὴ ὄν, всю многообразную и подвижную действительность вещей.

Мы напрасно бы старались избежать необходимости такого отрицания, ища основания для множественности вещей в познающем субъекте, именно полагая, что субъект, воспринимая единое материальное бытие, в силу присущих ему форм познания превращает это единство сущего во множественность явления. Такое объяснение было бы напрасно, потому что если подлинно есть только единое, то откуда же возьмется сам этот познающий субъект как некоторое другое, независимое начало для объяснения того, что не объясняется из единого сущего? На почве натуралистического монизма

⁹⁶ Причем должно заметить, что самое это свойство непроницаемости теряет здесь свой определенный смысл, ибо непроницаемым можно являться только для другого, а при безусловно едином никакого другого быть не может.

познающий субъект со своими формами познания, противоречащими единству сущего и каким-то волшебством превращающими истину в обман и призрак, — этот субъект с этими удивительными формами познания является здесь чем-то еще более необъяснимым, чем та действительность, для объяснения которой он должен бы служить. Очевидно, для того, чтобы субъект мог превращать истину единого сущего в обман множественных явлений, необходимо, чтобы этот субъект сам находился где-то вне сферы истинно сущего как единого, — но в таком случае это последнее не будет уже единым сущим, так как вне его будет находиться нечто другое.

Итак, для того, чтобы быть последовательно верным точке зрения безусловного монизма, необходимо отрицать всякую множественность — субъективную так же, как и объективную. Должно сказать прямо вместе с древними элеатами: «Только сущее есть, не сущего же нет совсем, но сущее есть только единое, следовательно, многое не есть сущее, следовательно, многого нет совсем». Но такой вывод, логически неизбежный с этой точки зрения, есть для нее, очевидно, *reductio ad absurdum*. Такое единое, которое требует отрицания *всего*, не может быть истинным. Истинно сущее должно заключать в себе положительное основание всего; в противном случае, если оно только противопоставляется всему как его простое отрицание, то оно тем самым превращается в ничто. Истина должна быть *истиною всего*, а не противоречием всему, она должна объяснять, а не отрицать действительность.

Мы требуем, чтобы то, с чем мы соединяем предикат истины как такой, что мы признаем истинно сущим по преимуществу, заключало бы в себе основание и, следовательно, объясняло бы из себя или собою все существующее, мы требуем, чтобы истина была истиною всего, и это требование не есть субъективное или произвольное, но с совершенною необходимостью вытекает из самого понятия истины, из формального признака, обуславливающего это понятие. Этот общий признак состоит, как нам известно, в том, что истина должна быть тождественною с собою, или себе равною. Поэтому то, что мы утверждаем как истину, мы должны утверждать безусловно и безо всякого исключения, везде и всегда; так, если мы признаем, что *только единое есть*, и это утверждение считаем истинным, то мы уже ни в каком случае и ни в каком отношении не должны изменять его, то есть ни в каком случае и ни в каком отношении не должны допускать бытия многого, следовательно, по отношению к чему бы то ни было мы должны утверждать, что оно есть единое и ничего более. Так и поступали элеаты, но тотчас же приходили к противоречию самим себе; ибо действительность многого не может быть устранена простым отрицанием. Многое также есть. В таком

случае остается только разделить сферу множественного явления как бытие неистинное от сферы единого сущего как подлинной истины, что и сделал Парменид, написавший даже на этом основании две различные книги: одну об «истине», где утверждал единое, а другую о «мнении», где рассматривал многое. Но, если допустить эти две противоположные одна другой сферы, в таком случае то, что утверждается как истина в одной, нельзя уже будет утверждать как истину в другой, — про явление как такое нельзя уже будет сказать, что оно есть единое, ибо явление именно потому и различается здесь от подлинно сущего, что оно есть многое, и, следовательно, если мы будем говорить о нем как едином, то мы уже будем говорить не о нем, а об его противоположном, то есть о подлинно сущем, которое и есть единое; таким образом, мы впадем в противоречие самим себе и потеряем определенный предмет речи. Но если поэтому, безусловно противопоставляя сферу множественного явления как бытия мнимого сфере единого сущего как истинного, мы не можем уже, не противореча себе, утверждать истину одного как истину другого, то, следовательно, здесь истина двоятся, перестает быть себе равной, то есть перестает быть истиной.

Итак, истина требует, чтобы мы не признавали сущим только единое, и если, однако, с другой стороны, единство есть непреложное требование той же истины, если истинно сущее несомненно есть единое, то, следовательно, необходимо признать, что это единство не есть отрицательное или отвлеченное, исключаящее всякую множественность, а положительное, т. е. заключающее в себе всю множественность; должно признать, что истинно сущее, будучи единым, есть вместе с тем и многое, т. е., другими словами, должно признать, что оно не есть бытие отвлеченное, а бытие конкретное или цельное. И если мы определили истинно сущее как материю, то мы должны допустить в материи элементы множественности, т. е. признавая, что материя есть единое по свойству безусловной непроницаемости, или в себе бытия, мы должны признать, что она вместе с тем и многое по числу, т. е. мы должны допустить, что это единое свойство непроницаемости принадлежит множеству отдельных единиц, так что материя является не как непрерывное, а как раздельное бытие, т. е. как слагаемое из множества реальных единиц. Только при таком допущении можно мыслить и самую непроницаемость как действительное свойство, в котором эти многие единицы обнаруживают свое бытие друг для друга, тогда как в безусловно едином непроницаемость как нечто относительное не имеет никакого смысла.

Таким образом, из логического требования понятия мы должны вывести здесь тот самый результат, на который большинство нату-

ралистов наводится эмпирическими условиями явлений, — я разумею взгляд на материю как состоящую из множества отдельных, непроницаемых единиц, реальных точек — так называемых *атомов*, т. е. неделимых. В самом деле, признание сущего безусловно единым отнимает, как мы видели, всякую возможность объяснения существующей действительности, ибо от чистого отвлеченного единства, очевидно, нельзя перейти ни к какой множественности, если же мы допустим в сущем множественность, хотя бы только количественную, то этим сейчас же представляется возможность объяснять разнообразную действительность явлений во всей ее качественной множественности, ибо это различие качеств может мыслиться как результат различных комбинаций многих, хотя бы качественно и одинаких, однородных атомов.

Итак, материализм определяется здесь как *атомизм*, и в самом деле, как мы видели, только такая материя может быть настоящею материей всего существующего, понимаемая же иначе, как непрерывное, безусловно единое бытие, она теряет всякий признак действительной материи и переходит в отвлеченное единство Парменида и Зенона, противопологающееся, а не подлежащее всему существующему, отрицающее, а не объясняющее действительность и представляющее собою такой принцип, на котором невозможно остановиться без внутреннего противоречия.

*XXXIII. Атомизм. Отсутствие единства
в научных теориях атомизма. Логическое развитие атомизма.
Определение атома как действующей силы*

Подлинная основа всего существующего есть вещество как совокупность множества отдельных единиц реальности, или атомов. Основанное на этом принципе воззрение, т. е. атомизм, разделяется в наше время большею частью научных исследователей природы, — атомизм есть привилегированная философия естествознания. Напрасно мы думали бы, однако, что современный атомизм существует как одна определенная и стройная научная теория. На самом деле нет ничего подобного. Как самые понятия об атоме, так и атомистические построения природы не только различаются соответственно тем частным наукам, к предмету которых они применяются, так что атомы химика суть не то, что атомы физика или механика, но и в пределах одной и той же науки различные ученые предлагают различные теории атомизма: так, например, атомизм Коши не есть атомизм Брию, и теория этого последнего решительно различается от теории Грассмана. В то время как одни физики, например Фарадей, следуя за Лейбницем и Босковичем, сводят понятие атома к поня-

тию центра взаимодействующих сил и, отнимая у атома самого по себе всякое протяжение, превращают атомизм в систему чистого динамизма, другие, наоборот, стремятся совершенно исключить понятие силы из атомизма и все свести к механическим толчкам; третьи, допуская силу как присущую атомам, признают ее только как способность притяжения, тогда как четвертые, следуя физической теории Канта, рядом с силою притяжения признают за атомами и особую силу отталкивания, причем некоторые эту силу отталкивания приписывают исключительно атомам эфира.

Такое отсутствие единства в научном атомизме есть обстоятельство довольно замечательное, и я буду еще иметь случай к нему вернуться. Теперь же я только указываю это обстоятельство как факт, отнимающий у физических теорий атомизма как противоречащих друг другу всякое обязательное значение для философа. Впрочем, сами ученые, строящие эти теории, придают им, вообще говоря, только гипотетическое значение. Если, таким образом, ни одна из существующих теорий атомизма не может иметь за себя авторитета физической науки, то нам остается, говоря об атомизме, держаться одного авторитета логической мысли, то есть допускать те или другие определения лишь на основании их логической необходимости.

Мы знаем, что основное свойство, к которому сводится понятие вещества, есть непроницаемость, только это общее свойство можем мы утверждать за веществом на основании внешнего опыта. Непроницаемость есть обнаружение в себе бытия. Вещь имеет собственное существование и потому не может быть упразднена или замещена другою вещью, она оказывает сопротивление всему другому или является непроницаемою для всего другого. Отсюда ясно, что непроницаемость как обнаружение бытия вещи для другого есть свойство относительное и предполагает бытие двух относящихся друг к другу вещей, и если мы, согласно общему принципу атомизма, понимаем все вещество, то есть весь реальный мир как состоящий из множества элементарных вещей, или атомов, то необходимо предположить, что они находятся между собою во взаимоотношении, обнаруживаясь как непроницаемые друг для друга. Непроницаемость, таким образом, будет коренным свойством каждого атома, делающим его тем, чем он есть, то есть реальною, имеющею собственное бытие единицей. Но, признавая действительность этого свойства, мы должны будем с логическою необходимостью признать за ними и еще нечто другое. В самом деле, так как атом является действительно непроницаемым, лишь поскольку он оказывает сопротивление действию другого, то, следовательно, необходимо предположить это действие, так как без него не может

быть и сопротивления (ибо нечему было бы тогда сопротивляться), а без сопротивления мы не получим и непроницаемости. Если атом оказывается непроницаемым, то есть не пускает другого на свое место, то это очевидно предполагает, что другой стремится занять место первого атома. Так как сказанное очевидно применяется ко всем атомам, то необходимо признать, что все атомы, кроме отрицательного свойства непроницаемости, или сопротивления, обладают еще и положительным свойством, в силу которого каждый атом стремится к другому, хочет занять его место: это последнее свойство или способность, присущая атомам, обыкновенно называется *притяжением*.

Так как ни один атом не может быть упразднен или замещен другим (ибо всякий атом по понятию своему есть нечто безусловное в себе и потому непроницаемое и неразрушимое), то, следовательно, взаимное действие притяжения и сопротивления между атомами должно находиться в некотором определенном равновесии, составляющем общий предел, или границу, взаимодействующих, и такая общая граница между многими атомами образует для каждого атома некоторую собственную сферу, в силу чего все атомы являются протяженными, или пространственными; эта протяженность есть, таким образом, не что иное, как граница сопротивления между атомами, или общий предел их взаимодействия, другими словами, протяженность есть лишь форма непроницаемости. Пространство, или протяжение, есть лишь результат взаимоотношения атомов, выражение их равновесия или их общая граница — предел их внутреннего в себе бытия и тем самым определенная форма их внешнего бытия, то есть их бытия друг для друга.

Таким образом, и непроницаемость (твердость) и ее форма — протяженность, то есть все то, что составляет наше представление вещества, оказывается не собственною сущностью атомов, а только их отношением или, точнее говоря, результатом их взаимодействия. Что же такое сами атомы? Они не могут уже быть определены как крайние элементы, последние составные частицы вещества, ибо вещество есть лишь их произведение. Атомы вещественны, то есть тверды и протяженны, лишь в своем отношении друг к другу, в своем соприкосновении друг с другом; сами же по себе, как безусловные единицы, они не могут иметь никакого протяжения, ибо протяжение есть свойство относительное, предполагающее раздельность, следовательно, разграничение с другим, и потому не имеющее смысла в применении к атому, взятому безотносительно, или в себе самом. Но если, таким образом, атомы сами по себе лишены всякой протяженности, то они в пространственном смысле суть математические точки; но математическая точка сама по себе есть лишь нуль

пространства, и, следовательно, такое понятие об атоме как математической точке, хотя и совершенно верное, будет лишь чисто отрицательным, выражающим только, что атом сам по себе есть нечто непространственное; но если б атомы были только этим, то есть только математическими точками или нулями пространства, то из них ничего бы не могло произойти и они не могли бы быть реальными элементами всего существующего, ибо, сколько бы мы таких нулей ни брали и как бы мы их ни комбинировали, ничего, кроме нуля, мы из этого бы не получили; следовательно, для того чтобы быть реальною основой всего существующего, атомы должны быть чем-нибудь в положительном смысле, то есть должны иметь некоторую собственную субстанциальность. Но эта субстанциальность не может быть вещественною, ибо, согласно вышесказанному, основные признаки вещества, именно твердость и протяженность, отняты у атомов самих по себе и все вещественное признано производным, а не первичным. Твердость и протяженность, образующие вещество, существуют, как мы видим, лишь во взаимном *действии* атомов, сами же атомы согласно этому должны быть определены как реальные *причины* такого действия; но реальная причина действия есть то, что мы называем *силою*. Таким образом, собственная субстанциальность атомов, будучи невещественною, должна быть динамической, и само атомистическое воззрение согласно этому перестает быть механическим материализмом и превращается в чистый динамизм.

Атомы суть не составные частицы вещества, а производящие вещество силы. Не сила есть принадлежность, *accidens*, вещества, как это должен предполагать механический материализм, а напротив, вещество есть лишь результат сил или, говоря точнее, общий предел их взаимодействия. Эти силы своим взаимоотношением и своим совокупным действием на познающий субъект образуют всю эмпирическую действительность, весь вещественный реальный мир, который, таким образом, является не как простая сумма или совокупность атомов, а как их произведение, согласно чему и сами атомы понимаются не как *слагаемые* (пассивные элементы), а как активные *производители* вещественного мира; они суть невещественные динамические единицы, в себе существующие и из себя действующие *живые силы*, или *монады*.

Внешняя реальность, или вещественный мир, есть система действительных сил — вот результат, к которому нас привела логическая необходимость и который, как сейчас будет показано, имеет роковое значение для всего реалистического воззрения.

*XXXIV. Противоречие между динамическим атомизмом
и основным принципом всякого реализма.*

Невозможность опытного познания сущностей.

Переход от субстанциального реализма к феноменальному

Подлинное бытие, или собственная самостоятельная действительность, принадлежит только невещественным центрам живых сил — монадам; все остальное есть лишь их произведение, сложный результат их взаимоотношений и взаимодействий, и имеет, следовательно, лишь производное, а не первичное, или основное, лишь феноменальное, а не субстанциальное бытие. Не только все богатство частных форм и качеств, данных в чувственном опыте, все многообразие цветов, звуков и образов, но даже и такие общие свойства вещества, каковы протяженность и непроницаемость, имеют лишь феноменальное значение, суть лишь явления, то есть существуют лишь для другого, в восприятии другого, а не сами по себе. Сами по себе существуют и из себя действуют лишь одни динамические атомы, или монады.

Но эти атомы, или монады, не даны нам ни в каком ни частном, ни общем опыте, собственное бытие их недоступно исследованиям никакой опытной науки, и признание этого бытия достигается лишь путем логического мышления и имеет, таким образом, чисто умозрительный характер. Эти безусловные центры живых сил представляют, таким образом, собою не физические реальности, а метафизические сущности. Итак, истинное безусловное бытие принадлежит метафизическим сущностям, физическая же реальность признается здесь лишь явлением, то есть бытием обусловленным, относительным, или просто видимостью, и так как метафизическая сущность как такая познается лишь чистым умозрением, то это последнее оказывается здесь источником истинного знания, тогда как реальный опыт как познающий только видимость не сообщает сам по себе никакого истинного познания и может иметь только условное, подчиненное значение.

Этот результат, логически необходимый, должен, однако, поразить нас своею неожиданностью, если мы припомним нашу исходную точку. Исходя из принципа реализма, мы начали с признания внешней реальности за безусловное, или подлинное, бытие, соответствие с этою внешнею реальностью нашего познания, или его объективность, признали мы за критерий его истинности, и, следовательно, внешний чувственный опыт, в котором мы воспринимаем эту реальность, был для нас единственным истинным познанием; все остальное, т. е. все, что не находится или не дается в чувственном опыте, а полагается нашим собственным умом, признали мы за

субъективный вымысел. Затем сам внешний опыт указал нам на вещество как на свое основное общее содержание, вещество же оказалось по необходимости делимым, причем мы должны были допустить как предел этого деления множественность атомов, которые и оказались образующими элементами вещества. Но анализ атомизма привел нас к понятию атомов как невещественных динамических единиц, или центров живых сил; и само вещество со всею данною в опыте физической реальностью оказывается лишь феноменом этих невещественных монад, этих метафизических сущностей. Таким образом, в конце концов мы становимся на точку зрения прямо противоположную той, из которой исходили. То, что принималось за объективную реальность как нечто извне данное — мир нашего опыта, — оказывается лишь субъективным явлением, или видимостью, то же, что отвергалось как субъективный вымысел — результаты нашего умозрения, — оказалось выражением истинно сущего; внешний объективный опыт, в котором мы думали находить подлинное бытие внешних вещей самих по себе, является теперь лишь выражением их относительного, феноменального бытия, — их бытия *для нас*, а наше субъективное умозрение, которое считалось лишь источником пустых фантазий, оказалось откровением истинно сущего, показателем собственной, безусловной сущности вещей; коротко сказать, то, что было объективным, стало теперь субъективным, и наоборот; реальность стала видимостью, и вымысел стал сущою истиной.

Очевидно, самый принцип реализма упраздняется этим результатом, и если мы согласимся с этим последним, то мы должны будем отвергнуть всю точку зрения реализма; мы должны будем вместо физической реальности, открываемой внешним опытом и оказавшейся лишь видимостью, принять как предмет истинного знания внутреннюю метафизическую сущность вещей, до которой мы достигаем лишь путем умозрения. Но, прежде чем остановиться на этом заключении, мы должны посмотреть, не представляет ли наша прежняя точка зрения какой-нибудь возможности избежать этого рокового для нее результата; и на самом деле мы легко найдем такую возможность, если вспомним, каким путем мы пришли к этому результату, т.е. к отрицанию реализма. Дело в том, что результат этот, утверждающий права умозрения, сам добыт нами лишь путем умозрения, а так как на почве реализма, на которой мы с самого начала стояли, умозрение не признается за способ истинного познания, то, следовательно, и заключения, достигнутые этим путем, не могут иметь здесь никакого обязательного значения. Положим, логическое мышление заставляет нас признать, что вещество как такое не есть самостоятельная реальность, а лишь продукт невещественных

динамических единиц, или монад; против этого со стороны реализма всегда можно возразить, что ведь это есть только вывод умозрения, а потому, не оспаривая логической верности этого вывода, можно тем не менее считать его не соответствующим истине, поскольку истина основывается не на заключениях логической мысли, а на данных физического опыта, в физическом же опыте мы никаких невещественных монад, разумеется, не находим.

Итак, оставляя без внимания метафизическое построение вещества из живых сил, мы должны вернуться к тем представлениям о веществе, которые даются нам физическою, на опыте основанною наукой. Но тут мы встречаемся с тем фактом, который был уже выше указан, именно с совершенным отсутствием единства в научных теориях касательно вещества; ибо хотя огромное большинство ученых согласно в том, что вещество должно быть представляемо как состоящее из атомов, но под атомом разумеются здесь вещи совершенно различные и часто прямо исключаящие друг друга; причем некоторые весьма авторитетные физики прямо признают то метафизическое понятие вещества, к которому мы пришли умозрительным путем, именно они видят в веществе продукт невещественных единиц, центров силы и монад, совершенно покидая при таком воззрении почву реализма и внешнего опыта. Этот факт разногласия между учеными в вопросе о веществе может быть объяснен только тем, что хотя частные положения эмпирических наук и основываются на опыте, но в общих теориях своих эти науки не только не чужды умозрения, но и прямо переходят в умозрение, причем различия и противоречия между научными теориями, касающимися одного и того же предмета, натурально объясняются тем, что одни ученые дальше и с большею логическою последовательностью идут по пути умозрения, другие же, опасаясь углубляться в эту малоизведанную ими область, осторожнее держатся у берегов эмпирии.

Но если мы возьмем даже наименее умозрительные из научных теорий, то увидим, что и они существенно переходят за пределы внешнего опыта и доступной ему реальности. Так, в вопросе о веществе, если мы остановимся на той наиболее реальной и наименее метафизической теории, признающей вещество состоящим из невещественных же атомов, которые сами по себе обладают протяженностью и непроницаемостью как своими безусловными свойствами и которым сверх того присущи силы притяжения и отталкивания, — то, при всей логической неудовлетворительности такого понятия — ибо здесь остается совершенно необъясненною возможность мыслить протяжение и непроницаемость как безусловные свойства, то есть свойства, принадлежащие каждому атому самому по себе, а равно необъясненным остается и то, что должно разуметь под выраже-

нием «сила, принадлежащая или присущая вещественному атому», — при всей неудовлетворительности такого понятия об атоме, оно, во всяком случае, есть понятие умозрительное, или метафизическое, слишком смелое с точки зрения последовательного реализма. Ибо в нашем реальном физическом мире, в мире наших опытов и наблюдений, мы не находим совсем *никаких* атомов, ни протяженных, ни непротяженных; мы находим здесь только делимое вещество и никакого предела его делимости не открываем, а потому и протяжение, и непроницаемость являются здесь вовсе не как безусловные свойства простых неделимых единиц, а лишь как относительные свойства сложных и делимых тел.

Таким образом, оказывается, что всякое понятие о веществе самом по себе или о его безусловных элементах есть лишь умозрение, т. е. с точки зрения реализма — вымысел, т. е. нечто такое, чем мы, пожалуй, можем пользоваться для гипотетического объяснения явлений, но чему мы ни в каком случае не имеем права приписывать объективную действительность. Эта последняя принадлежит только тому, что дается нам в физическом опыте, т. е. тому, что, как мы видели, есть лишь явление. Вещи в себе суть лишь метафизические сущности, т. е. субъективный вымысел, объективная же действительность принадлежит лишь явлению.

Реальность оказывается только явлением. Мы действительно (т. е. во внешнем опыте) познаем только явления, и это познание явлений есть для нас единственное истинное познание, мнимое же знание о собственной сущности вещей, или о безусловной реальности, есть пустая фикция, субъективный вымысел. Таким образом, принцип реализма претерпевает здесь некоторое существенное видоизменение или диалектическое превращение. Если первоначально под объективную реальностью, или подлинным бытием, разумелось безусловное, независимое от познающего субъекта бытие вещей самих по себе, а вымыслом считалось то, что не соответствует этому безусловному существованию вещей, или что привносится познающим от себя, то теперь, напротив, оказывается, что именно то, что в нашем познании представляется как выражение безусловного существа вещей самих по себе, будучи основано лишь на субъективном умозрении, есть не более как вымысел; не вымыслом же оказывается лишь относительное бытие вещей, или их бытие, измененное нашим субъектом в явлении. Теперь мы опять возвращаемся к простому чувственному опыту, но придаем ему уже другое значение: чувственный опыт признается теперь за истинное познание не как *показатель вещей*, а как *производитель явлений*; и если прежняя форма реализма, которую мы доселе рассматривали и которая ищет предмета истинного познания в независимом от субъекта бытии вещей самих по

себе, мы назовем *реализмом субстанциальным*, то достигнутую нами теперь точку зрения, которая признает объективную реальность лишь за относительным бытием вещей как явлений, мы должны называть *реализмом феноменальным*.

*XXXV. Реальность как явление, бытие как отношение,
материя как ощущение.*

*Общая характеристика критического реализма
и три степени его развития: сенсуализм, отвлеченный эмпиризм
и позитивизм*

Истинно есть то, что дано в действительном восприятии, что субъект находит существующим: таков общий принцип всякого реализма. Но эта данная в нашем восприятии реальность, выражает ли она собственное существо, субстанцию вещей или же только их отношение к нашему субъекту, их действие на него и в нем — вот вопрос, который составляет точку разделения между двумя главными видами реализма. Первый вид, различные фазисы которого мы доселе рассматривали и который мы назвали реализмом субстанциальным, решает вопрос в первом смысле, предполагая, что наше восприятие вещей прямо соответствует их собственному субстанциальному бытию, что мы познаем природу вещей самих по себе; каким образом сущность вещей может переходить в наше познание, этот вопрос здесь не разрешается, соответствие нашего познания внешним вещам принимается здесь без исследования, как нечто несомненное, вследствие чего этот вид реализма и определяется как *реализм догматический*.

Но такой догматизм в области знания является, очевидно, иррациональным, и с развитием философской мысли предполагаемое соответствие нашего восприятия внешним вещам подвергается критике рассудка, которая, исходя из противоположения между нашим субъектом и внешними вещами, показывает, что эти последние не могут сами по себе, субстанциально, перейти в познавательные состояния нашего субъекта, что они могут только так или иначе действовать на него и вызывать в нем те или другие ощущения и представления, выражающие собою отношения этих вещей к субъекту, а не их собственное бытие. Рассматривая все данные нашего действительного познания, эта критика показывает, что все они, по своему субъективному и относительному характеру, как состояния нашего сознания, не суть прямые признаки внешних вещей, не их субстанциальные свойства, а могут лишь выражать бытие вещей *для нас*, их действие на нас и в нас, то есть что все эти данные нашего действительного познания о вещах показывают не то, как эти вещи

суть, а лишь как они нам являются, так что мы, собственно, и познаем не вещи, а *явления*, и все то, что дано в нашем опыте и что мы называем реальностью, есть лишь явление. Таким превращением субстанциальной реальности вещей в феноменальную реальность явлений характеризуется этот второй вид реализма, который мы поэтому и обозначили как реализм феноменальный и который, будучи основан на критическом отношении к данным нашего познания, определяется с этой стороны как реализм *критический*.

Простое бытие вещей, их собственные признаки и свойства разрешаются теперь в их отношения к субъекту. Так как предмет может стать чем-нибудь для меня, получить для меня действительное существование, лишь поскольку он находится в том или другом отношении ко мне («быть для кого» и «относиться к кому» есть одно и то же), так как безотносительное его бытие меня совсем не касается и мне недоступно, то, следовательно, все, что дано мне как этот предмет, вся его реальность, все его бытие для меня, о котором только я и могу говорить, состоит в этих его *отношениях* ко мне, к познающему субъекту. Когда я воспринимаю известный предмет, то все его признаки, или свойства, суть лишь известные отношения его к тем или другим сторонам моего воспринимающего субъекта, к тем или другим моим познавательным способностям; что же такое этот предмет помимо такого отношения ко мне, я не знаю и знать не могу, а могу только утверждать, что вне этого отношения он не есть *этот* предмет, так что если б у меня не было этих познавательных способностей, то и этого предмета не было бы, а был бы какой-нибудь другой. Разумеется, существо самой вещи не может измениться от изменения моих познавательных способностей, но об этом существе я ничего не знаю и не могу говорить; бытие же предмета, о котором я могу говорить, сводится к отношению между тем неизвестным существом и моими способами восприятия; следовательно, с изменением этих последних изменяется и самое бытие этого предмета. И если догматический реализм различает в познаваемом предмете его преходящие и изменчивые формы от пребывающей *материи*, то реализм критический в последовательном своем развитии не может сохранить такого различия. В самом деле, все действительное содержание этого понятия «материя» сводится, как мы знаем, к свойству сопротивления, или непроницаемости, то есть к известному ощущению субъекта; если же под материей захотят разуметь не это явление непроницаемости, а производящую его вещь саму по себе, то должно сказать, что мы об этой вещи в себе безусловно ничего не знаем, она есть чистое X, а потому совершенно нелепо обозначать ее определенным термином «материя». Та же материя, которая действительно для нас существует и о которой мы имеем определенное

понятие, есть бытие чисто относительное, все содержание которого определяется нашими ощущениями.

Таким образом, если для реализма догматического «бытие» и «отношение», «реальность» и «явление», «материя» и «ощущение» суть понятия частью противоположные, частью же разнородные и, во всяком случае, радикально различные, то для критического реализма это различие исчезает: для него бытие разрешается в отношение, реальность обращается в явление и материя сводится к ощущению.

Безусловная реальность познаваемого, т. е. его совершенная независимость от познающего субъекта, оказывается недостижимой для нашего восприятия. Внешнее бытие предмета как такое, т. е. как безусловно независимое от познающего, тем самым исключается из пределов познания: поскольку же мы познаем предмет, постольку он перестает быть внешним, потому что входит в формы нашего внутреннего психического бытия (становится нашим ощущением, нашим представлением и т. д.), и, обуславливаясь этими формами, он, очевидно, перестает быть безусловным. Поэтому если мы в силу общего принципа реализма по-прежнему требуем, чтобы предмет истинного знания был реальным, то мы должны при этом разуметь реальность уже в некотором новом, условном смысле.

На тех степенях реализма, которые были нами прежде рассмотрены, реальность разумеалась в безусловном смысле, т. е. как бытие само по себе, в совершенной независимости от познающего субъекта; эта безусловная реальность усматривалась сначала в непосредственном внешнем *факте* (как предмете непосредственной чувственной уверенности), затем в пребывающем (субстанциальном) бытии отдельной *вещи* и, наконец, в *природе*, или общей основе, вещей, причем эта общая основа, или *материя*, определилась окончательно как система элементарных существ, или *атомов*. Во всем этом развитии реального принципа, начинающемся с простого утверждения, что истинно только то, что есть наглядный и осязательный факт, и кончающемся сложною теорией атомов, — во всем этом развитии реализма все внимание обращено исключительно на объективную сторону знания, на вопрос о познаваемом в его истине, и совершенно упускается из виду и забывается необходимое участие субъекта, т. е. познающего, во всяком реальном знании. Всякое внешнее бытие — факта, вещи, природы вещей — может быть нам доступно только в нашем восприятии, в нас и чрез нас; внешнее бытие может быть нам доступно, лишь поскольку оно не есть внешнее, т. е., другими словами: внешнее бытие как такое, безусловная реальность, совсем для нас недостижимо, и если мы тем не менее должны сохранить различие между реальным и воображаемым, то нам при-

ходится перенести это различие во внутреннюю сферу нашего субъективного бытия. Если для субстанциального реализма это различие между реальным и воображаемым, или вымыслом, совпадало с различием между субъективным и объективным в смысле независимого от субъекта, так что эта независимость от субъекта и составляла критерий истинной реальности, то теперь, с устранением этой чистой предметности как совершенно для нас недостижимой, мы должны уже в самом субъекте искать критерия реальности. Действительным предметом познания являются только собственные внутренние состояния самого познающего, потому что и внешние вещи (предполагая бытие таковых) могут быть ему доступны только в этих его внутренних состояниях, и, следовательно, различие реального и воображаемого в нашем познании не может быть различием между внешним бытием предмета и внутренним состоянием субъекта (ибо все для нас есть только внутреннее состояние субъекта), а может быть лишь различием в пределах самих этих субъективных состояний, то есть различием между одними субъективными состояниями и другими, тоже субъективными. И в самом деле, оставляя в стороне всякую внешнюю предметность (как безусловно непознаваемое) и ограничиваясь одною внутреннею сферой субъекта, мы находим здесь одно, на первый взгляд, коренное различие: некоторые из состояний субъекта являются как только происходящие в нем или им пассивно переживаемые, ему данные, другие же как им самим непосредственно производимые или вызываемые. И те и другие совершаются в самом субъекте, а не вне его, суть его собственные состояния, но в одних он чувствует себя воспринимающим, в других же деятельным, для первых он есть условие пассивное, для вторых же активное. Состояния первого рода, являющиеся в субъекте помимо его прямого и положительного участия, суть собственно *ощущения* или восприятия внешних чувств, образующие так называемый внешний опыт, которым мы и приписываем характер относительной реальности и объективности по сравнению с внутренними состояниями другого рода, в которых субъект сам проявляет свое собственное бытие, которые непосредственно возникают из самого субъекта и потому представляются как чисто субъективные и совершенно лишенные внешней реальности, каковы наши мысли, желания, фантазии и т.д. Таким образом, хотя внешняя реальность или в себе бытие совершенно нам недоступны и все содержание нашего знания ограничивается нашими собственными состояниями или нашим внутренним опытом (в широком смысле), но в самой этой внутренней сфере нашего опыта, рядом с такими состояниями, которые проявляют действие самого субъекта и потому признаются нами за чисто субъективные, мы находим и такие состояния, в которых

субъект является лишь психической средой и которым мы поэтому приписываем значение внешнего опыта в условном смысле; и эта-то условная, относительная объективность наших ощущений и составляет единственную доступную нам реальность и единственное мерило истинного знания как реального. Истинным в этом смысле является только то, что может быть в конце концов сведено к ощущению внешних чувств, что может быть показано как ощущаемое или испытываемое, а не мыслимое или воображаемое только.

Итак, мы возвращаемся опять к чувственному опыту как единственному источнику реальной истины; но теперь уже чувственный опыт понимается в другом смысле и значении, нежели прежде. Прежде (по точке зрения субстанциального, или догматического, реализма) чувственный опыт хотя и принимался за основание истинного знания, но не сам по себе, а лишь поскольку он признавался выразителем и представителем внешнего, безусловно независимого от субъекта бытия; чувственный опыт являлся здесь лишь как простой безразличный проводник или канал для внешней действительности; если это есть сенсуализм, то сенсуализм наивный, доверчиво признающий за внешними чувствами магическую способность передавать нам самую суть внешних вещей. Теперь же, когда признано, что суть вещей для нас недоступна, единственною реальностью для нас и объективным основанием нашего знания являются наши ощущения как такие, то есть как данные состояния нашего сознания, и чувственный опыт сам по себе становится основным содержанием нашего знания и окончательным мерилom всякой истины. Здесь мы имеем уже сенсуализм сознательный, сенсуализм в собственном смысле. Если прежде (на первых ступенях догматического реализма) чувственные данные признавались за истину не сами по себе, то есть не как ощущаемые или испытываемые, а лишь как свидетели внешнего бытия или прямые показатели независимой от субъекта реальности, то теперь (в реализме критическом), с устранением этой последней, чувственные данные сами по себе являются как окончательное основание всякой истины; они здесь не свидетели реальности, а сами суть реальность, — по крайней мере, единственная для нас доступная реальность; чувственный опыт не проводит только, а содержит в себе всю познаваемую действительность.

Итак, критический (или феноменальный) реализм, в силу основного значения, которое имеет для него чувственный опыт, характеризуется прежде всего как *сенсуализм*.

В ощущениях дается нам единственная доступная для нас реальность — реальность явления, в силу чего ощущения, или данные так называемого внешнего опыта, составляют реальную *основу* истинного знания. Но очевидно, что эта реальная основа сама по себе еще

не составляет истинного знания. В ощущении явление существует как простая действительность, но мы знаем, что действительность есть лишь первый признак истины и что одного этого признака для истины как такой недостаточно; мы знаем явление как действительное, то есть как существующее в известных наших ощущениях, но вот данное ощущение исчезло, и с ним исчезла и действительность явления; но истина исчезнуть не может; следовательно, познавая явление в его исчезающей действительности, мы еще не знаем его истины, которая есть в нем то, что исчезнуть не может, то есть то, что в нем есть необходимого. Итак, для того чтобы знать истину явления, мы не должны ограничиваться одним его простою действительностью, данною в наших ощущениях, а должны узнать это явление в его *необходимости*, или его законе, то есть постоянном отношении его к другим явлениям. Но закон явления не дается в непосредственном чувственном опыте, представляющем только его простую действительность; этот закон открывается сложным процессом исследования, который, основываясь на многих повторенных наблюдениях, выделяет путем опытов и различных сопоставлений все случайные отношения между явлениями и находит таким образом их постоянную связь, или закономерность. Этот процесс исследования, открывающий законы явлений, мы называем вообще научным опытом. Итак, реальное знание, основанное на ощущениях, или непосредственном чувственном опыте, настоящее свое осуществление (как истинное знание) получает лишь чрез опыт научный и, таким образом, критический (или феноменальный) реализм, будучи в основе своей сенсуализмом, определяется далее как *эмпиризм* (в тесном смысле).

Законы явлений, открываемые научным опытом, определяют постоянные отношения явлений в их сосуществовании и последовательности, или, другими словами, эти законы определяют постоянное и в этом смысле необходимое место, занимаемое известным явлением в известной пространственной группе и известном временном ряду. Но если, таким образом, мы познаем относительную необходимость явлений, то этим, очевидно, еще не удовлетворяется требование всеобщности, составляющей существенный признак истины; чтобы знать явление в его полной истине, мы должны знать его всеобщее значение, то есть его постоянное отношение не к той или другой ограниченной группе или ряду явлений, а его отношение ко всем явлениям, или его место в общей системе явлений.

Итак, мы должны знать общую систему явлений, все разнообразные их отношения должны быть сводимы к одному общему принципу, все частные эмпирические законы должны быть поняты как применения одного общего закона или одной универсальной

данной, связывающей все явления, и если научный опыт в каждой отдельной науке познает законы только некоторых явлений или взаимные отношения явлений в некоторой определенной сфере, то для познания общего закона, управляющего всеми явлениями как одною системой, необходимо, чтобы сами отдельные науки были подчинены одному общему принципу, определяющему их отношение друг <к> другу, т. е., другими словами, чтобы все отдельные науки были приведены в одну систему: для познания системы явлений необходима система наук, или научная система. Ясное сознание этого требования и наиболее последовательную попытку осуществить его, т. е. создать на эмпирической почве систему наук, соответствующую системе явлений, мы находим в так называемом позитивизме, который, таким образом, и является необходимым последним завершением критического (феноменального) реализма. Этот последний, следовательно, представляет три последовательные и тесно между собою связанные фазиса, три степени в развитии одного и того же отвлеченного начала, из коих низшая требует высших, а высшая предполагает и заключает в себе низшие, так что все три являются необходимыми составными элементами одного общего воззрения. Эта связь может быть выражена в следующих кратких положениях. Единственный предмет истинного реального познания суть *явления* (общий принцип критического, или феноменального, реализма); но явления познаются, во-первых, в своем простом бытии, или *действительности*, какими они являются в непосредственном чувственном опыте, или в ощущениях внешних чувств; во-вторых, явления познаются в своей относительной *необходимости*, или законе, открываемом научным опытом, и, наконец, в-третьих, они познаются в своей *всеобщности*, представляемой системою наук, или научною системою. Другими словами, с точки зрения критического реализма, утверждающего истину как явление, мы получаем следующие три друг из друга вытекающие и друг друга восполняющие определения истины: 1) *истина есть действительное явление, данное нам в ощущениях внешних чувств* (сенсуализм); 2) *истина есть необходимый закон явлений, открываемый научным опытом* (эмпиризм в собственном смысле); 3) *истина есть всеобщая система явлений, познаваемая наукою как такою, или системою всех наук* (позитивизм).

Итак, система положительных эмпирических наук заключает в себе высшую доступную для нас истину, и единственное истинное знание есть знание положительно-научное. В умственной области все, что не имеет положительно-научного характера, должно быть признано за субъективный вымысел. Все понятия о безусловных началах и сущностях, о первых производящих причинах и о причинах конечных, или целях, должны быть отвергнуты как принадлежащие

к области недоступной истинному, то есть положительно-научному, знанию. Вместо сущностей — явления, вместо причин и целей — законы явлений, вместо трансцендентальной философии — положительная наука, — в такой замене принцип реализма находит свое последнее выражение и свое полное торжество, которое здесь, разумеется, есть торжество здравого разума над туманными и бесплодными призраками философствующей фантазии, торжество объективной истины над субъективным обманом. Этот результат, то есть принятие системы явлений за пределы истинного знания, по-видимому удовлетворяет формальному требованию истины; мир как система явлений, познаваемая эмпирической наукой в ее совокупности, по-видимому представляет признаки реальности (относительной), необходимости и всеобщности. Посмотрим, так ли это на самом деле и может ли последовательный ищущий истину ум успокоиться в этой хотя и мелкой, но по-видимому совершенно верной пристани позитивизма.

*XXXVI. Критика сенсуализма. Действительное явление
не познается в ощущениях внешних чувств.*

Действительное явление как продукт умственной деятельности.

Переход от сенсуализма к идеализму

В ощущениях внешних чувств, и только в них, познаем мы объективную действительность явления, или явление как объективно действительное: таково основное утверждение сенсуализма. Здесь говорится об объективной действительности «явления», а не «вещи», то есть разумеется не безусловная реальность, или в себе бытие, признанное недоступным для нашего познания, а только относительная действительность предмета, или его бытие для нас. Итак, действительность явления как предмета для нас познается в ощущениях внешних чувств. Проверим это положение на действительном конкретном примере.

Положим, предо мною сидит известный человек и разговаривает со мною; я вижу и слышу его, он есть для меня действительное предметное явление. Но если бы мы стали утверждать, что это действительное явление дано мне в ощущениях моих внешних чувств, что я *ощущаю* этого человека, сидящего и говорящего со мною, то мы впали бы в грубое заблуждение. Нам совершенно невозможно ощущать это действительное явление, этого человека, по той простой причине, что у нас нет такого внешнего чувства, в ощущениях которого нам могло бы быть дано это явление. Правда, у нас есть известные пять чувств (к которым в последнее время психофизиологи на основаниях, за прочность которых я не поручусь ни в каком

случае, присоединяют еще шестое, так называемое мускульное чувство), но в этих пяти или шести чувствах мы имеем в данном случае нечто совершенно другое, вполне отличное от этого действительно, для нас существующего явления, от этого человека, сидящего и говорящего с нами. И, во-первых, когда говорится: я *вижу* этого человека, если под словом «видеть» разумеется «иметь зрительные ощущения» (а другого смысла не может иметь этот термин в данном случае), то легко можно показать, что в своих зрительных ощущениях я вовсе не вижу этого человека и вообще никакого предмета не воспринимаю. В самом деле, все зрительные ощущения, все, что может происходить или быть дано в моем чувстве зрения, сводится к различным видоизменениям света, теней и цветов. Так в данном случае, когда я говорю, что вижу этого человека, все, что я могу иметь при этом в моем чувстве зрения, сводится к ряду световых ощущений; все, что я здесь прямо могу видеть, есть только известное количество цветных пятен и известная игра света и теней. Но все это само по себе не только не похоже ничуть на то действительное явление, которое я имею пред собою в виде этого человека, со мною сидящего и разговаривающего, но и вообще все это, то есть все мои зрительные ощущения, сами по себе нисколько не предполагают и не требуют и не указывают ни на какой действительный предмет, ни на какое объективное явление. Не имея пред собою никакого предмета, и даже с закрытыми глазами я могу иметь те же самые световые ощущения, могу видеть различные цветные пятна и даже фигуры, причем я даже и не ищу никакого объективного явления, которое выражалось бы этими ощущениями, а принимаю их в их простом субъективном значении, как мои собственные чувственные состояния и ничего более.

Точно то же, и с еще большею очевидностью, должно отнести и к утверждению: я *слышу* этого человека. Если под «я слышу» разумеется собственно мои слуховые ощущения как такие, то есть различные состояния этого моего чувства, то должно признаться, что я так же мало могу слышать этого человека, как и видеть его. Различные звуки, которые я воспринимаю как мои ощущения, то есть как различные состояния и видоизменения моего собственного чувства, не выражают сами по себе ничего объективного и в этом смысле так же мало имеют общего с этим человеком, как и с этою стеной, и если в данном случае я приписываю их этому человеку как их объективной причине, то для этого я имею, конечно, другие основания, помимо самих ощущений, ибо сами эти слуховые ощущения, могут быть во мне, и действительно бывают, безо всякого отношения к какому-нибудь объективному явлению: мне могут слышаться известные звуки и даже определенные сочетания звуков или слова, кото-

рые я, однако, никому не приписываю, то есть не придаю им никакого объективного значения, чего, очевидно, не могло бы быть, если бы самый факт ощущения выражал собою некоторое объективное явление или в самом себе заключал ручательство своего определенного предметного происхождения.

Вообще говоря, так как всякого рода ощущения, какие мы только можем иметь, поскольку они суть субъективные состояния наших собственных чувств, могут происходить в нас — а как показывает опыт, и действительно иногда происходят — безо всякого отношения к какому-нибудь предмету помимо нас самих, то если, однако, в огромном большинстве случаев мы относим таковые ощущения к известным предметам, или принимаем их за объективные явления, за выражения некоторого предметного бытия, для нас существующего, то такое отнесение ощущений к предмету, такое их объективирование должно, очевидно, иметь особые основания, помимо самих ощущений как таких, ибо эти последние имеют сами по себе лишь чисто субъективное бытие (которым мы иногда и ограничиваемся), и самое это отнесение наших субъективных состояний к известному предмету, самое объективирование наших ощущений, является, таким образом, как особое, самостоятельное действие познающего субъекта, не вытекающее непосредственно из самого факта ощущений, хотя, разумеется, с ним связанное, им вызываемое и в этом смысле материально от него зависимое.

Собственные мои ощущения, то есть то, что происходит во мне самом, я переносу из себя на другое, ставлю пред собою, или представляю. Этот акт психического отталкивания ощущений, или их предметного представления, есть, таким образом, особое действие познающего, не заключающееся необходимо в самом факте ощущения, ибо бывают ощущения и не соединенные ни с каким представлением.

Итак, мы, во-первых, имеем ощущения, и, во-вторых, мы их объективируем, или представляем. В представлении самом по себе мы представляем лишь то, что дано нам в ощущении; само по себе представление есть лишь объективация непосредственных чувственных данных, и в некоторых случаях нашего восприятия объективных явлений все дело этим почти и ограничивается. Так, например, если я, идя ощупью в совершенно темных и мне незнакомых комнатах, соприкасаюсь и сталкиваюсь с различными предметами, то все мое представление об этих предметах сводится к простой объективации того сопротивления, которое я здесь ощущаю, тех осязательных ощущений, которые я здесь получаю; вся действительность, здесь для меня существующая, сводится к известному числу твердых и мягких предметов, соответственно количеству и качеству

происходящих во мне осязательных и мускульных ощущений. Хотя эта действительность есть уже нечто большее, нежели простая действительность ощущения, так как я здесь не ощущаю только, но и представляю нечто объективное, но самое содержание этого объективного не выходит за пределы простых данных моего ощущения, именно тех простых качеств твердости, мягкости, шероховатости и т.д., которые даны в моих осязательных и мускульных ощущениях.

Но в огромном большинстве случаев существующая для нас действительность, или объективное явление, представляет собою нечто гораздо большее, нежели простую объективацию наших ощущений. Так, в нашем прежнем примере совершенно очевидно, что простое отнесение к предметной причине моих зрительных и слуховых ощущений далеко еще не составит того объективного явления, которое представляется этим человеком, сидящим и говорящим со мною. Если б я в этом случае только объективировал мои различные ощущения, то я получил бы только ряд отдельных предметов, соответствующих этим ощущениям, тогда как на самом деле я имею пред собою один определенный предмет, к которому все различные данные этих моих ощущений относятся как его составные части, или элементы; я не только соединяю различные мои слуховые ощущения между собою и отношу их к одному предмету, несмотря на их качественные различия, а равно и все мои зрительные ощущения соединяю между собою в одном предмете, но я сверх того и целый ряд этих мною соединенных и объективированных слуховых ощущений соединяю с таковым же рядом зрительных ощущений, относя оба эти разнородные ряда к одному и тому же предмету, к одному и тому же объективному явлению, к этому человеку, действительно для меня существующему. Такое соединение объективированных ощущений, не вытекающее из их простой объективации, так как я могу объективировать и отдельные ощущения, не сводя их ни к какому конкретному единству, ни к какому цельному явлению, — это объединение ощущений есть, таким образом, новый акт познающего субъекта, отличный не только от ощущения, но и от простого представления. Если мы подвергнем анализу этот новый умственный акт, то легко увидим, что он отнюдь не ограничивается сведением к единству моих настоящих представлений, то есть тех моих представлений, которые происходят из простой объективации моих актуальных, в данный момент мною переживаемых ощущений. Так, в данном примере положим, что я сижу на известном расстоянии от этого человека и не дотрогиваюсь до него; таким образом, мои актуальные ощущения относительно его могут быть лишь зрительные и слуховые, а не осязательные, и тем не менее та действительность, или то объективное явление, которое представляет мне в данный

момент этот человек, необходимо предполагает и известные осязаемые ощущения, которых я, однако, в данный момент действительно не имею; в самом деле, хотя я и не осязаю этого человека, но его действительность как этого живого человека возможна для меня лишь в том предположении, что я мог бы, приблизясь к нему, осязать его; ибо если б я на мгновение допустил противное, то есть допустил бы, что он совершенно неосязаем и прозрачен, то, без сомнения, я тотчас признал бы его не за этого действительного человека, а за галлюцинацию или привидение. Таким образом, существующая для меня действительность как объективное явление необходимо включает в себе кроме актуальных переживаемых мною ощущений еще известный ряд других возможных ощущений, неразрывно связанных с первыми и входящих вместе с ними в состав одного конкретного предмета, каким он для меня существует, или имеет действительность.

Но кроме этой уверенности в некоторых возможных ощущениях, которые неизбежно должны быть мною испытаны при известных условиях и которые, таким образом, являются по отношению к настоящим моим ощущениям как будущие, ибо в данном случае я уверен собственно в том, что если я совершу известные действия, то я необходимо получу известные ощущения, так, например, если я подойду к этому человеку и дотронусь до него, то я необходимо буду иметь осязательные ощущения, — кроме этого признания некоторых возможных или будущих ощущений, в действительность (для меня) данного объективного явления необходимо входит и признание некоторых прошедших ощущений и представлений, также неразрывно связанных с моими настоящими ощущениями в конкретном единстве этого объективного явления; так, если я признаю этот предмет, мною теперь воспринимаемый, за *этого* известного человека, то есть за того же самого, которого я и прежде знал, которого я видел вчера или месяц тому назад, то это, очевидно, возможно лишь потому, что я сохраняю в памяти известный ряд прошедших, мною испытанных ощущений и образованных мною представлений, и, сравнивая эти ощущения и представления с теми, которые я теперь имею, я на основании известных тождественных признаков отношу их к одному и тому же объективному явлению, к этому одному человеку. С настоящею действительностью этого человека для меня неразрывно связана вся его прошедшая действительность, сохраняемая в моей памяти, и вся его предполагаемая действительность в будущем. Только под этим условием, только в связи с прошедшим и будущим, то есть с тем, что вовсе не дано и не существует в моих теперешних актуальных ощущениях, только в связи с этим несуществующим может воспринимаемое мною теперь объектив-

ное явление иметь для меня то значение, которое оно в действительности имеет: только прошедшая (не ощущаемая и, следовательно, в смысле сенсуализма не существующая) действительность этого явления, например этого человека, и его будущая (следовательно, также не ощущаемая и не существующая) действительность ручаются мне за его действительность настоящую, и, следовательно, мы должны признать, что не только действительность этого объективного явления не сводится к ощущениям, а что, напротив, сами наши ощущения получают свое определенное предметное значение лишь от таких данных, которые вовсе не существуют в наших актуальных ощущениях, от данных не ощущаемых, а только мыслимых; и никакому сомнению не подлежит, что при восприятии всякого конкретного явления то, что непосредственно при этом ощущается — реально чувственный элемент этого явления, составляет лишь ничтожную его часть, только самую элементарную материальную основу, на которой наш ум созидает свой действительный предмет, это объективное явление.

Итак, целые ряды различных представлений, соответствующих не одним только настоящим ощущениям, но еще гораздо более ощущениям прошедшим, или воспоминаемым, и предваряемым, или будущим, — целые ряды таких представлений соединяются в этом объективном явлении, существующем для меня, имеющем действительность в данный момент, и так как это соединение многих и разнородных представлений не есть их простое сложение или какое бы то ни было внешнее сочетание, а представляет собою одно конкретное цельное явление, существующее для меня зараз в своем единстве и к которому я отношу мои частные впечатления как им определяемые, то, следовательно, и тот синтетический акт, которым создается это единство, не может быть простым механическим сочетанием моих ощущений и представлений, а есть нечто новое и самостоятельное. Данное объективное явление в своей действительности для меня совсем не имеет характера простой суммы или какого бы то ни было отвлеченного произведения из многих элементов, а представляет собою определенное индивидуальное единство или, точнее, определенную *единицу*, и все частные ощущения и представления, связанные в моем сознании с этим единичным явлением, относятся к нему не как самостоятельные элементы, его слагающие, а как видоизменения и проявления, его выражающие. Но более того: сами мои ощущения и представления получают для меня определенное объективное значение и действительность, лишь потому и поскольку они относятся к этому единичному конкретному явлению, которое, следовательно, никак уже не может быть простым выводом или итогом этих частных представлений и ощущений, не имеющих сами по себе никакой

объективной определенности, получая ее лишь от того цельного представления, с которым мы их связываем. В самом деле, когда я вижу и слышу этого человека, то его слова и движения имеют для меня определенное объективное значение в качестве действий этого именно человека, лишь по отношению к его цельному образу, который, следовательно, предполагается моими актуальными ощущениями и представлениями как частными выражениями этого цельного образа. Чтобы в известных данных впечатлениях, которые я в себе нахожу, выражался для меня этот определенный предмет, например, этот индивидуальный человек, я должен иметь пред собою относительно полный образ этого человека, я должен вообразать его, и только по отношению или в связи с этим воображаемым, идеальным предметом получают объективную действительность и мои реальные впечатления или ощущения, которые, помимо этой связи, могли бы быть лишь субъективными состояниями моих собственных чувств (каковыми они и являются в известных аномальных случаях).

Чувственный опыт, то есть совокупность наших ощущений, дает нам только дробный, и притом совершенно субъективный, материал для познания явления. В самом деле, объективное явление, или являющийся, существующий для нас, предмет, имеет необходимо два признака, без которых он не может быть объективным явлением, а именно: во-первых, он должен быть этим определенным единичным предметом, отличающимся от других одинаковых предметов и вместе с тем представляющим некоторое внутреннее единство и цельность, пребывая *тем же* во всех своих видоизменениях, и, во-вторых, он должен иметь объективную (относительную) реальность, то есть, будучи для нас, он должен тем не менее от нас самих отличаться, не быть только нашим собственным состоянием. Если мы говорим об объективном явлении и не предполагаем этих двух признаков, то мы не разумеем ничего определенного под термином «объективное» явление или сами хорошенько не знаем, о чем говорим. Но именно согласно вышесказанному эти два неизбежные признака или условия объективного явления как такого и не даются в ощущениях наших чувств, отвлеченно взятых, ибо эти ощущения, во-первых, не представляют никакого действительного единства, являясь лишь как ряд отдельных состояний, а во-вторых, они не имеют сами по себе и никакого объективного значения, будучи лишь состояниями наших чувств. Таким образом, для того чтоб из таких данных, которые не представляют сами по себе ни определенного единства, ни объективной реальности, образовать определенное объективное явление, очевидно, необходим некоторый самостоятельный (то есть не заключающийся в ощущениях как таких) акт, который мы и называем *воображением*.

Итак, действительность объективного явления дается не чувственным опытом, а воображением; она открывается не в ощущениях чувств, а в образах или идеях ума.

Это утверждение, заменяющее сенсуализм идеализмом, стоит вне прямой зависимости от теории так называемых врожденных идей, теории, как мы потом увидим, в сущности верной, но выражавшейся доселе в неудовлетворительной форме и потому связанной со многими недоразумениями. Если мы и не имеем никаких готовых врожденных идей, это, очевидно, не может мешать нашему уму вновь производить свои образы или идеи на материальной основе чувственного опыта на поводу актуальных ощущений, но в совершенной формальной независимости от этих последних (как форма статуи не зависит от материала, из которого она сделана). Вообще относительно значения идеи и способности воображения могут возникать различные вопросы, разрешать которые здесь не место, так как их разрешение может быть дано только в положительной теории познания, предполагающей уже положительную метафизическую доктрину, которая здесь, в критике отвлеченных начал, есть лишь искомое. Но во всяком случае одно заключение с логическою неизбежностью вытекает из всего предыдущего анализа нашего реального познания, а именно то, что объективная действительность явления обусловлена не данными ощущения самими по себе, а некоторым воздействием ума, так что само объективное явление в своей цельной действительности, как существующее лишь при активном участии ума, имеет характер не чувственный только, а существенно интеллектуальный и идеальный.

*XXXVII. Критика научного эмпиризма. Необходимость явления познается не опытом, а умозрением.
Переход от эмпирии к умозрению*

Определенная действительность явления не дается, как мы видели, в ощущениях чувств, а обуславливается воображением. Но чем бы ни обуславливалась действительность явления, она сама по себе, как мы знаем, не может составлять настоящего предмета истинного знания; в ней как такой еще не заключается содержание истины. Эта последняя требует, чтобы мы знали явление не только в его собственной действительности, но и в его необходимости, то есть в его постоянном отношении к другим явлениям, или в его законе. Если и в обыкновенных практических отношениях мы далеко не всегда довольствуемся восприятием простой действительности явления, знанием факта как только факта, а стремимся *объяснить* явление из его необходимых отношений к другим, то тем более имеет силы это

требование в области науки, которая именно и имеет свою задачу узнать законы явлений, то есть их постоянные и необходимые отношения, отношения общие всем одинаковым явлениям во всех частных случаях их, прошедших и будущих, везде и всегда. Так как с той точки зрения, которую мы имеем теперь в виду, единственный источник истинного познания есть реальный опыт, то из этого же опыта должны быть выведены здесь и законы явлений. Простой чувственный опыт переходит здесь в опыт научный. Исходя из данных непосредственного опыта, наука путем повторенных наблюдений и экспериментов (индуктивная сторона науки), путем аналогий, вычислений и выводов (дедуктивная часть науки) освобождает явление от его изменчивых и случайных элементов, выделяет из него необходимое и постоянное, открывает, таким образом, его закон. Таков взгляд на науку с точки зрения эмпиризма. Представленный в общих выражениях, этот взгляд кажется очень простым и твердым; посмотрим, таков ли он на самом деле.

Прежде всего мы должны помнить то для эмпиризма несомненное положение, что во всяком действительном опыте мы имеем только частный случай, только отдельное явление в его простой фактической действительности. Мы можем действительно испытывать только то, что происходит в данный момент времени и в данном месте пространства, что существует для нас теперь и здесь; все остальное, все, что идет дальше простого факта, мы не испытываем, а выводим или заключаем. То, что мы не можем наблюдать в действительном явлении, то есть в отдельном случае, мы выводим из наблюдения и опыта над многими случаями. Мы можем наблюдать и экспериментировать над различными случаями одного и того же, то есть одинакового явления, наблюдать или и ставить его в различные условия, и те отношения этого явления, которые оказываются одинаковыми при всех этих различных условиях, и суть его постоянные отношения, образующие закон явления.

Так как в опыте вообще мы можем познавать только данные явления, или факты, то и закон, познанный из опыта, может быть только обобщением из фактов — закон с эмпирической точки зрения есть только общий факт; различие же универсального факта от фактов простых, или частных случаев, состоит, очевидно, в том, что первый есть факт необходимый, то есть неизменно повторяющийся во всех частных случаях. Из бесчисленного множества различных связей и отношений, фактически существующих между явлениями, научный опыт выделяет такие, которые являются постоянно и неизменно, и признает их в этом смысле безусловно необходимыми. Такая безусловно необходимая связь между явлениями, составляющая их закон, может быть относительно явлений, составляющих после-

довательный ряд в форме времени, всего проще выражена так: каждый раз, в каждом частном случае, когда происходит некоторое (или некоторые) явление, неизбежно происходит и некоторое другое или другие (?) явление. В этом смысле одно явление вызывает неизбежно другое и может быть, таким образом, названо его причиною, и самое отношение между ними определяется как причинная связь⁹⁷. Таким образом, понятия закона, необходимости и причинной связи являются здесь различными выражениями одного основного понятия о постоянном и неизменном отношении между явлениями; познание этих отношений есть *sumptum* того, что может быть познано с точки зрения научного эмпиризма.

Оставляя пока в стороне вопрос о том, удовлетворяет ли такое познание всем требованиям нашего ума и соответствует ли оно общему понятию истины, мы должны поставить более решительный вопрос: может ли научно-эмпирическое знание само по себе дать и то, что оно обещает, то есть можно ли этим путем познать необходимые, в смысле безусловного постоянства, отношения между явлениями? Во избежание недоразумений я должен заметить, что вопрос этот имеет в виду не саму науку в ее действительности, а только отвлеченно-эмпирический взгляд на науку. Я нисколько не сомневаюсь, что настоящая наука может познавать и действительно познает необходимые отношения, или законы, явлений, но спрашивается только, остается ли она при этом познании на исключительно эмпирической почве, есть ли она то, чем хочет сделать ее отвлеченный эмпиризм, не пользуется ли она на самом деле кроме эмпирии и другими способами познания, или, говоря точнее, тот опыт, на котором основывается истинная наука, не включает ли он в себе и других познавательных элементов, кроме того, которым хочет ограничить его отвлеченный эмпиризм?

Итак, возможно ли чисто эмпирическим путем познавать безусловно необходимую связь явлений, или их закон в точном смысле этого слова?

Прежде всего мы должны помнить, что с эмпирической точки зрения нашему познанию совершенно и безусловно недоступно существо вещей ни с реальной, ни с идеальной, ни даже с чисто логической стороны: нам не даны субстанциальные причины, производящие явления, мы не обладаем идеями, представляющими внутреннюю природу, или сущность, вещей и явлений, наконец, у нас нет да-

⁹⁷ Здесь причина понимается не в обыкновенном смысле, как действующая или производящая, а только как феноменальная, то есть причиной называется то явление, существование которого есть фактическое условие для существования другого, причем внутренняя связь между этими двумя явлениями остается за пределами познания и может быть даже совсем отвергаема.

же всеобщих априорных категорий разума, выражающих аподиктически непреложную формальную связь всего существующего, — ничего этого мы не знаем и знать не можем, — нам доступны только фактические явления в их также фактических взаимоотношениях подобия, сосуществования (в пространстве) и последовательности (во времени), и между этими-то внешними взаимоотношениями научный эмпиризм различает такие, которые изменчивы и непостоянны, и такие, которые неизменны и безусловно постоянны, и весь вопрос сводится собственно к тому, какое основание может иметь эмпиризм для такого различения, *почему* он считает некоторые из фактических отношений между явлениями за неизменные и постоянные, какое у него может быть ручательство их безусловного постоянства или необходимости?

Существуют два явления *a* и *b*; наука при помощи известных методов точного индуктивного исследования обнаружила постоянную связь между этими явлениями, признала зависимость одного от другого, признала, что *a* есть феноменальная причина *b*; оно есть причина *b* не в том смысле, что оно производит из себя *b* как свое действие, — такое понятие причины действующей, или производящей, есть понятие чисто метафизическое, для эмпиризма не имеющее никакого значения; равным образом, с эмпирической точки зрения *a* не может быть причиной *b* в том смысле, что эти два явления по своей внутренней природе, или сущности, так между собой неразрывно связаны, что раз дано *a*, то мы уже из самого понятия его с логической необходимостью должны вывести бытие *b*, на том основании что одно без другого немыслимо, так что бытие *b* при существовании *a* достоверно *a priori*, раньше всякого фактического наблюдения и совершенно независимо от количества частных случаев; и такое понятие причинности как чисто умозрительное противоречит эмпирической точке зрения и ею отвергается; таким образом, для этой точки зрения остается утверждать необходимую связь между *a* и *b* единственно на основании факта их всегдашнего соприсутствия, на основании того, что во всех науке известных и наукой точнейшим образом исследованных и проверенных случаях *a* всегда оказывалось непременно условием для *b*, так что при существовании *a* всегда являлось и *b*, при устранении *a* исчезало и *b*, при изменениях в *a* изменялось и *b*. Но, логически рассуждая, из факта такой связи нисколько не следует ее необходимость. В самом деле, если (как это вытекает прямо из основного принципа эмпиризма) предмет нашего познания существует для нас только в своем фактическом, всегда условном явлении, если, другими словами, мы всегда знаем только частные случаи, то очевидно, что и все отношения явлений, наблюдаемые или открываемые нами, имеют значение толь-

ко для этих частных случаев, в которых мы их открываем, и как бы ни обобщались известные отношения чрез свое повторение во множестве частных случаев, это обобщение всегда есть только относительное, именно оно может относиться только к известному числу случаев, от которых оно отвлечено или которые обобщены в этом отношении. Для научной эмпирии существуют только частные случаи, и закон здесь есть только отвлечение от этих частных случаев, такой же факт, обобщенный в известных пределах, именно в пределах нашего действительного наличного опыта. Переступать за пределы этого наличного опыта, утверждать закон не как замеченное в данных случаях единообразие, а как безусловную норму для всех возможных случаев, не как обобщенную действительность данных в опыте фактов, а как безусловную необходимость, обязательную для всякого будущего опыта и, следовательно, предшествующую всякому опыту, утверждать закон в этом смысле мы не имеем никакого права с эмпирической точки зрения, потому что где же у нас та познавательная сила, которая может идти дальше наличного опыта и, вместо того чтобы подчиняться наблюдаемой и испытываемой действительности, предписывает ей безусловно необходимые законы? Допущение такой познавательной способности нашего ума, переходящей за пределы всякого данного опыта, допущение такой трансцендентальной способности нашего ума есть прямое отрицание эмпирического принципа, признающего действительный опыт единственным источником и основанием истинного знания. В опыте как таком мы имеем только фактические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, нами исследованных. Известное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах, — известное, нами открытое единообразие данных явлений есть факт, и с эмпирической точки зрения мы можем утверждать это единообразие только как факт; но что же в таком случае может ручаться за неизменность этого отношения, этого единообразия явлений во все времена безусловно, как последующие, так и предшествовавшие нашим действительным опытам, в такие времена, следовательно, когда мы не можем утверждать этого единообразия в качестве действительного, испытанного факта? Что же дает эмпирической, фактической связи явлений характер безусловной всеобщности и необходимости, что делает из простого обобщения данных явлений, из действительного факта необходимый закон? Положим, известное отношение между данными явлениями наблюдалось во всех случаях без исключения с начала человеческого опыта; но самое это обстоятельство — отсутствие исключений — с эмпирической точки зрения есть только факт, не идущий за пределы своей налич-

ной действительности, ничего не говорящий о неопределенном, не-испытанном будущем; это «без исключения» имеет силу и значение только до первого исключения. На основании опыта с точки зрения эмпиризма мы можем сказать только: *доселе* не было исключений — это есть факт, но из этого факта, именно потому, что это есть только опытный факт, а не какая-нибудь абсолютная умозрительная истина — *veritas aeterna*, — из этого простого факта, что доселе не было исключений в данном единообразии, никак не может следовать, что и не будет никогда исключений. Если бы мы имели право утверждать, что фактическая, доселе нами наблюдавшаяся связь между явлениями *a* и *b* основана на самой их природе, или сущности, безусловно равной себе и неизменной, так что вытекающая из этой их внутренней природы связь между ними была бы также неизменною, в таком случае мы, конечно, могли бы быть вполне уверены, что как доселе не находили исключения в отношении этих явлений, так не найдем его никогда и впредь; но ведь именно с точки зрения эмпиризма мы и не имеем права смотреть на отношение между этими явлениями как на вытекающее из их внутренней природы, ибо об этой последней мы ничего не можем знать. Наблюдаемое нами отношение явлений, как чисто фактическое и в этом смысле внешнее, может всегда измениться, нисколько не изменяя характера самих явлений в отдельности взятых, так что между этими же самыми явлениями мы имеем логическое право предположить бесчисленное множество возможных отношений, кроме того, которое нами наблюдалось доселе, ибо это доселешнее наблюдение как чисто фактическое говорит только за самого себя и далее ни к чему нас не обязывает. Мы знаем только одно: доселе было такое-то отношение между этими явлениями, — почему *такое*, мы этого знать не можем, мы знаем только факт, и если завтра мы найдем другое отношение между этими явлениями, то это нисколько не должно нас удивить, это также будет только факт, который мы должны будем констатировать: один факт стоит другого, один так же мало понятен, как и другой, и так же ни к чему нас не обязывает относительно дальнейшего будущего.

То обстоятельство, что наука на основании открытых ею отношений между явлениями безошибочно предсказывает таковые же отношения в новых случаях, не может служить никаким ручательством за безусловную неизменность этих отношений. Это может показаться парадоксом, но логически это несомненно. В самом деле, верность научного предсказания сама есть только относительная, не заключающая в себе никакой дальнейшей безусловной необходимости. Предсказание сбылось, оказалось верным — это опять только факт. Сбывшееся научное предсказание показывает только,

что наблюдавшееся доселе отношение между данными явлениями осталось и на этот раз таким же, но останется ли оно неизменным и завтра и, следовательно, окажется ли безошибочным подобное предсказание завтра, это остается по-прежнему совершенно проблематичным, ибо мы не можем знать бесконечного числа возможных условий, которые могут изменить существующие отношения и обмануть наше предвидение. Допустим даже, что явление *a* имеет постоянное свойство вызывать явление *b* (чего строго эмпирическая точка зрения допускать не имеет права); но, очевидно, это свойство может действовать или проявляться только при известных условиях, положительных и отрицательных, а так как этих условий может быть бесконечное множество, то мы никогда не можем быть уверены, что мы знаем *все* необходимые условия для произведения *b* чрез *a* или все явления, влияющие положительно или отрицательно, способствующие или препятствующие действительному обнаружению присущего *a* свойства вызывать *b*; таким образом, мы должны допустить, что могут быть неизвестные нам явления *x*, *y*, *z*, присутствие которых не позволяет явлению *a* произвести или вызвать явление *b*. Положим теперь, что во всех случаях, доселе нам известных, *a* всегда вызывало *b*, и что, приняв эту их связь за непреложный закон, мы предсказывали появление *b* как следствие появления *a*, и что каждый раз наши предсказания сбывались; это означает, очевидно, только то, что доселе *x*, *y* и *z* не появлялись одновременно и совместно с *a* и не препятствовали этому последнему вызывать *b*; но так как эти явления *x*, *y*, *z* нам неизвестны, а следовательно, мы не можем знать и условий, при которых они происходят, то мы и не можем утверждать, чтоб они никогда не появились совместно с *a*; мы должны допустить, что завтра же совместно с *a* может произойти *x* или *y*, и в таком случае *a* не вызовет *b*, и наше предсказание, сегодня сбывшееся, как и прежде всегда сбывавшееся, завтра окажется ошибочным, и мнимый закон окажется только относительным, временным обобщением. Другое дело, если бы мы знали внутреннюю природу *a* и *b*, или их безусловное определение, в силу которого они неразрывно между собою связаны по самой природе своей, так что одно безусловно немыслимо без другого; в таком случае условия, препятствующие появлению *b* по неразрывной связи его с *a*, мешали бы и появлению этого последнего, так что эти два явления или совсем бы не существовали оба, или же существовали бы вместе, неразрывно связанные причинною связью, которая здесь была бы действительно неизменною при всех возможных условиях, была бы действительно безусловным законом как вытекающая из безусловной природы вещей. Но ничего такого мы с эмпирической точки зрения предполагать не можем; здесь связь между

явлениями есть чисто фактическая и в этом смысле случайная, ни к чему не обязывающая за пределами данного опыта: все постоянство наших доселешних наблюдений и вся безошибочность наших доселешних предсказаний указывает только на действительность прошедших и настоящих событий, нисколько не ручаясь за необходимость будущих. Но если, таким образом, с эмпирической точки зрения мы не имеем права, основываясь на аналогии найденных в прошедшем опыте отношений, утверждать с достоверностью неизменность этих отношений в будущем, то не дает ли по крайней мере эта аналогия некоторую *вероятность* такой неизменности? Если доселе во всех случаях без исключения данные явления находились между собою в известном отношении, не можем ли мы с вероятностью утверждать, что так же будет и впредь? Логическая добросовестность заставляет нас, рискуя новым парадоксом, отвечать отрицательно и на этот вопрос. Дело в том, что вероятность в точном смысле этого слова выражает определенное отношение существующего к возможному, в нашем вопросе — отношение действительного наличного опыта ко всему возможному опыту. Какое же это отношение? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежащих, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечности всех возможных опытов. Какую бы мы ни взяли конечную величину, большую или малую, отношение ее к бесконечности всегда одинаково, именно: бесконечно приближается к нулю. Применяя это математическое выражение к нашему вопросу, мы должны сказать, что как бы ни был велик наш прошедший опыт, в котором известное отношение между явлениями (предполагаемый закон) оказывалось неизменным, это не дает нам никакого основания с какою-нибудь определенной вероятностью утверждать безусловную неизменность, или необходимость, этого отношения во все времена. И в самом деле, мы видим, что представители научного эмпиризма при отсутствии настоящих оснований для утверждения неизменности законов явлений вынуждены прибегать к таким основаниям, которых несостоятельность и даже странность с точки зрения эмпиризма бросается в глаза; таково знаменитое положение, что природа однообразна и постоянна в своих действиях, — положение совершенно равносильное аксиомам старинных схоластиков о том, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и т. п.; но что было естественно со стороны схоластиков, вообще допускавших, что в основе всякого бытия и знания лежат безусловные умозрительные принципы, известные *veritates aeternae et universales*, то совершенно непозволительно для совре-

менных эмпириков, которые именно стоят на отрицании всяких априорных истин и безусловных аксиом даже в области математики и между тем представляют нам такую чистейшую *veritatem aeternam* касательно природы и ее действий. Строго говоря, сама природа для эмпиризма есть не более как общее понятие, отвлеченное от действительности наблюдаемых явлений и их фактических отношений, или эмпирических законов, и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания и значения, независимого от этих явлений и законов, так что выражение «природа однообразна и неизменна в своих действиях» есть только другой оборот речи для утверждения, что законы явлений неизменны; но ведь именно это-то утверждение и составляет вопрос, его-то и следует обосновать; ссылаться же для этой цели на неизменность природы значит основывать неизменность законов природы на простом утверждении этой самой неизменности, значит впадать в *circulus vitiosus* и доказывать *idem per idem*, причем грубость логической ошибки только маскируется метафорическим выражением «природа и ее действия».

Но если, таким образом, мы не можем с эмпирической точки зрения утверждать безусловную необходимость известных общих отношений между явлениями ни в качестве достоверной истины, ни даже в качестве вероятного предположения, то мы должны признать, что вообще научный опыт открывает нам только относительную действительность, а не безусловную необходимость явлений, дает нам только факты, а не законы, извещает нас только о том, что бывало и бывает, а не о том, что должно быть безусловно. Притязание отвлеченного научного эмпиризма познавать неизменные законы явлений, познавать явления в их необходимости, оказывается неисполнимым с точки зрения самого эмпиризма, оказывается противоречащим самому его принципу. На вопрос: почему известное данное в опыте отношение явлений есть необходимое, то есть закон, для последовательного эмпиризма существует единственный ответ: потому, что это отношение всегда наблюдалось и находилось до сих пор; но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, могущего показать другое отношение между теми же явлениями, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Таким образом, с чисто эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их необходимости, или в их законах; последовательный эмпиризм подрывает не только умозрительную философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в пределах наличного опыта, в их данной фактической связи, всегда могущей оказаться изменчивою и преходящею, — сведений,

имеющих иногда практическую пользу, но очевидно лишенных всякого теоретического, умственного интереса — интереса истины, требующего безусловной неизменности и необходимости.

Между простым, непосредственным опытом и опытом научным с точки зрения эмпиризма различие только относительное и, можно сказать, количественное; если простой чувственный опыт извещает нас о том, что совершается в данном единичном случае, то опыт научный сообщает нам то, что совершается или бывает во многих случаях, что случается часто; для того же, чтобы познавать бывающее не во многих только, а во *всех* случаях, или случающееся не часто, а всегда, для этого требовалось бы (с эмпирической точки зрения), чтобы весь возможный опыт был уже исчерпан и завершен, что на самом деле, очевидно, невозможно. Как бы ни был усовершенствован наш научный опыт, но если он есть только опыт в тесном смысле, то есть извещение о том, что действительно для нас бывало или так или иначе нами наблюдалось, то он всегда указывает нам только действительность предмета, а не его необходимость, дает нам только факт, а не истину, ибо, как мы знаем, хотя истина и должна заключать в себе фактический элемент, но это есть именно только один ее элемент, сам по себе еще не отвечающий полному определению истины. Если б истина выводилась только из фактических отношений, из фактического положения предмета, то с изменением этих фактических отношений, этого фактического положения предмета — каковое изменение всегда возможно — изменялась бы неизбежно и истина, переставала бы быть чем была. Но истина по понятию своему неизменна и безусловно обязательна для ума, иначе она будет не истиною, а случайным утверждением.

Таким образом, несомненно, что для познания истины как таковой один опыт, передающий только наличную действительность предмета и его фактические отношения, недостаточен, и необходим другой род знания, относящийся к предмету не со стороны его действительности, а со стороны его необходимости, извещающий нас не об условном бытии предмета в области наших чувств, а о его безусловном содержании, независимом от того, существует ли он актуально в нашем восприятии в данную минуту или нет. Если, как мы видели, всякий основанный только на опыте закон есть всегда только эмпирический закон, то есть только обобщенный факт, или сокращенное выражение многих частных случаев, так что величайшее множество сделанных наблюдений и величайшее постоянство произведенных опытов могут ручаться только за относительную общность и условную неизменность данного отношения, именно в пределах наличной опытной области, откуда до безусловной

всеобщности и необходимости, заключающейся в понятии истины, всегда остается бесконечное расстояние — так что, как бы мы ни умножали своих наблюдений и опытов, мы чрез это нисколько не подвинемся к окончательной цели знания, — то, очевидно, требуется такой род познания, который всегда и разом, то есть во всяком частном случае — в первом и в миллионном, все равно — воспринимал бы предмет не как этот частный случай, а как всеобщий закон, рассматривал бы его не в его данной действительности, а в его безусловной необходимости, видел бы в этом предмете не то, чем он бывает, а то, что он есть; ибо только это и составляет истину. Такой способ познания, представляющий элемент всеобщности и необходимости, независимо от количества наблюдений и опытов, мы имеем в так называемом умозрении, или чистом (формальном) мышлении.

Умозрение с точки зрения сенсуализма и эмпиризма есть нечто чисто субъективное, однозначашее с вымыслом; ему противопоставляются данные опыта как нечто положительное и объективное; но из вышеизложенного анализа чувственного опыта легко видеть, что сам этот опыт не идет далее субъективных показаний, далее того факта, что данными субъектами испытывалось то-то и то-то. Данные опыта суть только состояния сознания, и противопоставлять их умозрению как нечто объективное нет никакого основания. В известном отношении, именно с чисто психологической точки зрения, все для нас существующее есть только состояния нашего сознания; но между состояниями сознания мы должны признать некоторые существенные различия; одно из этих различий, именно различие ощущений, или аффектов так называемых внешних чувств, от аффектов чувства внутреннего, было нами уже указано. Другое, еще более важное в гнозеологическом отношении различие, которое мы теперь имеем в виду, именно различие между состояниями сознания, имеющими умозрительное значение, и такими, которые суть лишь данные опыта в тесном смысле, или имеют только эмпирическое, чисто фактическое значение, — это различие легко может быть усмотрено из анализа любого единичного случая. Положим, например, что я вижу пред собою горящую свечу, слышу звук шарманки на улице, ощущаю боль в правом колене, чувствую жажду; все это состояния сознания более или менее сложные. Положим теперь, с другой стороны, что я мысленно утверждаю равенство $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, или высказываю мысленно Пифагорову теорему, или утверждаю, что две величины, равные одной третьей, равны между собою, — все это также суть состояния моего сознания, поскольку я все это мыслю и сознаю, но эти состояния сознания имеют то существенное отличие от предыдущих, что они кроме своего психологи-

ческого значения, чисто субъективного и частного (как состояния моего сознания), имеют еще значение логическое, объективное и всеобщее и что это последнее значение есть в них преобладающее; а именно, когда я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, я утверждаю это не как фактическое состояние моего личного сознания в данную минуту, а как положение обязательное для всякого сознания, во все времена мыслящего о величине. Если меня спросят, *почему* я утверждаю, что у меня болит колено, я могу ответить только: потому, что я это чувствую в данную минуту; но если меня спросят, почему я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, я никогда не отвечу: потому, что я это *мыслю*, а отвечу: потому, что это необходимо *мыслится*, т. е. всегда и всеми, тогда как боль в колене ощущается только мною в данную минуту; это ощущение ничего не дает мне, кроме своей наличной фактической действительности, — я ощущаю боль и только, и, конечно, никому не придет в голову утверждать это мое состояние как всеобщую и необходимую истину. Правда, и это мое состояние имеет необходимость, но не само по себе, а лишь поскольку я его подвожу под какие-нибудь общие категории, и прежде всего под категорию причинности; рассматривая в уме свое ощущение боли как известное действие, я приписываю его известным причинам, тем или другим внешним и внутренним условиям моего организма, и в этом смысле признаю его необходимым; но эта необходимость, поскольку она выводится из общего закона причинности, есть уже некоторая новая мысль, присоединяющаяся к моему ощущению, а не само это ощущение: эта мысль дается уже умозрением, привходящим к моему ощущению, а не заключается в самом ощущении как таком; в моем чувстве боли нет ничего такого, что бы прямо указывало на его причину и тем заявляло об его необходимости. Точно так же, когда я слышу звук шарманки, я приписываю этот звук определенной внешней причине, шарманщику, играющему на улице, и в этом смысле признаю свое ощущение звука явлением необходимым; но эта необходимая зависимость от внешней причины несколько не заключается в самом звуке, в качестве или содержании этого моего ощущения; и в самом деле, в случае галлюцинации мое ощущение звука по содержанию или качеству своему может быть совершенно таким же, как и прежде, но внешней причины этого ощущения не оказывается. Таким образом, общее и необходимое значение наших ощущений, их логическое или онтологическое значение является только привходящим к их простой психологической действительности и поэтому несколько не исчерпывающим и не покрывающим этой их действительности, которая всегда остается чисто субъективною и

единичною и потому никогда не передаваемою вполне для другого⁹⁸. Как мы видели прежде, единичный факт чувственного опыта, единичное ощущение никогда не может быть передано в словах, потому что все слова имеют общее логическое значение; передана объективно может быть только связь данного психического факта с другими, определяемая каким-нибудь общим принципом умозрительного характера. Когда я говорю: я ощущаю теперь свет этой свечки, то все эти термины «я», «ощущаю», «теперь» и т. д. суть общие категории, под которые я подвожу субъективное ощущение, факт моего сознания, и соединением или сочетанием этих общих категорий определяется место этого психического факта в общем сознании; самое же ощущение как принадлежащее моей внутренней действительности всегда остается при мне как моя неотчуждаемая собственность.

Совершенно другое находим мы в состояниях сознания чисто мыслительных, или умозрительных. Когда я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, то в самом этом утверждении уже заключается его необходимость и всеобщность, ибо я мыслю при этом не о какой-нибудь особенной величине, а о всякой величине или о всех величинах вообще и утверждаю их равенство при данном условии не в каком-нибудь частном случае, а во всех случаях вообще, так что всеобщность и необходимость не привносится здесь какою-нибудь новою мыслью, а уже содержится в первой мысли как ее собственное внутреннее качество. Здесь общие отвлеченные термины служат не для характеризования единичного факта, а для выражения общего содержания самой мысли, которой, таким образом, эти термины вполне соответствуют, вполне ее покрывают. Я имею здесь в виду только то, что действительно высказываю; самое содержание моей мысли имеет характер объективный, для всех равно обязательный, ни от какого субъекта не зависящий; в этом положении о равенстве величин нет ничего субъективного, исключительно мне принадлежащего; значение этой мысли зависит не от мыслящего, а от самой мысли, от ее собственного

⁹⁸ Таким образом, мы приходим к результату, прямо противоположному точке зрения сенсуализма и эмпиризма, согласно которой объективная действительность принадлежит данным чувственного опыта, умозрительные же мысли суть лишь субъективный вымысел, тогда как на самом деле оказывается, что данные чувственного опыта (испытываемые ощущения) суть лишь чисто субъективные состояния, которые могут получить объективное значение только от известных категорий разума, которые, таким образом, представляют собою относительно объективное начало. Если читатель припомнит то, что было указано в одной из предыдущих глав (XXXIV), то увидит, что критика сенсуализма и эмпиризма заставляет нас в известном смысле вернуться к тому, что бессознательно предполагалось догматическим реализмом, но это предположение, пройдя через настоящий анализ, тем самым теряет характер догматического предположения.

предмета; поэтому хотя это положение о величинах, поскольку я его мыслю, есть состояние моего сознания, но самое это обстоятельство, что я его мыслю, есть нечто привходящее, для содержания мысли случайное и безразличное, ибо это положение верно *не потому*, что я его мыслю, а по существу дела, и оно было бы точно так же верным, если б его мыслил кто-нибудь другой и если бы меня совсем никогда не существовало, тогда как, напротив, мое ощущение боли возможно только при моем субъективном существовании, которому оно всецело принадлежит. Говоря об испытываемом мною ощущении, я имею в виду только факт моего внутреннего бытия; высказывая же математическую аксиому, я имею в виду не тот факт, что я ее мыслю, а самое объективное содержание этой мысли, несколько не связанное само по себе с моим субъективным бытием, совершенно одинаковое для всех субъектов. Таким образом, хотя и данное чувственного опыта, и умозрительная мысль суть факты или состояния нашего сознания, но для первых это есть обстоятельство существенное, для вторых же совершенно случайное и привходящее.

Итак, между состояниями нашего сознания есть такие, значение которых заключается главным образом в их наличной действительности, в их простом бытии в качестве единичного психического факта, и есть другие, значение которых состоит прежде всего в их объективном содержании, всеобщем и необходимом, для всех одинаковым и равно обязательном. Первого рода состояния сознания не выводят нас из нашего чисто субъективного бытия, остаются в пределах нашей внутренней психической сферы и потому могут быть названы имманентными; состояния же второго рода переходят за пределы этой субъективной сферы, переводят нас в нейтральную область общих объективных истин и потому могут быть названы трансцендентальными. Первого рода состояния сознания, которые мы только испытываем или переживаем, составляют опыт в собственном смысле этого слова и играют главную роль в личной вседневной жизни, во всех чисто практических отношениях к предметам; второго рода состояния сознания образуют умозрение и играют главную роль в деле знания, в теоретическом отношении к предметам. Но уже и вседневная, личная жизнь, хотя не имеет никаких теоретических целей, не может, однако, вовсе обойтись без умозрения, ибо и эта жизнь имеет свою логическую (словесную) сторону, и каждый раз, когда мы высказываем что-нибудь выходящее за пределы простого, единичного факта нашей внутренней жизни, мы неизбежно трансцендируем область чистого опыта и вступаем на почву умозрения. В науке же, не только философской, но и положительной, умозрение играет роль первенствующую, только точка опоры и первый элементарный материал научных построений дается опы-

том: уже для первоначальной обработки этого материала необходимы понятия и принципы умозрительного происхождения, в окончательном же возведении научного здания деятельная роль принадлежит всецело умозрению, и если тем не менее наука не делает шага без опытных данных, то это совершенно естественно именно потому, что эти данные составляют ее первый материал, а в науке, как и во всем другом, форма нераздельна от материи. Если же эмпиризм, основываясь на необходимости опытного элемента для науки, приписывает ему исключительное значение в науке, хочет свести всю науку к одному этому элементу, выделяя его или отвлекая от остальных, то он, конечно, этим нисколько не изменяет действительного характера науки, а обнаруживает только свой собственный характер — исключительного, *отвлеченного* начала.

*XXXVIII. Невозможность познать всеобщую систему явлений
на почве положительных наук.*

Необходимость рациональной философии

Положительная наука есть познание данных в опыте явлений в их необходимости, или их законах. Эта необходимость, или закономерность, явлений, как было показано, не заключается в фактических данных опыта самих по себе, а открывается лишь приводящего деятельностью чистого мышления, или умозрения. Таким образом, положительная наука не есть только опытное, эмпирическое познание, она основывается на опыте, соединенном с умозрением (или, по выражению Огюста Конта, «с правильным рассуждением», *raisonnement régulier*). Наука получает из опыта известные данные как фактический материал, которому она сообщает форму необходимости, или закономерности. Эта необходимость в законах явлений нисколько не определяет самого существования явлений, ею не утверждается, что известное явление существовало там-то и тогда-то (или везде и всегда), а утверждается только, что *если* это явление существует, то, когда и где бы оно ни существовало, оно необходимо существует *так*, а не иначе, то есть в таком, а не ином отношении к другим явлениям. В этом смысле необходимость закона есть условная, именно: она имеет силу только под условием существования явления, которое (существование) от закона не зависит и из него выведено быть не может. Закон утверждает только, что во всех случаях без исключения, когда будет существовать или существовало известное явление, оно будет существовать в этой определенной форме, но самые случаи его существования нисколько законом не определяются, и даже таких случаев может и совсем никогда не произойти, так что закон остается только в области возможного. Закон имеет силу во всех относя-

щихся к нему случаях без исключения, и в этом смысле его необходимость безусловна; но так как самое существование подлежащих ему случаев от него не зависит и есть условие для его применения, то с этой стороны необходимость закона является условною. Подобно этому и всеобщность закона является относительною, ибо из всего бесконечного числа возможных и действительных отношений, в которых каждое явление находится ко всем другим, законом определяется только некоторое отношение, он определяет явление только с известной стороны; так, например, законы математические определяют явления только в их количественных отношениях в пространстве и времени; поэтому хотя эти законы и общи для всех явлений, хотя они обнимают все явления, но они не обнимают *всего* явления, а касаются только известных частных сторон и отношений.

Таким образом, законы явлений, составляющие содержание частных наук, представляют нам только отдельные стороны феноменального мира, а не его всеобщую истину. Для достижения этой последней необходимо соединение всех этих частных законов и, следовательно, частных наук в одну цельную связную систему знания. Таково совершенно законное требование позитивизма. Но как может быть осуществлено это требование, каким образом частные науки могут быть связаны в одну всеобщую систему? Позитивизм указывает на существующее между научными законами явлений отношение большей или меньшей сложности, в силу которого законы явлений более сложных предполагают законы менее сложные и более элементарные и зависят от них; так, механические законы движения тел предполагают математические законы пространства и числа и зависят от них; физиологические законы растительной и животной жизни предполагают законы физических и химических явлений и от них зависят, и т.д. Соответственно этому все частные науки могут быть приведены в одну иерархическую систему, в основе которой будет лежать самая несложная, элементарная, а потому и самая общая, всеми остальными предполагаемая наука, математика, на вершине же будет находиться самая сложная, все остальные предполагающая наука — социология. Таким образом, система наук сводится здесь к простой классификации частных наук по степени сложности или конкретности их предмета. Спрашивается: дает ли такая система всеобщую истину явлений, то есть представляет ли она ту внутреннюю связь, которая соединяет каждое явление со всеми другими и делает из всех одно неразрывное целое, как этого требует единство истины? Для того чтобы многие частные законы явлений и многие частные научные знания составляли одну всеобщую истину, очевидно, требуется, чтобы все они были соединены не механически, а органически, то есть чтобы каждый частный закон (и каждая

частная наука) был незаменимым членом всей системы, был внутренне необходим для всех других, чтобы все они с одинаковою необходимостью определяли друг друга, находились бы между собою во внутреннем взаимодействии. Удовлетворяет ли этому требованию предлагаемая нам система, или классификация, наук?

Возьмем законы механики, которыми определяется движение физических тел. Эти законы, как мы знаем, предполагают изучаемые другою наукой, математикой, законы пространства и числа и зависят от этих последних, поскольку всякое движение совершается в пространстве и времени; таким образом, механика заключает в себе математический элемент и со стороны этого элемента, естественно, зависит от математики; но собственный специфический предмет механики как особой науки есть не этот ее элемент, общий у нее с математикой, не эти законы пространства и числа, а некоторый новый приводящий фактор, не вытекающий из пространства, времени и числа самих по себе, именно движение физических тел. Но этот новый фактор для математики есть нечто совершенно случайное, без чего она может вполне обойтись. В самом деле, математика изучает законы пространства и числа только как чистых форм, безо всякого прямого отношения к тем предметам, которые в этих формах могут заключаться, каковы, например, движущиеся тела, составляющие предмет механики. Для математика как математика физические тела и их движения суть нечто вполне безразличное и ненужное, ибо все истины, которые он изучает, все математические законы пространственных форм и числовых отношений, не относясь ни к каким конкретным предметам, остались бы без малейшего изменения, если бы даже совсем никакого движения и никаких физических тел никогда не существовало⁹⁹. Таким образом, мы не можем утверждать, чтобы механика вообще находилась во внутренней связи с математикой, мы можем сказать только, что в механике есть некоторый математический элемент, составляющий ее зависимость от математики, но что в своем собственном, специфическом элементе, делающем ее этою определенной, особенною наукой, именно поскольку она есть наука о движении тел, механика не состоит ни в какой связи с математикой и является для этой последней как чистая случайность.

Возьмем, далее, законы органической жизни, изучаемые особою наукой, биологией. Поскольку материя организмов состоит из различных простых веществ и их сочетаний, изучаемых химией, поскольку при различных функциях органической жизни развиваются

⁹⁹ Хотя геометрия и имеет дело с телами, но безо всякого отношения к их механической стороне, то есть массе, силе и движению.

те или другие физические явления, как то: теплота, электричество и т. п., постольку биология предполагает физику и химию и зависит от них. Но биология как особая наука о явлениях жизни органической имеет своим собственным предметом не эти физические и химические явления сами по себе, она имеет в виду не теплоту, свет, химическое сродство и т. д. в их общих свойствах и законах, изучаемых физикой и химией и не имеющих никакого отношения к различию между органическим и неорганическим миром, нет, для биологии эти явления получают значение, становятся ее предметом, лишь когда и поскольку они входят в некоторую новую особую форму, именно органическую, поскольку они являются не в своем общем свойстве как физические и химические явления вообще, а в некоторых особенных видоизменениях и сочетаниях, соответствующих условиям жизни органической. Сами по себе физические и химические явления в своих общих законах составляют лишь безразличный возможный материал для явлений органического порядка; чтоб образовать действительные органические явления и чрез то получить биологическое значение, этот физический и химический материал должен подчиниться некоторому особенному порядку или плану бытия органического, эти простые явления должны войти в состав того нового сложного явления, которое мы называем жизнью. Итак, биология, как особая наука об органической жизни, имеет некоторый собственный, специфический элемент, привходящий к общим физическим и химическим законам, и этот-то элемент, существенный для биологии, не имеет никакого необходимого значения для физики и химии, является для них совершенно случайным. Химик и физик совсем не нуждаются для своих наук в предположении органического мира; если б его совсем не существовало, физические и химические законы мироздания не потерпели бы никакого изменения; ведь они, несомненно, действовали на земном шаре, когда на нем еще не появлялась органическая жизнь, и точно так же продолжали бы действовать, если б она когда-нибудь исчезла. Таким образом, мы никак не можем утверждать, чтобы между биологией и предшествующими ей науками была внутренняя, неразрывная связь и необходимое взаимодействие, ибо в своем собственном формальном, специфическом элементе, образующем ее как особую науку органической жизни, биология совершенно независима от физики и химии, и для этих наук она и ее собственный предмет являются как чистая случайность¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Существует, правда, «органическая химия», но и она имеет дело с органическими веществами не в их биологическом качестве, не как с материей живого организма, а лишь как с одним из многих возможных родов сочетания химических элементов, и то обстоятельство, что этот род сочетания образует ткани живых организмов, для химика как химика есть нечто совершенно безразличное.

Точно то же должно сказать и об отношении биологии к социологии. Очевидно, науке о животных и растительных организмах нет никакого дела до человеческого общества, и, с другой стороны, хотя люди, составляющие общество, суть между прочим и животные, но так как свои социальные учреждения они созидают, очевидно, не в этом своем общем качестве животных вообще, а в своем особенном, специфическом качестве животных социальных, что и дает основание для особой науки — социологии, то ясно, что эта особая наука как такая не находится ни в какой внутренней связи и прямой зависимости от общих законов животного и растительного мира, изучаемых биологией; с точки же зрения этой последней самое существование человеческого общества, а следовательно, и особых социологических законов, им управляющих, является как нечто совершенно безразличное и случайное.

Из сказанного легко видеть, что в той внешней системе наук, какую предлагает позитивизм, высшие, то есть более сложные, науки хотя и опираются на низшие как на свой материальный базис, но по своему особенному предмету, или по тому специфическому элементу, который образует их как особые науки, они стоят вне всякой внутренней зависимости от предыдущих, менее сложных наук, а для этих последних высшие науки с их особенным предметом, или в их специфическом элементе, являются чистою случайностью. Чем сложнее и в этом смысле совершеннее явления, изучаемые какою-нибудь наукой, тем более представляют они элемент случайности. Так, если мы обозначим специфический элемент основной, наиболее общей науки, математики, чрез a , специфический элемент следующей науки, механики, чрез b , астрономии чрез c и так далее, то система наук, установленная позитивизмом, представится в виде следующего ряда:

(Математика) — a

(Механика) — $a + b$

(Астрономия) — $(a + b) + c$

(Физика) — $(a + b + c) + d$

(Химия) — $(a + b + c + d) + e$

(Биология) — $(a + b + c + d + e) + f$

(Социология) — $(a + b + c + d + e + f) + g$

Если мы спросим теперь: где в этом ряду наук тот всеобщий принцип, который связывал бы между собою все эти частные элементы наук a, b, c и т. д., которому бы все эти частные элементы были подчинены и который заключал бы в себе основание для их внутренней координации? Такого общего принципа здесь, очевидно, нет. Правда, у всех этих наук есть нечто общее, именно математический элемент a , но ведь это есть только один из частных элементов,

входящий в состав наук, а никак не всеобщий принцип, обнимающий и связывающий все частные элементы; *a* не есть здесь единое во всех, а только одно из многих, наряду с другими; этот элемент, образующий математику, существует в остальных науках *вместе* с их специфическими элементами, он существует вместе с *b*, *c*, *d* и т. д., но безо всякой общей, одинаковой связи с *b*, *c*, *d*; он не есть образовательное начало для специфических элементов всех наук, а только одна сторона или часть этих наук, причем легко видеть, что чем сложнее известная наука, тем эта часть имеет в ней меньше значения; так, всякий согласится, что уже в биологии, не говоря о социологии, влияние этого математического элемента (*a*) совершенно ничтожно. Во всяком случае, это есть только один из частных научных элементов, самый бедный по содержанию, не обнимающий собою других элементов и, следовательно, не могущий соединять их в одну систему. Для такого соединения необходима, говоря математическим языком, некоторая *функция*, общая всем частным элементам *a*, *b*, *c*, *d* и т. д. и потому образующая из них одно определенное целое. Система наук, чтобы быть действительно системой, а не внешней классификацией, должна представляться не как *a*; *a* + *b*; (*a* + *b*) + *c* и т. д., а как $\phi(a, b, c, d, e, f, g)$.

Эта общая функция, внутренне соединяющая все специфические элементы частных наук, очевидно, не представляется ни одною из этих последних, а равно не может быть образована и их простым соединением, ибо в таком случае мы получили бы только сумму частных элементов, а не общую их функцию. Эта последняя не складывается из частных наук, а предполагается ими. Если, таким образом, этот необходимый для системы наук синтетический принцип не может быть дан самими частными науками ни в отдельности, ни вместе взятыми, то, следовательно, должно допустить некоторую всеобщую универсальную науку, содержащую в своем единстве все те образовательные (формальные) начала, которые порознь проявляются в частных науках. Эта всеобщая, или всеединая, наука, очевидно, по самому существу своему должна иметь характер по преимуществу умозрительный, принадлежать к области логического мышления, а не чувственного опыта. Как мы видели, уже и в частных положительных науках вся их формальная сторона, все то, что дает их истинам ту степень относительной необходимости и общности, которая только для них доступна, — все это имеет умозрительный характер. Но здесь, в частных науках, умозрение всегда обращено на какой-нибудь отдельный данный в опыте предмет или на какую-нибудь особенную фактически существующую сторону в бытии явлений, и наука не выводит этого частного предмета, этой частной стороны явлений из какого-нибудь принципа как нечто не-

обходимое, а прямо берет этот предмет как факт, как нечто существующее в опыте: это для нее, таким образом, не истина разума, а только данное опыта. Так, даже самая общая из наук, математика, имея своим предметом пространство и число, не выводит логической необходимости пространства и числа самих по себе, а берет их как нечто данное и затем уже развивает их необходимые отношения. В остальных науках опытный элемент, как мы знаем, занимает еще более места. Таким образом, хотя истины науки и необходимы, но так как самый предмет, к которому они относятся, есть только один из многих возможных предметов, и его действительное существование не выводится и не объясняется наукой, а представляется как чистый факт, то есть как нечто случайное, то и сами истины науки по *содержанию* своему становятся случайными и частными, так как необходимость их есть только условная и общность их только относительная: они представляют то, что необходимо заключается в известном частном предмете, самое существование которого для них есть только случайное. В противоположность этому, всеобщая наука должна иметь в виду то, что необходимо содержится во всяком опыте, или то, что лежит в основании всего существующего; таким образом, предмет ее необходим и всеобщ безусловно, все ее истины представляют внутреннюю необходимость, обязательную для всякого факта и ни от какого факта не зависящую; все содержание этой науки выводится из первых начал, то есть из безусловных принципов разума. Такая всеобщая наука есть рациональная философия, то есть систематическое умозрение из принципов, содержащее в себе истины безусловно всеобщие и необходимые, истины, предполагаемые всяким частным опытом и всякою частною наукой. Основные принципы частных наук, будучи связаны с этими всеобщими и необходимыми истинами философии, входят в определяемый этою последнею общий план мыслимого бытия, получают в нем определенное место и чрез то становятся сами всеобщими необходимыми истинами и вместе с тем вступают в определенное внутреннее отношение друг к другу, образуя действительную систему. Если, таким образом, каждая отдельная наука в своем опытном элементе получала материал, а в умозрении научную форму, то все частные науки в совокупности по отношению к рациональной философии представляют материал, который от этой философии получает форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то есть форму истинного знания.

*XXXIX. Общее начало рационализма. Рационализм догматический
и рационализм критический. Рационализм абсолютный.
Границы отвлеченной философии*

Для того чтобы наше знание было истиной, оно должно представлять не одну действительность, или реальность, существующего, а его *смысл*, или *разум*. В истинном дознании должен нам открываться общий смысл, или разум, вещей (*ratio rerum*, ὁ λόγος τῶν ὄντων), мы должны познавать каждый предмет в его отношении ко всему, то есть мы должны знать место, положение или значение, которое данный предмет занимает в общем порядке или плане всего существующего. Разум, или смысл, вещи состоит именно в ее отношении ко всему, но так как совершенно очевидно, что отношение каждой вещи к бесконечному множеству всех других предметов и явлений, порознь взятых, никогда определено быть не может, то, следовательно, говоря об отношении данного предмета ко всему, под всем должно разуметь не внешнюю совокупность, или сумму, всех вещей и явлений, каковая сумма всегда остается неопределенною, а должно разуметь *все* как некоторое *единство*, то есть должно признать некоторое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собою все действительное и все возможное бытие и превращающее неопределенную множественность вещей и бесконечные ряды явлений в одно определенное, в себе замкнутое и совершенное «все». Таким образом, истинное знание возможно только под формой разумности, или *всеединства*, то есть его истинность определяется не реальностью его содержания, составляющею лишь материю истины, а разумностью его формы, то есть отношением этого содержания ко всему в единстве, или ко всеединому началу. Но эта разумность познаваемого, как мы видели, не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум, или смысл, познаваемых вещей и явлений может быть познан только разумом же, или смыслом, познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум; иначе мы в своем познании ограничивались бы, подобно остальным животным, непосредственно нас касающеюся действительностью частных предметов и явлений. Но человек, воспринимая или пассивно испытывая данную действительность в качестве субъекта чувственного, в то же время в качестве субъекта разумного определяет смысл этой действительности, оценивает ее по отношению к тому принципу всеединства, который он в себе самом имеет как свой разум.

Таким образом, мерило истины переносится из внешнего мира в самого познающего субъекта, основанием истины признается не природа вещей и явлений, а разум человека. Реализм в обоих своих видах ищет основания истины вне познающего субъекта как познающего, или разума, в независимой от него реальности. Правда, реализм критический признал за реальностью лишь субъективное значение явления, но и сведенная к состояниям нашего сознания реальность явлений все-таки остается чем-то внешним для познающего ума: он находит в себе эти явления, эти состояния сознания как нечто только данное, как простой факт, не выводимый ни из каких внутренних оснований, ни из какого необходимого, присущего субъекту принципа; таким образом, и здесь основание истины остается внешним для познающего субъекта. Но, как мы видели, это внешнее основание истины оказывается несостоятельным, потому что всякая данная реальность (понимается ли она как вещь или как явление — все равно), как нечто частное и случайное, не может удовлетворять необходимой форме истины, которая требует принципа, а не факта. Поэтому настоящая, достигнутая нами теперь точка зрения признает определяющим началом истинного знания не материальное его содержание, которое для самого знания есть нечто внешнее и потому случайное, а его идеальную форму, которая для него безусловно необходима; другими словами, эта точка зрения видит основание истины не в реальности познаваемого (внешнего мира или природы), а в разуме познающего (человека). Здесь мы имеем, таким образом, принцип *рационализма*. Но спрашивается: каким образом разум человеческий может познавать разум внешних вещей, каким образом наше субъективное мышление может иметь значение объективного знания, или, другими словами, как может наше отношение ко всеединому (наш разум) определять отношение ко всеединому других, независимых от нас вещей, или — так как это отношение ко всеединому составляет истинное существо вещей — каким образом наш разум может познавать существо вещей? Когда эта возможность не подвергается исследованию, но объективное значение разума прямо предполагается как нечто данное и само по себе ясное и затем истины разума прямо развиваются как истины вещей (истины логические как истины онтологические), тогда рационализм представляет характер догматический. Но на этом догматизме сам разум остановиться не может, ибо его отличительное свойство в том и состоит, что он не допускает ничего просто данного, непосредственного, что он стремится все объяснить, то есть все вывести из принципа; поэтому рационализм догматический необходимо сменяется рационализмом критическим, в котором сам разум исследует свои познавательные силы и подвергает критике свою предпо-

лагаемую способность постигать существо внешних вещей. Здесь по вопросу о познании (то есть об отношении объективного бытия к познающему субъекту) мы видим в сфере рационализма повторение того же самого, что видели на почве реализма, только при обратной точке отправления — там от реальности, здесь от разума; как там является сначала реализм догматический, принимающий на веру способность внешних вещей входить в восприятие субъекта и прямо определять собою его познание, так и здесь (в рационализме) сначала принимается на веру способность нашего разума проникать в существо вещей и определять их истину; и как там с развитием мысли является критика рассудка, показывающая, что внешние вещи как такие не могут входить в наше субъективное бытие и что, следовательно, все данные нашего опыта суть не свойства вещей самих по себе, а только их явления в нас, или состояния нашего сознания, так точно и здесь (в рационализме) является критика разума, показывающая, что разум субъекта как такой не может переходить за пределы внутренней субъективной области и проникать в существо внешних вещей и что, следовательно, собственные априорные истины разума суть необходимые формы не вещей, а только явлений.

Критический рационализм (в истории философии неразрывно связанный с именем Канта) исходит из самостоятельности нашего разума, признает априорный характер его истин, но принимает эти истины лишь как общие формы и законы явлений (для нас), или как необходимые условия нашего опыта, и в этом только смысле придает им объективное значение. Здесь разумность, или всеединство, есть только формальный принцип, выражающий только требование или умственную потребность сводить все к одному идеальному началу, которое само, так же как и это требование, существует только в нашем уме, есть наша мысль, которой, может быть, ничего и не соответствует во внешнем бытии, так как это бытие совершенно нам неизвестно, то же, что нам известно — мир явлений — сам по себе не представляет никакого всеединства, или разумности, происходя из эмпирических воздействий вещей на наше чувственное восприятие. Согласно этому наше познание складывается из двух факторов: из данных чувственного восприятия, составляющих все реальное содержание познания и имеющих лишь эмпирическое значение (как факты сознания), и из априорных форм и законов нашего ума (то есть, во-первых, из способов созерцания — пространства и времени, 2) категорий рассудка и 3) идей разума), не имеющих никакого собственного содержания, не представляющих собою никакого истинного бытия, а только придающих характер всеобщности и необходимости тому эмпирическому материалу ощущений, который дается в нашем чувственном восприятии.

Но очевидно, что такой взгляд есть не разрешение вопроса о познании, а только постановка его в новом виде. Если прежде спрашивалось: каким образом познающий субъект может относиться ко внешним вещам и соединяться с ними в истинном познании бытия, то теперь спрашивается: каким образом априорные формы разума могут относиться к независимому от них эмпирическому материалу наших ощущений и соединяться с ним в одно истинное познание явления? Дело в том, что критический рационализм принимает эти два коренные фактора нашего познания как безусловно самостоятельные относительно друг друга, безо всякой внутренней, необходимой связи между ними. Данные чувственного восприятия как реальное содержание нашего познания совершенно независимы от форм разума, их существование несколько не определяется разумом, они не суть акты мыслящего субъекта, а происходят из неведомого действия неведомых внешних вещей на столь же неведомую основу нашего психического бытия; с другой стороны, формы разума, по своему чисто априорному происхождению, безусловно независимы от эмпирических данных, относятся к ним совершенно безразлично; они суть сами по себе только пустые субъективные формы, лишенные всякого объективного содержания и реальности, реальное же содержание нашего познания, данное в чувственном восприятии, имеет исключительно эмпирический характер, лишено всякой общности и необходимости. Истинное же объективное познание, которое не может быть сведено ни к пустой форме, ни к случайному эмпирическому факту, очевидно, должно состоять в синтезе этих двух элементов, должно соединять реальность чувственного восприятия со всеобщностью и необходимостью априорной формы. Но именно такой синтез и невозможен для критического рационализма, который утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между ними никакого перехода и внутреннего соединения. В самом деле, при безусловном противоположении априорного и эмпирического элемента между ними невозможно (по закону исключенного третьего) допустить никакого третьего фактора, общего им обоим; следовательно, требуемая связь сама должна иметь или чисто эмпирический, или чисто априорный характер, но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, следовательно, не может сообщить познанию характера объективной истины; во втором же случае она есть только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной реальности. Таким образом, критический рационализм не дает нам возможности познания: оно немислимо при взаимной независимости двух его неперменных факторов. Итак, мы неизбежно должны допустить зависимость между ними, должны допустить, что один из этих факторов определя-

ется другим. Но, как мы видели в предыдущем, априорный, или рациональный, элемент познания не может зависеть от эмпирического, не может определяться этим последним, ибо из факта не вытекает принцип и из частной действительности, данной в опыте, нельзя вывести всеобщего и необходимого закона. Итак, не должны ли мы допустить обратное предположение и признать, что все содержание истинного познания зависит от его формы, всецело определяется категориями разума. На таком предположении основывается абсолютный рационализм, развитый Гегелем.

Вся истина, все содержание истинного познания должно быть выведено из чистого разума как формы познания. Здесь не допускается никакого внешнего предмета, все предметы, все возможные определения бытия должны быть созданы самим познанием. Но если, таким образом, все содержание является лишь результатом познания в процессе его развития, то, следовательно, в начале этого процесса может полагаться только чистая форма познания; но такая форма безо всякого предмета и содержания не может уже называться и познанием, — это есть чистое мышление. Итак, за начало принимается акт чистого мышления, или чистое понятие, то есть не понятие чего-нибудь, какого-нибудь определенного бытия, а понятие бытия вообще безо всякой определенности, ничего в себе не содержащее, ничем не отличающееся от понятия «ничто» и, следовательно, ему равное. Таков принцип, а так как здесь (в абсолютном рационализме) все выводится из принципа, то, следовательно, все должно быть выведено из ничего, или все должно явиться как саморазвитие ничего, — результат колоссальной нелепости, но совершенно неизбежный для отвлеченного рационализма, признающего единственным принципом разум сам по себе, то есть пустую форму истины, отвлеченно взятую.

Если исключительный реализм видит единственное основание истины в эмпирическом материале познания и из него стремится, хотя и тщетно, вывести необходимую форму истинного знания и его логические принципы, то отвлеченный рационализм, напротив, в логическом начале знания, в чистой форме мышления находит единственный принцип всего знания и из этого логического принципа, из чистого понятия стремится — и столь же безуспешно — вывести и самое материальное содержание знания. И если для реализма все достоверное знание сводится к основанной на опыте положительной науке, которая для него, таким образом, есть единственное истинное знание, то, с другой стороны, отвлеченный рационализм принимает за единственное истинное знание основанную на чистом мышлении умозрительную философию, ставя ей задачей вывести все познаваемое из чистой формы познания, то есть из чистого понятия.

Несостоятельность обоих этих воззрений становится вполне ясной, если только они проведены до конца со всею последовательностью. Но исключительный реализм сохраняет еще тем не менее значительное влияние на многие умы, благодаря той связи, в которую он ставится с положительными науками, то есть с такою областью знания, которая в известных пределах имеет несомненное и постоянное значение; поэтому в предыдущем изложении я считал нужным рассмотреть с некоторою обстоятельностью главные пункты этого воззрения. Что же касается до отвлеченного рационализма, то его положение совершенно другое: будучи связан с неопределенною областью умозрительной философии (которую он возводит на степень абсолютного знания), он не только не мог найти в ней твердой точки опоры, но еще успел уронить и ее собственное значение в глазах большинства, и его несостоятельность стала давно уже столь очевидною для общего сознания, что я нахожу возможным, говоря здесь об этом отвлеченном принципе, ограничиться лишь немногими словами.

Разум есть некоторое *соотношение*, именно соотношение всех в единстве, и оно, то есть всеединство, есть *форма* истины; соотносящиеся же, то есть «все», составляют *содержание* истины, а то «единое», которое обнимает собою, или содержит в себе, все (будучи всем), есть безусловное *начало*, или принцип истины. Понятно, что если всеединство есть форма истины, то этим предполагается безусловно существующим то, чего оно есть форма, то есть — единое и всё или все, ибо соотношение предполагает соотносящихся. Если же мы форму истины примем, как это делает отвлеченный рационализм, за самый принцип истины, из которого должно быть выведено и все содержание истины, в таком случае мы будем иметь в начале одну пустую форму без того, чего она есть форма, или соотношение без соотносящихся, то есть чистое ничто.

Если под всеединым разуметь то, что одинаково содержится во всем или подлежит всему и получается чрез отвлечение ото всего, тогда, конечно, это всеединое может быть определено только как чистое бытие, равное чистому ничто. В самом деле, все предметы одинаково имеют в себе бытие и небытие: всякий предмет «есть» («это») и вместе с тем «не есть» («другое»), и если мы отвлечем эмпирический элемент «это» и «другое», тогда утверждение и отрицание совпадут, и мы получим чистое бытие, равное чистому ничто. Таким образом, принцип Гегеля несомненно имеет общую форму истины, универсальность, или всеединство. Но совершенно очевидно, что это всеединство есть чисто отрицательное, представляющее собою такой принцип, с которым, по здравой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести. Ибо это единое нача-

ло, полученное чрез отрешение ото всего, по самому определению своему есть лишение всего и беднее всякого возможного содержания, и, следовательно, всякое содержание, всякое определение, хотя бы и самое скудное, по отношению к этому началу является как нечто большее его, как нечто новое, в нем не содержащееся, а потому логически из него и невыводимое. Но такое отрицательное всеединое, из которого ничего вывести нельзя, очевидно, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины. Таким принципом может быть всеединое только в положительном смысле, то есть не то, что *содержится* во всем, а то, что все в себе *содержит*, что есть абсолютное не как *отрешенное* (ото всего), а как *совершенное* (во всем). Всеединство как настоящая форма истины не может существовать ни сама по себе, ибо форма сама по себе, то есть без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо тогда это будет только наша субъективная мысль; всеединство как форма истины предполагает безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно мыслимое только, но как *истинно сущее*.

*XL. Общий отрицательный результат реализма и рационализма.
Необходимый переход к религиозному началу в области знания*

Из предыдущего нетрудно вывести, что познание истины так же недоступно для отвлеченного рационализма, как оно оказалось недоступным для отвлеченного реализма и эмпиризма.

Отвлеченный реализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть явление.

Отвлеченный рационализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть понятие.

И оба воззрения, проводя свои принципы логически до конца, должны получить один и тот же отрицательный результат, должны прийти к чистому ничто.

И, во-первых, что такое явление? Всякое явление сводится к видоизменениям познающего субъекта, к состояниям нашего сознания и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как то: желания, чувства, мысли и т. д. Таким образом, исчезает противоположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, потому что и внешние предметы, как оказывается, суть в действительности наши психические состояния и ничего более; все одинаково есть явление, то есть видоизменение нашего субъекта, то или другое состояние нашего

сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем воспринимать и знать о других людях, сводится всецело к состояниям нашего собственного сознания: мы их представляем и воображаем на основании известных ощущений наших чувств, как мы представляем и воображаем и все другие предметы на основании других наших ощущений; в этом отношении, в отношении способа нашего восприятия и познания о них, между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает отвлеченный эмпиризм, актуальный способ познания принимать за единственный образ бытия познаваемого и из того, что этот вещественный предмет воспринимается и познается мною в моих ощущениях и представлениях, заключать, что он и состоит только из моих ощущений и есть, по выражению Милля, лишь постоянная возможность ощущения (*permanent possibility of sensation*), то такое заключение логически должно применяться и ко всем видимым субъектам кроме меня, ко всем другим людям. Если я могу признавать что-нибудь лишь в том виде, в каком оно мне фактически дается, бытие же других людей фактически дано мне лишь в состояниях моего сознания, то, следовательно, я должен и признавать этих людей лишь за состояния моего сознания. Но и самого себя я эмпирически нахожу не иначе как в состояниях своего сознания, следовательно, и себя самого я должен признавать лишь за состояние моего сознания; но это нелепо, потому что «мое» сознание уже предполагает «меня» как субъекта; остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без познаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе; но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов: явление, в противоположность существу в себе, именно и значит лишь то, что не есть само по себе, а существует только для другого; точно то же значит и представление. Если же этого другого, представляющего, нет, то не может быть и представления, нет и явления, все сводится к какому-то безразличному, пустому и никакого отношения ни к чему другому, так как другого нет, не имеющему бытию, к бытию безо всякого определения и потому ничем не отличающемуся от чистого ничто.

Совершенно такой же отрицательный результат представляет нам и отвлеченный рационализм в своей окончательной форме как рационализм абсолютный, или панлогизм. Этот последний исходит из того убеждения, что все имеет действительность только в понятии, что все существует, лишь поскольку понимается или мыслится. Но если все имеет подлинное бытие только в понятии, то и сам познающий субъект не может составлять исключения, и он существует

только в своем понятии, есть не что иное, как понятие. Сами же эти понятия, образующие все существующее, не могут, таким образом, быть понятиями мыслящего субъекта, ибо он сам есть только одно из понятий; они суть сами по себе, без субъекта, так же как и без предмета. Все есть чистое понятие, то есть понятие без понимающего и без понимаемого, мысль без мыслящего и без мыслимого; все существует *asti riga*, в чистом, безразличном бытии, равном небытию, подобно тому как и для отвлеченного реализма все разрешилось в представление без представляющего и без представляемого, в состояние сознания без сознающего и без сознаваемого, в такое же безразличное чистое бытие, или ничто. Разница только в том, что эмпирический реализм определяет это бытие сенсуалистически, как ощущение, панлогизм же рационалистически, как понятие. Но и эта разница только кажущаяся; ибо ощущение, которое есть все и ничто, не есть уже ощущение, а равно и понятие, которое есть все и ничто, не есть уже понятие; и ощущение и понятие теряют здесь свою определенность, свое характеристическое значение и могут быть заменены одно другим; вся разница только в словах; и то и другое, лишенные субъекта и предмета, без определенной формы и определенного содержания, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто.

Отсюда ясно, что ни «явление», ни «понятие» не могут быть допущены сами по себе как отвлеченные принципы, то есть отвлеченно от своего содержания, от того, что существует в форме явления или понятия. Явлением называется нечто (существующее, поскольку оно существует для меня, для субъекта), поскольку оно воспринимается моею чувственностью, поскольку я это «нечто» ощущаю в себе как действительное состояние моего сознания. Итак, явление есть лишь чувственное *отношение* субъекта к предмету. Точно так же «понятие» есть «нечто», поскольку я его мыслю, это есть предмет как мыслимый; я имею понятие о чем-нибудь, поскольку я мысленно *отношусь* к чему-нибудь. Итак, если явление есть ощущаемое отношение субъекта к предмету, то понятие есть отношение мыслимое. Но очевидно, что отношение субъекта к предмету само по себе еще нисколько не определяет характера этого последнего, не делает его истинным; я могу относиться эмпирически (реально) и логически ко всему чему угодно, я могу ощущать и мыслить всевозможные предметы. Таким образом, и реальный, и рациональный факторы нашего познания суть лишь *безразличные сами по себе формы*, нисколько не определяющие собою существенной истины познаваемого. Ибо предмет не становится истинным оттого, что я его ощущаю, или оттого, что я его мыслю, я могу ощущать и мыслить также и не истинное. Ни реальный опыт, ни наш разум не мо-

гут дать нам основания и мерила истины. Относительная реальность предмета для меня, в моих ощущениях, нисколько не ручается за его безусловную реальность в нем самом, и относительная разумность (общность и необходимость) предмета в моем мышлении, или для моего разума, не ручается за его безусловную разумность в нем самом, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство); предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на белую стену в синие очки, то она сама становится от этого синею; пытаться же (как это делает абсолютный рационализм) самое бытие предмета вывести из формы нашего разума значило бы объяснять из синих очков, чрез которые я смотрю, ту стену, на которую я смотрю. Понятием истины требуется безусловная реальность и безусловная разумность; истина, как мы видели, не может быть только отношением, а есть то, что дано в отношении, то, к чему субъект наш относится. Не истина определяется нашим отношением к ней, а, напротив, то или другое наше отношение к предмету (в чувстве или мысли), чтобы быть истинным, должно определяться безотносительною истиной предмета. Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, то есть во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно ни принимало. Если мы испытываем или ощущаем внутреннее единство всех предметов, то наши ощущения, наш опыт будут истинными не потому, что это наш опыт или наше ощущение, ибо всякий опыт сам по себе, то есть как *только* опыт, отвлеченно от своего содержания, есть только факт единичный и случайный, ничего не говорящий об истине, — а потому, что это есть известного рода опыт, именно такой, в котором мы испытываем действие предмета в его истине, или реально относимся, реально связаны с истинным предметом; и если затем мы полученное таким истинным опытом содержание сделаем предметом наших мыслей, нашего разума, если это содержание будет облечено в форму понятий, то наше мышление, наши понятия будут истинными, и не потому, что это наши мысли и понятия, — ибо сами по себе наши мысли и понятия, отвлеченно взятые, суть только пустые субъективные формы, безразличные к истинному и неистинному, — а потому, что это суть мысли и понятия об истине, или имеющие истинное содержание, данное истинным опытом.

Итак, для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно сущего, или всеединого, и его действительное отношение к нам — к познающему субъекту, — необходимо признать, что начало всеединства, или то единое, которое есть вместе с тем и все, или содержит в себе все, что оно существует для нас не как пустая форма только, или способ воззрения на-

шего разума, а в своей собственной безусловной действительности, или как истинно сущее. Это начало как всеединое не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренне связан и со всем существующим как заключающимся во всеедином и действительно познавать это все. Только в связи с истинно сущим как безусловно реальным и безусловно универсальным (всеединым) могут явления нашего опыта иметь настоящую реальность и понятия нашего мышления настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познания сами по себе, в своей отвлеченности совершенно безразличные к истине, получают, таким образом, свое истинное значение от третьего, религиозного начала.

*XLI. Невозможность настоящего предметного познания
из ощущений и понятий как субъективных состояний сознания*

Отвлеченная философия в обоих своих направлениях видит в познающем субъекте только два главных элемента: она рассматривает его как существо чувственное (ощущающее) или еще как существо разумное (мыслящее); соответственно этому она находит критерий (мерило) истинного знания, с одной стороны, в ощущениях внешних чувств, с другой стороны — в основных понятиях (категориях) разума. Логическое исследование показывает несостоятельность обоих этих критериев: ни явления или факты чувственного опыта в их ощутительной действительности, ни основные понятия или принципы отвлеченного разума в их мыслимой необходимости не выражают еще собою сущей истины и, следовательно, не могут служить мерилom истинного знания.

И, во-первых, когда мерилom истины берется ощутительная реальность и утверждается, что мы познаем истину в чувственном опыте, или в ощущениях, то это положение может иметь двоякий смысл: за истину признается или само ощущение, или же то, к чему оно относится, его предполагаемый предмет. «Истина познается в ощущениях» — значит ли это, что самое ощущение как такое, самый факт ощущения есть истина? Но ощущение как факт, ощущение в своей простой действительности, есть только некоторое психическое явление, некоторое состояние моего субъективного сознания, ничем не отличающееся в этом отношении от других состояний сознания. Если ощущение рассматривается в своей простой фактической действительности, в которой оно есть лишь субъективное психическое состояние, а не показатель какой-нибудь внешней реаль-

ности, то прежде всего теряется различие между объективной реальностью и субъективной действительностью, между внешним и внутренним опытом. Внешнего (объективного, то есть извещающего нас о собственном бытии познаваемого) опыта здесь быть не может: всякий опыт есть внутренний, есть факт моего субъективного сознания. Ощущения суть *мои* ощущения, и в этом качестве они не могут иметь никакого преимущества пред другими состояниями моего сознания: если ощущения как *мои* ощущения представляют уже собою истину, то точно такое же право на истину имеют и все другие психические состояния, все, что я испытываю, потому что все это есть такой же факт, имеет такую же действительность, как и мои ощущения. Между фактами как фактами, очевидно, не может быть различия по значению или достоинству. Всякая вздорная, всякая нелепая мысль, всякое дурное чувство, всякое низкое желание, будучи несомненно фактами моего сознания, имея непосредственную действительность, должны быть признаны с этой точки зрения за истину. В таком случае для познания истины достаточно констатировать, что такой-то субъект испытывает то-то, имеет такие-то состояния сознания, имеет такую-то мысль, такое-то чувство, такое-то желание, — да и зачем констатировать это? Если самый факт ощущения, а следовательно, и всякий факт сознания есть уже в своей простой действительности истина и единственная истина, то достаточно просто испытывать известные состояния сознания: испытывая, переживая их, мы тем самым познаем истину; таким образом, самое познание как нечто отличное от простой действительности становится излишним, теряет свою задачу и свой предмет. В самом деле, если все, что я испытываю, все, что находится в моем сознании, тем самым уже есть истина, то, следовательно, неистинного, ложного быть не может; но в таком случае самое понятие истины теряет всякий определенный смысл, под ним ничего не разумеется. Если все одинаково истинно, то, очевидно, истины как чего-то определенного, особенного — нет. Искание и исследование истины, стремление познавать ее теряет всякий смысл; все, что бы мы ни испытывали, ни думали, ни делали, одинаково есть факт нашего сознания и, следовательно, с этой точки зрения одинаково истинно, и так как всякое различие здесь исчезает, то нет основания и употреблять самую категорию истинного, как ничего не выражающую. Между тем понятие истины и задача познать ее несомненно существует в нашем же сознании, и так как это было бы невозможно, если бы под истинной разумелось фактическое бытие наших ощущений или состояний нашего сознания (ибо тогда не было бы места для самого различия истинного от неистинного и нечего было бы познавать), то, следовательно, под истинною разумеется нечто другое, помимо фактически-

го бытия наших ощущений и состояний нашего сознания. Эти последние, безразличные сами по себе, как субъективные факты, различаются по своему объективному содержанию, к которому и относится собственно понятие истины. Состояния нашего сознания могут быть истинными или неистинными не сами по себе, как простые факты (ибо как факты они безразличны, все они существуют одинаково), а лишь смотря по тому, что ими выражается или к чему они относятся. Таким образом, от состояний сознания как субъективных фактов отличается их объективное содержание как нечто такое, что принимает форму наших ощущений, но не тождественно с ними, существует для себя, независимо от них. Это нечто другое, то есть собственно познаваемое, или истина, может существовать или являться в наших ощущениях, но само оно не есть только наше ощущение; оно существует и познается в состояниях нашего сознания, но само не есть только состояние нашего сознания.

Итак, когда мы говорим: «Истина познается в ощущениях», это не может значить, что истина есть само наше ощущение, ибо тогда нечего было бы и познавать, но под истиной должно разуметь здесь нечто другое, независимое от самого факта ощущения, или его простой действительности, нечто такое, что принимает для нас форму ощущения, является в нас как ощущение или к чему мы относимся в наших ощущениях. И в самом деле, ощущение есть не что иное, как известное отношение наше к предмету, тем самым предполагающее собственное бытие предмета. «Я ощущаю что-нибудь», или «что-нибудь ощущается мною», — это значит: я воспринимаю что-нибудь в форме ощущения, или отношусь к чему-нибудь как ощущающий, или, что то же, познаю что-нибудь как существующее в некотором определенном отношении со мною, именно в отношении реального чувственного взаимодействия; но это предполагает то «что-нибудь», к которому я отношусь в своем ощущении, ибо иначе мое ощущение опять-таки теряет свой специфический познавательный характер, становится простым безразличным фактом психического бытия, в котором ничего не ощущается и ничего не познается. Если, таким образом, настоящее ощущение должно быть понято как некоторое отношение субъекта к чему-то другому, от него как такого прямо не зависящему, что собственно и составляет истинный предмет знания, если, таким образом, ощущение есть только относительное бытие этого другого (предмета), поскольку наш субъект известным образом к нему относится, то очевидно, что сам по себе, в своей истине, этот предмет несколько не зависит от факта нашего ощущения, и, следовательно, реальная ощутительность не может быть мерилем истины. Нечто может и не быть для нас действительно ощутительным, наш субъект может и не относиться к этому «нечто» в форме

ощущения, от этого оно не перестает быть тем, что есть, оно истинно не потому, что ощущается нами, а по собственному своему свойству. Таким образом, факт ощущения нисколько не определяет истины предмета. Напротив, само ощущение как некоторое отношение определяется относящимися, и так как познающий субъект есть фактор постоянный, то ощущение получает свои определенные различия, свой особенный характер от другого, ощущаемого. Таким образом, в вопросе о познании все дело не в факте ощущения как субъективном явлении, состоянии сознания, а в содержании ощущения, то есть в тех его свойствах и качествах, которые оно получает от предмета в его взаимоотношении с нашим субъектом. Не ощущение определяет истину предмета, а, напротив, само ощущение получает свое значение в смысле истины от того другого, существующего независимо от ощущения и составляющего истинный предмет знания.

Итак, ощущение и ощутительность не может составлять мерила истины, ибо это есть только условное отношение. Ощущение может иметь свойства или качества объективной истинности, но не само по себе, а лишь поскольку оно соответствует истине предмета. Чем же определяется самый этот предмет, сама истина? Если истина не дается нам в факте ощущения, то не может ли она полагаться нами в акте мыслящего разума? Акт мыслящего разума есть понятие. Итак, если истина не есть фактическое, данное состояние сознания (ощущение), то не есть ли она его активное произведение (понятие)? Истина заключается не в фактах сознания, что только ощущается, а в их содержании, что в них мыслится, и так как истина одна, то это содержание должно иметь общий признак, должно представлять характер общности. Но общее во всем мыслимом есть самое мышление как форма, то есть понятие. Если ощущение как факт всегда имеет характер частный, особенный, условный и случайный и поэтому не представляет собою истины, то понятие, напротив, есть именно общее, и если мы возьмем понятие во всей его чистоте, свободное от всякого эмпирического частного содержания, которое его ограничивает, то мы будем иметь понятие как всеобщее и безусловное, то есть нечто удовлетворяющее формальному требованию истины. Итак, мы познаем истину в понятии. Понятие как такое есть истина, и истина есть понятие. Это положение рационализма может иметь два смысла. И, во-первых, оно может означать, что все имеет истинное бытие только как понятие, или как мыслимое, то есть в самом акте мышления; ничто не существует действительно вне мышления или независимо от него, все *есть*, лишь поскольку *мыслится*, все есть только в своем понятии. Мышление в таком случае не имеет никакого внешнего данного ему содержания и предмета, а должно

все содержание и всякий предмет развить из самого себя, то есть, другими словами: все содержание мышления должно быть развито из чистой формы мышления, понятия как такого, или все должно быть создано из ничего. Так как мышление не должно здесь иметь никакого предмета, никакого содержания, кроме самого себя, само же мышление есть чистая форма, то, следовательно, здесь утверждается такое мышление, в котором ничего или ни о чем не мыслится (которое есть бытие, равное ничто), но такое мышление не есть уже мышление: здесь теряется всякий определенный характер, исчезает всякое различие, и безусловный рационализм сам себя уничтожает в софистической игре понятий. Итак, утверждение, что истина есть понятие, или что все истинно есть только в акте мышления, не может быть логически допущено, и, следовательно, положение, что мы познаем истину в понятиях, может иметь только тот разумный смысл, что мы относимся посредством своего мышления к известному предмету, или, мысля этот предмет, сознавая его в форме понятия, можем познавать его истинно, причем предполагается, что этот предмет истинно существует независимо от нашего мышления, не потому, что мы его мыслим: он не создается нашим разумом и не получает от него своей истины, а, напротив, определяет собою значение нашего мышления, давая ему его истинное содержание. Здесь понятие, акт мышления, признается тем, чем он есть, именно известным отношением между познающим субъектом и тем, что он познает, и, следовательно, истина принадлежит не мышлению самому по себе, которое есть только отношение и, следовательно, само по себе не существует совсем, а этому «что», к которому в мышлении относится наш субъект или которое он выражает в своих мыслях (понятиях). Сушая истина заключается не в форме мышления (понятия), а в его содержании. Но этим содержанием не могут быть ощущения; ибо, как мы знаем, ощущения сами суть только отношения, только способы или форма бытия, а здесь требуется не отношение, а то, к чему относится субъект. Кроме того, ощущения сами по себе суть только частные, случайные факты; мышление же разума как всеобщая и безусловная форма требует и содержания всеобщего и безусловного. Всеобщность и необходимость, отличающие мысли разума от фактического материала ощущений, — эта всеобщность и необходимость, эта безусловность нашего мышления перестает быть пустою формой, лишь когда она выражает собою всеобщий и необходимый предмет, когда она соответствует безусловному содержанию. Если же эта всеобщность и необходимость принадлежит только самому нашему мышлению или той форме, в которой мы вообще мыслим что бы то ни было, то она тем самым осуждена быть только субъективной, пустою формой, и если мы, применяя эту

форму к эмпирическим данным чувственного опыта, думаем сообщить им ту внутреннюю истинность, разум или смысл, которых они сами по себе не имеют, то мы впадаем в очевидную иллюзию. Частный и случайный, т. е. внутренне между собою не связанный и в этом смысле не истинный и не разумный материал наших ощущений, очевидно, не становится разумным, не получает истинного смысла оттого только, что мы (субъект) мыслим его или рефлектируем о нем под формой истины или в категориях разума, и, с другой стороны, эта разумная форма нашего мышления, очевидно, не получает еще реального значения оттого, что мы будем подставлять под нее случайное и частное содержание, совершенно ей несоответствующее. Очевидно, для того чтобы наш разум в своей всеобщности и безусловности был более чем пустою формой, необходимо, чтоб эта всеобщность и безусловность выражала всеобщее и безусловное содержание, была бы не субъективным свойством мыслящего, а объективным свойством мыслимого, другими словами: чтоб истинность мышления определялась истиною того, к чему мышление относится. Но чем же в таком случае определяется истинность этого последнего? Если понятия разума как акты нашего мышления столь же мало дают мерило истины, как и явления опыта, как факты нашего ощущения, то, следовательно, истина вообще не заключается в той или другой форме нашего познания, или, что то же, в той или другой форме относительного бытия, а в самом сущем, которое есть и познаваемое, то есть истинный предмет знания. Таким образом, истина заключается прежде всего в том, что она *есть*, т. е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ли ее или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета, или взаимоотношение обоих; смотря по тому, какой из двух терминов преобладает, это отношение (познание) является в форме ощущения или же в форме понятия. Но отношение предполагает относящихся, и безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что *есть* в отношении, или как *сущее*.

XLII. Общее определение истинного предмета в трех его основных элементах. Истина как сущее, единое и все, или как сущее всеединое

На поставленный вопрос об истине мы могли дать первый ответ, назвав истинной то, что есть (сущее). Но есть — все. Итак, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности ото всего, — не есть истина, потому что оно и не есть в

своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как *единое*; таким образом, от «всего» как материи различается «единое» как его истинная форма, и поскольку «все» есть, постольку есть и «единое». Все предполагает единое, ибо многое само по себе не есть все: оно есть все, лишь поскольку оно содержится единым и, следовательно, предполагает его. Итак, на вопрос, что есть истина, мы отвечаем: 1) истина есть сущее, или то, что *есть*; но мы говорим «есть» обо многих вещах, но многие вещи сами по себе не могут быть истиной, потому что если они различаются друг от друга, так что одна вещь не есть другая, то каждая в этом своем различии от другой не может быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама от себя, или истина была бы не истиной; следовательно, эти многие вещи не могут быть самою истиной: они могут быть только истинны, т.е. поскольку все они причастны одному и тому же, которое и есть истина. Итак, сущее 2) как истина не есть многое, а есть *единое*. Но что есть «единое»? Прежде всего оно есть, конечно, «не многое», но если оно есть *только* не многое, т.е. простое отрицание многого, тогда оно имеет многое вне себя, тогда оно существует вместе или рядом со многим, т.е. оно уже не есть единое, а только одно из многого, или часть (элемент) многого, тогда одно существует так же самостоятельно, как и другое (многое), и то и другое, то есть и единое и многое, могут иметь одинаковое притязание на истину; но в таком случае истина распадалась бы и противоречила бы себе. Итак, единое как истина не может иметь многое вне себя, т.е. оно не может быть чисто отрицательным единством, а должно быть единством положительным, т.е. оно должно иметь многое не вне себя, а в себе, или быть единством многого; а так как многое, содержимое единством, или многое в одном, есть *все*, то, следовательно, положительное, или истинное, единое есть единое, содержащее в себе все, или существующее как *единство всего*. Итак, 3) истинно сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть и *все*, точнее, содержит в себе все, или истинно сущее есть всеединое.

Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: *сущее, единое, все*. Из этих трех предикатов первый (сущее) выказывает только простое бытие того, что называется истиной, субъекта истины; когда я говорю: истина есть сущее, то я утверждаю только, что истина *есть*, то есть что этому понятию соответствует некоторый действительный субъект. Но уже для того чтоб утверждать, что истина *есть*, мы должны иметь по крайней мере общее понятие о том, *что* она есть, или, точнее, чем она может быть. На этот вопрос отвечают два другие предиката истины — единое и все, которыми истина определяется в своем предметном

бытии, в своей идее или объективной сущности, в которых предполагаемый субъект истины, сущее, получает свое объективное содержание.

Итак, истина есть *сущее всеединое*. Иначе мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самым понятие истины. Так, с отнятием предиката сущего истина превращается в пустую субъективную мысль, которой не соответствует ничего действительного; если истина не есть сущее, то она становится вымыслом, следовательно, перестает быть истиной. С отнятием предиката «единого» истина теряет свое тождество и, распадаясь во внутреннем противоречии, уничтожается. Если, наконец, мы отнимем предикат «всего», то лишим истину реального содержания: как исключительно единое, лишенное всего, она будет таким скудным принципом, из которого ничего нельзя вывести и объяснить, а между тем в понятии истины заключается требование все из нее вывести и объяснить, ибо истина есть истина всего, имея же все вне себя, она была бы ничто.

Итак, мы можем мыслить истину только как сущее всеединое, и когда мы говорим об истине, то мы говорим именно об этом, о сущем всеедином. Мы должны или совсем не говорить об истине, а потому и отказаться от всякого знания (ибо кто же захочет неистинного знания?), или же признать единственным предметом знания всеединое сущее, заключающее в себе всю истину. В самом деле, в этом полном своем определении истина содержит и безусловную действительность, и безусловную разумность всего существующего. Как сущее, она представляет безусловную действительность, от которой, следовательно, зависит или которою определяется всякая другая действительность, а как всеединое она представляет разум, или смысл, всего существующего, ибо этот разум, или смысл (*ratio*, λόγος), есть не что иное, как взаимоотношение всего в едином. Такое взаимоотношение предполагает взаимоотносящихся, то есть множественность вещей или существ; таким образом, здесь различаются многие как такие и то их взаимоотношение, или та их единая связь, которая делает из многих все и которая и есть истинный разум (*ratio*), прямое выражение единого. В истине «многое» не существует в своей отдельности, как только многое; здесь каждый связан со всем и, следовательно, многое существует только в едином — как все; с другой стороны, разум в истинно сущем никогда не бывает в своей отдельности, как пустая форма; будучи началом единства, он всегда есть единство чего-нибудь, единство того многого, из которого он делает все; таким образом, в истине реальность (многое) всегда связана внутренне с рациональностью, с разумом, единым. И наш субъект в своей истине, то есть как нечто истинно существую-

щее, включает в себе, как неразрывно связанные, и реальный элемент «многое», выражающееся здесь, в субъективной жизни, множественностью ощущений, и элемент рациональный, единство мыслящего разума; и притом так как в истине, всеединстве, каждый неразрывно связан со всем, то и субъект наш в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной внутренней связи со всем, познает себя во всем, а чрез то и тем самым и все в себе. Реальный элемент в нем, его ощущения являются тогда лишь органическою частью всеобщей реальности и его разум — лишь выражением всеобщего смысла вещей, τοῦ λόγου τῶν ὄντων, τοῦ καθόλου λόγου. Отвлеченная же теория познания начинается с того, что разрывает эту связь познающего со всем, со всеединым, отрывает познающего субъекта от его истинных отношений, берет его в отдельности, тогда как он *по истине* в этой отдельности не существует и существовать не может, и затем противопоставляет его всему остальному как безусловно для него чуждому, внешнему. Отсюда прежде всего происходит то, что весь мир, кроме самого субъекта, является недоступным для познания, является миром неведомых «вещей о себе», ибо очевидно, что если между субъектом и остальными вещами существует безусловное противоположение, если они друг для друга совершенно внешни, то и доступны друг другу они быть не могут; если субъект имеет вещи безусловно вне себя, то он тем самым не может находить их в себе, в своем сознании, то есть не может познавать их, ибо познание есть ведь внутреннее состояние самого субъекта, он может познавать только то, что находится в нем самом, и, следовательно, если истинное бытие вещей *не* может находиться в нем никаким способом как безусловно для него внешнее, то, следовательно, он осужден всегда иметь дело только с самим собою, то есть со своими собственными состояниями, безо всякого отношения к какому-нибудь объективному бытию, к каким-нибудь существам или вещам кроме него. Таким образом, и реальный элемент в субъекте — ощущения — является чисто субъективным, только состояниями его чувственности, а также и рациональный элемент — умозрительное мышление, или разум, — является субъективною и совершенно пустою формой. Ощущения являются чистым фактом, и разум является чистою формой: внутренней связи между ними никакой не оказывается, и если субъект применяет априорные формы, или категории, своего разума к эмпирическому материалу своих ощущений, то это, очевидно, не может изменить их характер, не может сделать из них объективные истины разума, ибо ничего объективного здесь нет, и самое подведение эмпирических данных под категории разума есть лишь игра субъективного ума, ein subjectiver Schein. Как только устранена внутренняя органическая

связь познающего субъекта со всем другим, так тем самым исчезает и связь между реальным и рациональным элементами в самом субъекте, ибо эта связь может быть основана лишь на объективной связи между реальностью всего и разумом всего, ибо реальность вообще является разумною лишь как все или во всем, ибо разум есть взаимоотношение всего, частная же отдельная реальность, многое, оторванное от всего, тем самым отделяется и от единого, то есть от разума, перестает быть разумною. Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем; понять смысл, или разум, какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве. Когда же известная реальность, в данном случае действительное бытие субъекта в его ощущениях, в силу отвлеченного начала оторвана безусловно от всего другого, взята в своей субъективной отдельности, то она тем самым признана неразумною, признана как простой факт, как нечто чисто эмпирическое; и всякое применение к ней формальных требований разума является лишь внешним, вытекающим из субъективных условий нашей мысли, а не из существа дела. Как только познающий субъект вырывается из общей связи, отделяется от всеединого, так его реальное бытие (ощущения) перестает быть всем, становится только многим, а рациональный элемент, собственная форма которого есть всеединство, или соединение всего в одном, потеряв соответствующее себе содержание, то есть все, становится чистою пустою формой без всякого содержания. Таким образом, вместо сущей истины, то есть вместо разумной реальности, или универсального факта, или, что то же, вместо реального разума, или действительного всеединства, мы получаем, с одной стороны, исключительно эмпирическую неразумную реальность, бессмысленный факт, и, с другой стороны, разум, лишенный всякой реальности, пустую субъективную форму, разумность как только субъективное свойство познающего ума, так же как и ощущение как только субъективный психический факт, и если мы в своем познании так или иначе связываем формы нашего разума с материалом наших ощущений, то это опять-таки может быть лишь синтетическим актом нашего же сознания, не выводящим нас из сферы нашего субъективного бытия; ибо совершенно очевидно, что соединение субъективных форм разума с субъективными же данными ощущения не может дать им никакой объективной действительности, а с другой стороны, так как эти данные ощущения существуют в нас материально в совершенной независимости от нашего разума, то применение к ним его субъективных форм и категорий (и прежде всего категории причинности) является для них совершенно внешним и случайным, не могущим сообщить

им внутреннего смысла, то есть связи, — сделать эти факты действительно разумными.

Таким образом, обособляя познающий субъект и безусловно противопоставляя его познаваемому, мы теряем возможность истинного познания: как субъективные ощущения, так и субъективные понятия, а равно и субъективная их связь не дают нам истины, для которой требуется объективная реальность, соединенная со всеобщностью. Итак, если два общепризнанные в отвлеченной философии фактора нашего познания, именно ощущения внешних чувств и понятия разума, в какое бы взаимное отношение мы их ни ставили, не могут сообщить нашему познанию совместный характер объективной реальности и всеобщности, составляющих истину, то необходимо или принять заключения последовательного скептицизма и отказаться от истинного знания, или же, допуская это последнее, признать недостаточность тех двух факторов самих по себе, а равно и недостаточность их субъективной связи и указать помимо их тот объективный принцип, который, будучи свободен от их односторонности, мог бы сообщить нашему познанию его истинное значение. Если содержание нашего познания не может получить своей истинности от познающего субъекта, как этого хочет рационализм, то есть если фактическая реальность и разумная форма не могут быть действительно соединены в одном познающем субъекте, то они, очевидно, должны быть соединены уже в самом познаваемом, то есть в сущем, другими словами, всеединство, чтобы быть настоящей истиной, должно быть всеединством сущего, должно быть действительным всеединством, или всеединым.

Итак, истинное познание есть прежде всего познание сущего. Но как это возможно, как можем мы познавать сущее? Из вышеприведенных соображений должно быть ясно, что это не только возможно, но что это так и есть, что мы действительно познаем сущее и что всякое настоящее познание есть по необходимости познание сущего. В самом деле, мы имеем два общепризнанные способа познания: ощущения (факты сознания) и понятия, или чистые мысли (акты сознания); но и те и другие, как мы знаем, суть лишь способы отношения нашего к чему-нибудь, или способы относительно бытия чего-нибудь для нас. Всякое определенное ощущение, всякое определенное понятие (а ощущений или понятий безусловно неопределенных, очевидно, быть не может, ибо тогда они перестали бы уже быть ощущениями и понятиями), всякое определенное ощущение и всякая определенная мысль есть необходимо ощущение чего-нибудь, мысль о чем-нибудь, то есть такое или иное чувственное или умственное отношение сознающего к «чему-нибудь»; но это «что-нибудь» необходимо *есть*, ибо к тому, что не есть, относиться

нельзя; для того чтобы мы могли относиться к чему-нибудь, это что-нибудь должно существовать независимо от этого нашего отношения к нему (ибо иначе и самого отношения не могло бы быть), то есть не в той или другой форме своего относительного бытия для нас, в нашем ощущении или мысли, а независимо от них, как сущее. Таким образом, если ощущения и понятия, эмпирический и логический элементы нашего познания, суть два возможные образа или способа бытия познаваемого для нас, то само познаваемое, самый предмет нашего познания не заключается ни в том, ни в другом образе относительного бытия, не есть ни ощущение, ни понятие, а то, что *есть* в ощущении и понятии, то, что ощущается во всяком действительном ощущении и что мыслится во всяком разумном понятии, то есть *сущее*. Это различие между сущим и его относительным бытием, или образами бытия, хотя может в этом общем выражении показаться диалектической тонкостью, на самом деле имеет решающее значение для всего мирозерцания, и потому мы должны на нем остановиться.

*XLIII. Различие сущего от бытия. — Сущее как абсолютное.
— Абсолютное и его другое*

Данный предмет всякой философии есть действительный мир, как внешний, так и внутренний. Но предметом собственно философии этот мир может быть не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть предмет только положительной науки), а в своей общности. Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общностью их всех оказывается само бытие, ибо все существующее имеет между собою общим именно что оно *есть*, то есть бытие. Отсюда легко предположить, что философия имеет своим основным предметом «бытие», что она должна прежде всего отвечать на вопрос: что такое подлинное бытие, в отличие от мнимого или призрачного? И действительно, различные философские системы и направления стараются прежде всего дать ответ на этот вопрос, так или иначе определяя то, что они считают подлинным, настоящим бытием. Так мы видим, что в реалистическом направлении подлинное бытие определяется как природа, как вещество, затем последовательным анализом вещество сводится к ощущениям и, таким образом, подлинное бытие определяется как ощущение; с другой стороны, рационалистический идеализм в своем последовательном развитии приходит к определению подлинного бытия как понятия, или чистой мысли. Оба эти философские направления, исходя из противоположности объективного и субъективного бытия, познаваемой

вещи и познающего разума, примиряют эту противоположность, с одной стороны, в ощущении, с другой — в мысли: ибо как для последовательного сенсуализма ощущение не есть известное состояние субъекта, потому что сам субъект не признается здесь существующим вне ощущения, так точно и для последовательного рационализма чистая мысль не есть умственный акт субъекта, ибо сам субъект не признается здесь существующим вне мысли, или понятия; таким образом, как там ощущение, так здесь мысль оказываются не какими-нибудь определенными способами бытия субъекта, а бытием вообще, тождеством субъективного и объективного. Но это примирение совершенно призрачное, состоящее в простом уничтожении обоих противоположных терминов, а не в соединении их. В самом деле, и мысль, и ощущение, принимаемые в таком безусловном и исключительном значении, теряют всякий определенный смысл; мысль вообще и ощущение вообще, то есть такие, в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть слова без содержания, и точно так же пустое слово и бытие вообще. На самом деле «бытие» имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: «я есмь», «это существо есть», и, затем, когда я говорю: «эта мысль есть», «это ощущение есть», то я употребляю глагол «быть» в весьма различном значении; в первом случае, когда говорится о бытии существа — меня или другого, — этот глагол употребляется в смысле прямом и безотносительном: это существо есть само по себе, оно собственный субъект бытия, бытие принадлежит ему самому прямо и непосредственно; напротив, во втором случае, когда говорится о бытии какого-нибудь ощущения, например красного цвета, или какого-нибудь понятия, например понятия равенства, слово «бытие» употребляется в смысле относительном и условном, ощущение красного цвета есть, но не само по себе, а лишь в том случае, если есть ощущающий; понятие равенства есть, если есть мыслящий ум, ибо невозможно допустить, чтоб ощущение красного цвета или понятие равенства существовали сами по себе, без ощущающего и мыслящего: тогда они перестали бы быть ощущением и понятием. Другими словами, если в первом случае («я есмь») бытие разумеется как предикат некоторого субъекта — того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю — ощущение красноты, понятие равенства, — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом. Когда говорится «я есмь», то в предикат «есмь» входят и мои ощущения и мысли, ибо я есмь, между прочим, как ощущающий и мыслящий; таким образом, мысль и ощущение

входят в содержание бытия, суть некоторые определенные способы бытия или частные предикаты известного субъекта, о котором мы говорим вообще, что он есть. Эта моя мысль или это мое ощущение составляют часть моего бытия, некоторый способ моего бытия, и когда я говорю: «я есмь», то под «есмь», в отличие от «я», разумею именно все действительные и возможные способы моего бытия, мысли, ощущения, хотения и т. д. Но об этих способах самих по себе я уже логически не могу утверждать, что они суть, в том смысле как я утверждаю, что я есмь, ибо они суть только во мне как своем субъекте, тогда как я есмь в них как своих предикатах, но независимо от них, так как они составляют только некоторую часть моего бытия, никогда его вполне не покрывающую. Моя мысль есть как *принадлежащая* мне, я же есмь как *обладающий* ею. Таким образом, слово «бытие» употребляется здесь в двух не только различных, но и противоположных смыслах. Поэтому когда говорится просто «эта мысль есть» или «это ощущение есть», то только грамматически можно допустить мысль и ощущение как субъекты с предикатом бытия, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящего и ощущающего, никак не могут быть действительными субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их действительным предикатом; так что эти утверждения: «моя мысль есть», «мое ощущение есть» значат, собственно, только: «я мыслю», «я ощущаю», и вообще: «мысль есть», «ощущение есть» значит только: «некто мыслит», «некто ощущает» или «есть мыслящий», «есть ощущающий», и, наконец, «бытие есть» значит, что «есть сущий». Следовательно, вообще такие утверждения в безусловной форме ложны; нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытие есть, потому что воля, мысль, бытие суть лишь постольку, поскольку есть воляющий, мыслящий, сущий. Неясное сознание или неполное применение этой по-видимому столь простой и очевидной истины составляет главный грех всей отвлеченной философии. Все ее существенные заблуждения сводятся к сознательному или бессознательному гипостазированию предикатов, причем одно из направлений этой философии (рационализм) берет предикаты общие, логические, другое же (реализм) останавливается на предикатах частных, эмпирических. Во избежание этих заблуждений прежде всего должно признать, что настоящий предмет философии как истинного знания есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты отвлеченно взятые; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится.

Итак, настоящий предмет всякого знания не то или другое бытие, не тот или другой предикат сам по себе (ибо предикатов самих по се-

бе быть не может), а то, чему это бытие принадлежит, что в этом бытии выражается, или тот субъект, к которому относятся данные предикаты. Согласно этому и истинное знание в своей всеобщности, то есть философия, имеет своим настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, то есть безусловно сущее, или сущее как безусловное начало всякого бытия. Если всякое бытие по необходимости есть только предикат, то сущее не может определяться как бытие, потому что оно не может быть предикатом другого. Оно есть субъект, или внутреннее начало, всякого бытия и в этом смысле различается ото всякого бытия; поэтому если бы мы предположили, что оно само есть бытие, то мы утверждали бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо. Итак, начало всякого бытия само не может пониматься как бытие; но оно не может также обозначаться как небытие: под небытием обыкновенно разумеется простое отсутствие, лишение бытия, то есть ничто; но безусловно сущему, напротив, *принадлежит* всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать небытие в этом отрицательном смысле, или определять его как ничто. Сущее не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие в том же смысле, как мы должны сказать, например, что человек (мыслящий) не есть мышление, но ему принадлежит мышление. Как мыслящий не тождествен с мышлением, но имеет мышление, так и сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие, или *обладает* бытием. Обладать чем-нибудь значит иметь над ним силу, так что сущее должно определяться как сила, или мощь, бытия, как его *положительная возможность*. Что сущее есть сила бытия, это очевидно уже из того, что оно производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно не исчезает как сущее, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое или действие, то оно всегда остается положительною мощью, или силою, бытия, так что это есть его постоянное и собственное определение. Но именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, что, следовательно, само по себе оно остается свободным от бытия, мы не можем, если хотим быть вполне точными, сказать, что безусловно сущее есть сила бытия, ибо такое определение ставило бы его в исключительную связь с бытием, чего поистине нет; мы можем сказать только, что оно *имеет* силу бытия, или обладает ею.

Итак, безусловно сущее, или абсолютное первоначало, есть то, что *имеет в себе положительную силу всякого бытия*, а так как обладающий логически первее обладаемого, то безусловное начало может быть в этом смысле названо *сверхсущим* или даже *сверхмогущим*.

Очевидно, что это первоначало само по себе совершенно единично; оно не может представлять ни конкретной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагает некоторые отношения, то есть некоторые определенные образы бытия, тогда как безусловно сущее само по себе не может определяться никаким бытием и никаким отношением.

Как единственное положительное основание всякого бытия, безусловно сущее и познается одинаково во всяком бытии. Так как оно есть то, что есть во всяком бытии, то тем самым оно есть то, что *познается во всяком познании*. Правда, оно никогда не может быть данным эмпирического или логического познания, никогда не может стать ощущением или понятием, превратиться в состояние нашего сознания или в акт нашего мышления, в этом смысле оно безусловно непознаваемо; но вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно *познаваемо* даже в эмпирическом и логическом познании, потому что и здесь то, что собственно познается, настоящий предмет, есть ведь не ощущение и не мысль, а ощущаемое и мыслимое, то есть сущее. Поскольку я признаю за предметом своего познания безусловное существование, не считаю его только состоянием моего сознания, а существующим в себе, постольку я познаю в этом предмете безусловно сущее. Во всяком своем познании я имею в виду не те или другие чувственные или мыслимые предикаты, а субъекта этих предикатов, и поскольку безусловно сущее есть единый субъект всех предикатов, всякого бытия, постольку он есть единый объект всякого познания. Во всем, что мы познаем, мы познаем его и без него ничего познавать не можем; оно одно есть сущий предмет познания, поскольку всякое познание о предикате или бытии относится к субъекту этого предиката, к тому существу, которому это бытие принадлежит.

Мы познаем безусловно сущее во всем, что познаем, потому что все это есть его предикат, его бытие, его явление. Но, будучи во всем, оно не тождественно со всем, оно есть само по себе, как отличное от всего, ибо если бы начало всего не отличалось от того, чего оно есть начало, тогда все слилось бы в пустое безразличие, превратилось бы в чистое бытие, равное ничто; но мы не могли бы различать безусловно сущее от его предикатов и явлений, если бы оно не было дано нам как-нибудь иначе, помимо этих частных предикатов и явлений, если бы оно не открывалось нам само по себе. Но само по себе оно не может открываться как внешний предмет, это было бы противоречием; но, будучи единым истинно сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих наш пред-

метный мир, но и внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрешаясь от всех определенных образов бытия, от всех ощущений и мыслей, мы в глубине своего духа можем находить безусловно сущее как такое, то есть не как проявляющееся в бытии, а как свободное, или отрешенное от всякого бытия. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловно единое и свободное от всех определений. Это внутреннее восприятие безусловной действительности, не связанное ни с каким определенным содержанием, само по себе одинаково у всех, какие бы различные названия ему ни давались, ибо здесь нет образа, нет отношения, а следовательно, нет и множественности, все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство:

И если в чувстве ты блажен всецело,
Зови его как хочешь — я названья
Ему не знаю. Чувство — все, а имя
Лишь звук один иль дым, что застилает
Бессмертный пыл небесного огня.

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той безусловной действительности, которую мы находим в себе самих как непосредственное восприятие.

Здесь истинно сущее, несомненно, открывается нам, но открывается только одною своею стороною, как безусловно единое, от всего отрешенное и потому ко всему безразличное, и если мы остановимся на одной этой стороне, как это делает отвлеченный мистицизм, то вступим в противоречие с самим понятием истинно сущего; ибо, как безусловное начало всякого бытия, оно не может быть только как отрешенное от всего, а по необходимости должно быть и как сущее во всем. Только в этой полноте может оно быть обозначено как *абсолютное*. В самом деле, по смыслу слова «абсолютное» (*absolutum* от *absolvere*) значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и, во-вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два логические определения абсолютного: в первом оно берется само по себе, в отдельности, или отрешенности, от всего другого и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, к тому, что не есть оно само, то есть ко всякому определенному бытию, ко всему частному, конечному, множественному, — утверждается как свободное от всего, как безусловно единое; во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому —

как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо тогда оно не было бы завершенным и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как всеединое, как *ἐν καὶ πᾶν*. Очевидно притом, что оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно существе, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немыслимо, оба суть только две неразрывные стороны одного полного определения. В самом деле, для того чтобы быть ото всего свободным, или отрешенным, нужно преодолеть все, нужно иметь надо всем силу, то есть обладать всем в положительной потенции; с другой стороны, обладать всем можно, только не будучи ничем исключительно, то есть будучи ото всего свободным, или отрешенным.

Мы определили абсолютное первоначало как то, что обладает положительною силой бытия. В этом определении *implicite* утверждается, во-первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно ото всякого бытия, и, во-вторых, что оно заключает в себе всякое бытие известным образом, именно в его положительной силе или производящем начале. Это суть, как сказано, только две неразрывные стороны одного и того же определения, ибо свобода ото всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, все их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою. Если же оно не обладало бы бытием, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободным от него — напротив, бытие было бы для него тогда необходимою (ибо тогда бытие не зависело бы от него, а то, что от меня не зависит, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я должен переносить поневоле).

Итак, абсолютное есть *ничто* и *все* — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое *есть* (положительное ничто), может быть только всем¹⁰¹. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительною силой), то оно есть начало своего другого. Если б абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если б оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, не аб-

¹⁰¹ Это положительное ничто есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто — чистому бытию, происходящему чрез простое отвлечение, или лишение всех положительных определений.

солютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого, или единством себя и своего противоположного,

denn Alles muss in Nichts zerfallen
Wenn es im Seyn beharren will.

Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, — это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление, или усилие, к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь.

Как стремление абсолютного к другому, то есть к бытию, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себе, как сверхсущее, безусловно едино; притом всякое бытие есть отношение, отношение же предполагает относящихся, то есть множественность. Но абсолютное, будучи началом своего другого, или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может, как мы видели, перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего *я*, это *я* не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении.

Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства, или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало, или производящая сила, бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия, или первая материя. Ибо если б оно было только сверхсущим, или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие и бытие не существовало бы, но если бы бытие не существовало, то аб-

солютное не могло бы быть от него свободным, ибо нельзя быть свободным от ничего, и, следовательно, само абсолютное как такое не существовало бы, но так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное в своих двух полюсах. Второй полюс есть сущность, или *prima materia*, абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное как такое; это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютно-го субстанция, а оно само, утвердившееся как такое чрез утверждение своего противоположного. Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас), определяет себя, проявляясь как безусловно единое чрез положение своего противного; ибо истинно единое есть то, которое не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть; остается единым и тем самым доказывает, что оно есть *безусловно единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым, или уничтоженным, никакою множественностью. Если бы единое было таким только чрез отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности и, следовательно, с появлением ее теряло бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается.

Итак, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытия, только отсутствие, лишение бытия, и есть ничто положительное, которое больше или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него, — то точно так же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствие или лишение ее, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имеет силу над нею, не может быть ею нарушено, следовательно, свободно от

нее безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно определять как *положительное* единство.

Мы видели, что абсолютно сущее вообще определяется как обладающее силой, или мощью, бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второе начало, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая, потенция бытия, тогда как само абсолютное, или первое, начало как обладающее ею, или сильное над нею, есть отдаленная, или первоначальная, потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум. Абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этою необходимостью, то есть оставаясь единым и неизменным во всех многообразных произведениях его сущности, или любви. Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны, первая будучи действительна лишь чрез осуществление второй. А так как божественная необходимость, равно как и осуществление ее, вечны, то так же вечна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало как такое никогда не подчинено необходимости, вечно над нею торжествует, и это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого и составляет собственный характер абсолютного.

Когда мы говорим о необходимости в абсолютном, то здесь, очевидно, нет ничего общего со внешнею тяжелою необходимостью нашего материального существования. Так как абсолютное не может иметь ничего внешнего, или чуждого, себе, то это есть его собственная необходимость, его сущность, как мы сказали, — это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе, а, напротив, предполагается ими.

Второе начало, или непосредственная потенция бытия, есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия в самом деле не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие, — это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба начала — абсолютное как такое и *matēria prīma* — отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба начала одинаково определяются как потенции бытия. Но первое есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второе же, или материальное начало, будучи необходимым тяготе-

нием к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствие, или лишение, настоящего бытия. Но лишение бытия, как действительное, или ощутимое, есть влечение, или стремление, к бытию, жажда бытия.

Говоря о первой материи как влечении, или стремлении, то есть обозначая ее как нечто внутреннее, психическое, я очевидно не имею в виду того, что современные ученые называют материей. Я следую словоупотреблению философии, а не химии или механики, которым нет никакого дела до первых начал, или производящих сил, бытия, чем исключительно занимается философия. Очевидно, что материя физики и химии, имеющая различные качества и количественные отношения, представляющая, следовательно, уже некоторое определенное, или образованное, бытие, имеет характер предметный, или феноменальный, следовательно, никак не есть собственно материя, или чистая потенция, бытия и вообще не может принадлежать к первым началам, или образующим элементам, сущего. Настоящая же материя, о которой я говорю, есть та $\psi\lambda\eta$ древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический, или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам, то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной, или психической, области. Что такое, в самом деле, сила сама по себе, то есть изнутри, как не стремление или влечение? Такое понятие материи совершенно, впрочем, согласно с обыкновенным, неученым словоупотреблением. Мы говорим, в самом деле: материальные наклонности или инстинкты, материальные интересы, желания, даже материальный ум, имея при этом в виду, разумеется, не материю физиков или химиков, а именно низшую сторону психического существа.

Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования она первее его, оно от нее зависит. С одной сто-

роны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга, или сами по себе; они вечно и неразрывно между собою связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее, и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как *materia prima*, лишь рассматриваемый сам по себе или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании, как определяемая всеединым или как носительница его проявления, как вечный его образ, — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном всё), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании.

Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея); на самом же деле это второе начало не есть ни то, ни другое, или и то и другое вместе: в отличие от *сущего* всеединого (первое начало), оно есть *становящееся* всеединое. Этим необходимо определяется отношение обоих начал, как будет показано в следующей главе.

XLIV. Абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Человек как второе абсолютное. Три начала его бытия

Истинное познание, как мы видели, предполагает истинно сущее, или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, не абсолютного: единое, чтобы быть всем, требует многого, абсолютный дух для своей действительности требует материи, сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно сущее, чтобы быть истинно сущим, то есть всеединым, или абсолютным, должно быть единством себя и своего другого. Не есть ли это противоречие? Без сомнения, это было бы противоречием, если бы под всеединым мы разумели отвлеченное понятие или материальную вещь. Без сомнения, понятие *А* не может быть без противоречия понятием *В*, понятие равенства не

может быть понятием неравенства, понятие абсолютного (точнее: абсолютности) не может быть понятием неабсолютности; точно так же вещь *C* не может быть без противоречия вещи *D*, этот стол не может быть этим стулом и это перо не может быть этим зеркалом. Но так как под абсолютно сущим нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлеченное понятие, то этим все дело изменяется. Внимательный читатель припомнит объясненное выше необходимое различие между бытием и сущим, между понятием и тем, что в нем выражается, и следующее прямо отсюда различие между абсолютно сущим и его бытием, или абсолютностью, между всеединым и всеединством. Всеединое не есть всеединство, оно обладает всеединством, это есть его определение, его идея. Но сущее, а следовательно, и абсолютно сущее не покрывается, не исчерпывается никаким определением, отсюда возможность другого. Если мы всегда различаем определение (бытие) от самого определяемого, сущего как обладающего этим определением, то, очевидно, обладание одним определением нисколько не препятствует обладанию другим. Если два различных определения (способа бытия) мы обозначим как *a* и *b*, а под *A* будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что *A* заключает в себе и *a* и *b*, что он есть и *a* и *b*, если даже под *a* и *b* разуметь определения друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключаяющие друг друга признака не утверждались об одном субъекте в одном и том же отношении, но ничто не препятствует *A* быть *a* в известном отношении и быть не *a*, или *b*, *c* и *d* и т. д., в другом отношении. Так, говоря об абсолютно сущем, или всеедином, то есть о субъекте всеединства, мы должны сказать, что оно само по себе, то есть безотносительно, будучи выше всякого определения, в известном отношении может принимать одно определение — определение абсолютности, или всеединства; в другом же отношении определять себя как неабсолютное. И это необходимо, потому что, как мы видели, всеединство предполагает существование того неединого, многого, которое делается всем в единстве; то самое многое, которое в единстве есть все, само по себе, или вне единства, есть не все. В каком же отношении абсолютное есть все и не все? Так как невозможно в одном акте быть и тем и другим, а в абсолютном не может быть многих актов, ибо это заключало бы в себе изменение, переход и процесс, то, следовательно, абсолютное само по себе, в своем актуальном бытии — *actu* — есть все, другое же определение принадлежит ему не *actu*, а только *potentia*. Но *чистая potentia* (возможность) есть ничто; для того чтоб она была больше, чем ничто, необходимо, чтоб она была как-нибудь и где-нибудь осуществлена, то есть чтобы то, что есть только *potentia* в одном, было актом

(действительностью) в другом. И если многое как не все, то есть частное, не может быть актом в абсолютном, то, следовательно, оно должно иметь действительность вне его. Но оно не может иметь эту действительность само по себе, быть безусловно независимым от абсолютного; многое — не все, то есть неистинное (потому, что истина есть всеединство) — не может существовать безусловно — это было бы противоречием; и, следовательно, если оно должно существовать в другом, то это другое не может быть безусловно вне абсолютного. Оно должно быть в абсолютном и вместе с тем, чтобы содержать асту частное, неистинное, оно должно быть вне абсолютного. Итак, рядом с абсолютно сущим как таким, то есть которое асту есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое также абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным как таким. Так как двух одинаково абсолютных существ, очевидно, быть не может, то это второе не может быть абсолютным в том же смысле, как и первое. Но в этом нет и надобности; так как быть абсолютным значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым. Это второе всеединое, этот «второй бог», говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не *есть* всеединое, а только *становится* им; ибо он становится всеединым, поскольку это частное делается всем. Частное же по необходимости *становится* всем. Быть всем, т. е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т. е. быть безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только *относительно* многим (частным) и относительно единым (всем), т. е. оно становится всем, вечно стремится быть всем.

Итак, многое, частное, или не все (материя, природа), не имея возможности существовать ни само по себе, ни в Боге как таком, существует по необходимости в том существе, которое причастно божеству, но не есть сущий Бог, а только становится Богом, в том существе, которое есть вместе и абсолютное и относительное. В нем

совмещаются многое и единое, частное и все; но так как эти противоположные определения не могут совмещаться в нем в одном и том же отношении, то если частное, неистинное имеет в нем *реальность* (а оно должно иметь реальность в нем, так как не может иметь ее само по себе), то, следовательно, другое, истинное, всеединство может существовать в нем действительно только как *идеальное*, постепенно реализуемое. Существо это, имеющее реальную множественность, или материю, как свою природу, имеет в себе божественное начало как идею, в сознании. Как существо, т. е. в своем безусловном существовании, находясь в единстве божественного акта, в котором все есть безусловно одно, это существо в относительном бытии своем представляет два элемента: божественную идею, выражающуюся в самосознании разума (бытии для себя) как форме всеединства, и элемент материальный, ощутительную множественность природного бытия. Если это двойственное существо представляется загадочным и таинственным, то по счастью разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в себе самих; ибо человек, каждый действительный человек, будучи безусловно сущим как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей (ибо человек не есть ощущение, а ощущающий, не есть мысль, а мыслящий, не есть воля, а волящий, не есть, одним словом, бытие, а сущий), сверх того имеет в сознании своем божественную идею как безусловную норму, которою он оценивает все свои деятельности, а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям, в которых он получает соответствующий материал для окончательного осуществления своего безусловного существа, для последней реализации своей идеи чрез сведение внешней множественности ко внутреннему единству и случайных частных ко всеобъемлющему целому.

Итак, это существо, посредством которого может действительно существовать многое, частное, неистинное, в котором сущее божество имеет реальный, отличный от себя объект и вследствие этого может быть вечно действительным в своей абсолютности, это существо, составляющее, таким образом, совместное условие и для действительности мира божественного всеединства и мира материальной множественности, это существо находится в нас самих:

Nos habitat, non Tartara, sed nec sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget illa fecit.

Это «второе абсолютное» (мы знаем, что такое выражение не заключает в себе противоречия, ибо второе есть абсолютное не в том же смысле, как первое, обладает абсолютным содержанием не так, как первое), — это второе абсолютное (которое пантеистиче-

ская философия всегда смешивает и отождествляет с первым), будучи основанием всего существующего вне вечного божественного акта, всего относительного бытия, будучи в этом качестве душою мира, в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя. В мире внечеловеческом, собственно природном абсолютный божественный элемент мировой души — всеединство — существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую. В природном бытии каждое существо действительно есть только одно из многих, частное, не все: его абсолютность, или всеединство, его истинное существо (пребывая в сфере нераздельного бытия божественного) в нем самом выражается только в слепом ненасытном стремлении к существованию; только это стремление, а не действительное бытие природного существа представляется здесь безусловным и все захватывающим, действительное же его состояние вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное. В человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму, — в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельности. Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит себя саму. Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устранившее, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем. Но само собою понятно, что поскольку что-нибудь есть все, постольку оно безусловно, неограниченно и, следовательно, вечно; ибо что-нибудь может быть ограничено только другим; поскольку же оно есть все, для него нет другого и, следовательно, ему нечем быть ограниченным. Поэтому в природе каждое существо, будучи реально не всем, тем самым ограничено, условно и преходяще; оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге, в котором каждое существенно есть все. Человек же, который есть все не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии, безусловен и вечен также не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого, *я*, есть нечто по существу безусловное и вечное как положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключающая и потому не могущая быть ничем ограничен-

ною. Всякое *бытие* изменчиво, условно, преходяще, но «я есмь» выражает не бытие, а *сущего*. «Я есмь» — это не относится ни к какому бытию, «я есмь» одинаково и в том и в другом. Я есмь в ощущении, но я не ощущение, а ощущающий и не ограничиваюсь никаким ощущением, ибо я могу ощущать многое; но я и не ощущающий только, ибо я есмь не в одних ощущениях, но и в мысли и в воле; но я не мысль и не воля, а мыслящий и волящий, и я не определяюсь никакою мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотеть всевозможных предметов, оставаясь тем же «я». Я есмь в сознании всей этой действительности, но я не сознание этой действительности, а сознающий, и потому я несколько не обуславливаюсь этим сознанием, ибо я могу сознать и не эту действительность, а совсем другое (как, например, во сне или в сомнамбулическом ясновидении) и быть при этом все тем же «я». Проснувшись от глубокого сна, я все тот же, что был и до него, и никакого перерыва в моем «я есмь» нет: перерыв касался только известных состояний моего относительного бытия, а не меня самого. Все изменения, все ограниченное, частное, преходящее принадлежит формам бытия, а не сущему; меняются отношения, но относящийся измениться не может. В сознании же «я есмь» сущий именно и отрешается ото всех частных форм бытия, ото всех частных отношений, утверждает себя как единое во всем, и потому никакие изменения в бытии, от которого он освободился, его уничтожить и изменить не могут: «я есмь» так же безусловно и вечно, как и сам сущий. Это «я» есть все, потому что оно ото всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности; если б оно было то же, что и другое, то все другое не имело бы основания быть для него, не могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознаться. Итак, каждое «я» есть нечто в идее безусловно особенное и единичное, то есть представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея¹⁰². В силу этой идеи каждое «я» не только *есть* безусловно, но есть *это*, отвечает положительно не только на вопрос «есть ли?», но и на вопрос «что есть?». И это «что» принадлежит ему (человеческому «я») не только в Боге — первоначальном всеедином, — но и в нем самом: он сам сознает свою идею и осуществляет ее. Итак, в человеческом существе мы должны различать три основные элемента, из коих каждый представляет

¹⁰² Отсюда легко видеть разницу между понятием и идеей. Понятие всегда выражает только признаки общие многим предметам (или соединение таких признаков), идея же есть основное качество одного (метафизического) существа, хотя этому качеству могут быть причастны и многие другие чрез внутреннее взаимодействие с первым, что несколько не нарушает его безусловной особенности и единичности, как солнечный свет, распространяясь на множество предметов, не перестает быть этим солнечным светом.

ту двойственность, какую характеризует «второе абсолютное», или душа мира. И, во-первых, человек есть безусловно сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний; в этом качестве он одинаково есть субъект как своего божественного (нормального) состояния, когда он находится во всеединстве, так и своего внебожественного, ненормального состояния, когда он утверждает в себе исключительно и в противоположении со всем; и в том, и в другом случае, и в Боге, и против Бога он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызывало его к этим делам, ибо действующий есть он сам; поэтому он безусловно свободен: он свободен в Боге, ибо Бог есть не просто единый, исключаящий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен и, следовательно, безусловно свободен, и он свободен вне Бога, ибо вне Бога он может быть только сам, в своем собственном самоутверждении, то есть свободно. Он свободен в свободе и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний.

Итак, человек, во-первых, есть сущий, т. е. безусловный субъект всех своих действий и состояний. Он *есть*; но он не только есть; во-вторых, он есть *нечто*, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается не как субъект только от своих состояний или предикатов, а как *этот* субъект от всех других субъектов. Это есть его идея, и поскольку он в своем нормальном положении есть все, необходимо его идея внутренне соединена со всеми другими, является как всеединство, т. е. его идея положительно восполняется всеми другими, является как форма абсолютного содержания. Но эта же идея как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего, как не все, и тогда его особенное качество делает его безусловно непроницаемым для всех других, делает его безусловно границей всех, и так как каждое существо имеет свою идею, или свою особенность, то в этом внешнем отношении все одинаково являются границей для всех, все друг для друга безусловно непроницаемы, и, таким образом, взаимное отношение всех, вместо внутреннего положительного единства, является как внешнее отрицательное *равенство*, и собственная идея каждого существа, в которой он относится ко всему, вместо того чтобы быть определению формой абсолютной действительности, становится безразличною формой всякого возможного содержания, или отвлеченным разумом, т. е. возможностью относить к себе всякое содержание. Таким образом, это последнее, т. е. эмпирическая действительность человека, составляющая третье, материальное, или при-

родное, начало его бытия, является здесь непосредственно как случайное, многое, частное, которое может только постепенно *становиться* единым и всем, каковым оно и действительно становится, поскольку человек из своего ненормального (неабсолютного) положения возвращается ко всеединству, становясь абсолютным от себя, т. е. свободно и сознательно.

Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единого как действительного. Но так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах. В самом деле, в своем чисто человеческом идеальном начале (которое для себя выражается как разум) мировая душа получает безусловную самостоятельность — свободу, с одной стороны, по отношению к Богу, а с другой стороны — по отношению к своему собственному природному, материальному началу. Свобода в последнем отношении понятна сама собою и не требует объяснения. Но человек (или мировая душа в человечестве) свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее, он сам есть основание бытия своего. В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, *чем* он становится, — содержание и цель его жизни; но что он этим *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом. Будучи чуждо всякому процессу и изменению, Божество как такое не может быть действительною причиной (*causa efficiens*) изменения (ἀρχὴ τῆς κινήσεως); действительная причина изменения всегда есть изменяющийся, Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его.

Поскольку «становиться абсолютным» для данного субъекта предполагает, с одной стороны, абсолютное, *чем* становится этот субъект, и, с другой стороны, неабсолютное, *из чего* он становится, то мы имеем необходимо два порядка бытия, относительно противоположные: с одной стороны, порядок логический и метафизический, по существу, в котором *prius* есть то, *что есть*, абсолютное, — и, с другой стороны, порядок генетический, феноменальный, по природному происхождению, в котором *prius* есть то, *что не есть* в истинном смысле, из чего все становится, неабсолютное, многое или

частное. Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним; первое по существу, абсолютное, *становится* последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно *есть*. Если абсолютное в человеке становится, то, очевидно, оно должно быть помимо человека, так как иначе нечему было бы становиться. Эта необходимость, в силу которой становящееся в одном есть в другом, должна сделаться для нас совершенно ясною из анализа наших действительных отношений в той сфере, которая нам непосредственно доступна, — в сфере нашего действительного знания.

XLV. Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания

Никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслящего разума (понятиями); во всяком действительном познании о каком-либо предмете мы имеем нечто большее того, что дано в наших действительных ощущениях и понятиях, относящихся к этому предмету. В самом деле, если всякое ощущение есть некоторое реальное, испытываемое отношение к предмету и всякое истинное понятие есть некоторое мыслимое отношение наше к предмету, то, очевидно, в обоих этих отношениях предмет дан нам не безусловно, не сам по себе, а лишь под известными условиями, поскольку он находится с нами в данный момент в некотором определенном взаимодействии, поскольку мы ощущаем его действие и мыслим его содержание; следовательно, здесь он дан нам только как ощущаемый и мыслимый в этих определенных отношениях, т. е. вообще в своем относительном бытии. Между тем каждый раз, как мы действительно познаем какой-нибудь предмет, мы не только воспринимаем его относительное бытие, но сверх того утверждаем и его безотносительное бытие, утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как сущее независимо от нас. Мы испытываем фактическое действие этого предмета на нас в наших ощущениях, мы мыслим общие возможные отношения этого предмета к другому, ко всему в наших понятиях, но мы сверх того имеем непосредственную уверенность, что этот предмет существует сам по себе, помимо его данного действия на нас и помимо его общих отношений ко всему другому, что он не исчерпывается своим актуально ощущаемым действием и своим мыслимым содержанием (понятием), что он существует независимо от того, ощущаю ли я его и мыслю ли я о нем. Я допускаю всевозможные отношения этого предмета ко мне и к

другим, отношения реальные и логические, ощущаемые и мыслимые; но при этом я сохраняю уверенность, что во всех этих отношениях этот предмет хотя и выражает свое бытие, но что он не покрывается ими всецело, что он остается сам по себе, что он подлежит всем этим отношениям, определяется ими, но не разрешается в них. Итак, во всяком действительном познании предмета он существует для нас тройким образом; во-первых, как относительно реальный в своем фактическом действии на нас, или в его действительном явлении, во-вторых, как относительно идеальный в его мыслимых отношениях ко всему и, наконец, в-третьих, как безусловный, или сущий. *Мы ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном, или безусловном, существовании. Эта уверенность несколько не обусловлена ощущениями, получаемыми нами от предмета, и понятием нашим о нем, а, напротив, объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета. В самом деле, если бы я не был уверен, что известный предмет существует независимо от меня, то я не мог бы относить к нему своих понятий и ощущений; тогда сами эти понятия и ощущения были бы только субъективными состояниями моего сознания, моими внутренними чувствами и мыслями, в которых я не познавал бы ничего, кроме них самих как психических фактов. Таким образом, объективное познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета, в его существовании за пределами моих ощущений и мыслей. Это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, — составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою.

В чем же состоит и как возможен этот третий род познания, без которого объективная истина была бы нам безусловно недоступна?

Если в наших ощущениях и понятиях, в чувственном опыте и в умозрительном мышлении мы не выходим из своего собственного субъективного бытия и познаем другое (предмет) только условно, лишь поскольку он ощущается и мыслится нами, и в тех отношениях, в которых он нами ощущается и мыслится, если здесь, другими словами, между познающим субъектом и предметом существуют только внешние отношения, ибо для предмета самого по себе то обстоятельство, что я его ощущаю или мыслю под известными категориями, есть обстоятельство совершенно внешнее и случайное, и так как его собственное существо несколько не покрывается теми каче-

ствами, которые этот предмет имеет для моих внешних чувств, и теми логическими формами, в которых я его мыслю и которые выражают только общие возможные отношения этого предмета ко всякому другому, а не его существо, не то, что он есть, если, таким образом, в обоих этих родах познания — и чувственном опыте, и рациональном, умозрительном мышлении — познающий субъект только граничит с предметом, а не соединяется с ним внутренне, только соприкасается с ним, а не проникает в него, вследствие чего такое познание и не может быть истинным объективным познанием, то, очевидно, это последнее предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих. Это безусловное, не сводимое ни к факту ощущения, ни к форме понятия, необходимо есть как в предмете познания, так равно и в самом познающем субъекте, ибо это безусловное и в познающем и в познаваемом требуется и предполагается самими условными фактами и формами нашего познания. Несомненно, в самом деле, что действительное ощущение необходимо есть некоторое состояние кого-нибудь, чьего-нибудь сознания, воспринимающего что-нибудь, и точно так же понятие необходимо есть умственный акт кого-нибудь, мыслящего о чем-нибудь, так что кроме самого этого отношения, ощущения и мысли необходимо требуются еще два относящиеся, которые сами уже не могут быть отношениями и, следовательно, должны быть признаны как безусловные. Одно из двух: или мы должны признать ощущения сами по себе, то есть в которых никто ничего не ощущает, и понятия сами по себе, то есть в которых никто ничего не мыслит, или же мы должны допустить, что, кроме всех действительных и возможных ощущений и понятий (мыслей), существует ощущающее и ощущаемое, мыслящее и мыслимое не как определенное отношение, а как безусловное существо. Ощущения и мысли должны быть поняты как состояния и акты некоторого существа, иначе они теряют всякий смысл; вместе с тем они предполагают некоторое другое существо, к которому первое относится, иначе они теряют всякую определенность и устойчивость, которою они в действительности обладают. Но если, таким образом, ощущения и понятия суть по необходимости отношения двух существ, двух безусловных терминов, то, как мы сказали, это их отношения внешние, в которых другое существо является только как граница первого, реальная, чувственная, или же только мыслимая, логическая, и если бы мы были ограничены только этими двумя родами познания (чувственным опытом и умозрительным мыш-

лением), то мы имели бы, собственно, основание утверждать только некоторую границу нашего субъективного бытия. Если бы познающий и познаваемый были только вне друг друга, то никакое познание о самом предмете, даже то познание, что он есть, было бы невозможно; мы могли бы знать действительно только, что существует некоторый предел или граница нашего собственного существа, и если бы затем из существования этой границы мы логически вывели бы бытие некоторого существа, нас определяющего или с нами граничащего, то это логическое заключение не могло бы иметь силы действительного знания, потому что самое наше логическое мышление, самые законы нашего разума, из которых мы выводили бы это другое существо как необходимую причину наших определенных состояний, самый этот логический закон при предположении совершенной отдельности познающего от познаваемого, или их взаимной внешности, не мог бы иметь никакого предметного значения; это была бы лишь субъективная форма нашего собственного бытия, которая не могла бы перевести нас за пределы этого бытия и сообщить нам что-нибудь о существующем вне нас; или, говоря школьным языком, самый закон причинности, а следовательно, и его применение в данном случае могли бы иметь только «имманентное», а не «трансцендентное» значение, и наше заключение на основании этого закона о существовании вне нас выражало бы только, что мы необходимо мыслим, а не то, что есть независимо от нашего мышления. Между тем на самом деле мы не только убеждены в существовании внешнего предмета, но и убеждены в этом совершенно непосредственно, независимо ни от каких логических рассуждений, которые являются уже потом для исследования и оправдания нашей непосредственной уверенности. Мы уверены не в том, что дано нам в наших актуальных ощущениях и мыслях, а в том, что находится за их пределами, именно мы уверены в собственном существовании предмета, обуславливающего наши ощущения и мысли, но не обусловленного ими в своем собственном существовании, от нас не зависящем. Это последнее никогда не может быть дано в наших ощущениях и мыслях, никогда не может стать нашим ощущением и мыслью, потому что и наши ощущения, и наши мысли суть по природе своей условные, относительные состояния нашего субъекта, не могущие поэтому заключать в себе безусловное существование познаваемого. А между тем это безусловное существование известным образом утверждается в нашем сознании, именно как непосредственная уверенность, нисколько не вытекающая ни из наших ощущений, ни из понятий самих по себе. Это, очевидно, означает, что познающий субъект не ограничивается ощущениями и понятиями, выражающими лишь данное и относительное бытие предмета, а за-

ключает еще тот третий познавательный элемент, сообщающий ему то, что никогда не может быть дано в чувственном опыте и исчерпано понятиями разума, — познавательный элемент, который, таким образом, есть «вещей обличение невидимых». Все существующее, всякий предмет познания сам по себе есть «вещь невидимая». В самом деле, все, что мы можем «видеть» в предмете, — видеть чувственно или умственно, — это его чувственные качества, т.е. наши ощущения, и его логические отношения, т.е. наши мысли; сам же предмет, в своем собственном безусловном существовании, так же невидим для нашего разума, как и для наших глаз, и, однако, наша уверенность именно утверждает предмет в этом безусловном смысле как существующий в своих чувственных качествах и логических отношениях, но не совпадающий с ними, как могущий вызывать неопределенное число различных ощущений и потому никакими действительными ощущениями не исчерпывающийся, как подлежащий всем возможным логическим определениям и потому ни одним из этих определений не покрываемый. Это безусловное существование предмета не могло бы быть мне доступно никаким образом, если бы между мною и им была совершенная отдельность: тогда я мог бы относиться к нему только внешним образом и имел бы знание только о его условном бытии, а так как в действительности я имею извещение и о безусловном бытии его, то, следовательно, такой отдельности нет, следовательно, познающий известным образом внутренне связан с познаваемым, находится с ним в существенном единстве, которое и выражается в той непосредственной уверенности, с которою мы утверждаем безусловное существование другого. В этой уверенности познающий субъект *свободен*, не связан ни фактами опыта, ни формами чистого мышления, ибо он утверждает нечто такое, что не есть и не может быть ни эмпирическим фактом, ни категорией разума, что одинаково лежит за пределами как того, так и другого; в этой уверенности наш познающий субъект действует не как эмпирически чувственный и не как рационально мыслящий, а как безусловный и свободный, а потому и объект познается здесь в своей безусловности; другими словами, если для субъекта как эмпирически чувственного и предмет является лишь как ощутительный факт, если для субъекта рационального и предмет есть понятие разума, то для субъекта как безусловного существа и предмет открывается как безусловно сущий. Но безусловное существо познающего, очевидно, не может быть ограничено, или внешним образом определено, безусловным существом познаваемого, ибо такое ограничение прямо противоречит качеству безусловности; таким образом, здесь необходимо предполагается некоторая внутренняя связь и существенное единство обоих. Это единство не дано в нашем относительном бы-

тии, на поверхности нашего сознания, в ощущениях и мыслях наших; здесь мы находим предмет как нечто отдельное от нас, и мы сами находимся к нему во внешнем отношении; но уже и в общем сознании нашем выражается это единство, эта внутренняя связь наша с познаваемым предметом, именно в той уверенности, с которою мы во всяком предмете утверждаем безусловное существование, а следовательно, и его единство с нашим собственным. Это единство выражается, таким образом, и в нашем сознании, хотя само оно лежит глубже всякого действительного сознания, которое представляет собою уже некоторое относительное бытие. Поэтому, как факт сознания, уверенность в безусловном существовании другого не есть еще самое единство с этим другим; это есть только указание на это единство: «вещей обличение невидимых». Это есть факт нашего сознания, но такой, в котором мы выходим за пределы всякого действительного и возможного факта, это есть мысль, но такая, в которой непосредственно выражается нечто большее всякой мысли. Эта вера есть и свидетельство нашей свободы ото всего, и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем; мы свободны здесь ото всего в его внешней действительности, ибо мы утверждаем нечто такое, что никогда не может стать внешнею действительностью; и мы внутренне связаны здесь со всем в его безусловном существе. Именно поскольку мы свободны от внешней действительности, поскольку мы утверждаем свое безусловное существование, постольку же мы утверждаем и безусловное существование другого, внутренне с ним соединяемся, ибо двух безусловных, отдельных друг от друга, внешних и чуждых друг другу, очевидно быть не может. Поскольку мы находим себя в своей внешней, натуральной действительности, постольку все другое является для нас как внешняя, случайная множественность; поскольку мы действуем в своем рациональном начале как существо мыслящее, все другое является для нас как мыслимое единство, мы постигаем уже здесь истину (всеединство), но только как понятие, живое же существо всего остается вне нас, мы или признаем его совершенно непознаваемым (вместе с Кантом), или даже совсем его отрицаем (вместе с Гегелем); и только когда мы утверждаем себя в своем безусловном существе, мы в нем находим и все другое во внутреннем безусловном единстве с собою. Всякое познание есть некоторое соединение познающего с познаваемым; но есть соединение внешнее и относительное, когда мы соединяемся с познаваемым (познаем его) в его внешних частных качествах, составляющих его условную, случайную действительность, или же в его общих логических определениях, составляющих только общую возможность его бытия, и есть соединение безусловное и внутреннее, когда мы соединяемся с познаваемым в его собственном существе,

что возможно только потому, что и наше собственное бытие, и бытие познаваемого коренятся, или имеют основание, в одном и том же безусловном существе, ибо в противном случае ни предмет не мог бы перейти в наше сознание, ни наше сознание не могло бы проникнуть в предмет, мы могли бы только ограничить с предметом и, следовательно, знать только эту границу, или предел, а не самый предмет.

Таким образом, мы вообще познаем предмет, или имеем общение с предметом, двумя способами: извне, со стороны нашей феноменальной отдельности, — знание относительное в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого, — знание безусловное, мистическое. Это двоякое знание или двоякая связь наша с предметами может быть пояснена следующим сравнением. Ветви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собою, причем эти ветви и листья на них различным образом соприкасаются друг с другом своими поверхностями, — таково внешнее, или относительное, знание; но те же самые листья и ветви помимо этого внешнего отношения связаны еще между собою внутренне, посредством своего общего ствола и корня, из которого они все одинаково получают свои жизненные соки, — таково знание мистическое, или вера. Или другое сравнение: каждая точка на круге связана с другою точкой двояким образом: во-первых, дугою окружности, заключающеюся между этими точками и их разделяющею, и, во-вторых, внутренне, в общем центре круга, ибо каждая точка окружности одинаким радиусом соединена с общим центром, который, таким образом, есть их внутреннее единство. Подобное сравнение может быть проведено далее. Мы можем представить себе поверхность сферы разделенною на неопределенное множество мелких поверхностей различной величины и формы, не имеющих между собою ничего общего, кроме своего соприкосновения на этой сфере: такова эмпирическая, внешняя множественность в бытии и знании; далее, в этой сфере можно предположить неопределенное число пересекающих ее плоскостей, проходящих чрез ее центр, каждая из них образует круг, в котором мы мыслим неопределенное число радиусов, но все эти радиусы равны между собою: таков рациональный элемент в бытии и познании; этим радиусам соответствуют понятия нашего мышления, каждое такое понятие может применяться к неопределенному числу единичных предметов, то есть осуществляться в неопределенном числе отдельных мыслей, но все эти мысли в понятии равны между собою, или представляют одно и то же понятие; ибо о скольких деревьях, например, я бы ни мыслил и сколько бы раз я ни думал и об одном дере-

ве, понятие дерева остается одно и то же, подобно тому как сколько бы мы линий ни проводили от центра к окружности, они всегда будут равны между собою, представляя один и тот же единственный радиус круга. Наконец, в центре сферы мы уже имеем не одно равенство, или отвлеченное единство, ее элементов, а их существенное и необходимое единство, ибо центр сферы безусловно один и заключает в своем единстве все радиусы и все точки поверхности этой сферы; таково и то мистическое единство, в котором нам открывается безусловное бытие всего существующего. Если бы не было центра, то не было бы и самой сферы, не было бы ее поверхности и радиусов в определенном значении этих терминов; точно так же если б не было внутренней связи между познающим и познаваемым, выражающейся в вере, то невозможно было бы и внешнее познание предмета; для того чтобы данная в нашем опыте и в нашем мышлении видимость была видимостью предмета, а не простою субъективною иллюзией, необходимо, чтобы мы имели уверенность в самом предмете, чтобы его собственное существование было для нас достоверным, а не проблематичным, а это возможно только при внутренней связи или единстве с предметом, ибо внешним образом, как отдельный от нас, предмет нам совершенно недоступен. Если бы не было внутренней связи нашего субъекта с предметом, которая в нашем сознании отражается как безусловная и непоколебимая уверенность в бытии этого предмета, тогда нам не к чему было бы относить своих ощущений и мыслей, тогда они были бы только субъективными состояниями нашего сознания, ни о чем нас не извещающими; они не были бы ощущениями существующего и мыслями о существующем, а были бы ощущениями, в которых ничего не ощущается, и мыслями, в которых ни о чем не мыслится; тогда все разрешилось бы в ряд безразличных состояний нашего сознания, из которых ни одно не могло бы быть более действительным или более истинным, чем другое, так что самая задача знания и самый вопрос об истине лишились бы всякого смысла; нечего было бы познавать и не о чем было бы спрашивать.

Таким образом, самое внешнее познание в своем объективном значении основывается на вере. Что же, собственно, составляет предмет этой веры? Это есть то, что не может быть ощущением и понятием, что больше всякого факта и всякой мысли, именно безусловное существование предмета. Всякое ощущение есть нечто относительное, и всякое понятие есть некоторое определение, то есть также нечто условное; поэтому безусловное существование не может быть дано ни опытом, ни логикою, а только верою: мы верим, что предмет есть нечто сам по себе, что он не есть только наше ощущение или наша мысль, не есть только предел нашего субъективно-

го бытия, мы верим, что он существует самостоятельно и безусловно, — «веруем яко есть». В этом состоит собственный элемент веры, или вера в тесном смысле этого слова, как утверждение безусловно-го существования. Эта безусловность одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее *есть*. Здесь мы имеем то, что есть общее во всем, то, что составляет внутреннее единство всего; но самое это единство не могло бы иметь действительно-го значения, если бы не было того, что в этом единстве содержится или им определяется, то есть если бы не было того, *что* имеет безусловное существование, или того, *что* есть. Таким образом, уверенность в безусловном существовании предмета необходимо вызывает вопрос: *что* он есть? Не отвечает ли по крайней мере на этот вопрос наше рациональное мышление или наш чувственный опыт?

Наш разум, наше логическое мышление, без сомнения, говорит нам, *как* можем мы мыслить этот предмет, если он дан нам. На вопрос: *что* есть этот предмет, в собственное существование которого мы верим, разум может отвечать нам, что этот предмет есть причина, определяющая наши ощущения, что это есть нечто действительное, некоторое единство и т.п. Но все эти определения выражают только общие, возможные отношения этого предмета к нам и к другим предметам и, следовательно, нисколько не отвечают на вопрос: *что* есть сам этот предмет. В самом деле, те же самые определения (причина, единство, реальность) могут быть даны и всем другим предметам столько же, сколько и этому, всякий предмет есть причина своих действий, есть единство своих элементов, некоторая реальность и т.д. Следовательно, вопрос о том, что есть *этот* предмет, остается неразрешенным посредством одних логических категорий. Но так же мало разрешается он посредством данных чувственного опыта. Мы уже видели в начале этого исследования, что чувственное восприятие не может схватить никакого действительного предмета. С одной стороны, все чувственные качества, которые открываются опытом, совершенно общи или, точнее говоря, неопределенны в своем объеме, ибо одни и те же чувственные качества, например красный цвет, твердость, шарообразность и т.п., могут принадлежать неопределенному числу различных предметов и, следовательно, данный предмет нисколько еще не определяется этими качествами; с другой стороны, все данные чувственного опыта, все мои действительные ощущения по своему частному и случайному характеру могут выражать только известные реальные отношения предмета к моим чувствам *в данный момент*, а никак не постоянную сущность самого предмета — то, что он есть везде и всегда; в самом деле, если бы мои актуальные ощущения выражали самую суть предмета — то, что он есть, — то в таком случае я не имел бы права

переносить на тот же предмет других ощущений, исключаяющих мои данные ощущения, я не имел бы права, например, утверждать, что это дерево, которое я теперь вижу без листьев и покрытое инеем, есть то же самое дерево, которое я видел в прошлое лето зеленым и цветущим и таким же увижу в будущее лето. Между тем мы не только постоянно делаем такие утверждения, но и каждый раз, когда мы имеем в виду какой-нибудь существующий предмет, мы разумеем под ним именно нечто такое, что может производить на нас самые различные и частию противоположные чувственные впечатления, оставаясь при этом одним и тем же. Таким образом, данные чувственного опыта, то есть наши действительные ощущения, даже если им придавать объективное значение, то есть видеть в них выражение чувственных качеств предмета, а не только состояний нашего сознания, во всяком случае оказываются, с одной стороны, слишком общими, а с другой, слишком частными и случайными, для того чтобы представлять самую суть предмета и отвечать на вопрос: что есть этот предмет? Ибо в этом вопросе имеется в виду нечто более общее, чем наши действительные ощущения, нечто такое, что остается единым и неизменным во всех действительных и возможных ощущениях, которые с ним связываются, и который, следовательно, никакими ощущениями не покрывается и не исчерпывается, а с другой стороны, под «этим предметом» имеется в виду нечто гораздо более единичное, чем все наши ощущения, нечто такое, что никогда не может принадлежать или быть предикатом другого предмета, нечто совершенно особенное — «этот» предмет, — тогда как наши ощущения по содержанию своему всегда представляют нечто общее, выражающее всевозможные предметы (как было показано в XXVIII главе).

Итак, чувственный опыт, так же как и отвлеченное логическое мышление, не может извещать нас о сущности познаваемого предмета, не может отвечать на вопрос: что есть этот предмет? Между тем у нас, несомненно, есть ответ на этот вопрос в каждом случае, когда мы имеем в виду какой-нибудь предмет, в существовании которого мы уверены и который мы отличаем от всех других предметов, который мы узнаем во всех различных частных восприятиях, с ним связанных, но его не исчерпывающих, который остается для нас одним и тем же во всех изменениях своей внешней действительности и который предполагается существующим даже помимо всякого действительного восприятия его нашими чувствами, — все это, несомненно, показывает, что у нас есть некоторое определенное представление об этом предмете, и так как это представление, согласно сказанному, не может быть получено ни путем отвлеченного мышления, дающего нам только общую схему всех однородных предме-

тов, а не *этот* определенный предмет, ни путем чувственного опыта, дающего нам только частные, изменчивые проявления этого предмета, а не его постоянный характер, то, очевидно, необходимо предположить такое взаимоотношение между познаваемым и нашим субъектом, такое взаимодействие между ними, в котором наш субъект воспринимал бы не те или другие частные качества или действия предмета, а его собственный характер, сущность, или идею. Такое взаимодействие возможно, поскольку наш субъект сам не может быть разрешен в отдельные состояния сознания, а есть нечто постоянное и единое, то есть некоторая сущность, или идея, которая не только может, но и должна находиться в некотором отношении или в некоторой связи с другими идеями, следовательно, и с идеею данного предмета, то есть эта последняя должна так или иначе существовать для нашего субъекта. Если внешняя действительность нашего субъекта — наши телесные чувства — находится необходимо в некотором соотношении и взаимодействии со внешнею действительностью других существ — взаимодействии, выражающемся в чувственном восприятии и порождающем всю множественность ощущений, относимых нами ко внешнему миру, то точно так же идеальная сущность нашего субъекта необходимо находится в известном соотношении и взаимодействии с идеальными сущностями всех других предметов — взаимодействии, которое мы называем *воображением* и которое производит в нашем уме те постоянные, определенные и единые, себе равные образы предметов, которыми мы объединяем и фиксируем всю неопределенную множественность частных впечатлений, получаемых нами от предметов. Поскольку идея предмета не зависит от частных и случайных ощущений наших чувств и от отвлекающего действия нашего рассудка, постольку *собственная* сущность, собственный характер предмета воображается в нашем уме, прямо отражается в нем или производит в нем некоторый образ; с другой стороны, так как здесь предмет действует не в безразличной среде, а находится во взаимодействии с некоторым определенным субъектом, имеющим также свой собственный характер, свою собственную сущность, или идею, то производимый таким взаимодействием образ предмета необходимо определяется не только существенным характером познаваемого предмета, но и существенным характером познающего субъекта, то есть если предмет воображается в нас, то и мы воображаем предмет, то есть даем ему образ, соответствующий нашей собственной сущности, — субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать.

То воображение, о котором здесь идет речь, не ограничивается теми сознательными актами нашей духовной жизни, которые мы

обыкновенно разумеем под словом «воображение», или «фантазия». Дело в том, что наш субъект уже по самому существу своему, прежде всякого актуального сознания, будучи нечто определенное, обладая собственным характером, необходимо стоит в известном определенном взаимодействии с другими предметами, в силу чего он носит в себе определенный образ каждого предмета, с которым он соотносится, хотя бы этот образ и не переходил в сознательные акты его ума. Мы знаем, что все наши действительные ощущения, то есть в конце концов вся наша материальная действительность, есть бытие относительное, поверхностное, предполагающее нечто другое за своими пределами (*tout dans ce monde que nous voyons s'explique par un autre monde que nous ne voyons pas*)¹⁰³. Всякое действительное видимое взаимоотношение наше с предметом, в ощущениях ли или в отдельных актах воображения, необходимо предполагает некоторое невидимое, первее актуального сознания, взаимодействие наше с предметом. В самом деле, если бы такого взаимодействия не было, если бы в духе нашем, во глубине его существа, за пределами наличного феноменального сознания, не лежал постоянный и единый образ предмета, то как возможно было бы то, что происходит в действительном, даже чувственном познании? как возможно было бы, что мы разрозненные и противоречивые ощущения относим к одному предмету и в нем они несколько не противоречат друг другу, а стройно складываются в один объективный образ? как возможно было бы, что представление о предмете, заключающее в себе бесконечное число различных признаков, для которых наши актуальные ощущения дают только случайный и совершенно неполный материал, как возможно, чтоб это представление по поводу какого-нибудь отдельного ощущения, а иногда и безо всякого внешнего повода возникало в нашем сознании вдруг, разом, во всей своей живой целостности и полноте? Так как наши актуальные ощущения сами по себе не могут составлять того объективного образа, в котором для нас существует предмет, то, следовательно, этот образ по существу своему первее всяких действительных ощущений, и потому, когда мы ощущаем предмет, то это необходимо предполагает, что мы сначала воображаем его, другими словами, на данные в нашем сознании ощущения мы налагаем образ предмета, или внешнее действие предмета на нашу чувственность вызывает соответствующее взаимодействие между нашим умом и идеею предмета, переводя образ предмета в наше действительное созна-

¹⁰³ Это в известном смысле утверждается точною физическою наукой, которая за пределами видимой действительности предполагает целый невидимый мир молекулярных сил и движений, сложную систему атомов, эфирную среду и т. п.

ние и связывая с этим образом наши данные ощущения. Хаос внешних впечатлений и ощущений организуется умом нашим чрез отношение их к тому образу, или идее, предмета, которая существует в нашем духе независимо от ощущений и от мыслей, но которая в них получает материальную действительность и видимость для нашего актуального природного сознания. Эту идею, скрывающуюся от нашего внешнего глаза в невидимой (бессознательной) глубине духа, наш ум, побуждаемый внешними впечатлениями, переводит из этой глубины на поверхность дневного сознания и воплощает эту бесплотную форму в той материальной среде, которая составляется из наличных состояний нашей чувственности. Этот акт нашего субъекта, воплощающий идею в ощущениях и чрез то дающий определенную предметную форму этим последним, не есть акт односторонний. Если метафизическое, то есть за пределами нашего природного сознания лежащее отношение наше к предмету, выражаемое в нашей постоянной идее предмета, если это отношение есть некоторое взаимодействие, то есть обуславливается не только сущностью познающего ума, но столько же и сущностью самого предмета (объективной идеей), то подобное же взаимодействие необходимо имеет место и здесь, в нашем познании физическом, или феноменальном. В самом деле, те физические действия предмета на нас, которые субъективно выражаются как наши ощущения и которые, собственно, вызывают наш ум к его образующему действию, эти ощутительные действия предмета, составляющие эмпирическую основу нашего познания, хотя отнюдь не исчерпывают собою сущности предмета, однако так или иначе, в большей или меньшей степени выражают эту сущность, известным образом относятся к ней, определяются ею; ибо и внешнее действие предмета, хотя фактически зависит от совершенно внешних и случайных условий, но по *качеству* своему обуславливается в известной мере и самим действующим, то есть предметом; хотя эта зависимость может быть весьма сложною и отдаленною, тем не менее она существует, ибо если бы совсем никакой зависимости не было, то не было бы и никакого основания относить это действие, это ощущение к этому предмету, связывать его с этою идеей. Таким образом, между нашими ощущениями и сущностью самого предмета должна быть некоторая связь, и потому когда наш ум организует и объективирует данные ощущения, то есть налагает на них предсуществующую в нем форму некоторой идеи, то он уже в самих этих ощущениях (в их качествах) находит некоторое предрасположение к этой именно идее: сами ощущения, так сказать, тяготеют к этому идеальному образу, потому что этот образ выражает собою внутреннее метафизическое взаимодействие наше с *тою самою* сущностью, которой они

(ощущения) суть внешнее проявление. Итак, если превращение изменчивой и нестройной толпы ощущений в единый и цельный образ предмета, неподвижно стоящий пред нами среди смутного потока впечатлений, если это превращение есть творческий акт нашего духа, то такое творчество не только не есть творчество из ничего, но не может быть сравнено даже с условным творчеством ваятеля или зодчего, превращающего мертвую и равнодушную к его работе массу в прекрасную статую или в величественное здание. Материал наших ощущений не есть такая мертвая и равнодушная к идее масса, напротив, наши ощущения, вызываемые хотя бы и отдаленным действием самого предмета и потому так или иначе причастные его сущности, по необходимости заключают в себе известные признаки идеи, как бы некоторые отпечатки первообраза и следы своего происхождения. Ощущения не безусловно равнодушны к тому идеальному образу, который на них налагается умом нашим; они так или иначе ему соответствуют, и потому творческое действие нашего ума при воплощении идеи в ощущениях может быть скорее сравнено с деятельностью поэта, который уже в самом своем материале, в человеческом слове, находит не мертвую массу, а некоторый мысленный организм, способный воспринять и усвоить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь.

Изю всего сказанного ясно, что процесс нашего действительно-го познания какого-нибудь существующего предмета включает в своей целостности следующие три фазиса, соответствующие трем основным определениям в самом предмете. *Во-первых*, мы утверждаем с непосредственною уверенностью, что *есть* некоторый самостоятельный предмет, что есть нечто кроме субъективных состояний нашего сознания. Этой уверенности соответствует в самом предмете его глубочайшее внутреннее определение, его определение как сущего, или безусловного, в силу которого он не может быть вполне сведен ни к чему другому, ни к какому отношению, а всегда во всех отношениях остается в себе (an sich). Это его бытие в себе не может быть дано ни в каких относительных состояниях познающего — ощущениях или мыслях, а может быть доступно субъекту только в том его внутреннем единстве с предметом, в силу которого он есть в предмете и предмет есть в нем (его безусловное бытие = безусловному бытию предмета), связь, которая сама по себе лежит глубже нашего природного сознания, но и в нем находит себе некоторое выражение, именно в акте непосредственной уверенности, предшествующем всякому ощущению и всякой рефлексии. *Во-вторых*, мы умственно созерцаем или воображаем в себе идею предмета, единую и неизменную, отвечающую на вопрос, *что* есть этот предмет. Этому нашему воображению, или умственному

созерцанию, соответствует в самом предмете второе его основное определение, по которому он есть некоторая сущность, или идея, тождественная себе самой и потому остающаяся неизменно во всех внешних положениях и отношениях предмета; эта идея, таким образом, не покрывается никаким частным ощущением и потому может быть доступна субъекту не в его внешнем эмпирическом познании, как чувственному, а в его собственной внутренней сущности, или идее; таким образом, эта вторая степень познания, это существенное воображение предмета в субъекте основывается на взаимодействии между умопостигаемой сущностью субъекта, или его идеей, и таковою же умопостигаемой сущностью, или идеей, предмета (объективная идея), выражением чего служит некоторый постоянный образ предмета в нашем умственном существе (субъективная идея), первое всякого чувственного впечатления и связанного с ним материального познания. В действительное же познание этот образ переходит только под условием ощущений, которые его вызывают к проявлению в нашем природном сознании, так что если под умом (*intellectus*) разумеет только нашу умственную деятельность в условиях данной природной действительности, тогда получает некоторое оправдание известное изречение «*nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*»; но если не делать этого произвольного ограничения, а разумеет под «*intellectus*» собственное существо нашего ума, или нашу умопостигаемую сущность, тогда, напротив, необходимо будет сказать, что *nihil est in sensu quod non fuerit prius in intellectu*; другими словами, то, что по существу первое — идеальный образ предмета, оказывается вторым или последующим в актуальном проявлении, то, что метафизически пребывает на первом месте, физически проявляется на втором, или логическое *prius* обнаруживается генетически как *posterius*. Таким образом, хотя настоящее умственное созерцание, или воображение, дающее нам истинный образ, или идею, предмета, принадлежит к области метафизических отношений нашего субъекта с предметом, но оно известным образом обнаруживается и в нашем природном сознании, и эти его обнаружения, подлежащие внешним физическим условиям и совершающиеся в виде отдельных умственных актов в отдельные моменты времени, также обыкновенно называются воображением, или фантазией; но это психологическое воображение (в отличие от метафизического) предполагает уже действительные ощущения в природной сфере и ими обусловлено. Это психологическое значение нашего познания, или его отношение к эмпирическим данным фактам нашего натурального сознания, приводит нас к третьему фазису объективного знания, а именно: *в-третьих*, присущий уму нашему образ предмета мы воплощаем

в данных нашего опыта, в наших ощущениях, сообразно их относительным качествам, сообщая ему таким образом феноменальное бытие, или обнаруживая его актуально в природной сфере. Без такого обнаружения, или воплощения, идеи в ощущениях эти последние, как мы знаем, не имели бы никакого объективного значения, не выражали и не представляли бы собою никакого предмета, а с другой стороны, сама идея не имела бы никакой действительности в нашем природном сознании, оставаясь исключительно во глубине метафизического бытия. Сам предмет не существовал бы актуально, не имел бы внешней природной действительности без этого взаимодействия с другими, выражающегося во всей множественности внешних впечатлений и ощущений; но эти ощущения не могли бы представлять собою актуальности этого предмета, если бы они не определялись его идеей. Следовательно, этому третьему фазису нашего познания, который можем назвать психическим творчеством, соответствует в самом предмете некоторое основное определение его бытия, именно определение его как актуального, как природного явления, определение для предмета необходимое, так как без того он не имел бы полной действительности.

Итак, если истина познания определяется истиною предмета, истина же предмета состоит, во-первых, в его действительности и, во-вторых, в его универсальности, то, рассматривая познание с этой первой точки зрения, то есть со стороны действительности его предмета (поскольку оно имеет некоторый действительный предмет), мы нашли, что как предмет в своей настоящей и полной действительности определяется, во-первых, как безусловно *сущий* (ens, ὄντως ὄν), во-вторых, как некоторая неизменная и единая *сущность* (essentia, οὐσία), или идея, и наконец, в-третьих, как некоторое актуальное *бытие*, или явление (actus, phaenomenon), так соответственно этому и действительное познание предмета (объективное познание) определяется, во-первых, как *вера* в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание, или *воображение*, его сущности, или идеи, и наконец, в-третьих, как *творческое* воплощение, или реализация, этой идеи в актуальных ощущениях, или эмпирических данных, нашего природного чувственного сознания.

Первое сообщает нам, что предмет *есть*, второе извещает нас, *что* он есть, третье показывает, *как* он является. Только совокупность этих трех фазисов выражает полную действительность предмета.

Затем остается еще вопрос о втором существенном элементе истины, об универсальности предмета, от которой должна зависеть и универсальность нашего познания.

*XLVI. Всеединная система знания. Ее основные элементы.
Отвлеченный догматизм теологии. Свободная теософия*

Мы определили, каким образом познается всякий действительный предмет; это познание, основывающееся на вере, определяемое идеальным созерцанием, или воображением, и завершающееся некоторым актом естественного творчества, есть первый существенный элемент, исходя из которого мы можем достигнуть самой истины. Ибо познать вполне один предмет, одно существо, то есть познать его так, как он поистине есть, значит познать все; ибо в своем истинном определении всякий предмет связан со всем в единстве, или есть единство себя и всего. Но для того чтобы быть соединенным со всем, каждое существо должно и различаться ото всего, быть не всем, ибо в противном случае, если бы каждое существо не отличалось ото всего, то нечего было бы и соединять; вместо соединения было бы простое безразличие, и все слилось бы в пустое бытие, равное ничто. Итак, каждое существо есть не все (нечто особенное) и вместе с тем все. Очевидно, второе не может аналитически вытекать из первого, — это существо не может быть всем на основании только своей особенности, это было бы противоречием; следовательно, его универсальность (оно как все) есть нечто синтетически приводящее к его особенности, или, другими словами, единство всех требует некоторого самостоятельного начала единства, независимого от особенности каждого и которым каждое определяется как все. Все как особенное может быть единым только в *отношении*; принцип этого отношения может быть назван разумом (*ratio*, λόγος) всего, также законом или нормой. Но это отношение может рассматриваться двояко: как открывающееся в самих относящихся существах, оно есть их действительное существенное взаимоотношение или взаимодействие, настоящее их бытие друг для друга; но, рассматриваемое другим, это отношение есть только мыслимое, а так как, для того чтобы различаться ото всего, я необходимо должен рассматривать все и как *другое*, то и отношение всего явится для меня необходимо только как мыслимое, как отвлеченный λόγος, или понятие.

Я нахожусь в единстве со всем, и постольку я все, или единство со всем есть мое действительное состояние, но так как вместе с тем я и не все, то я необходимо отвлекаюсь ото всего, противопоставляю себя всему, и истинное единство всего, переставая быть действительностью, становится только мыслимым, или отвлеченным; но мыслимое, или отвлеченное, единство есть *равенство*. В самом деле, когда я мыслю два предмета, то я, очевидно, не могу соединить их действительно: уже в самом моем мышлении они необходимо суще-

ствуют как два различных акта, и потому я могу утверждать только, что первый равен второму, то есть что они едины или тождественны не по существованию, а только по понятию или содержанию своему, по своим признакам; так, например, когда я мысленно утверждаю равенство двух треугольников, я вовсе не хочу сказать, что эти два треугольника существуют как один — тогда я и не различал бы их, — я хочу сказать только, что их признаки или их содержание (в данном случае количественное) есть одно и то же; точно так же во всяком случае, когда я утверждаю равенство двух предметов, я имею в виду вовсе не единство их реального существования, а также и не единство моих мысленных актов, к ним относящихся, а только единство *мыслимого* их содержания. Такое чисто логическое единство и называется равенством, на понятии же равенства основано все логическое, или отвлеченное, мышление: всякая мысль сводится к уравниванию.

Но уравнивание, то есть соединение в мысли, предполагает, что в действительности соединяемое дано как многое, так как иначе нечего было бы соединять. Если для меня единство всего является только как равенство, или только как мысленное, то это значит, что в действительности для меня все существует как многое. Мыслимое единство предполагает действительную рознь. Когда единство всего имеет значение только отвлеченное, тогда значение действительности принадлежит многуму несоединенному. Если я должен соединяться с познаваемым в отвлеченном мышлении, это познаваемое, очевидно, дано мне предварительно как отличное от меня, для меня внешнее и чуждое. Таким образом, логическое мышление предполагает внешний опыт. Я *мыслю* единое, потому что *испытываю* многое; я мыслю свое тождество с предметом, потому что испытываю свое различие с ним. В самом деле, во внешнем опыте я именно переживаю другое как другое; всякое ощущение внешних чувств хотя есть мое ощущение, но я, во-первых, отличаю его от себя как ощущение от ощущающего, во-вторых, его действительное присутствие во мне является для меня внешним, поскольку оно от меня не зависит, и, наконец, в-третьих, в самом содержании этого ощущения я усматриваю признаки бытия для меня внешнего и чуждого. Таким образом, если внутренняя связь субъекта со всем существующим выражается в том существенном акте, который мы в своем сознании находим как тройственный акт веры, воображения и творчества, то внешнее отношение субъекта к познаваемому выражается в нашем чувственном опыте, в котором мы имеем внешнюю множественность, и в чисто логическом, рациональном мышлении, в котором мы имеем внешнее (отрицательное) единство. Если внутренняя связь всего (всеединство) есть истина, то в чувственном опыте эта

истина уже утрачена, так как здесь все предметы являются внешними друг для друга. В логическом мышлении выражается стремление субъекта восстановить в сознании это единство всего, утраченное в действительности; но понятно, что само по себе это мышление может восстановить только форму истины, ибо все содержание здесь принадлежит действительности, а действительность здесь не истинна. Само по себе рациональное мышление не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить *соответствующего* ему, т.е. всеединого, или истинного, содержания, следовательно, должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием; другими словами, человек как рациональный получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента; и если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает свое содержание от знания религиозного, или теологии, разумея под этою последнею знание всего в Боге, или знание существенного всеединства.

Как некоторое существо, одно из всех, познающий субъект находится в существенной внутренней связи со всем, познает все в его истине, т.е. в его безусловном существовании и его безусловной сущности. Но это безусловное внутреннее знание всего, вечно присущее нашему существу как метафизическому и составляющее, как мы видели, необходимое предположение нашего природного, феноменального сознания, обнаруживается в этом последнем только отчасти. В самом деле, здесь, в нашем наличном феноменальном сознании, мы являемся как нечто отдельное и особенное, как не все, и поэтому все является для нас внешним и познается только внешним образом — с одной стороны, в опыте в своей внешней, эмпирической множественности и, затем, в рациональном мышлении в своем отвлеченном, отрицательном единстве. Это внешнее познание, как мы видели, не может ничего сообщить нам о самом предмете, ни наши ощущения, ни наши мысли как такие не могут свидетельствовать нам об объективной истине; для того чтобы наше природное познание, наш опыт и наше умозрение имели истинное объективное значение, они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое дает нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами; с другой стороны, и мистическое знание нуждается в знании естественном, так как само по себе оно, во-первых, не имеет действительности для нашего природного сознания, а во-вторых, само по себе, без природного и рационального элемента оно не полно, ибо оно выражает лишь безусловное существование и безусловную сущность предмета, не выражая его

актуального или феноменального бытия, его проявления, или бытия для другого, которое обнаруживается только в природной сфере. Итак, если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтоб элемент мистический, божественный (знание о существе вещей) осуществлялся в элементе природном, или внешнем опыте как знания о явлениях, чрез посредство рационального мышления как знания общих возможных отношений между предметами. Это посредство рационального элемента для истинного знания необходимо, потому что мир явлений как нечто бесконечное или во всяком случае неопределенное может быть дан в нашем действительном опыте только отчасти, об остальном же мы должны только умозаключать по аналогии, т. е. на основании принципа равенства, который и есть основной принцип рационального мышления.

Некоторые основания для синтеза мистического и естественного элемента существуют уже в нашем непосредственном сознании, некоторые данные нашего сознания представляют такой синтез, но это синтез неполный или же безотчетный. Так, уже всякий внешний предмет, о котором мы имеем определенное представление и в существование которого мы верим, происходит из воздействия нашего бессознательного мистического отношения к предмету на данные нашего чувственного опыта, так что самый этот предмет, как мы его видим и познаем, есть уже продукт некоторого синтеза мистического начала с природными эмпирическими данными, — но именно только продукт, самый же синтез, его производящий, остается за пределами нашего сознания, а потому и произведение этого синтеза является для этого сознания как нечто просто данное, как факт, и, следовательно, сохраняет для нас в своей видимой непосредственности только эмпирическое значение, мистический же его элемент существует здесь только в скрытом состоянии и может быть открыт только философским анализом, как это и было сделано нами выше. Точно так же в деятельности воображения, хотя образы нашей фантазии и коренятся в метафизической области умозерцаемых идей, материальным же основанием для своего проявления имеют внешние впечатления (настоящие или прошедшие) и, таким образом, представляют опять некоторый синтез мистических и природных данных, но так как мистическое основание этих образов не обнаруживается для непосредственного сознания, для которого эти образы представляются только видоизмененными воспроизведениями чувственных данных, то и здесь требуемый синтез содержится только потенциально. Таким образом, необходимый для истинного знания

синтез элементов мистического и природного при посредстве элемента рационального есть не *данное сознания*, а *задача для ума*, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные. И прежде всего каждый из элементов должен быть обнаружен и развит в своей области с возможною полнотою и последовательностью. Эта первая часть задачи постепенно исполнялась умом человеческим с самого начала его деятельности. Элемент мистический, как в своем внутреннем развитии в душе человеческой (внутреннее откровение), так и в своем внешнем проявлении в истории человечества (откровение внешнее, или положительное), составлял издревле особый предмет умственной деятельности и давал содержание особому систематическому знанию — науке о вещах божественных, или теологии. Теология издревле давала положительные ответы на все основные запросы ищущего истины ума человеческого, но так как эти ответы основывались исключительно на религиозных данных, которые для природного сознания могли являться если не по содержанию своему, то по форме как нечто внешнее и чуждое, то ум человеческий находил в этом основание отвлечься от религиозной истины и помимо ее ставить и разрешать вопрос об общих рациональных принципах и отношениях всего существующего. Систематические попытки разрешить этот вопрос образуют область рациональной философии, или науки умозрительной. Слишком общий и отвлеченный характер получаемых этим путем результатов, невозможность из разума человеческого вывести действительность, которая, однако, есть неустрашимый признак истины, все это привело очень рано положительные умы к стремлению познать истину из действительного опыта, из наблюдений над существующим, из обобщения фактов. Это стремление породило положительные науки и оказалось весьма плодотворным источником частных познаний о тех или других явлениях, о тех или других отдельных сторонах действительности. Но то главное, что имеет в виду наш ум в своей теоретической деятельности, — познание самой истины, то есть познание сущего не только в его данной действительности, но и в его целостности, или универсальности, познание всего в единстве, — эта цель столь же мало достигается положительною наукой, как и отвлеченною философией. И отвлеченно-рациональный принцип философии, и отвлеченно-эмпирический принцип положительной науки в своем последовательном развитии приходят, как мы видели, к отрицательным результатам, к невозможности какого бы то ни было объективного познания; оба эти пути естественного знания ведут прямо в пропасть скептицизма. Наш век видел крайнее развитие и отвлеченно-философского принципа (в гегельянстве), и принципа отвлеченно-научного (в позитивизме);

в первом мы имеем систему понятий безо всякой действительности, во втором систему фактов безо всякой внутренней связи; чистая философия не дает разуму никакого содержания, чистая наука отрекается от самого разума. Итак, что же? Не следует ли отсюда, что должно просто вернуться назад и, осудив независимую философию как заблуждение, оставив независимой науке область частных полезных сведений, признать значение истины исключительно за религиозным знанием, восстановить как нормальную и окончательную систему истинного знания «*Summa theologiae*» Фомы Аквинского, согласно столь авторитетной рекомендации папы Льва XIII, или же учение восточных отцов церкви, согласно менее авторитетному, но также уважительному указанию некоторых русских писателей? Без сомнения, богословские системы восточных и западных отцов церкви по совершенству своей логической формы представляют духовный памятник, которым ум человеческий может только гордиться; без сомнения также, и по существенному содержанию своему богословие это гораздо ближе к истине, нежели любая из отвлеченно-философских систем. Отчего же, однако, ум человеческий не мог и не может остановиться на этом высоком и величественном мировоззрении, отчего он отделяется от истины религиозного знания, отчего он неудержимо стремится идти своими путями, на которых хотя он и делает мимоходом богатые приобретения, но которые в конце концов неизбежно приводят его к сомнению в себе и делах своих, к пустоте и ничтожеству бесплодного скептицизма? Можно, конечно, как это и делают последовательные приверженцы традиционной теологии, просто отвергнуть все умственное развитие последних веков, признать его произвольным заблуждением, некоторым новым грехопадением. Такое предположение возможно, хотя и печально. Но прежде чем принять его, следует поискать более удовлетворительного объяснения этого великого исторического факта. Основания для такого объяснения мы легко найдем в самом характере религиозного знания, той традиционной теологии, от которой отделился и которую отверг наш ум. Дело в том, что при всех своих достоинствах эта теология лишена двух признаков, необходимо входящих в полное понятие истины: во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания; во-вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания. В этой величественной системе религиозных истин недостает свободного развития человеческого разума и богатого знания материальной природы, а между тем и то и другое необходимо. Ибо хотя опыт может дать нам только материал для осуществления истины и разум только общие формы для ее развития, сама же истина дается толь-

ко в области религиозного знания, но ведь материальное осуществление и формальное развитие требуются самою истиной, так как иначе она была бы лишена полноты и актуальности; если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности. Поэтому если реализм и рационализм, то есть исключительное утверждение реального опыта или разумного мышления в области знания, представляют собою отвлеченные односторонние начала, приводящие только к отрицательным результатам, то точно так же отвлеченным односторонним началом является и исключительное утверждение религиозного элемента в области знания. Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим. Между тем традиционная теология определяет истину как только догмат веры и, таким образом, является как *отвлеченный догматизм*, отрицательно относящийся и к разуму, и к науке. Но такой отвлеченный догматизм заключает в себе очевидное внутреннее противоречие. В области теологии мы познаем истину как абсолютную, или божественную, но именно абсолютная, божественная истина и не может быть одностороннею, исключительною; она должна быть всею истиной, должна быть всем во всем. Поэтому, раз дано мышление и опыт, раз наш субъект относится ко всему не только мистически, но также рационально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и в этих отношениях, должна распространиться и на них, должна стать истиною разума и опыта; в противном случае она не будет уже абсолютною. Если истина веры не может стать истиною разума, не может быть истиною и для него, не имеет, следовательно, над ним силы, то разум тем самым имеет основание отрицать эту истину; если эта истина не может стать истиною и для опыта, то опыту, науке ничего не остается, как отвергнуть ее. Таким образом, отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно-догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины; и, следовательно, задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а, напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии.

Изо всего предыдущего должно быть ясно, что такая организация знания не есть произвольное требование, но что она безусловно необходима для самого знания, столь же необходима для философии и науки, как и для теологии; ибо, как мы видели, наука и философия в своей отдельности и отвлеченности, без внутренней связи с мистическим знанием лишены истины и сами себя подрывают, теология же без такой органической связи с философским и научным элементом хотя и обладает истинным содержанием, но без той полноты и действительности, какие требуются истиной абсолютною.

Итак, организация всего знания в свободную теософию безусловно необходима. Как же возможна и в чем, собственно, должна состоять такая организация?

Если истина знания как объективная должна выражать собою истину существующего, то правильное отношение между элементами нашего познания возможно только, когда есть правильное отношение между элементами нашей действительности, того бытия, которое составляет предмет нашего познания. Если природное (эмпирическое) и рациональное начало в нашем познании должны быть внутренне связаны с его началом мистическим, которое в них и чрез них должно осуществляться, то такая связь этих трех элементов может быть достигнута, только если и в нашем действительном бытии начало божественное посредством начала человеческого осуществляется, или реализуется, в элементах природных как своей материи. Такая реализация божественного начала в нашей действительности существует в известной мере, но это реализация только частная, в отдельных случаях, вообще же божественное начало не проходит в нашу человеческую жизнь, а потому и не реализуется в природе. Уже тот основной факт, что для нас существуют внешние, чуждые нам и случайные для нас вещи, что вся природа является для нас чем-то чужим, роковым и на нас тяготеющим, вследствие чего наш разум, не находя в этой природе никакого внутреннего содержания, должен ограничиваться пустым отвлеченным единством, тогда как при нормальном отношении разумное существо наше, получая и свободно усвая божественное содержание, проводило бы его и им объединяло бы всю множественность природного бытия и это последнее как реализованная истина, а не как случайный факт, воздействуя на наш разум, давало бы ему все новое и новое содержание, ясное и внутренне необходимое, уже один тот основной факт, что мир, в котором мы существуем, вместо того чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый, очевидно, означает, что в нашей действительности нет истины, что мы живем не в истине, а потому и не познаем истину. Конечно, истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нет

Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества.

Вся природа, все эмпирические элементы нашего бытия должны быть организованы, должны быть внутренне подчинены нашему духу, как наш дух должен быть внутренне подчинен божественному.

Если всякий действительный предмет, для нас существующий, представляет, как мы знаем, некоторую организацию фактических элементов, обусловленную некоторым частным актом естественно-го творчества, то организация всей нашей действительности есть задача творчества универсального, предмет великого искусства — реализация человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы — свободная теургия.

Таким образом, исследование теоретических элементов духа человеческого приводит нас только к определению задачи и общих принципов истинного знания, исполнение же этой задачи, осуществление этих принципов, то есть действительная организация истинного знания как свободной теософии, является обусловленной исполнением другой великой задачи — организации самой нашей действительности, или реализации божественного начала в самом бытии природы. Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества и вопрос об осуществлении истины переносу, таким образом, в сферу эстетическую. Такая постановка вопроса является вполне парадоксальной. Задача искусства в полноте своей как свободной теургии состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом внутренние органические отношения этих трех начал. Уже и в таком общем, отвлеченном выражении задача эта не только отличается от общепризнанных задач искусства, но частью прямо противоположна им, частью же не имеет с ними ничего общего. Ибо обыкновенно задачей искусства признается или некоторое воспроизведение существующей действительности, или же произведение таких идеальных образов и форм, которые выражают только субъективное содержание нашего духа и его отношение к природе, не имея никакого действительного влияния на эту последнюю.

Мне необходимо предстоит оправдать свой взгляд чрез исследование противных и указание их несостоятельности. Это и составит предмет последней, особой части настоящего исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этической части настоящего исследования мы пришли к утверждению известного порядка мировой жизни — всеединства — как безусловно желательного, мы нашли, что только такой порядок (определяющий отношения всех существ как свободную теократию) может заключать в себе верховную норму для нашей воли и деятельности. Во второй, гнозеологической части этого исследования логическая необходимость привела нас к утверждению того же абсолютного порядка мирового бытия не как желательного только, но и как безусловно истинного, или сущего. Если исследование отвлеченных начал в области этики привело нас ко всеединству как к верховному требованию нравственной воли, или высшему благу, то исследование отвлеченных начал в области теории познания и метафизики привело нас к тому же всеединству как к верховной идее ума, или сущей истине. Но достигнутое нами понятие истины открыло нам еще, что истина не только вечно *есть* в Боге, но и *становится* в человеке, а это предполагает, что в последнем она еще не есть, предполагает в нем двойственность между истинною (всеединством) как идеалом и неистинною (отсутствием всеединства) как фактом, или наличною действительностью, — предполагает, что эта наша действительность не соответствует правде Божией. Соответствие между ними, еще не существующее, только устанавливается в процессе мировой жизни, поскольку истина становится в действительности.

Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация, или воплощение, в области чувствуемого материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий и последний вопрос нашего исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) К стр. 16. *Об удивлении как начале философии*, διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Приводя это свидетельство Аристотеля об удивлении как начале философии, я не ограничиваюсь тем общим смыслом, который Аристотель придает здесь самому удивлению; а именно, говоря о первой философии и определяя ее как познание всеобщих начал, имеющее чисто теоретический, а не практический характер, Аристотель указывает, что уже первые начатки философии происходят из теоретического интереса, в силу которого человек в удивлении останавливается перед явлениями, причины которых ему неизвестны и которые поэтому кажутся ему странными и удивительными, и, чтобы выйти из этого состояния незнания (ἄγνοια) и удивления, стремится объяснить эти явления чрез исследование их причин: ὅτι δ' οὐ ποιητική (то есть ἡ σοφία или πρώτη ἐπιστήμη), δηλὸν καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφούντων. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἴτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ περὶ ἀστρῶν καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, ὃ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν. διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλοσοφός πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων. ὥστ' εἴπερ διὰ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. (Aristotelis Metaphysica, lib. A, cap. II, 15—17).

Признавая вместе с Аристотелем недоумение, или удивление, перед непонятными явлениями как исходную точку философии, должно, однако, определить, какого рода явления возбуждают собственно *философское* удивление и вызывают философское размышление, в отличие от всякой другой познавательной деятельности. Ибо всякое теоретическое знание, всякая наука, а не философия только, происходит из недоумения перед непонятными явлениями и желания объяснить их. Так, если удивление возбуждено движением Солнца, изменениями Луны и чудесами звездного неба, то из стремления узнать и объяснить эти удивительные явления происходит не философия, а особая наука астрономия. Если наше внимание останавливается особенно на удивительном строении живых тел, если мы стремимся объяснить себе непонятные явления органической жизни, то и это дает начало не философии, а особым наукам биологическим. И если вообще стремление познать и объяснить непонятные явления *внешнего* мира дает начало наукам положительным, или естественным, то какого рода явления вызывают собственно философские вопросы и дают начало философии? Если эта последняя не есть только итог положительных наук, а имеет самостоятельное значение, то должна быть особая область непонятного, вызывающая собственно философское размышление, и, действительно, мы находим такую область в себе самих, в нашем внутреннем сознании. Противоречия этого сознания (которым обусловлен для нас и весь остальной мир, всякое внешнее бытие) вызывают ту глубокую апорию (недоумение), к которой в кон-

це концов сводятся и все недоумения перед явлениями внешнего мира и которая дает начало философии как главной и основной отрасли знания. Из такого взгляда, видящего в противоречиях внутреннего сознания субъективную точку исхода философии, нельзя, конечно, вывести всего того, что где-либо или когда-либо называлось или называется философией, но я не имею в виду вопросов терминологии, и к тому же всякому известно, что слово «философия» есть одно из тех, которыми наиболее злоупотребляют.

2) К стр. 73. *О совести*. Формальный принцип нравственности в виде категорического императива, представляющийся столь отвлеченным и далеким от жизни, на самом деле есть лишь логически выведенная формула для того простого, действительного, господствующего в нравственной жизни и всем известного явления, которое называется *совестью*. В самом деле, каждый раз, когда я причинил вред или не подал возможной помощи какому-нибудь существу, каждый раз, когда я отнесся к какому-нибудь существу как только к средству, злоупотребил им или даже просто остался равнодушным, когда оно вызывало на участие и я мог бы помочь ему, в каждом таком случае я испытываю особенное душевное состояние, сущность которого заключается в безусловно ясном и непрекаемом сознании, что я не исполнил должного или что-то, чего я не сделал, я должен был сделать. Вот явление столь же замечательное, сколько и обыкновенное. Прежде всего это явление есть нечто большее, нежели просто факт сознания: оно заключает в себе элемент безусловности, совершенно одинаковый в сознании ребенка и взрослого, дикаря и образованного человека. Этот безусловный элемент состоит, разумеется, не в фактическом содержании нравственного сознания, не в определении тех поступков, за которые нам бывает совестно, — здесь все обусловлено степенью развития существа, здесь множество различий и степеней. Если при большой дикости нравов только убийство кровного родственника или же товарища по оружию может вызывать в человеке упреки совести, то на высокой степени нравственной культуры простая обида словом, нанесенная совершенно постороннему человеку, или отказ помочь ему в затруднительном положении вызывают столь же сильно голос совести, и сколько есть переходных ступеней между этими двумя случаями, столько же может быть градаций в объективном содержании нравственного сознания, причем, однако, не следует предполагать, чтоб эти градации соответствовали также степеням умственного сознания — рассудка или рефлексии, — напротив, как показывает всеобщий опыт, *прямого* соответствия здесь нет, и очень часто совесть ребенка и человека необразованного является гораздо более чуткой, нежели совесть человека взрослого и высокопросвещенного. Вообще же можно сказать, что пределы нравственной сферы различны для каждого человека, и здесь поэтому нет ничего безусловного и единого. Но бесконечное разнообразие, изменчивость и условность нравственных пределов у различных лиц, народов и в различные эпохи очевидно не может препятствовать тому, что внутри этих пределов, в самой нравственной сфере, каковы бы ни были ее внешние границы, всегда обнаруживается некоторый безусловный элемент, и притом обнаруживается двояко: по содержанию и по форме. И во-первых, по содержанию, какова бы ни была мера того злоупотребления другим или того безучастия к другому, которые в каждом частном случае пробуждают голос совести, во всяком случае это есть именно *злоупотребление* или *безучастие* относительно *другого*, т. е. проявление эгоизма, отношение к другому как к *средству* только. Во всех деяниях, осуждаемых совестью, собственно осуждается *одно*: эгоизм,

элемент общий и постоянный, независимый от изменчивого и условного фактического содержания дурных поступков; и точно так же то, что требуется совестью, что утверждается ею как должное, или нормальное, есть не то или другое частное нравственное правило, а нечто всеобщее, единое и безусловное, именно альтруизм — признание самостоятельного значения за другим, признание другого целью. В этом отношении психологический анализ легко различит совесть от двух других сродных ей явлений: *стыда* и *религиозного страха* (δεισδαμονία); мне может быть стыдно за такой поступок, которым я никого не обидел, кроме самого себя, показавшись, например, смешным в глазах других, — но это не совесть; я могу, далее, ощущать религиозный страх вследствие такого поступка, которым также никто не обижен, но который противоречит моим собственным верованиям в метафизической области, — но и это не совесть. Совестно же нам может быть только за такой поступок, которым так или иначе, активно или пассивно, положительно или отрицательно, в большей или меньшей мере и степени мы обидели какое-нибудь другое существо, отнеслись к нему как к средству, или ко внешней вещи.

Кроме этого постоянного признака в своем предмете, совесть и по самой своей форме является безусловною; она говорит нам, что мы не должны поступать известным образом (злоупотреблять другим или быть к нему безучастным), *не должны* безусловно, безо всякого ограничения, и если мы поступали вопреки этому требованию совести, то она и осуждает нас безо всяких смягчающих обстоятельств.

Но явление совести замечательно не только по одному своему безусловному характеру, но еще более по тому, что им предполагается. В самом деле, в естественном, природном порядке совесть и по форме и по содержанию своему не имеет смысла; в этом естественном порядке всякий мой поступок вытекает из действия мотивов на мой эмпирический характер (на мою натуру), и поэтому является как необходимый — я не мог в каждом случае поступить иначе, чем поступил; далее, в естественном порядке все существа являются внешними друг другу, непроницаемыми друг для друга, и в этом порядке нет решительно никакого логического основания требовать, чтобы мы вопреки естественным границам, разделяющим нас от других существ, отождествляли их с собою, интересовались ими, как собою, видели в них цель, а не средство только для своей деятельности. В естественном порядке, таким образом, во-1-х, все наши поступки одинаково необходимы, и, во-2-х, эгоизм вполне законен. Между тем и то и другое отрицается совестью, ибо она, во-1-х, утверждает, что известные наши поступки вовсе не были необходимы, что мы, напротив, не должны были совершать их, а во-2-х, утверждает, определяя это недолжное вообще, что эгоизм, хотя и совершенно естественный, безусловно незаконен, ненормален. Так как подобные утверждения в естественном порядке не имеют никакого смысла, то они очевидно предполагают другой порядок, в котором мы, во-1-х, внутренне и существенно связаны со всеми другими, вследствие чего альтруизм является возможным и законным, а эгоизм недолжным, и где, во-2-х, мы *свободны* от своего эмпирического характера, от своей натуры и составляем истинное начало своих действий. Такой сверхъестественный (говорю сверхъестественный) порядок в области этики определяется как должностующий — он *требуется* нравственностью, определить же его не как должностующий только, а как *истинно сущий* можно только в области метафизики.

3) К стр. 110. *О безусловной свободе.* Вопрос о свободе в точном выражении сводится к следующему: есть ли сам человек причина, внутреннее начало своих действий, или же он в них определяется *чем-нибудь* посторонним? (Чем именно — это первоначально является безразличным.) Поэтому если мы признаем, что человек в своих действиях не определяется эмпирическими условиями внешнего мира явлений, что он свободен от материального бытия, или природы, то этим вопрос еще не разрешается вполне, ибо, будучи независимым от материальных причин, будучи свободным по отношению к природе, человек может быть в безусловной зависимости от какого-нибудь метафизического закона, может всецело определяться волей высшего существа. Действительно же свободным он может быть признан только в том случае, если он в своем внутреннем бытии, или существенной воле, не определяется всецело ни природою, ни Богом. Таким образом, окончательное разрешение вопроса о свободе зависит от того, какие отношения должны мы признать между человеком и Божеством, а это предполагает истинное знание о последнем; следовательно, окончательное разрешение вопроса необходимо переносится в область метафизики и теологии.

4) К стр. 176. *Об основном заблуждении Канта.* Уверенность, что известные метафизические истины, не имеющие оправдания в разуме теоретическом, могут основываться на разуме практическом как необходимые следствия некоторых нравственных требований, — эта уверенность имеет весьма важное значение для всей философии Канта и составляет, можно сказать, его основное заблуждение. Наиболее меткую характеристику этого заблуждения я нахожу в следующих словах Виттенбаха, приводимых Максом Мюллером (Hibbert's lectures on religion):

Non consentaneus sibi est Kantius in eo, quod, quum categorias a priori intelligibiles et antiquiores esse experientia statuit, ab his nullum progressum ad nova intelligibilia concedit. Tum quod illa tria placita, Dei, immortalitatis, libertatis, ex metaphysica ad ethicam, ex theoretica ratione ad practicam relegat, non modo haec ipsa placita labefactat, ex lucido firmoque intelligentiae fastigio in lubricam et confusam interni sensus latebram rejiciens sed $\alpha\phi\lambda\omicron\sigma\phi\omega\varsigma$ agit et ipsam primum philosophiae officium negligit. Theoretica dogmata ex practico ducuntur contra naturam philosophiae, cujus est practica ex theoretico ducere. Illa tria theoretica dogmata longe dilucidiora et minus incerta sunt, quam ille sensus moralis dubius et controversus, novo habitu imperatorio, inaudito nomine imperativi categorici in scenam revocatus et productus. Nonne hoc est Deum ex machina inducere? (Opuscula, I, p. 190).

5) К стр. 177—178. *О скептицизме.* Переходя к исследованию вопроса об истинном знании, мы должны упомянуть о том направлении или о том настроении ума, которое заранее отрицает самую возможность истинного знания. Вполне последовательный, безусловный скептицизм, как было уже давно замечено, не может быть устранен никаким рассуждением, ибо он прежде всего сомневается в силе рассуждения, не признает обязательной достоверности человеческого мышления. Но такой безусловный скептицизм и не нуждается в постороннем опровержении, ибо он сам себе противоречит и сам себя подрывает. Ибо очевидно и также было уже давно и многими замечено, что для такого безусловного скептицизма представляется следующая неизбежная дилемма: или достоверность мышления отрицается на каких-нибудь разумных основаниях, но если так, то тем самым признается достоверность разума и безусловный скептицизм исчезает, или же достоверность мышления отрицается безо всяких ра-

зумных оснований, и в таком случае это есть произвольное утверждение, не заслуживающее никакого внимания.

Но если, таким образом, скептицизм безусловный очевидно несостоятелен и потому никогда не разделялся серьезными умами, то есть скептицизм менее последовательный, но более благоразумный, — скептицизм условный, не сомневающийся в возможности познания вообще, но ограничивающий достоверное познание весьма тесными пределами, допускающий познание только о явлениях, а не о существе вещей, только об относительном бытии, а не об истинно сущем. Такой условный скептицизм, признающий познание физическое, или феноменальное, но отвергающий достоверность всякого метафизического познания как невозможного, представляет собою воззрение весьма распространенное и является при этом в двух видах: в виде популярного мнения, опирающегося на так называемый здравый смысл, и затем в виде научно-философской теории, опирающейся на анализ познания.

Что касается до первого, популярного скептицизма, то он сводится к утверждению, что мы по ограниченности нашего ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей, следовательно, никакого центрального и никакого цельного познания: *In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist*. Но откуда мы можем знать, что ум человеческий ограничен? Очевидно, или из опыта, или а priori. Опыт же тут может быть или личный, или исторический. Но личный опыт в данном случае очевидно может иметь только личное и применение. Поэтому более рассудительные из популярных скептиков, умалчивая о личном опыте, ссылаются прямо на историю. «Исторический опыт доказал, что ум человеческий не способен ни к какому верному познанию о существе вещей, ни к какой действительной метафизике»¹⁰⁴. Пусть так! Но всякий опыт относится к известному ряду явлений в известное данное время и никак не может иметь безусловно всеобщего значения. Таким образом, основываясь на историческом опыте, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что ум человеческий в своем прошедшем развитии и до настоящей минуты не имел успеха в изыскании метафизической истины. Но так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова. Так как нам совершенно ничего неизвестно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию может быть того же рода как неспособность говорить у трехмесячного ребенка. Но раз мы должны допустить, что в некоторой фазе развития человечества, в каком-нибудь неопределенном будущем, оно может быть способно к метафизическому познанию, то как можем мы быть уверены, что это будущее уже не наступает в данную минуту? Таким образом, на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике. Или, может быть, эта неспособность, эта ограниченность челове-

¹⁰⁴ Употребляю здесь слово «метафизика» в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается популярным скептицизмом, а именно в значении всякого познания о существе вещей, всякого трансцендентного познания.

ского ума выводится не из опыта, а должна быть признана как присущая самой его природе, лежащая в его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утверждение уже предполагает, что нам известна сущность человеческого ума, — ибо иначе мы не можем знать, что свойственно ему по существу, — предполагает, следовательно, познание о некоторой сущности, то есть метафизическое познание. Таким образом, здесь на некотором метафизическом познании основывается отрицание всякой метафизики, и аргумент сам себя уничтожает.

Переходя теперь к более строгому, школьному скептицизму, легко видеть, что он должен представиться в трех видах, смотря по тому, берется ли за исходную точку предмет познания, то есть в данном случае истинно сущее как абсолютное начало, или же познающий субъект, или, наконец, природа самого познания в его действительности. Во всех этих трех видах, как будет сейчас показано, скептицизм аргументирует на основании известных предвзятых идей, или *repetitiones principii*, и является, таким образом, не более как предрассудком.

Первый вид скептического аргумента сводится к утверждению, что предполагаемый предмет всякой метафизики как *Ding an sich*, или сущее само по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы очевидно можем познавать только явление, то есть то, что нам является, существует относительно нас, или для нас как другого, — а не сущее само в себе. Это утверждение основывается очевидно на том предположении, что сущее само по себе, или *Ding an sich*, не может быть вместе с тем и явлением, то есть существовать для другого. Между тем это есть только предвзятая идея. Чтoб утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем, и если невозможно овладеть его положительной идеей прежде действительного познания о нем, то есть прежде определенной и полной метафизической системы, то во всяком случае возможно и должно дать ему предварительно некоторое общее, относительное определение, характеризующее его не в нем самом, а только по отношению к тому, что мы уже знаем, что дано нам в нашем опыте, то есть по отношению к наличному феноменальному бытию. И здесь мы должны дать истинно сущему двоякое определение. Во-первых, мы определяем его как то, что *не есть* настоящее феноменальное бытие. Это очевидно само собою. Но это *не есть* выражает не безусловную противоположность, а только различие или частную противоположность (в том смысле, как мы можем сказать, например, что животное не есть растение). В самом деле, различая метафизическое существо от данного феноменального бытия, мы должны тем не менее допустить между ними некоторое необходимое соотношение и сказать, во-вторых, что истинно сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия. Ибо самое понятие этого последнего предполагает, что оно не содержит в себе своей подлинной основы (так как оно было бы тогда не явлением, а сущностью) и, следовательно, имеет эту подлинную основу в чем-нибудь другом, что уже не есть явление, или видимость, а истинно сущее. Но если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе, или о себе, *исключительно* (*Ding an sich* Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное — за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если мы не хотим рассуждать о пустых, отвлеченных понятиях, то не должны разуметь метафизическое существо как только *общую* основу феноменального бытия *in abstracto*: мы должны рассмат-

ривать его как *действительную* основу *действительных* явлений во всем их бесконечном многообразии; другими словами, истинно сущее должно содержать в себе положительное начало всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Таким образом, по самому общему определению метафизического существа оно не может быть только простым и безразличным Ding an sich, но как действительная основа, или положительное начало, всех явлений должно известным образом заключать в себе все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере). А если так, то между известным нам феноменальным миром и миром метафизическим как его подлинной основой должно быть определенное соответствие, на чем и утверждается возможность метафизического познания.

Когда говорят, что мы можем познавать только явления и никак не сущее в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. Но именно это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо. Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не сущего в себе? Ибо всё есть или в себе, или в другом — сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается, или является, для нас как другого, одним словом то, что есть явление, — быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же, — но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение или познаваемость сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении. Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии, или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения. Но как этот образ в зеркале тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, то есть в его форме, так точно и наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности, или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме, или объективном содержании, которое и есть не что иное, как обнаружение, или бытие для другого, той внутренней сущности, недоступной в себе самой. Таким образом, утверждение, что мы познаем только явления, в указанном смысле более чем верно — оно есть тождество и значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость, или объективное бытие, существа, его бытие для другого не есть то же, что его субъективное бытие в себе самом. — Понятие явления как обнаружения, или видимости, предполагает два термина: существо являющееся и другое, для которого или которому оно является, и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее прямым выражением являющегося, но во всяком случае оно есть отношение, бытие для другого. Эти замечания позволяют нам дать возможно точное логическое определение того, что называется сущим в себе (an sich) и явлением. Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность, или бытие для другого; под сущим в себе, или о себе, разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то

есть в его собственной подлежательной действительности. Отсюда прямо вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя таким образом эти две области и делая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим обыкновенным познанием и познанием метафизическим может быть только относительное, или степенное. Если бы наше обыкновенное познание могло относиться только к явлениям как таким, исключая всякую связь с являющимся, и метафизическое познание было бы познанием сущего в себе как такого, то есть непосредственно, исключая всякое явление, или обнаружение, тогда между ними действительно не было бы ничего общего. Но так как непосредственное познание сущего, то есть его познание помимо его познаваемости, или предметности, есть очевидная нелепость, и так как, с другой стороны, во всяком познании явления мы познаем более или менее являющееся существо, ибо в противном случае явление существовало бы само по себе, что также нелепо, то отсюда следует, что всякое действительное познание как физическое, так и метафизическое есть, материально говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Если же нужно указать определенное различие между познанием физическим и метафизическим, то мы скажем, что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с частными и вторичными явлениями сущего.

Второй вид скептического аргумента, исходящий из познающего субъекта, сводится к утверждению, что наш ум как познающий подлежит известным необходимым формам и категориям, из которых он не может выйти и, следовательно, никогда не может достигнуть познания о самом сущем, независимом от тех субъективных форм и категорий нашего ума. Здесь мы опять находим недоразумение и предвзятое мнение. Что все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта, — это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежит познающему субъекту, а не вещам вне его — это истина столь же несомненная, сколько и важная, как мы впоследствии убедимся, и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма. Но что указанные формы *по самой природе своей, ipso genere* субъективны, то есть что наше пространство и время и категории нашего рассудка не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания, — такое утверждение не только не доказано, но ни Кант, ни его последователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сделать, тогда как противное предположение более чем вероятно; что метафизическая существенность не определяется *нашим* актуальным пространством и *нашим* актуальным временем, это очевидно; но подлежит ли она или нет этим и другим формам *вообще*, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет, — это совершенно другой вопрос; и мы видели, что самое общее определение метафизического существа требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира. Во всяком случае, как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны *безусловно*, то есть по самой

своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной.

Третий вид скептического аргумента утверждает, что так как все действительное содержание нашего познания сводится к нашим представлениям, или к состояниям нашего сознания, а метафизическая сущность не может быть нашим представлением, то, следовательно, она для нас непознаваема. Не подлежит никакому сомнению, что мы можем познавать только в своих собственных представлениях, или состояниях нашего сознания; но эти наши представления не могут быть сами по себе — они предполагают, кроме своего субъекта, еще определяющую объективную причину и суть сами не что иное, как только познаваемость этой причины. С другой стороны, должно заметить, что так как всякое явление есть бытие существа для другого, или представление этого существа другим, то утверждение, что метафизическое существо не может стать представлением, или состоянием сознания, другого, равносильно утверждению, что оно вообще не может проявляться, или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первых, противоречит самому определению метафизического существа, а во-вторых, так как явление вообще не может быть само по себе, но необходимо есть явление сущего, то утверждать непроявляемость сущего значит просто отрицать самое бытие явлений, что уже совершенно нелепо.

Из всего предыдущего следует, что истинно сущее не есть исключительная, простая и безразличная субстанция, но что оно обладает всеми силами действительного и полного бытия: что явления не могут быть отделены от сущего и что оно в них более или менее познается; что субъективное бытие наших познавательных форм не мешает им соответствовать независимым реальностям за пределами познающего субъекта; что, наконец, если все элементы нашего познания суть представления, или образы, то ими представляется, или изображается, сущее, а следовательно, чрез них оно и может познаваться. А все это сводится к тому, что познание об истинно сущем, или о существе вещей, как со стороны познаваемого предмета, так со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным, что и требовалось показать.

6) К стр. 207. *О научном атомизме.* Один из наиболее выдающихся представителей атомизма в естествознании и в философии — Фехнер следующим образом резюмирует все, что может быть признано положительной наукой относительно атомов.

Die wägbare Materie ist räumlich in discrete Theile getheilt zu denken, wozwischen eine unwägbare Substanz (Aether) sich findet, über deren Natur und Verhältnisse zur wägbaren Materie zwar noch nach vieler Hinsicht *Unsicherheit besteht*, die aber jedenfalls nicht minder als jene räumlich zu localisiren und in discrete Theile getheilt zu denken ist, wozwischen nun entweder ein absolut leerer Raum besteht oder nur ein Etwas ist was keinen Einfluss mehr auf die physischen Erscheinungen hat.

Sämmtliche kleinste Theile (Atome), sowohl die dem Wägbaren als Unwägbaren angehören, stehen durch Kräfte mit einander in Beziehung, und gehorchen denselben allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, die in jeder exacten Mechanik für grosse und kleine, wägbare und unwägbare Massen als in Eins geltend aufgestellt werden. Die letzten Atome sind entweder an sich unzerstörbar oder es sind wenigstens im Bereiche der Physik und Chemie keine Mittel gegeben, sie zu zerstören, und liegen keine Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüssigung derselben anzunehmen.

Von diesen letzten Atomen vereinigen sich im Gebiete des Wagbaren mehr oder weniger zu kleinen Gruppen (sog. Moleculen oder zusammengesetzten Atomen), die weiter von einander entfernt sind, als die Atomen jeder Gruppe für sich; eine Stufenleiter, die sich noch höher bauen kann, so dass kleinere Gruppen sich abermals zu grössern vereinigen. Diese Zusammengesetzte Atome, Molecule, können allerdings disaggregirt werden und ihre Bestandatome sich in neuen Verbindungen zusammenstellen.

Vom Abstände der letzten Atome ist nur so viel gewiss, dass er sehr gross im Verhältniss zu den Dimensionen der betreffenden Atome. Von den absoluten Dimensionen der Atome, ja ob die letzten Atome angebbare Dimensionen haben, *ist nichts bekannt*.

Den Moleculen oder zusammengesetzten Atomen kann eine bestimmte Gestalt als Umriss der von ihnen befassten Gruppe beigelegt werden, von der Gestalt der letzten Atome *ist nichts bekannt*.

Die Kräfte der Atome sind theils anziehender, theils abstossender Natur; mindestens ist es bis jetzt noch nicht geglückt, sie auf blos anziehende zurückzuführen. Sie wirken nach Functionen der Distanz der Theilchen. Das genaue Gesetz der Kräfte *ist nicht bekannt* (Über die physicalische und philosophische Atomenlehre, vom G. Th. Fechner, 2 Auflage, Leipzig, 1864, стр. 93—95).

Из приведенного ясно, что признаваемые наукою последние частицы вещества не имеют никакого положительного определения и то, что Фехнер называет physicalische Atomenlehre, сводится, как он это и сам признает в других местах (стр. 74, 75), к утверждению, что делимость, или раздельность, вещественных тел идет и за пределы наших чувств и даже за пределы микроскопического анализа, так что и такие тела, которые для наших чувств, хотя бы и вооруженных микроскопом, являются непрерывный состав, напр. золото или стекло, на самом деле состоят из раздельных частиц, так как без этого предположения невозможно удовлетворительное объяснение некоторых физических явлений. Против такого утверждения нет ни возможности, ни надобности возражать с какой бы то ни было философской точки зрения, но такое утверждение и не составляет атомизма в точном смысле, так как о природе этих последних частиц науке ничего не известно, и даже наука не исключает и того воззрения, по которому эти последние элементы вещества сводятся к центрам сил, как это допускает сам Фехнер (стр. 88), а также другие ученые.

Par cela même qu'il n'y a pas de limites possibles à la petitesse que l'on peut assigner aux molécules des corps, n'est il pas plus simple, plus naturel, plus élégant de considérer les dernières molécules des corps comme dépourvues de dimensions, ainsi que Mm. Ampère et Cauchy l'ont admis, ou mieux de les réduire à de simples centres d'action, comme l'a fait M. Faraday? (Sequin у Фехнера, стр. 233).

7) К стр. 207—208. *Динамический атомизм Босковича*. Теория Босковича, на которого Фехнер не совсем правильно ссылается в подтверждение своего учения о простых атомах, может быть скорее названа динамическим атомизмом, ибо все содержание признаваемых Босковичем физических точек сводится к действующим силам:

Veram et positivam quandam indivisibilis et inextensi puncti ideam poterimus nobis comparare ope geometriae. ... Post hujus modi ideam acquisitam *illud unum* interit inter geometricum punctum et punctum physicum materiae, quod hoc secundum habebit proprietates reales *vis inertiae et virium illarum activarum*, quae cogent dua puncta ad se invicem accedere vel a se invicem recedere, unde fiet, ut ubi satis accesserint ad organa nostrorum sensuum, possint in iis excitare motus, qui propagati ad cerebrum percep-

tiones ibi eliciant in anima, quo pacto sensibilia erunt adeoque materialia et realia non pure imaginaria. (Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicum legem virum in natura existentium, auctore P. Rogerio Josepho Boscovich, S. J. Venetiis 1763. § 136.)

8) К стр. 209—210. *Теория простых атомов Фехнера*. В философской части своего сочинения Фехнер развивает теорию безусловно простых, т. е. совершенно лишенных всякого протяжения, а потому и совершенно неделимых элементов вещества, которые занимают, однако, определенное место в пространстве (стр. 153 и др.) и таким образом составляют наполняющее пространство, или рассеянное в пространстве, вещество. Несмотря на все свое остроумие Фехнер не показывает, однако, логической возможности таких атомов и не устраняет того явного противоречия, какое представляет безусловно непротяженная единица, занимающая, однако, некоторое действительное место; ибо ясно, что под действительным местом можно разуместь только известное ограничение пространства, т. е. некоторое *определенное протяжение*. Математическая точка очевидно не может существовать сама по себе в действительном пространстве; ибо такая точка, лишенная безусловно всякого протяжения и, следовательно, не ограничивая собою никакого пространства, ничем не выделялась бы из окружающей ее пустоты. Физическая же точка по необходимости представляет собою уже некоторую сферу, хотя бы самых ничтожных размеров, ограничивающую пространство по трем измерениям, т. е. физическая точка есть уже некоторое тело, хотя бы и бесконечно малое.

9) К стр. 242. *О формальном характере разума*. Признание самостоятельного рационального (умозрительного) элемента в человеческом сознании не имеет никакой прямой связи с учением о так называемых врожденных идеях, согласно которому наш разум сам по себе уже обладает некоторым определенным содержанием, некоторым запасом готовых идей помимо всякого опыта. Рассматривать эту теорию здесь нет ни места, ни надобности, так как та логическая самостоятельность разума, которую мы нашли необходимым признать, не имеет ничего общего с врожденными идеями. В самом деле, чисто логическое значение известных мыслей, делающее их независимыми от всякой эмпирии, состоит вовсе не в том, что эти мысли присущи или врождены нашему разуму, а в том, что *если* разум их мыслит, то мыслит их с *необходимостью*, другими словами, это значение состоит только в их *форме*; чисто логическая, или умозрительная, истина относится не к существованию известных состояний сознания, а к их определенному *соединению* в нашем уме, причем безусловное постоянство этого соединения, дающее ему силу закона, не может быть, как мы видели, выведено эмпирически, не может происходить из повторения случайной ассоциации представлений.

10) К стр. 247. *О классификации наук*. Представленный ряд наук по восходящей сложности и нисходящей общности изучаемых явлений есть классификация, наиболее соответствующая точке зрения позитивизма. Сродный характер имеет другая классификация, предложенная Гербертом Спенсером и разделяющая все науки на три группы: науки абстрактные, абстрактно-конкретные и конкретные. Основываясь на таком внешнем и бессодержательном признаке как большая и меньшая сложность, большая и меньшая отвлеченность предмета, подобные классификации очевидно не могут представить настоящую всестороннюю систему знаний, не говоря уже о том, что по исключительности и ограниченности своего принципа подобные схемы наук не соответствуют даже действительному объему человеческого знания; настоящая же система наук, не

ставящая их во внешний ряд по какому-нибудь элементарному и простому признаку, а определяющая то существенное отношение, в котором они находятся между собою по самому своему содержанию как члены одного умственного организма, — такая положительная система наук очевидно возможна только на основании такого общего принципа, который обнимал бы собою все существенные стороны человеческих знаний, заключая в себе их внутреннюю связь, или общий смысл (*ratio*).

О ЗАКОНЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и quasi-философов, употребляющих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что, собственно, содержится в понятии развития, что им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее: субъектом развития не может быть безусловно простая субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философскою критикой. Но подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитною скалой или с кучей песку, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть *живой организм*. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организму деятелям, могут влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации да-

ются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственной природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностью самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются изнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели задают только *causam materialem* и *causam efficientem* (ἀρχή τῆς κινήσεως) развития, *causa* же *formalis* и *causa finalis* заключаются в самом субъекте развития.

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие; ибо каждый член такого ряда, за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только случайным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, *развитие есть такой ряд внутренних изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели*: таково развитие всякого организма; *бесконечное же развитие* есть просто бессмыслица, *contradictio in adjecto*. Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно зачинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство; ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть *закон развития*. Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития — плодоношение, — как последний момент поступательного изменения, которое определяется тем законом.

Если развитие есть процесс внутренний, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из зародыша известного животного никакими средст-

вами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже *целый организм*, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их *состояния* или *расположения*. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышное, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения, другими словами, они смешаны, безразличны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма в виду их нового, уже вполне органического соединения. Если, в самом деле, в развитие не должны приводить извне *новые* составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения *уже существующих* элементов. Первое состояние есть смешение или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренно и свободно, по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность чрез обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано со стремлением исключить все остальные, уничтожить их как самостоятельные, или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравнивают друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной одинаковости элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна

была бы только чисто механическая, случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так соединение одинаковых песчинок образует кучу песка, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимо свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравнивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческого мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим членам, а, сообразно своему особому назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целостности всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

Должно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в первом моменте развития, но связанные, подавленные началом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и само прежнее начало единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным началом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте.

Таков общий закон всякого развития. Нам нужно теперь применить его к известной определенной действительности, именно к историческому развитию человечества¹⁰⁵. Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм. Обыкновенно когда говорят о человечестве как о едином существе, или организме, то видят в этом едва ли более, чем метафору или же простой абстракт: значение действительного единичного существа или индивида приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно не основательно. Дело в том, что

¹⁰⁵ Этот закон, логически сформулированный Гегелем, был применен с другой точки зрения к биологии Гербертом Спенсером. Последовательного же и полного применения его к истории человечества, насколько мне известно, сделано не было.

всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер, и разница только в степени; безусловно же простого организма, очевидно, быть не может. Каждое индивидуальное существо — этот человек, например, — состоит из большого числа органических элементов, обладающих известною степенью самостоятельности, и если бы эти элементы имели сознание (а они его, конечно, имеют в известной мере), то для них целый человек, в состав которого они входят, наверно являлся бы только как абстракт. Каждая нервная клеточка, каждый кровяной шарик в вашем организме наверно считает себя настоящим самостоятельным индивидуальным существом, а о вас он или совсем не знает, или вы являетесь для него только как общая масса чуждых ему существ, как собирательная, следовательно, метафорическая единица, и, разумеется, он прав *для себя*, так же как правы *для себя* и вы, если считаете человечество только за собрание отдельных людей, в единстве же его видите только пустую абстракцию. Если же мы станем на объективную точку зрения, то должны будем признать, что как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития.

Во всяком организме различаются его составные части от образующих органических систем, общих для всех частей. Так, в организме человека крупные части, его составляющие, суть голова, руки, грудь и т. д.; главные же органические системы, общие всему телу, суть нервная, кровеносная, мускульная: элементы этих систем распространены по всем частям организма как необходимые для его жизни. Точно так же и в организме человечества мы различаем, во-первых, составные его части — племена и народы и, во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях как необходимые для его органической жизни. Эти последние составляют собственно *содержание* исторического развития, и поэтому на них мы и должны остановиться,

Само собою разумеется, что основные формы общечеловеческой жизни должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека. Природа человека как такого представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны — исключительно личную и общественную. Отдельное, чисто субъективное чувство, отдельная мысль или фантазия без всякого общего необходимого предмета,

наконец, непосредственная животная похоть — очевидно, не могут служить образующими началами или факторами общечеловеческой жизни как такой; значение положительных начал для этой жизни могут иметь: только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами — чувство, имеющее своим предметом *объективную красоту*, мышление, имеющее своим предметом *объективную истину* (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом *объективное благо*.

Из этих трех факторов первым непосредственным началом общественной жизни является воля. Как образующее начало общества, воля определяется тремя основными отношениями или, иначе, проявляется на трех степенях. Для достижения какого бы то ни было объективного блага прежде всего необходимо обеспечить существование его элементарных субъектов, то есть отдельных людей, что зависит от их отношений к внешней природе, от той деятельности, которую человек направляет на эту природу для получения от нее средств существования. Общественный союз, имеющий в виду эту цель и основанный на нашей деятельной обработке внешней природы, есть *экономическое общество*; его первичною формой является семья. Семья, как доказывается сравнительною филологией, имела первоначальное значение главным образом экономическое, будучи основана на элементарном разделении труда¹⁰⁶. Это значение преобладает в семье и теперь, хотя, разумеется, оно усложняется, а иногда почти совсем закрывается нравственным элементом.

Вторая основная форма общества, неразрывно связанная с первою, определяет отношения людей не ко внешней природе, а друг к другу непосредственно, имеет своим прямым предметом не труд людей, обращенный на внешнюю природу, а самих людей в их взаимодействии как членов одного собирательного целого. Это есть *общество политическое*, или *государство* (πολιτεία, respublica). Задача экономического общества есть организация *труда*, задача общества политического есть организация *трудящихся*; разумеется, что государство имеет сторону экономическую, так же как экономическое общество имеет сторону политическую, и различие состоит лишь в том, что в первом преобладающее, центральное значение имеет интерес политический, а во втором — экономический. Пос-

¹⁰⁶ См. доказательства этого мнения, между прочим, в «Очерках арийской мифологии» В. Миллера, первая глава.

кольку существует *много* политических обществ, или государств, то рядом с задачей определять взаимные отношения между членами государства является еще другая задача — определять отношения между различными государствами — международные отношения; но эта вторая задача и все, что из нее вытекает, не есть безусловная необходимость, так как нельзя отрицать возможность осуществления всемирного государства, некоторое приближение к которому уже представляли великие монархии древности, в особенности Римская империя. Основной естественный принцип политического общества есть *законность* или *право* как выражение справедливости, причем разумеется, что частные формы или проявления этого принципа, то есть *действительные* права и законы, в *действительных* политических обществах имеют характер совершенно относительный и временный, так как необходимо определяются различными изменяющимися историческими условиями.

Третья форма общества определяется религиозным характером человека. Человек хочет не только *материального* существования, которое обеспечивается обществом экономическим, и не только *правомерного* существования, которое дается ему обществом политическим, он хочет еще *абсолютного* существования — полного и вечного. Только это последнее есть для него истинное верховное благо, *summum bonum*, по отношению к которому материальные блага, доставляемые трудом экономическим, и формальные блага, доставляемые деятельностью политическою, служат только средствами. Так как достижение абсолютного существования, или вечной и блаженной жизни, есть высшая цель для всех одинаково, то она и становится необходимо принципом общественного союза, который может быть назван *духовным*, или *священным*, *обществом* (*церковь*)¹⁰⁷.

Таковы три основные формы общественного союза, протекающие из существенной воли человека, или из его стремления к объективному благу. Очевидно, что первая степень — общество экономическое — имеет значение материальное по преимуществу, вторая — общество политическое — представляет преимущественно формальный характер и, наконец, третья — общество духовное — должно иметь значение всецелое, или абсолютное; первая есть внешняя основа, вторая — посредство, только третья есть цель. Прежде всего человек должен жить, а для этого необходим материальный экономический труд, обеспечивающий его существование; но он знает, что плоды этого труда не суть сами по себе благо для

¹⁰⁷ Этим выражается только практическая сторона религии; о теоретической и творческой ее сторонах будет сказано в своем месте.

его существенной воли и что отношения его к другим людям, имеющие в виду только приобретение этих материальных благ и образующие экономическое общество, не суть нравственные сами по себе; чтобы быть таковыми, они должны иметь форму справедливости или закона, которая устанавливается обществом политическим, или государством. Но полное благо человека не зависит, очевидно, и от *формы* его отношений к другим людям, так как даже идеально справедливая деятельность еще не дает блаженства; и если это блаженство не зависит, таким образом, ни от того, что доставляется внешним миром, ни от правомерной и разумной деятельности самого человека, то, очевидно, оно определяется такими началами, которые находятся за пределами как природного, так и человеческого мира, и только такое общество, которое основывается непосредственно на отношении к этим безусловным началам, может иметь свою прямую задачу благо человека в его целостности и абсолютности. Таковым должно быть духовное общество, или церковь.

Переходим теперь ко второй сфере общечеловеческой жизни — к сфере знания. Человек в своей познавательной деятельности может иметь в виду или богатство фактических сведений, почерпаемых наблюдением и опытом из внешнего мира и из человеческой жизни, или же формальное совершенство знания, его логическую правильность как системы, или, наконец, его всецелость, или абсолютное содержание; другими словами, он может иметь в виду или истинность материальную, фактическую, или же истинность формальную, логическую, или, наконец, истинность абсолютную. Круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности, образует так называемую *положительную науку*; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство, или истинность формальную, образует отвлеченную *философию*; наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходною точкою абсолютную существенность, образует *теологию*. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии — общая идея, в теологии — абсолютное существо. Первая, таким образом, дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему логическую форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель. Человек прежде всего стремится знать как можно больше из того, что его окружает; затем он видит, что материальные познания сами в себе не заключают истины или, точнее, что материальная истина сама по себе еще не есть настоящая полная истина; материальные, фактические знания, опираясь на свидетельства чувств, подлежат и обману чувств, могут быть иллюзией; они сами не пред-

ставляют признаков своей действительности, эти признаки могут быть даны только в суждении разума. Но разум в своих всеобщих и необходимых истинах (логических и математических) имеет значение только формальное, он указывает только необходимые условия истинного познания, но не дает его содержания; к тому же, как *наш* разум, он может иметь только субъективное значение *для нас* как мыслящих. Таким образом, если настоящая объективная истина, составляющая цель нашего познания, не дается сама по себе ни внешне наблюдаемую реальностью, на которую опирается положительная наука и которая, однако, может оказаться лишь чувственной иллюзией, если, далее, она не дается и чистым разумом, на котором основывается отвлеченная философия и который может оказаться лишь субъективной формой, то очевидно, что эта настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии. Только это начало сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустою формой, а вторые — безразличным материалом.

Не трудно показать соответствие или аналогию, существующую между отдельными областями или степенями теоретической, познавательной сферы и таковыми же степенями сферы практической, или общественной. Положительная наука соответствует экономической области по общему им материальному характеру, отвлеченная или чисто рациональная философия соответствует по своему формальному характеру обществу политическому, или государству, наконец, теология по своему абсолютному характеру соответствует области духовной, или церковной. Это последнее соответствие — теологии и церкви — ясно само по себе и не подлежит вопросу; что же касается до первых двух аналогий, то они на первый взгляд являются слишком общими и отвлеченными. Укажу, однако, на два обстоятельства, дающие им фактическое подтверждение. Во-первых, несомненно, что идея государства находила самых ревностных своих слуг и защитников именно в отвлеченных философах; чем ближе воззрения какого-нибудь мыслителя подходят к типу чисто рациональной философии, тем большее значение приписывает он государству, так что крайний представитель отвлеченной философии во всей ее чистоте — Гегель признает государство как полное объективное обнаружение, или практическое осуществление, абсолютной идеи. И действительно, в общественной сфере только государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать, головном принципе — принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала; остальные же

две области — церковь и экономическое общество — представляют интересы совершенно чуждые отвлеченной философии, именно: церковь — интересы сердца, экономическое же общество — *sit venia verbo* — интересы брюха. С другой стороны, соответствие между положительною наукой и экономическим обществом подтверждается подобным же обстоятельством. В самом деле, представители этого воззрения, которое относится отрицательно и к церкви, и к формальной государственности, хочет свести все общественные отношения к экономическим и экономический интерес признает главным, если не исключительным интересом общества, представители этого воззрения — социалисты, по крайней мере самые последовательные и здравомыслящие из них, склонны в теоретической сфере придавать исключительное значение положительному знанию, враждебно относясь к теологии и отвлеченной философии¹⁰⁸, и в свою очередь крайние представители положительно-научного направления склонны в общественной сфере давать преобладающее значение экономическим отношениям.

Обращаясь к последней основной сфере человеческого бытия — к сфере чувства, мы должны повторить, что чувство составляет предмет нашего рассмотрения не с своей субъективной, личной стороны, а лишь поскольку оно получает общее объективное выражение, то есть как начало творчества. Творчество материальное, которому идея красоты служит лишь как украшение при утилитарных целях, я называю *техническим художеством*, высший представитель которого есть зодчество. Здесь производительность творческого чувства¹⁰⁹ направляется человеком непосредственно на низшую, внешнюю природу и существенную важность имеет материал. Такое же творчество, в котором, напротив, определяющее значение имеет эстетическая форма — форма красоты, выражающаяся в чисто идеальных образах, называется *изящным художеством* (*schöne Kunst, beaux-arts*) и является в четырех формах: ваяние, живопись, музыка и поэзия (легко заметить постепенное восхождение от материи к духовности в этих четырех видах изящного искусства). Ваяние есть самое материальное искусство, наиболее близкое к техническому художеству в высшей форме этого последнего — зодчестве, живопись уже более идеальна, в ней нет вещественного подражания,

¹⁰⁸ Социалисты-мистики и социалисты-философы являются отдельными исключениями; вся же масса социалистов ищет теоретической опоры только в положительной науке.

¹⁰⁹ «Творческое чувство» может казаться противоречием, но дело в том, что человек как конечное существо не может быть абсолютным творцом, то есть творить из себя самого, следовательно, его творчество необходимо предполагает восприятие высших творческих сил в чувстве.

тела изображаются на плоскости; еще более духовный характер имеет музыка, которая воплощается уже не в самом веществе и не на нем, а только в движении и жизни вещества — в звуке; наконец, поэзия (в тесном смысле этого термина) находит свое выражение только в духовном элементе человеческого слова. Изящное искусство имеет своим предметом исключительно красоту, но красота художественных образов не есть еще полная, всецелая красота; эти образы, идеально-необходимые по форме, имеют лишь случайное, неопределенное содержание, говоря просто — их сюжеты случайны. В истинной же абсолютной красоте содержание должно быть столь же определенным, необходимым и вечным, как и форма; но такой красоты мы в нашем мире не имеем: все прекрасные предметы и явления в нем суть лишь случайные отражения самой красоты, а не органическая ее часть.

И порознь их отыскивая жадно,
Мы ловим отблеск вечной красоты;
Нам вестью лес о ней шумит отрадной,
О ней поток гремит струею холодной
И говорят, качаяся, цветы.
И любим мы любовью раздробленной
И тихий шепот вербы над ручьем,
И милой девы взор на нас склоненный,
И звездный блеск, и все красы вселенной,
И ничего мы вместе не сольем.

Истинная цельная красота может, очевидно, находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикой*¹¹⁰. Такое сопоставление мистики с искусством может показаться неожиданным и парадоксальным, отношение мистики к творчеству является неясным. Правда, никто не затруднится допустить между мистикой и искусством следующие общие черты: 1) и то и другое имеют своею основой чувство (а не познание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение, или фантазию (а не размышление и не внешнюю деятельность); 3) и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение (а не спокойное сознание). Тем не менее остается сомнительным для непосвященных, чтобы мистика и искусство могли быть

¹¹⁰ Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии, о котором будет говорено впоследствии. *Мистика* и *мистицизм* так же относятся друг к другу, как, например, *эмпирия* и *эмпиризм*.

лишь различными проявлениями или степенями одного и того же начального фактора, — потому сомнительным, что мистике обыкновенно приписывается исключительно субъективное значение, отрицается у нее способность к такому же определенному и объективному выражению и осуществлению, какое, несомненно, принадлежит художеству. Но это есть заблуждение, происходящее оттого, что никто почти не знает, что такое собственно мистика, так что для большинства само это название сделалось синонимом всего неясного и непонятного, — что и совершенно естественно. Ибо хотя сфера мистики не только сама обладает безусловною ясностью, но и все другое она одна только может сделать ясным; но именно вследствие этого для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту. Дальнейшее объяснение объективно-творческого характера мистики заставило бы коснуться таких вещей, о которых говорить считаю преждевременным. Что касается до отношения к другим степеням, ясно, что мистика занимает в сфере творчества то же место, какое занимают теология и духовное общество в своих относительных сферах, точно так же как изящное художество, по своему преимущественно формальному характеру, представляет аналогию с философией и политическим обществом, а техническое художество, очевидно, соответствует положительной науке и обществу экономическому.

Мы рассмотрели основные формы общечеловеческого организма. Следующая таблица представляет их синоптически.

	I	II	III
	Сфера творчества:	Сфера знания:	Сфера практической деятельности:
	Субъект. основа — чувство.	Субъект. основа — мышление.	Субъект. основа — воля.
	Объект принцип — красота.	Объект. принцип — истина.	Объект. принцип — общее благо.
1 степ. абсолютная:	Мистика.	Теология.	Духовное общество (церковь).
2 степ. формальная:	Изящное художество.	Отвлеченная философия.	Политическое общество (государство).
3 степень материальн.:	Техническое художество.	Положительн<ая> наук<а>.	Экономическое общество (земство).

Должно заметить, что из трех общих сфер первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике эта жизнь находится в не-

посредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною. С особенным удовольствием могу указать здесь, что великое значение мистики понято в новейшее время двумя философами самого свободномыслящего и даже отчасти отрицательного направления, философами враждебными ко всякой положительной религии и которых, таким образом, никак нельзя заподозрить в каком-нибудь традиционном пристрастии по этому вопросу. Я разумею знаменитого Шопенгауэра и новейшего продолжателя его идей — Гартмана. Первый видит в мистике и основанном на ней аскетизме начало духовного возрождения для человека, открывающее ему высшую нравственную жизнь и «лучшее сознание» (*des bessere Bewusstsein*): только в ней человек действительно освобождается от слепого животного хотения и связанного с ним зла и страдания. Для Гартмана мистика есть коренное начало всего существенного и великого в личной и общечеловеческой жизни.

По закону развития общечеловеческий организм должен относительно указанных сфер и степеней своего бытия пройти три состояния (три фазы, три момента своего развития). В первом эти степени находятся в безразличии или смешении, так что каждая из них не имеет действительного отдельного бытия как самостоятельная, а существует лишь потенциально. Это безразличие, как уже было замечено, не может быть безусловным — ибо в таком случае не было бы никакой организации, даже зародышной, — оно состоит в том, что высшая, или абсолютная, степень поглощает, скрывает в себе все остальные, не допуская их самостоятельного проявления. Во втором моменте низшие степени выделяются из-под власти высшей и стремятся к безусловной свободе; сначала они все вместе безразлично восстают против высшего начала, отрицают его, но для того, чтобы каждая из них получила полное развитие, она должна утверждать себя исключительно не только по отношению к высшей, но и ко всем другим, должна также отрицать и их, так что за общую борьбой низших элементов против высшего следует необходимо междоусобная борьба в среде самих низших. А между тем и сама верховная степень вследствие этого процесса выделяется, определяется как такая, получает свободу и обуславливает, таким образом, возможность нового единства. Ибо, с одной стороны, ни одна из низших степеней не может получить исключительного господства (что было бы смертью для человечества) и, следовательно, они должны искать для своего единства некоторый высший центр вне себя, каким может быть только абсолютная степень; с другой же стороны, эта последняя не нуждается уже более в их внешнем подчинении или поглощении, какое было в первом моменте, потому что она вследствие предшествовавшего выделения или обособления получила собст-

венную независимую действительность и может служить для низших степеней началом *свободного* единства, которое для них необходимо. Таким образом, измененное состояние степеней вследствие процесса их обособления приводит в конце к новому, вполне органическому соединению, основанному на свободном сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни. Осуществление этого нового единства образует третий момент общего развития. Рассмотрим теперь эти моменты в их исторической действительности.

Не подлежит никакому сомнению, что первый древнейший период человеческой истории представляет, как свой господствующий характер, слитность или необособленность всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом; первые формы экономического союза — семья и род — имели вместе с тем значение политическое и религиозное, были первым государством и первою церковью. Также слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое художество. Представители духовной власти — жрецы — являются вместе с тем как правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они вместе с тем, в виду целей этого общения, направляют художественную и техническую деятельность. Древнейшие храмы не суть только здания, назначенные для общественного культа и соединяющие для этой цели технику и изящное искусство, — они суть, кроме того, таинственные святилища, где видимо и осязательно проявляются высшие потенции, и все в этих храмах направлено к тому, чтоб облегчить такие проявления. Всем известно, что отдельные художества в древнейшем периоде представляют, во-первых, ту особенность, что они гораздо теснее между собою связаны, чем теперь, еще не выказали вполне свои особенности, так что невозможно отделить древнейшую поэзию от музыки, древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках); и во-вторых, что все они служат одной иерархической цели, то есть подчинены и даже слиты с мистикой. Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем, сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе. В области знания в эту эпоху, собственно говоря, нет совсем различия между теологией, философией и наукой, — вся эта область представляет одно слитное целое, которое может быть названо *теософией*; область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме *теократии*; наконец, мистика, изящное

и техническое искусство являются как одно мистическое творчество, или *теургия*¹¹¹, а все вместе представляет одно религиозное целое. Разумеется, что в историческом развитии древнего мира эта слитность является более или менее полной, и сила первоначального единства не везде и не всегда в древнем мире сохранялась одинаково; уже очень рано в Греции и Риме (а отчасти даже и в Индии) начинается последовательное выделение различных жизненных сфер и элементов. Тем не менее необходимо признать, что для общечеловеческого сознания первоначальная слитность была решительно и в самом своем корне потрясена только с появлением христианства, когда впервые принципиально отделилось *sacrum* от *profanum*. И в этом отношении, как нанесшее окончательный удар внешнему невольному единству, христианство является началом настоящей свободы. Проследим это решительное отделение и обособление сфер и степеней, начавшееся с появлением христианства, сперва в самой внешней и потому наиболее определенной сфере — практической деятельности и основанных на ней общественных форм.

Сначала, по закону развития, две низшие степени отделяются *вместе* от высшей как *profanum*, или *naturale*, от *sacrum*, или *divinum*; точнее говоря, вторая степень, еще включая в себя третью, отделяется от первой: государство, еще слитое с экономическим обществом, отделяется от церкви. Это отделение совершилось необходимо, по натуре вещей, по логике фактов, независимо от сознательной личной воли людей. Христианство, как оно является в сознании своих первых проповедников, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей в виду наступающей кончины мира. На государственную власть проповедники христианства смотрели вовсе не враждебно, противопоставляя себя как детей Божиих языческому миру как царству зла и дьявола («знаем, что от Бога есмы, и мир целый во зле лежит»), они видели в государственной власти бессознательное орудие Божие, назначенное к сдержанию и обузданию темных сил язычества. Христианство, как духовное общество, противопоставляет себя другому, плотскому обществу — язычеству, а не государству как такому. Но именно в этом

¹¹¹ Не нужно думать, что теократия была только там, где было владычество жрецов как касты: и гражданское правительство было теократией, так как основывалось на религии; *respublica* имела характер священный (*sacer populus romanus*); она была вместе и церковью, и государством, то есть, собственно говоря, не была ни тем, ни другим в их теперешнем смысле, а представляла их безразличие. Правители и военачальники приносили жертвы богам и имели, таким образом, религиозный характер; с другой стороны, верховный жрец был вместе с тем и гех, и первоначально не по одному только названию (*rex sacrorum*), а и на самом деле.

и заключается принципиальное отделение церкви от государства. В самом деле, раз христианская церковь признавала себя единственным духовным, священным обществом, смотря на все остальное как на *profanum*, она тем самым отнимала у государства все его прежнее значение, отрицала священную республику. Признавая государство только как сдерживающую репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное духовное содержание. Император — последний бог языческого мира — мог быть для них только верховным начальником полиции. Этим отрицается самый принцип древнего общества, состоявший именно в обожествлении республики и императора как ее представителя, в слитности духовного и светского начал, так что императоры, преследуя христиан, действовали не как носители государственной власти в тесном смысле, которой вовсе не угрожало христианство, а как носители всего древнего сознания.

Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства — царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников, к которому принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя с языческим миром. Такое воззрение подробно развивается, как известно, Августином в его *De civitate Dei*. Но это было лишь последнее запоздалое выражение прежнего взгляда. Этот взгляд в самом деле не мог сохраниться, когда представительница язычества — императорская власть в лице Константина В<еликого> — не только прекратила вражду против христианства, но прямо стала под его знамя и когда вслед за тем весь языческий мир, по крайней мере наружно, стал христианским. Церковь дала свою санкцию обращенному государству, соединилась с ним, но соединилась только механически. Произошел внешний компромисс. Церковь явилась связанною с государством, но не могла внутренне проникнуть его, ассимилировать себе и сделать своим органом, ибо само тогдашнее христианство не имело уже (или, лучше, не имело еще) для этого достаточно внутренней силы: первоначальные дни чудного сверхъестественного возбуждения, дни апостолов и мучеников прошли, а для сознательного нравственного перерождения время еще не наступило.

Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер, в нем не произошло решительно никакой существенной перемены. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительного различия между государственным строем при язычнике Диоклетиане и при *quasi*-христианах Феодосии или Юстиниане: тот же принцип, те же учреждения; принцип — римское, языческое право, учреждения — смесь римских республиканских форм с восточною деспотией. Юстиниан, который созывает вселенский собор, для ко-

того Ориген не был достаточно православен, — этот самый Юстиниан издает систематический свод римского права для своей христианской империи. Между тем христианство для того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно определяет себя как царство благодати, закон же является для него орудием Божиим только в Ветхом Завете по жестокосердию иудеев и также, как было замечено, признается им и в мире языческом в смысле репрессивной силы, сдерживающей сынов диавола, но не имеющей никакого значения для сынов Божиих, для церкви; если же теперь, когда царство диавола видимо исчезло, когда все члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божиими, внешний закон тем не менее сохраняет свою силу, то это, очевидно, доказывает, что обращение было только номинальное. Было бы, разумеется, ребячеством упрекать за это церковь: все дело в том, что возрождающая сила христианства не могла распространиться разом по всему организму человечества, пока этот организм не завершил еще своего необходимого развития, не достиг еще полной меры возраста Христова.

Итак, со времени Константина Великого мы имеем совместное существование двух по существенному характеру, по принципу своему разнородных социальных форм — церкви и государства. На Востоке государство, благодаря своей старой крепкой организации, оказалось сильнее церкви и *de facto* подчинило ее себе, но именно вследствие того, что эта организация была исключительно традиционной, лишенную всяких новых внутренних начал, государство здесь не могло развиваться, — оно пало перед мусульманством. Иное отношение является, как известно, на Западе. Здесь, с одной стороны, вследствие того что церкви пришлось иметь дело не с организованным Византийским государством, а с нестройными полчищами германских варваров, она получает огромную силу, с другой стороны, сами эти германские варвары, принявшие внешним образом католичество и подчинившиеся ему, но сохранившие свою внутреннюю самобытность, внесли в историю новые начала жизни (соответствующие второму моменту общечеловеческого развития) — сознание безусловной свободы, верховное значение лица. Против хаотического мира германских завоевателей церковь естественно должна была присвоить себе предание римского единства, сделаться римскою цезарическою церковью, или церковным государством, а это необходимо вызывало вражду со стороны светского германского государства как незаконное вторжение в его сферу. Таким образом, на Западе церковь и государство являются уже как враждебные, борющиеся между собою силы. Но является и нечто большее: в средневековом Западе мы видим впервые ясное разделение и общества политического и общества экономического — государства и

земства. Внешним основанием для этого разделения было то обстоятельство, что германские дружины, образовавшие средневековый государственный строй, имели под собою целый чуждый им, ими завоеванный и поработанный слой населения кельто-славянского. Эти населения, лишенные всяких политических прав, имели значение исключительно экономическое, как рабочая сила; но, будучи христианами, они не могли быть безусловно исключены из общественного строя, подобно древним рабам; таким образом, они составляли общественный слой, особое общество — экономическое, или земство, одинаково чуждое римской церкви и германскому государству. Скоро у этого низшего слоя является своя особенная религия — катаризм или альбигойство, возникшая впервые на славянском Востоке под именем богумильства и оттуда распространившаяся по всему кельто-славянскому миру. Но эта религия, возбуждавшая против себя одинаково вражду как римской церкви, находившейся тогда на вершине своего могущества, так и феодального государства, погибла в потоках крови.

Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства. Разрыв между ними, совершившийся еще ранее в Германии, скоро распространился на большую часть Европы. В начале средних веков, после кратковременной империи Карла Великого, светское государство, раздробленное на множество феодальных областей и имея в действительности столько же голов, сколько было могущественных феодалов, является крайне слабым, и единственную общую единящую силу на Западе представляет римская церковь, которая и стремится присвоить себе политическое значение. Чтoб успешно бороться с нею, светское государство должно было достигнуть прочного единства и побороть враждебных ему феодалов. Исполнить эту задачу могли только национальные короли, так как вследствие значительного обособления различных народностей священная германо-римская империя оставалась лишь тенью великого имени. Как совершился процесс государственного объединения в Европе, описывать здесь не место; достаточно сказать, что к концу средних веков и римская церковь, и феодализм одинаково потрясены и настоящею силой является государственная власть, представляемая национальными королями.

Римская церковь, сама ставшая государством, захватывавшая политическую область, не могла ужиться с новою усилившеюся государственностью; а так как совершенно отделиться от всякой церкви государство еще не могло, ввиду того что религиозные верования еще сохраняли свою силу и значение для народного сознания, то явилась для государства настоятельная нужда в новой измененной

церкви, потребовалась церковная реформа, которая против римского церковного государства поставила бы государственную церковь, т. е. церковь, подчиненную государству, определяемую им в своих практических отношениях. Этой потребности вполне отвечало протестантство. Если средневековые ереси обнаруживали попытки создать земскую кельто-славянскую церковь, то протестантство несомненно произвело церковь государственную и германскую. Отсюда его успех преимущественно в германских землях. Но разумеется, этот успех отразился и во всей остальной Европе на взаимных отношениях церкви и государства, и рано или поздно эти отношения должны были повсюду измениться в протестантском смысле¹¹².

Начало новых веков характеризуется, таким образом, в сфере общественной решительным обособлением государства и образованием новой государственной церкви. Но государство как начало чисто формальное не могло усилиться само собою, не опираясь на какую-либо реальную силу. И действительно, с самого начала своей борьбы против феодализма и церкви государство искало помощи земства, представляемого так называемым *tièrs-état*, которое и получило, таким образом, некоторое политическое значение. Но связь между государством и земством была чисто внешняя и преходящая; они соединились только против общих врагов; когда же эти враги были побеждены, то королевская власть, в силу общего принципа западного развития, стала стремиться к полному обособлению, стала присвоивать себе абсолютное значение в своей исключительной централизации и вместо служения народным интересам явилась как подавляющая и эксплуатирующая народ враждебная сила. Но тем самым монархический абсолютизм лишал себя всякой реальной почвы, и момент его величайшего торжества был началом его падения. В своей борьбе против церкви и феодализма государственная власть опиралась не на какой-нибудь высший принцип, а исключительно на реальную силу, но эта сила принадлежала не государству самому по себе, а давалась ему земством, и королевская власть имела, таким образом, действительное значение лишь как представительница народа¹¹³. Когда же государственный абсолютизм отказался от такого значения и отделился от народа в своем исключительном самоутверждении, то необходимо та реальная сила, на которую он прежде опирался, должна была обратиться против него. Земство необходимо восстало против абсолютного государства и превратило

¹¹² Разумеется, этим не исчерпывается значение протестантства, которое было не только церковною, но и общерелигиозною реформой.

¹¹³ Нормальное же отношение есть то, при котором ни государство не служит народу, ни народ государству, а оба одинаково служат одному высшему началу.

его в безразличную форму, в исполнительное орудие народного голосования. Это превращение, составляющее главный результат французской революции, так или иначе распространилось на весь западный континент (в Англии оно совершилось ранее более постепенным и сложным образом). Европа, покоренная революционной Францией и только с помощью посторонней силы — России — освободившаяся от внешнего ей подчинения, внутренне осталась проникнутою революционным принципом, и скоро повсюду на место прежней абсолютной монархии является новая государственная форма — конституционная, или парламентарная. Но со времени французской революции, которая как будто одним ударом разрушила обаяние старых традиционных начал, отрицательное движение истории идет с быстротою необычайною. Не успели гражданские формы, возникшие из революции, распространиться по всей Европе, как уже является ясное сознание, что это только переход, что настоящее дело не в том.

Народ или земство, восставшее на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победившее их в своем революционном движении, само не может удержать своего единства и целостности, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должно распасться и на враждебные личности. Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, исключаящие друг друга, должен наконец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, то есть на отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в эгоизм личный. Революция передала верховную власть народу; на место феодального принципа породы, на место политико-теологического принципа абсолютной монархии Божиею милостью она поставила принцип народовластия. Но под народом здесь разумеется простая сумма отдельных лиц, все единство которых заключается в случайном согласии желаний и интересов, — согласии, которого может и не быть. Уничтожив те традиционные связи, те идеальные начала, которые в старой Европе делали каждое отдельное лицо только элементом высшей общественной группы и, разделяя человечество, соединяли людей, — разорвав эти связи, революционное движение предоставило каждое лицо самому себе и вместе с тем уничтожило его органическое различие от других. В старой Европе это различие и, следовательно, неравенство лиц обуславливалось принадлежностью к той или другой общественной группе и местом, в ней занимаемым; с уничтожением же этих групп в их прежнем значении исчезло и это идеальное неравенство, осталось только низшее натуральное неравенство личных сил. Из свободного проявления этих сил должны были создаться новые формы жизни на место разрушенного мира. Но никаких поло-

жительных оснований для такого нового творчества не было дано революционным движением. Легко видеть, в самом деле, что принцип свободы, в отдельности взятый, имеет только отрицательное значение. Я могу жить и действовать свободно, то есть не встречая никаких произвольных препятствий или стеснений, но этим, очевидно, нисколько не определяется положительная цель моей деятельности, содержание моей жизни. В старой Европе жизнь человеческая получала свое идеальное содержание от католической религии, с одной стороны, и от рыцарского феодализма, с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило в себе начало того дуализма, который должен был необходимо привести к последующему распадению. Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых; она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи. Поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к своему противоположному — ко всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает. Единственное существенное различие и неравенство между людьми, еще существующее на Западе; есть неравенство богача и пролетария; единственное величие, единственная верховная власть, еще сохраняющая там действительную силу, есть величие и власть капитала. Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только *de jure*, *de facto* же власть над ним принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей доступна снизу для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность далеко не безусловны. Существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей абстрактной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современного Запада, именно там-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исто-

рических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то как скоро признано, что власть дается материальным богатством (так как оно принимается за высшую цель жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная с ним власть принадлежали тому, кто его производит, то есть рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для производства богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их безусловного разделения, то есть чтобы одно лицо должно быть *только* капиталистом, а другие *только* рабочими. Итак, является стремление со стороны труда, то есть рабочих, завладеть капиталом, что и составляет ближайшую задачу *социализма*. Но этот последний имеет и более общее значение: это есть окончательное принципиальное выделение и самоутверждение общества экономического, в противоположность с политическим и духовным. Современный социализм требует, чтобы общественные формы определялись исключительно экономическими отношениями, чтобы государственная власть была только органом экономических интересов народного большинства. Что же касается до общества духовного, то его, разумеется, совершенно отрицает современный социализм¹¹⁴.

Таково последнее слово общественного развития во втором моменте общечеловеческой истории, представляемом западною цивилизацией. Этот второй момент характеризуется в общественной сфере, как мы видели, сначала отделением общества светского вообще от общества церковного, затем — распадением самого светского общества на государство и земство, так что являются собственно три общественные организации, из которых каждая в свою очередь пользуется верховным господством, стремясь исключить или же подчинить себе две остальные. Это есть процесс совершенно последовательный и необходимый, и наступающее ныне на Западе господство третьей общественной организации — экономической, — принципиально утверждаемое социализмом, есть такой же необходимый шаг на пути западного развития, каким было в свое время господство католической церкви, а потом абсолютизм государства. Но очевидно, что необходимость всех этих трех исключительных господств есть чисто историческая, следовательно условная и временная, и если ни один разумный и беспристрастный чело-

¹¹⁴ Старый же социализм (первой половины текущего столетия) в некоторых своих школах старался слить духовное общество с экономическим, то есть, собственно, придать этому последнему значение первого, сделать из рабочего союза церковь — нелепая попытка, которая привела только к комическим результатам.

век не может верить в безусловную необходимость для человечества католической церкви или монархии à la Louis XIV, то точно так же было бы смешно видеть в социализме последнее вселенское откровение, долженствующее переродить человечество. На самом деле никакое изменение общественных отношений, никакое пересоздание общественных форм не может удовлетворить тех вечных требований и вопросов, которыми определяется собственно человеческая жизнь. Если мы предположим даже полное осуществление социалистической задачи, когда все люди одинаково будут пользоваться благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силой и неотступностью станут перед ними эти вечные вопросы о внутреннем содержании жизни, о высшей цели человеческой деятельности. А ответ на эти вопросы, очевидно, не может быть найден в области практических отношений; за ним мы должны необходимо идти в сферу знания. Что же представляет нам здесь западная цивилизация?

Характеристическим свойством западного развития и в области знания является последовательное выделение и исключительное обособление трех ее степеней. Первоначально является разделение между знанием священным, теологией, и знанием светским или натуральным. В этом последнем еще не обозначилось в средние века различие между собственно философией и эмпирической наукой — обе вместе образуют одну философию, которая признается служанкой богословия и только к концу средних веков (в эпоху Возрождения) она освобождается от этой службы. Условия этого освобождения были следующие. Во-первых, теология, по естественному родству опиравшаяся на авторитет церкви, тем самым лишалась своей силы с практическим освобождением людей от церковной власти. Далее, теология в своем стремлении к исключительному господству в сфере знания делала незаконные захваты в области философии и науки, именно хотела средствами, ей исключительно принадлежащими, то есть предполагаемым авторитетом Писания и церкви, утверждать известные положения, по существу их подлежащие только ведению разума или же опыта, причем, естественно, случалось, что такие положения принимались как раз в смысле противном и разуму и опыту. Между тем сама эта схоластика своими формальными построениями способствовала выработке философского мышления, которое в эпоху Возрождения усилилось еще лучшим знакомством с греческою философией, а когда явился и расширенный опыт, то противоречие резко обозначилось и теологический авторитет решительно поколебался. Наконец, внутренним своим развитием схоластическая теология, как и все одностороннее, ведущее к своему противоположному, приводила к признанию исключитель-

ных прав разума, к рационализму, который с XVI-го века и является уже господствующим¹¹⁵.

Во время Возрождения философия, вместе с нераздельною еще от нее, в ней, так сказать, скрытою наукой, борется в качестве знания натурального против теологии как знания сверхъестественного (а в схоластике часто и противоестественного) и скоро побеждает ее. В XVII-м столетии схоластическая теология уже принадлежит истории, хотя мертворожденные ее продукты, а также и попытки восстановить ее прежнее значение появляются и до сего дня¹¹⁶. Но вслед за победой натурального знания в нем самом обозначается разделение. Уже в начале новых веков являются два противоположные умственные направления — рационалистическое и эмпирическое; это последнее в XVIII, а еще более в XIX-м веке решительно примыкает к выделившимся из философии положительным наукам и вступает в борьбу с направлением рационалистическим, или чисто философским. Это оправдывается тем, что в конце прошлого и начале нынешнего столетия рационалистическая философия, окончательно освободившаяся в критике чистого разума от всякой связи с теологией, начинает стремиться к исключительному господству в области знания и утверждает себя в гегелианстве как знание абсолютное. Гегель для философии то же, что Людовик XIV для государства, и как Людовик XIV своим абсолютизмом навсегда уронил значение монархического государства на Западе, так и абсолютизм Гегеля привел к окончательному падению рационалистическую философию. И здесь выступает *tièrs-état* — положительная наука, которая ныне в свою очередь изъявляет притязание на безусловное господство в области знания, также хочет быть всем. Это притязание решительно выставляется так называемым позитивизмом, который пытается соединить все частные науки в одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человеческих знаний. Для этого воззрения теология и философия (которая получает здесь нарицательное название метафизики) суть отжившие, хотя и необходимые в свое время фикции. Но позитивизм идет далее. Подобно тому как социализм не только отрицает значение церкви и государства и всю их власть хочет передать земству, или экономическому обществу, но еще и в самом этом обществе стремится уничтожить различие между ка-

¹¹⁵ Диалектическая необходимость перехода от господства авторитета к господству разума указана мною в сочинении «Кризис западной философии», в начале введения.

¹¹⁶ Так, например, в сочинениях аббата Гратри, в истории средневековой философии Штекля и др.

питалистами и рабочими в пользу этих последних, — аналогично этому и позитивизм не только отрицает теологию и философию и приписывает исключительное значение положительной науке, но и в самой этой науке хочет уничтожить различие между познанием причин и познанием явлений как таких, утверждая исключительно этот последний род познания. Вообще позитивизм в области знания совершенно соответствует социализму в области общественной и также представляет в своей сфере необходимое последнее слово западного развития, и поэтому всякий поклонник западной цивилизации должен признать себя позитивистом, если только хочет быть последовательным.

Но когда мы будем смотреть на абсолютизм эмпирической науки, возвещаемый позитивизмом с общечеловеческой, а не ограниченной западнической точки зрения, то легко увидим его ничтожество. Как социализм, если бы даже осуществились все его утопии, не мог бы дать никакого удовлетворения существенным требованиям человеческой воли, — требованиям нравственного покоя и блаженства¹¹⁷, так точно и позитивизм, если бы даже исполнились его *ria desideria* и все явления, даже самые сложные, были сведены к простым и общим законам, не мог бы дать никакого удовлетворения высшим требованиям человеческого ума, который ищет не фактического познания (то есть констатирования) явлений и их общих законов, а разумного их объяснения. Наука, как ее понимает позитивизм, отказываясь от вопросов *почему и зачем и что есть*, оставляющая для себя только неинтересный вопрос *что бывает* или *является*, тем самым признает свою теоретическую несостоятельность и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой¹¹⁸.

К подобному же результату пришло западное развитие и в области творчества. Современное западное художество не может давать идеального содержания жизни по той простой причине, что само его потеряло. В сфере творчества мы видим на Западе такую же смену трех господств. В средние века свободного художества не су-

¹¹⁷ Уже по той причине, что действительное блаженство предполагает для себя вечность:

Знай, для любви и для счастья мне нужно бессмертье,
Вечности счастье просит, вечности требует жизнь...
Эта тяжелая мысль над душой тяготее,
Сердце грызет, как змея, отравляет блаженство.

¹¹⁸ Ибо для этого нужно было бы ответить на вопрос, *что должно быть*; эмпирическая же наука знает только, *что бывает*, но первое, очевидно, не следует из второго, идеал не следует из действительности, цель не вытекает из факта.

ществует; все подчинено мистике. С эпохи Возрождения вследствие общего ослабления религиозных начал, с одной стороны, и специального влияния вновь открытого античного искусства — с другой, выступает изящное художество формы, сначала в живописи (и ваянии), потом в поэзии и, наконец, в музыке. В наш век наступило третье господство — технического искусства, чисто реального и утилитарного. Искусство для искусства, то есть для красоты, так же чуждо нашему веку, как и мистическое творчество; если еще и появляются чисто художественные произведения, то лишь в качестве забавных безделок. Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идейка — так называемая тенденция — вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло, — это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, так же как и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме того, лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство — это легкость и общедоступность.

Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества — вот последнее слово западной цивилизации. Есть ли это вместе с тем последнее слово всего человеческого развития? Непреложный закон этого развития дает отрицательный ответ. Западная цивилизация по общему своему характеру представляет только второй переходный фазис в органическом процессе человечества, а для полноты этого процесса необходим третий. И еще, не должно забывать, что вследствие отрицательного и низменного характера тех конечных результатов, к которым пришла западная цивилизация, эти результаты не могли сделаться действительно всеобщими или вселенскими, не могли внутренне, радикально упразднить те старые, относительно высшие начала, которые были ими вытеснены только из сознания поверхностного большинства. Так все политические (а в будущем и социальные) революции могут уничтожать те или другие исторические формы государства, но самый формальный принцип его для них недостижим, а с другой стороны, государство могло победить, но не могло уничтожить своего старого противника — церковь: этот старый враг все еще стоит над ним, в то время как оно уже давно имеет дело с новыми врагами. Философия считается отжившею, но не только она сохраняет своих адептов между лучшими умами, но и теология — своих. Далее, мистика не только продолжает существовать втайне, но время от времени показывается и въявь (хотя бы только с заднего двора), производя комическую панику

среди трезвых умов. Не умерло и идеальное искусство, и не без отзвучия раздаётся голос поэта:

Правда все та же! средь мрака ненастного
Верьте в святую звезду вдохновения,
Дружно гребите во имя прекрасного
Против течения!

.....
Други, гребите! напрасно хулители
Нас оскорбляют своею гордынею,
На берег вскоре мы, волн победители,
Выйдем торжественно с нашей святынею.

Такая внутренняя живучесть мнимо отживших форм совершенно понятна: последние результаты западной цивилизации по своей узкости и мелкости могут удовлетворять только такие же узкие и мелкие умы и сердца. Пока существует в человечестве религиозное чувство и философская пытливость, пока есть у него стремление к вечному и идеальному, до тех пор и мистика, и чистое художество, и теология, и метафизика, и церковь останутся непоколебимо, несмотря на все успехи и все притязания низших степеней, проводником которых является только умственный и нравственный *vulgaris*. Эти низшие степени не могут заменить собою высших по той же причине, по какой удовлетворение животной потребности не может заменить удовлетворения потребности духовной и вульгарная Афродита не может обладать венцом Афродиты небесной. Правда, те формы, в которых небесная Афродита являлась на Западе, могли быть только исключительны и, следовательно, несовершенны, что и делало неизбежным их относительный упадок, но действительно, внутренне упразднены эти формы могут быть, очевидно, лишь лучшим, то есть полным, всецелым осуществлением тех же высших начал, а никак не отрицательным действием начал низших. Очевидно, в самом деле, что как скоро существует, например, религиозное начало в человеке, то плохая религия может быть действительно упразднена только лучшею, а никак не простым атеизмом; точно так же если существует метафизическая потребность, то плохая метафизика может быть упразднена хорошою метафизикой же, а никак не простым отрицанием всякой метафизики.

Но идем далее. Не только отдельные низшие степени во втором моменте развития не могут достигнуть исключительного преобладания, к которому они стремятся, но и весь этот второй момент, или фазис, исторического развития, представляемый западною цивилизацией, не может вытеснить из истории представителей первого ее фазиса — фазиса субстанциального единства и безразличия. В самом деле, западная цивилизация не сделалась общечеловеческою, вселенскою,

она оказывается бессильною против целой культуры — мусульманского Востока. Как только в историческом западном христианстве обозначились те черты, которые составляют его односторонность, как только стало оказываться, что этот христианский мир в своей исключительности стремится представлять только момент распада и борьбы в историческом развитии, — так силы древнего Востока, сначала совершенно парализованные христианством, снова оживают в виде ислама, который не только не поддается перед христианским Западом, но и с успехом наступает на него; и доселе Европа, при всем своем развитии, должна была терпеть и признавать на своей почве своего исконного врага, а под конец даже вступить в союз с ним. И это необходимо, потому что второй момент, взятый в своей отдельности, рассматриваемый не как переход к третьему, а сам по себе, не только не выше, но в известном смысле даже ниже первого.

Мы видели в самом деле, что и в сфере общественных отношений, и в сфере знания и творчества вторая сила¹¹⁹, управляющая развитием западной цивилизации, будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования. И если Восточный мир, представляющий первый момент — исключительного монизма, — уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, то есть человека, взятого в своей наружной, поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество, и как ничтожный атом: как божество для себя, субъективно, и как ничтожный атом — объективно, по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени; понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве, — вот последнее слово западной цивилизации. И поскольку даже исключительный монизм выше этого атомизма, поскольку даже плохое начало лучше совершенного безначалия или безголовости, постольку первый момент развития выше второго, в отдельно-

¹¹⁹ Употребляю здесь слово «сила» для обозначения общего принципа, определяющего известный момент в историческом развитии человечества, оставляя в стороне вопрос, в чем состоит эта сила сама по себе.

сти взятого, и мусульманский Восток выше западной цивилизации. Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности, но без органической связи они лишены живого духа и все это богатство является мертвым капиталом. И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача ее будет уже не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания. Но откуда может быть взято это безусловное содержание жизни и знания? Оно не может находиться в самом человеке как частном, относительном существе; не может оно заключаться и во внешнем мире, который представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе еще менее; и тот, кто кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира не признает никакой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае для человека остается только низшая животная жизнь. Но в этой жизни счастье если и достигается, то всегда оказывается иллюзией¹²⁰, и так как, с другой стороны, стремление к высшему и при сознании своей неудовлетворимости все-таки остается, становясь только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра, не стоящая свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного человека, и для всего человечества. Избежать этого заключения можно, только признавая выше человека и внешней природы другой, безусловный, божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся поверхностных явлений. И это признание тем естественнее, что сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь.

¹²⁰ Сочти все радости, что на житейском пире
Из чаши счастья пришлось тебе испить,
И согласишься, что чем бы ни был ты в сем мире,
Есть нечто лучшее — не быть.

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, чрез который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческою действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству чрез соединение его с всецелым божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной потенции — требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительною энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы, ибо все остальные исторические народы подлежат преобладающей власти той или другой из двух низших, исключительных потенций человеческого развития: исторические народы Востока — власти первой, Запада — второй потенции. Только славянство, в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших начал и, следовательно, может стать историческим проводником третьего. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Или, повторяю, это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский¹²¹. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле это-

¹²¹ Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, неудовлетворительное положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его; ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не могут иметь никакого значения.

го слова. Только когда воля и ум людей вступят в общение с вечно и истинно сущим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания, все они будут необходимыми органами или средствами одной цельной жизни. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится всеединому началу и средоточию.

Не трудно усмотреть отсюда, что произойдет, в частности, с определенными нами основными элементами общечеловеческого организма в этом третьем, окончательном его состоянии. Все сферы и степени этого организма должны находиться здесь, как сказано, в совершенно внутреннем свободном соединении или синтезе. Синтез этот, чтобы быть таковым, должен исключать простое безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны, т. е. каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно, поскольку они должны находиться между собою в определенном отношении, обусловленном особенным характером каждой. Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем *религии* (поскольку оно служит связующим посредством между миром человеческим и божественным). Но далее каждый из членов этого целого соединяется с нижними степенями соответствующей ему сферы и вместе с ними образует особенную организацию. Так, во-1-х, мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие — в средствах или орудиях, служащих к ее достижению. Цель как такая определяется только высшею степенью, средства же — вместе с низшими. Цель здесь мистическая — общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и истинное искусство и истинная техника (тем более что и источник у всех трех один — вдохновение). Различие этого отношения в сфере творчества от того, которое было в первом моменте развития, состоит в том, что тогда подчиненные степени, не будучи выделены из первой (каковое выделение совершилось только во втором фазисе развития), собственно и не существовали актуально как такие, а следовательно, и не могли служить высшей цели сознательно и свободно, т. е. от себя; и если то первое суб-

станциальное единство творчества, поглощенного мистикой, мы назвали теургией, то это новое органическое или расчлененное его единство назовем *свободною теургией* или *цельным творчеством*.

Далее, второй член религиозного целого — теология в гармоническом соединении с философией и наукой образует *свободную теософию*, или *цельное знание*. В первобытном состоянии общечеловеческого духа (в первом моменте развития) философия и наука, не существуя самостоятельно, не могли и служить действительными средствами теологии. Понятно, какое великое значение для этой последней должна иметь самостоятельная философия, выработавшая собственные формы познания, и самостоятельная наука, снабженная сложными орудиями наблюдения и опыта и обогащенная громадным эмпирическим и историческим материалом, когда обе эти силы, освободившись от своей исключительности или эгоизма, пагубного для них самих, придут к сознательной необходимости обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией, причем эта последняя в свою очередь должна будет отказаться от незаконного притязания регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология. Только такая теология, которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию; ибо только тот свободен, кто дает свободу другим.

Наконец, нормальное отношение в общественной сфере определяется тем, что высшая степень этой сферы или третий член религиозного целого — духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим, образует один цельный организм — *свободную теократию*, или *цельное общество*. Церковь как такая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности. Другими словами, государство и земство совершенно свободны в распоряжении всеми своими собственными средствами и силами, если только они имеют при этом в виду те высшие потребности, которыми определяется духовное общество, которое, таким образом, подобно божеству, должно все двигать, оставаясь само недвижимым¹²².

¹²² Замечу мимоходом, что если всякая государственная, или политическая, деятельность, основанная на праве и законе, имеет специфически мужеский характер, то деятельность экономическая, или хозяйственная, бесспорно, принадлежит женщинам; как в частном союзе — семье — хозяйками всегда были женщины, так они же должны быть хозяйками и всемирного общества. Отсюда естественное сродство социализма с так называемым женским вопросом и необходимое в будущем превращение социальной демократии в гинекократию.

Итак, все сферы и степени общечеловеческого существования в этом третьем окончательном фазисе исторического развития должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах. Нормальная соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу — *цельной жизни*. Носителем этой жизни в человечестве может быть *сначала*, как мы видели, только народ русский. Пока история определялась деятельностью других сил, Россия могла только инстинктивно, без ясной сознательности, ждать своего призвания; разумеется, и примет она его не вся разом, а первоначально лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа. Но так как цельная синтетическая жизнь по существу своему свободна от всякой исключительности, всякой национальной односторонности, то она необходимо распространится и на все остальное человечество, когда оно самим ходом истории принуждено будет отказаться от своих старых изжитых начал и сознательно подчиниться новым высшим. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости вмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли, и быть, таким образом, действительно общечеловеческою, или вселенскою, культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецелости эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным.

<ПОЛОЖЕНИЯ ДОКТОРСКОГО ДИСПУТА>

1) Нравственное начало, долженствующее определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием безусловного долга, или категорического императива; все эти понятия входят в высшее нравственное начало как его признаки, материальные или же формальные, но не составляют его собственной сущности.

2) В определение нравственного начала неизбежно входит определение общего предмета нравственной деятельности. Этот предмет есть нормальное общество, имеющее характер свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех.

3) Для нравственно нормального характера общества недостаточно ни правильности экономических отношений отдельно взятых, ни правомерности, или формальной справедливости, правового государства.

4) Нравственное значение общества может основываться только на мистическом, или божественном, начале в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве любви.

5) В основе нормального общества должен лежать духовный союз, или церковь, заключающая в себе безусловную цель общества; сферы же экономическая и государственная должны служить материальной и формальной средою для практического осуществления божественного начала, представляемого церковью.

6) По принципу всеединства, или свободной общинности, осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, согласно чему нормальное общество определяется как свободная теократия.

7) Полное определение нравственной нормы есть следующее: нравственно нормальною должна быть признана такая деятельность, которая, исходя из чувства любви, принимает форму долга и имеет своим предметом, или целью, осуществление всеединого богочеловеческого общества, или свободной теократии.

8) Для свободного и сознательного осуществления божественного начала необходимо убеждение в его безусловной истине, а это зависит от разрешения общего вопроса об истине и истинном знании.

9) Истина не может быть определена ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как саморазвивающееся понятие; все эти отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не выражают ее собственной сущности.

10) В своей собственной сущности истина определяется как положительное всеединство, или сущее всеединое.

11) Истина как такая познается पहले чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества.

12) Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (положительное всеединство) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта; этим образуется система истинного знания, или свободная теософия, основанная на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием природных явлений, представляя таким образом всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Милостивые государи!

Будучи весьма признателен сотруднику вашего журнала, взявшему на себя труд познакомить читателей «Мысли» с содержанием моей книги «Критика отвлеченных начал», я считаю должным в видах нашего общего интереса исправить одну невольную ошибку, в которую впал г. N. N., может быть, не без повода с моей стороны. В конце своего добросовестного и большею частию точного изложения моей книги ваш сотрудник, отлагая подробный разбор ее до другого времени, делает краткую оценку моего труда с своей точки зрения, и тут, между прочим, он весьма категорично приписывает мне одну нехорошую мысль, которая ни в книге, ни в голове моей никогда не имела места. Дело идет об экономических отношениях в нормальном обществе. «Укажем хотя бы, говорит г. N. N., на проповедуемое г. Соловьевым оплачивание нравственных достоинств. Как будто цель нравственных действий есть материальное вознаграждение. Положим, автор выворачивает дело наизнанку, и его нравственно совершенные люди не будут требовать вознаграждения сами, а будут вознаграждаемы остальными людьми вследствие нравственного влечения этих последних» и т. д. (до конца параграфа, «Мысль», № 12 за 1880 г., стр. 234). Так как о «вознаграждении» или «оплачивании» нравственных достоинств во всей «Критике отвлеченных начал» не говорится ни одним словом, то, очевидно, это есть собственный вывод вашего сотрудника из того, что он прочел на стр. 170 моей книги. Хотя я никак не скажу, чтобы на этой странице моя мысль была выражена с достаточною ясностью и определенностью, однако там совсем нет того, что мне приписано. Я утверждаю в этом месте только, что в нормальном обществе наиболее совершенные его члены (духовные вожди общества) должны обладать и наибольшими материальными средствами, не определяя при этом, откуда они их получают. По моему представлению, им незачем ни требовать этих средств от других, ни ждать добровольной «подачки». Чтобы не возбуждать дальнейшего недоумения, выскажусь прямо. Действительное внутреннее совершенство дает человеческому духу если не безграничную, то чрезвычайно большую силу и власть, как над его собственной материальною природою, так и над материальною природою внешнего мира, вследствие чего такой че-

люлек обладает всевозможными материальными средствами, которыми он, разумеется, пользуется только на благо других людей, не имеющих такой власти над материей; сам же он, ни в чем не нуждаясь, ни от кого и ни от чего не зависит. Короче сказать, духовные вожди общества, люди *святые и вещи*, будут вместе с тем и людьми *могучими* — владыками и правителями всей природы. Мысль фантастическая, хотя и не новая, но во всяком случае весьма далекая от «узких и жалких понятий текущей действительности», которые напрасно подкладывает под нее мой критик, очевидно, введенный в заблуждение употребляемым мною термином «экономический» подобно тому, как термин «земство» ввел в заблуждение другого почтенного критика моей книги (г. Чичерина), возбудив, по-видимому, в его уме представление о земской управе.

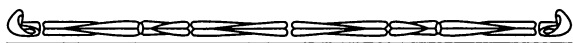
Еще позволю себе посетовать на г. N. N. за громкое название, которым он обозначает мой труд: «опыт построения научно-философской религии» (!). Каковы бы ни были мои виды и задачи в будущем, изданное сочинение имеет самые скромные притязания. Это подготовительный критический труд, некоторая расчистка умственной почвы под основания для будущего духовного здания. Говоря без метафор, я имел в виду, исходя из существующих в сознании, различных принципов, постепенным логическим процессом привести ум читателя к *пределам* того синтетического всеобъединяющего воззрения, которое, по-моему, заключает в себе истину и спасение.

Надеюсь, вы не затруднитесь поместить эту объяснительную (ничуть не полемическую) заметку в ближайшем № «Мысли».

Влад. Соловьев

27 января 1881 г.

НЕЗАВЕРШЕННОЕ



ВЕРА, РАЗУМ И ОПЫТ

Известный автор «Жизни Иисуса» Штраус незадолго до своей смерти издал книгу под названием «Der alte und der neue Glaube» («Старая и новая вера»), в которой изложил результаты всей своей умственной работы, — то мировоззрение, которое он считает не только своим, но единственным в настоящее время возможным мировоззрением.

В самом содержании этой книги никто не мог указать на что-нибудь оригинальное или глубокомысленное; но довольно замечательна одна общая мысль, выражающаяся уже в заглавии, — старая и новая *вера*. Казалось бы, Штраусу, относящемуся безусловно отрицательно ко всякому сверхчеловеческому откровению, ко всякой религии, следовало, отвергнув старую веру, противопоставить ей не новую *веру*, а разум или науку. Между тем отрицательный критик христианства, разрушив (для себя) эту старую веру, хочет заменить ее не таким мировоззрением, которое было бы основано исключительно на разуме или науке, а другой, новой верой. Нам кажется, это не есть случайная неточность выражения, а здесь невольно высказывается, может быть, не совсем ясное для самого Штрауса признание одной несомненной и столь же важной, сколько простой истины. Эта истина состоит в том, что вера и разум, хотя находятся в постоянном и неизбежном взаимоотношении, представляются, однако, в сущности, говоря математическим языком, величинами несоизмеримыми и поэтому не могущими заменить друг друга, стать одно на место другого. Заменить веру разумом или наукой так же невозможно, как заменить математику историей или музыку скульптурой. Поэтому, собственно говоря, не может быть и борьбы между разумом и верой как такими.

Высказанное мною положение, при всей своей несомненности, конечно, для многих будет неясно или даже покажется совершенно неверным и поэтому требует пояснения.

Несоизмеримость веры и разума основывается прежде всего на том, что деятельность разума, по существу своему, имеет характер чисто формальный, или отрицательный. Задача разума — не *производить* что-нибудь или сообщать какие-нибудь положительные данные, а только разуместь или понимать то, что уже дано помимо разума. Разум сам по себе не может иметь производительной силы, ко-

тую имеет, например, воля или фантазия. Что мы делаем в самом деле, когда разумеем, или постигаем что-нибудь разумом?

Мы только отвлекаем данные посредством чувства факты от их частных и случайных признаков, возводим их в известные общие понятия, — частные, единичные их отношения возводим в отношения всеобщие и необходимые, т. е. *законы*. Такая деятельность, очевидно, есть отрицательная. Мы *разлагаем* данные опыта, *отделяем* или *отвергаем* случайные и преходящие элементы, и в результате получается известное общее представление или понятие, не имеющее само по себе никакого собственного содержания, при выработке которого, следовательно, разум не вносит ничего нового, положительного, а только посредством своей разлагающей, аналитической, или отрицательной, деятельности выводит общее из частного.

Все материальное *содержание* добытых разумом понятий дается или производится *опытом*. Возьмем, например, всеобщий и необходимый и в этом качестве добытый разумом закон всемирного тяготения. Очевидно, что все содержание этого закона дается теми явлениями, которые этому закону подчинены, или от которых он отвлечен. Тяготение, в сущности, есть только общее свойство тел и, следовательно, само по себе, отвлеченно от этих тел, не имеет никакого смысла. Все законы разума суть только законы явлений, а так как явления даются в опыте, то, следовательно, в опыте дается и все содержание этих законов. Разум же вносит только *форму* всеобщности и необходимости, *разум только отрицает явление как частное и случайное и утверждает его как всеобщее и необходимое*.

Короче говоря, деятельность разума есть только *отрицание случайности*. Через это отрицание случайности разум дает общую форму и необходимый порядок явлениям, самые же эти явления, как материальное содержание нашего познания, даются только опытом.

Возвращаясь к отношению разума и веры, мы найдем, что вера и то, что на вере основывается, т. е. религия, по существенному своему характеру и задаче не ограничивается только сообщением известной общей формы и порядка нашему знанию и жизни, но утверждает некоторые положительные начала, которые дают новое, положительное содержание нашей жизни и знанию: вера утверждает существование и действие известных вещей и существ, лежащих за пределами нашего обыкновенного опыта. Если таким образом вера сообщает нашему сознанию известные положительные данные, конкретно-определенные, то задача разума по отношению к вере может состоять только в том, чтобы освободить или очистить сообщенные верой данные от элемента случайности и произвола и сообщить им форму всеобщности и необходимости. Таким образом, задача разума относительно веры есть та же, как и относительно опы-

та; но если известное положительное вероучение, или религия, стоит за те случайные элементы в ней, которые отрицаются разумом, тогда, естественно, удары разума падают на самую эту религию.

Таким образом, разум может отрицать известное определенное вероучение, или религию, но он не может отрицать религию как таковую, так же как он, отрицая случайные элементы нашего опыта, не может отрицать самого опыта в его существенном содержании, что было бы убийственно для самого разума, так как он тогда сам лишился бы всякого содержания и остался бы при своей отвлеченной пустоте.

Но если, таким образом, разум не может заменить собой веру, по их несоизмеримости, так как вера дает известные *положительные* начала, а разум только отвлеченные, или отрицательные, то не может ли вера быть заменена опытом, не может ли религиозное мировоззрение быть заменено научным, основанным на опыте?

Посредством опыта мы воспринимаем явления как такие, т. е. то, что совершается в наличной действительности: мы познаем в опыте то, что *бывает*. Это бывающее, данное в опыте, разум очищает от его случайности; но он не вносит никакого нового элемента. Он не может сам собою перейти за пределы бывающего, или являемого, и таким образом в опыте, прошедшем через анализ или критику разумной мысли, мы имеем по-прежнему только то, что бывает, но бывает *всегда и необходимо*. Сам по себе опыт дает нам знать только о том, что происходит в самый момент опыта, то, что бывает в данную минуту. С помощью разума мы познаем бывающее как всеобщее и необходимое — то, что всегда и необходимо бывает. Но ограничиваются ли этим жизненные потребности человеческого духа? Он хочет знать не только то, что бывает <в> данную минуту, и даже не только то, что всегда и необходимо *бывает*, но то, что истинно *есть* само по себе, независимо от всякого обнаружения или явления, — то, *что есть и должно быть*. Об этом ни опыт сам по себе, ни разум не дают никакого положительного понятия. Очевидно, из того, что бывает, хотя бы всегда и необходимо, совсем не следует то, что истинно есть и должно быть, а следовательно, удовлетворение настоящей потребности человеческого ума не может быть получено ни из разума, ни из опыта. Но именно вера и основанная на ней религия говорят нам о том, что не только бывает, или является, но истинно есть само по себе и должно быть, а следовательно, вера и религия, дающие или имеющие задачей дать то, чего по существу своему не могут дать ни разум, ни опыт, — и не могут быть заменены ни основанною на разуме философиею, дающею только отвлеченные понятия и законы, ни основанною на опыте наукой, познающей только явления. С точки зрения опыта и науки, а также

разума и философии нет, собственно, различия между истиной и ложью и вообще между *нормальным* и *ненормальным*. Такое утверждение может показаться парадоксальным, но между тем аналитически вытекает из самого понятия разума и опыта.

Опыт познает только то, что бывает, но все, что бывает, одинаково необходимо; эту необходимость факта разум взводит в необходимость закона. Но в обоих случаях всякое явление и всякое общее свойство одинаково необходимы, и, следовательно, здесь нет места для вопроса, *должно ли* быть это явление или нет, нормально оно или нет, истинно оно или ложно.

Можно, пожалуй, возразить, что и в сфере опыта, и в сфере отвлеченного разума должно различать неистинное, или ложное, а именно что в области опыта неистинным будет то, чего никогда не бывает, или что не существует, не является, а в сфере разума неистинным, или ложным, будет то, что *не может* быть как *немыслимое*. Но несуществующее и невозможное суть *ничто*, а не ложь. Если же, как это обыкновенно делают, предикат неистинности, или ложности, относить не к предмету познания, а к самому познанию как действию субъекта, утверждающего или отрицающего что-нибудь, то и в таком случае различие истины и лжи с точки зрения опыта и естественного разума оказывается несостоятельным, ибо с той точки зрения *всякое* утверждение субъекта — называем ли мы его истинным или ложным — одинаково есть только факт, или событие в психической жизни, явление психической природы, безусловно необходимое по естественным законам. Различие нормального от ненормального не есть различие между бывающим и небывающим, но различие в самом бывающем. Из бывающего мы некоторое признаем нормальным, а другое ненормальным. Но с точки зрения опыта и разума такое различие в самом бывающем невозможно; ибо так как разум и опыт сами не выходят за пределы этого бывающего, так как все содержание их дается этим бывающим, то у них и не может быть такого принципа и критерия, который позволял бы отрицать что-нибудь как ненормальное, несмотря на то, что оно *бывает*, ибо для такого отрицания, очевидно, необходимо было бы выйти за пределы этого бывающего (так как судить о чем-нибудь можно, только относясь к нему объективно, т. е. будучи вне его), — следовательно, за пределы разума и опыта.

Можно было бы еще сделать другое возражение, а именно что с точки зрения разума неистинным, или ненормальным, является именно та случайность в явлениях, или в бывающем, которая отрицается разумом. Но дело в том, что эта случайность вовсе не отрицается разумом как *ненормальное* или неистинное, а, напротив, *объясняется* как необходимое и всеобщее. Отрицание случайности, производи-

мое разумом, есть лишь *превращение* случайности в необходимость, т. е. задача разума в этом отношении состоит в том, чтобы показать необходимость того, что *кажется* случайным, или все равно истинность и нормальность того, что *кажется* неистинным и ненормальным. Таким образом, с точки зрения разума все одинаково истинно и нормально, следовательно, нет ничего ложного и ненормального, и, следовательно, самое это различие упраздняется.

Между тем наша жизнь, и личная и общественная, вся держится на этом различии между нормальным и ненормальным, долженствующим быть и не должным, истиной и ложью, злом и добром.

Если б мировоззрение, основанное на опыте и разуме, было единственно возможным для нас мировоззрением, то практическим исходом явился бы фатализм и квиетизм: мы не имели бы основания ставить себе какие-нибудь цели деятельности, бороться для их достижения, к чему бы то ни было стремиться, ибо понятие цели совпадает с понятием долженствующего быть. В самом деле, как нравственные существа, мы ставим себе целью то, что по нашему убеждению *должно быть*, и стремимся к тому, чтоб оно и в действительности *было* или сделалось фактом; но если ничего не должно быть, если все только *бывает*, и бывает с одинаковой необходимостью, то по какому праву буду я ставить что-нибудь как цель, или долженствующее быть, и отвергать другое как недолжное. Точно так же, если истинно только то, что бывает, и все бывающее одинаково истинно, тогда всякое явление в области знания будет одинаково оправданно. Тогда не будет ложных и истинных воззрений — всякое воззрение как факт, как явление будет иметь одинаковое право на существование со всеми другими, и задача знания будет состоять не в *оценке* истинности или ложности того или другого утверждения или воззрения, а только в генетическом объяснении каждого данного воззрения. Тогда гениальная идея великого мыслителя и бред сумасшедшего, как явления одинаково необходимые и натуральные, будут иметь одинаковое право на существование и вызывать одинаковый теоретический или объективный интерес. (И действительно, заметим мимоходом, под влиянием исключительно натуралистических воззрений очень часто гениальные мысли признаются за бред сумасшедшего и, наоборот, бред сумасшедшего выдается за гениальную идею.) Далее, с этой точки зрения утратится всякое объективное различие в области эстетики, различие между прекрасным и безобразным, — оно сведется к чисто субъективному факту вкуса. Красота явится исключительно субъективным и относительным фактом, и все художественные произведения будут иметь только исторический интерес — одинаковый для произведений Шекспира и какой-нибудь бездарности. Но если, таким образом, все существующее

для нас покрывается одинакою краской безразличия, то, очевидно, деятельность наша во всех сферах утратит свои определенные цели — не к чему будет стремиться, не из-за чего бороться, и жизнь потеряет всю свою цену.

Если б натуралистическое воззрение, ограничивающееся исключительно пределами наличного опыта и отвлеченного разума, получило когда-нибудь господство над человеческим сознанием, то с человечеством случилось бы то, что по теории Томсона и Клаузиуса должно случиться некогда с физическим миром, а именно: как по этой физической теории все бесконечно разнообразные силы природы, сводимые к различным формам движения, переходя постепенно в одну форму (именно в теплоту), под конец будут все поглощены этой единственной формой движения, и как всякое явление природы состоит, в сущности, лишь в переходе одной формы движения в другую, то когда не будет *многих* форм, а следовательно, и перехода, то не будет и никаких явлений: всякое движение, всякая жизнь в природе уничтожится, и вселенная погрузится в абсолютное безразличие, или небытие; точно таким же образом, если б те двигатели или побуждения, которыми определяется движение духовного космоса и которые обуславливаются различием форм относительно истины, блага и красоты, — если б вследствие признанного безразличия в этом отношении эти двигатели исчезли из человеческого сознания, то духовный мир человечества погрузился бы в состояние мертвой косности или небытия. Такая нирвана была бы гораздо естественнее и потому страшнее фантастически-ребяческой нирваны Гартмана, достигаемой, по его теории, коллективным самоубийством человечества.

Как бы ни был печален подобный результат, его должно было бы, однако, допустить, если б он был необходимым результатом нашего ума. В самом деле, совершенно недостойно серьезного мышления — опровергать известное теоретическое положение практическим неудобством его результатов; но дело в том, что отрицательное воззрение не только приводит к печальным практическим последствиям, но что оно не имеет и никакого теоретического основания, что оно столь же несостоятельно философски, как и нравственно. Оно было бы теоретически состоятельно, если б опыт или разум — отвлеченная философия или наука — могли иметь, по существу своему, право суждения над верою и основанною на вере религиею, если б эта последняя в существе своем могла подлежать философскому анализу и эмпирическому опровержению.

Если бы вера, с одной стороны, и разум с опытом — с другой, принадлежали к одной и той же умственной сфере, если б они утверждали положения одного и того же порядка, если б, одним словом,

они были соизмеримы, тогда возможно было бы теоретическое упразднение веры и религии посредством философского разума и опытной науки. Но так как на самом деле вера и религия, по существу своему, дают нечто такое, что не дается и не может быть дано ни разумом, ни опытом, так как они принадлежат к особенной умственной сфере, существенно различной от сферы разума и опыта, то эти последние, будучи, как сказано, несоизмеримы с первыми, не могут ни заменить их, ни даже просто разрушить.

Специфическое различие между религиозной верой, с одной стороны, и философским разумом и опытной наукой — с другой, состоит в том, как сказано, что эти последние дают только *факты*, а именно: опыт дает факты эмпирические, или случайные, а разум — факты всеобщие и необходимые, или законы; религиозная же вера дает вовсе не факты, а начала. Если факты философского разума, то есть общие понятия и законы, называть, как это иногда делается, также началами, или принципами, то в таком случае нужно сказать, что эти последние начала суть только отвлеченные, отрицательные, тогда как начала, основанные на вере, суть цельные и положительные; так что специфическое различие во всяком случае сохраняется.

Итак, опыт и основанная на нем наука дают нам факты; разум и основанная на нем рациональная философия дают нам отвлеченные, или отрицательные, начала; вера и основанная на ней религия дают нам начала цельные, или положительные, т. е. такие, которые выражают не то, что бывает, может быть, может являться или необходимо является, а то, что есть безусловно и должно быть. Отсюда ясно, что мы имеем три специфически различные умственные области, из которых ни одна не покрывает другую и, следовательно, не может заменить другую. Разумеется, это нисколько не мешает тому, что эти три самостоятельные области находятся в постоянных и тесных взаимоотношениях и что то или другое отношение их не безразлично для них самих и для человеческого духа. Несомненно даже, что *формальная* несоизмеримость или разнородность этих трех областей не только не препятствует, но, напротив, обуславливает их конкретное единство в целости духовного организма.

Так, сердце, мозг и желудок суть органы разнородные и несоизмеримые — один не может заменить и упразднить другого, но именно вследствие этого они соединены внутреннею неразрывной связью в одном конкретном организме и одинаково необходимы для его целости. В следующей статье я постараюсь показать определенные основания для нормального единства или синтеза веры, разума и опыта, откуда само собою должен следовать синтез религии, философии и положительной науки.

<76> Взаимоотношение трех указанных областей определяется тем, что хотя каждая из них имеет своим предметом особую сторону существующего, но все эти три стороны одинаково принадлежат существующему, одинаково необходимы для него. Одно и то же существующее совмещает в себе эти три стороны, и, следовательно, одно и то же существующее может и должно быть предметом как веры, так равно и разума и опыта. Таким образом, религия, философия и наука, по сущности самого предмета своего, внутренне связаны между собою, хотя и никогда не могут быть смешаны или заменить одна другую. Все, что существует, может быть рассматриваемо, во-первых, в своей собственной безусловной внутренней сущности, как сущее само по себе, или *Ding an sich*, во-вторых, в общих своих свойствах, т. е. в тех своих свойствах, которые общи ему со всем другим и которые, таким образом, составляют необходимое условие его существования для других, или его проявления; эти свойства могут быть названы всеобщими <76 об.> и необходимыми законами существующего. И наконец, в-третьих, существующее может рассматриваться в самом действительном своем проявлении, как оно дается эмпирически, в опыте. Первая сторона, или существующее в его абсолютности, составляет собственно предмет религии; вторая сторона, или существующее в общих законах его бытия, или необходимое условие для возможности его проявления, другими словами, в своей общей отвлеченной сущности, составляет предмет рациональной философии. Наконец, существующее в действительном эмпирическом явлении (и эмпирические законы этого явления) составляет предмет положительной науки. Отсюда очевидно, что эти три умственные области не только не могут исключать друг друга или заменять одна другую, но, напротив, все три одинаково необходимы для полноты наших отношений к существующему или для полноты нашего знания. То самое, что, с одной стороны, есть предмет религии, то же самое, только с другой стороны, составляет предмет философии и науки. На этом основана возможность нормального их отношения <77> или гармонического синтеза. Отсутствие же этого нормального отношения производило одностороннее самоутверждение каждой из трех сфер и борьбу между собою, а это, в свою очередь, было причиною того, что дух человеческий, несмотря на богатство материальных своих приобретений, доселе не достиг прочных и удовлетворяющих все его требования результатов, как в знании, так и в жизни.

От чего же зависит это ненормальное отношение? Всякая цель, как духовная, так и телесная, для того чтобы достигнуть полного развития, для того чтобы представиться не в безразличном единстве или смешении, а в единстве расчлененном или различенном (диффе-

ренцированном), т. е. единстве органическом, а не механическом, требует, чтобы каждая его часть, элемент или орган стремились к возможно большему самоутверждению, становились для себя средоточием или центром всего целого. Так, напр<имер>, для того, чтобы человеческое общество, народ или Государство представляли не косную безразличную массу, а расчлененный, богатый разнообразными <77 об.> индивидуальными проявлениями общественный организм, для этого необходимо, чтобы каждый член этого общественного организма, каждое лицо стремилось к возможно большему утверждению своей индивидуальной особенности, своей личности, чтобы оно достигало наибольшего развития самосознания, т. е.: чтобы оно в известном смысле ставило себя центром всего остального, относилось бы все к себе, ибо в этом заключается сущность самосознания.

Если б не было этого стремления, если бы каждое лицо было пассивное, подчиняясь общему и не развивая своего особенного, то общество состояло бы из одинаких однообразных элементов и представляло бы, таким образом, механический агрегат, а не живой организм; но, с другой стороны, очевидно, что если бы это стремление каждого лица к самоутверждению вполне осуществилось, т. е. если б каждое лицо не только для себя или в стремлении было центром всего, но и в действительности стало бы таким центром, то это необходимо уничтожило бы самостоятельность всех других и в результате получился бы такой же мертвый механизм, <78> как и при первом предположении. В самом деле, если бы одно лицо в общественном организме стало бы действительно исключительным центром всего, превратив это все в пассивный предмет своей воли, то не только бы эти все остальные утратили свою самостоятельность, но даже и единичная личность деспота утратила бы возможность развивать свою индивидуальность; потому что такое развитие необходимо предполагает борьбу, борьба же предполагает необходимое равенство борющихся. И в действительной истории мы видим, что там, где осуществляется подобное состояние общественного целого, напр<имер> в восточных деспотиях, не только все подданные представляют косную массу рабов, но и сам деспот утрачивает действительную человеческую свободу и по личному своему достоинству, по содержанию своего сознания ничем не выше своих рабов.

Но если такой исход не есть нормальный или желательный, то, с другой стороны, невозможно, очевидно, чтобы стремление каждого к исключительному самоутверждению одинаково осуществлялось, ибо, очевидно, такое стремление в одном уничтожает своим осуществлением стремление всех других, так как если один станет центром <78 об.> всех, то другие, в том же смысле, уже не могут

иметь этого центрального значения. Таким образом, стремление к исключительному самоутверждению необходимо само себя уничтожает в осуществлении: если все одинаково хотят и могут безусловно господствовать, то, очевидно, никто не может быть господином, потому что ему не над кем будет властвовать. Из этого круга невозможно было бы выйти, если бы все элементы или члены целого были бы качественно одинаковы, но так как такой качественной одинаковости нет и не может быть в организме, то исход является тот, что каждый элемент утверждает себя или ставит себя центром не безусловно (каковое безусловное утверждение было бы невозможно в осуществлении), а только в условии своей качественной или специфической особенности, или, проще говоря, что каждый элемент организма утверждает себя только в своей специальности или в своей особенной функции, а так как эти функции различны для каждого элемента и органа, то самоутверждение их не противоречит друг другу, а, напротив, необходимо для полного осуществления целого.

Здесь каждый элемент организма <79> утверждает безусловно не себя как отвлеченное я, а себя как я определенное, утверждает т. е. свою идею и свое дело.

Таким образом, в развитии всякого органического целого мы имеем три логически необходимые момента. Во-первых, безусловное соединение всех элементов, которые имеют свою особенность только в возможности или в потенции. Во-вторых, развитие силы каждого элемента через стремление его к исключительному и безусловному самоутверждению. И в-третьих, наконец, действительное самоутверждение каждого элемента в пределах его идеи или функции и чрез то осуществление гармонического расчлененного организма.

Этот закон трех моментов развития одинаково применяется и к физическому организму, и к организму общественному, и, наконец, к чисто умственным органическим соединениям, напр<имер>, к организму знания, — применяется притом как в отношении к единичным мельчайшим элементам этих организмов, так и в отношении к главному их организму или системе.

Так, согласно сказанному, организм знания в его целости <79 об.> представляет три главные сферы или системы, органически между собою связанные, а именно знание религиозное, знание рационально-философское и знание эмпирически-научное.

Развитие всего умственного организма по отношению к этим трем сферам подчиняется указанному закону, а именно: мы сначала, в первом моменте, находим, что эти три сферы или системы представляют смешанное, безразличное единство. Затем, во втором мо-

менте, каждая из них стремится к исключительному самоутверждению, стремится стать центром всего знания и исключает две остальные, отрицает их самостоятельность и право на существование. Но так как каждая из трех сфер стремится к этой исключительности, то происходит, разумеется, ожесточенная борьба, в которой каждая из борющихся сторон не хочет и не может уступить, так как все одинаково не правы или, что то же, одинаково правы.

Наконец, в третьем моменте эти три умственные сферы должны прийти к сознанию своей специфической особенности, <80> к сознанию своей идеи, своей задачи, своего дела. И так как эта идея и это дело для каждого различны, то такое сознание ведет к внутреннему примирению.

Каждая из сфер утверждает себя в том, что ей принадлежит, не захватывает права другого, и чрез это осуществляется полное гармонически расчлененное и обособленное единство умственного организма, или организма знания.

Доселе наш ум пережил только два первые момента своего развития, третий находится еще только в стремлении и в предчувствии, но его логическая необходимость совершенно ясна, а как кажется, приближается и действительное осуществление, ибо, с одной стороны, безусловное самоутверждение каждой из умственных сфер, повидимому, исчерпано. Они пришли к сознанию своего бессилия, а вследствие этого, с другой стороны, является в них и стремление к примирению.

Для того, чтоб подтвердить сказанное, нам нужно бросить взгляд на прошедшее умственной истории, на борьбу трех основных областей знания.

Так как человечество, разделенное <80 об.> на племена и народы, развивалось не везде одновременно, так как культура началась и продолжалась в различных местах земного шара, так как одни народы опережали других в развитии и не всегда находились в тесной связи и постоянных сношениях между собою, то закон развития к действительной истории не может быть применен с такой простотой, как возможно было бы, если б человечество непрерывно развивало одну и ту же культуру. Тем не менее самый закон развития сохраняется везде и всегда неизменно.

Первоначально мы видим на древнем Востоке смешение трех сфер знания в одной системе, которую можно назвать жреческой наукой или телософией. Научные, философские и теологические элементы не обособлены, не образуют своих особых сфер. Знание о явлениях, знание о их общих условиях и законах и знание о существенном вообще перемешаны между собою, и всеми этими знаниями занимаются одни и те же лица, именно жрецы. Но так как и безраз-

личное состояние требует непременно единства, единство же невозможно без принципа единства, то и здесь является принципом <81> единственно религиозный интерес, религиозное знание.

Эта древняя телософия есть прежде всего религиозное или богословское знание — знание о божественных вещах, и затем уже к нему примешиваются, без всякой самостоятельности, те или другие философские идеи и эмпирические наблюдения.

Носители знания суть прежде всего жрецы и богословы; характер же философов и ученых принадлежит им только случайно, *per accidens*. Но на том же Востоке, именно в Индии, мы уже встречаем начало обособления натурального знания от знания религиозного, встречаем, следовательно, уже начало второго момента в умственном развитии. Должно заметить, что обособление трех умственных сфер совершается не разом, а что сначала вторая и третья вместе, в качестве натурального знания, обособляются или освобождаются от первой, как знания сверхъестественного, и вместе ведут борьбу против него — и, только достигнув известной самостоятельности, распадаются на собственно философию, или рациональное знание, и положительную науку, <81 об.> или знание эмпирическое; причем не все культурные народы достигают этого второго обособления.

В Индии разум, освободившись от веры, создал целый ряд блестящих философских систем, со смелым отрицанием относившихся к религиозной системе, дотоле господствовавшей. Но в последней из этих философий — философии Санхья — разум пришел к сознанию своего практического бессилия, и результатом явилась новая вера — буддизм, в котором мы находим те же отрицательные принципы по отношению к старой вере, как и в философии Санхья, но который вместе с тем усвоил себе как религию все положительное содержание прежней веры, и соединенные таким образом положительные, или существенные, и отрицательные, или отвлеченные, элементы явились более полною и совершенною религиею, чем браманизм, и потому мог успешно с ним бороться.

Хотя из Индии буддизм и был вытеснен, но он обладал всей Средней Азией, распространившись на 500 000 000 людей, и в самой Индии насильственная победа браманизма была <82> смертью индийской культуры.

Эти факты уже позволяют нам сделать некоторый поучительный вывод, а именно тот, что рациональное мышление, при всей своей силе и плодотворности, какую оно обнаружило в индийской философии — самой глубокомысленной и богатой философии всех времен и народов, тем не менее по существу своему, как чисто отвлеченное и отрицательное, не имеющее собственно положительного содержания, не может само по себе не только вытеснить или за-

менить положительную религию, но не может даже нанести ей сколько-нибудь чувствительный удар; что сделать это оно может, только когда его результаты будут усвоены некоторой новой, положительной верой, войдут в состав этой веры, которая и может вытеснить и заменить собою старую.

Произошло ли обособление натурального знания и религиозного у других народов Востока и к каким оно привело результатам, по недостатку источников сказать нельзя. Вероятно же, однако, что у этих народов жрецы и жреческое знание до конца оставались исключительно <82 об.> господствующими.

Продолжение умственной истории мы находим только у греков. Здесь мы видим то же явление, как и в Индии: свободное или натуральное знание, породив множество философских систем, осуществивших отвлеченное мышление во всех направлениях, приходит в неоплатонизме к сознанию своего бессилия, к отвлеченному мышлению, необходимости положительного религиозного содержания, и притом нового религиозного содержания, так как все пройденное философское развитие сделало старую религию несоответствующею требованию ума. И вот эта новая, требуемая как необходимость религия действительно является в виде христианства. Христианство представило, с одной стороны, такое или еще более положительное и существенно религиозное содержание, как и старая вера, будучи по преимуществу откровением и осуществлением божественных вещей; с другой стороны, оно усваивает себе идеальные результаты свободного знания греческой философии в ее последнем и высшем проявлении — неоплатонизме. Таким образом, оно является, с одной стороны, более разумною религией, <83> нежели древняя мифология, а с другой стороны, более сильным и положительным воззрением, нежели неоплатоническая философия. И то, чего эта последняя не могла сделать, т. е. заменить старую неразумную веру новою, то христианство могло сделать и сделало.

Из умственной истории индийского и греко-римского мира мы можем заключить, во-первых, как сказано, о бессилии какой бы то ни было философии упразднить какую бы то ни было религию или заменить ее собою, во-вторых, о необходимости для всякой новой высшей религии усваивать себе результаты предшествовавшего философского развития, чтобы тем получить умственное преимущество над старою религией, и, в-третьих, о том, что философское сознание несостоятельности старой религии и необходимости новой совпадает с действительным появлением такой новой религии.

Обращаясь теперь к истории христианского мира, мы заметим в нем, только с большою полнотою и отчетливостью, те же явления, как и в древнем мире.

Хотя христианство усвоило себе результаты греческой философии, именно <83 об.> платонической, но представители исторического христианства не допускали в принципе необходимости философского и тем не менее научного знания как особых самостоятельных умственных сфер. Они признавали некоторые платонические идеи, но только потому, что эти идеи совпадали с данными христианского откровения. Они признавали истинность греческой философии, поскольку она, во-первых, отрицательно относилась к языческому многобожию, и, во-вторых, поскольку она так же отрицательно относилась к чувственному бытию вообще, указывая на иной, идеальный мир; но они вовсе не допускали потребности в рациональном оправдании и научном подтверждении религиозных данных. Для них греческая философия являлась только полезным педагогическим средством для приготовления язычников к принятию христианства, но затем вся философия являлась излишнею, так как христианство само по себе, по их убеждению, давало гораздо больше того, что могло быть дано какою-нибудь философией; и в известном смысле это, конечно, справедливо — христианство, как религия, в своей религиозной <84> сфере, дает не только раньше то, что может дать какая-нибудь философия, но все, что оно дает в этой сфере, даже совсем не может быть дано никакою философией.

Но из этого не следует, чтоб не было еще таких умственных потребностей, которые бы создавали свою особенную умственную область, в которой философия имеет не только право на существование, но и исключительное право, в котором отношение является обратным, а именно: здесь уже религия не может дать того, что дается философией. Религия дает нам необходимое знание об абсолютном сущем и об его существенном взаимодействии со всем существующим. Через это религия сообщает абсолютное сознание и безусловное начало нашей жизни и знанию. Но объяснение этого содержания, показание условия его возможности или его общих законов и форм, — это есть прямое дело свободного мышления, осуществляющегося в философии. И религия сама по себе, как такая, как положительное откровение, здесь ничего дать не может и не должна.

Первое время в истории христианства, когда оно еще боролось с древним миром и когда его <84 об.> существование было еще живою действительностью, чисто религиозный интерес поглощал собою все остальные. Вопросы о жизни и смерти не давали места никаким чисто теоретическим философским вопросам. В век апостолов и мучеников все второстепенные интересы человеческого духа бледнели перед вновь открывшимся миром чудес и подвигов. Нельзя сказать, чтоб в это время религиозное знание подчиняло себе или

подавляло знание философское и научное, — нельзя сказать, потому что этих последних просто не существовало, о них никто не думал в христианском мире. Но когда сверхчеловеческий импульс, данный миру с появлением Христа, распространяясь все шире и шире, тем самым утрачивал свою напряженность или интензивность, необходимо должно было исчезнуть и исключительное преобладание религиозного интереса.

Если даже оставаться на безусловной супранатуралистической ортодоксальной точке зрения, т. е. признавать, что основной факт христианства был чисто сверхъестественным, что явление Христа вносило <85> в мир некоторый совершенно новый элемент из иного, божественного мира, то и тогда нельзя не допустить, что этот элемент, будучи усвоен человеческим духом, ограниченным по существу и сверх того еще более ограниченным данными историческими условиями, данными формами его жизни, данною степенью его развития, — что этот дух, воспринимаемый божественным элементом положительного откровения, должен был наложить на него эти присущие ему самому (т. е. воспринимающему духу) ограничения. Если даже признавать, что христианское откровение упало прямо с неба, то ведь оно упало на землю и, следовательно, должно было смешаться с прахом земли. И действительно, мы видим, что уже очень рано исторические проявления и деятельность христианских начал в человеческом мире не вполне соответствуют самой сущности этих начал.

Вступив в борьбу с древним языческим миром, христианство в этой борьбе очень недолго держало себя так, как должно было держать в силу нравственного принципа, данного в Евангелии, <85 об.> именно принципа любить врага своего и делать добро ненавидящим.

Уже во II веке, напр<имер>, один из представителей христианства, знаменитый Тартулиан, в одном из своих сочинений со злобным наслаждением описывает, как язычники, преследующие христиан, в будущей жизни будут мучиться в аду и как их мучения будут увеличивать вечное блаженство христианских праведников. Едва ли даже мы ошибемся, если скажем, что главная практическая причина, почему учение о вечном аде, так явно противоречащее началу абсолютной любви, тем не менее утвердилось навсегда в христианстве, — что причина эта, говорю я, лежит главным образом в этой ожесточенной борьбе христианства с языческим миром, в которой христианство не смогло удержаться на высоте христианского нравственного идеала.

До IV века христиане в борьбе со своими врагами могли отвечать им только угрозами будущих мучений в загробной жизни, — угрозами, которые могли более доставить удовольствия самим христи-

анам, нежели <86> устроить их врагов, так как эти последние в будущую жизнь не верили. Но с IV века противохристианское отношение христиан к язычникам могло выразиться в действительных преследованиях, которые качественно, если не количественно, ничем не уступали прежним преследованиям самих христиан со стороны их врагов. Веря в то, что всякий нехристианин навеки осужден, христиане не могли уважать ни жизни, ни свободы этих осужденных врагов божиих, и хотя к IV и V веку язычество и вся древняя культура сами собою уже одряхлели, но все-таки смерть этой культуры была насильственной, и последние удары были нанесены ей мстительной рукой вождей христианской церкви, знаменитое разрушение Серапиева храма и трагическая смерть Гиппатии были явлениями не единичными.

Христианство, которое по существу своему должно быть абсолютным всепримиряющим началом, в своем историческом проявлении приняло характер исключительности, стало одним из борющихся страждущих начал в истории, вместо того чтоб быть разрешителем <86 об.> и примирителем всякой вражды.

Когда языческий мир совсем исчез с исторической сцены, вражда и борьба продолжались в среде самого христианства между так называемыми ересями и ортодоксией. Ортодоксия есть вера, представляющая быть живым всеобъемлющим убеждением, определяющим собою все нравственное существо человека, а ставшая только известным утверждением ума, основанным на предании или на признании известного авторитета.

Когда чисто христианский элемент был преобладающим в христианстве, когда предметы веры были живою действительностью, тогда не было никакого внешнего авторитета, а следовательно, и ортодоксии.

Вслед за изменением, происшедшим вследствие ожесточенной борьбы с язычеством и насильственного уничтожения этого последнего, когда христианство стало в ряду внешних исторических сил, явилась потребность в известном внешнем авторитете, который устанавливал бы, чему должно и чему не должно верить. Очевидно, что, когда вера есть живое, в глубине духа коренящееся состояние, <87> тогда в таком авторитете нет никакой надобности. Искомый авторитет явился сначала в виде так называемых Вселенских соборов, которые постановили догматы веры и осудили учение, этим догматам противоречащее, как ересь, причем за так называемым осуждением необходимо началось преследование еретиков и насильственное истребление ереси. Но, как опыт показал, такие соборы представляют слишком неопределенное, двусмысленное средство для выражения церковного авторитета, так как трудно с точностью и определенно-

стию указать признаки настоящего Вселенского собора, которые бы отличали его от собора ложного, или еретического, и потому практический Запад инстинктивно нашел более определенную и постоянную форму церковного авторитета в образе видимого главы Церкви, или Папы.

При существовании внешних авторитетов, догматически определяющих то, что истинно, и то, что ложно, отношения религиозного знания или теологии, определяемые этими авторитетами, к свободному философскому <87 об.> знанию необходимо являются как безусловно насильственное подчинение этого последнего первому. Такого подчинения, как было указано, не могло быть при живой всецелой вере, потому что при такой вере свободное мышление или совсем не возбуждается, вследствие внутреннего безусловного господства религиозного интереса, или если же оно возбуждается, то оно, по внутренней или свободной необходимости, согласно с религиозной верой, так как эта вера составляет тогда внутреннюю основу всех духовных проявлений. Но когда вера является в форме церковного догматизма, основанного на внешнем традиционном авторитете, тогда свободное мышление, во-первых, необходимо возбуждается, потому что так как эта внешняя вера не наполняет внутреннего существа человека, то это последнее необходимо ищет себе другого исхода; и, во-вторых, это свободное мышление, будучи возбуждено и обнаружившись, вызывает против себя внешнее насильственное действие традиционного авторитета: насильственно им подавляется. Но такое подавление, очевидно, не может быть окончательным. <88> Так как свободное мышление имеет в человеческом духе известные внутренние основания или корни, а традиционный авторитет действует против него только внешним насильственным образом, то он не может уничтожить этих внутренних оснований или умственного корня мышления, а уничтожает только его внешние обнаружения. Церковь могла жечь мыслителей и их книги, но она не могла сжечь самой мысли, которая после каждого насильственного уничтожения или проявления производила новые, еще более сильные. Всякому очевидно, что бороться огнем и мечом, т. е. чисто вещественными орудиями, против мысли и стремлений человеческого духа есть совершенное безумие, и между тем на этом безумии основан всякий внешний традиционный авторитет, так как других средств, кроме вещественных, у него не может быть: он не может бороться убеждением, так как сам основан не на убеждении, а на требовании слепой веры. Но такая вера есть только непосредственный факт, который не может, раз исчезнув, быть снова вызван.

Таким образом, значение <88 об.> и власть церковного авторитета являются в зависимости от фактического существования сле-

пой веры в большинстве членов церкви, являются, следовательно, в зависимости от количественного отношения верующих к неверующим. Каждая свободная мысль, являющаяся сначала в единичных лицах, распространяется на большинство; традиционный авторитет теряет свою единственную опору и необходимо рушится.

Отсюда ясно, что всякий раз, когда возникает борьба между известной религией, как традиционным авторитетом, и свободной мыслью, эта последняя неизбежно с безусловной необходимостью рано или поздно является победительницей. Так что со стороны традиционного авторитета борьба ведется, в сущности, не в надежде действительной и окончательной победы, а только в надежде возможно большего продолжения своего существования. Разумеется, эта борьба чрезвычайно усложняется тем обстоятельством, что нет безусловно резкой границы между живой религиозной верой и слепой верой в авторитеты.

Значительная часть приверженцев традиционного авторитета <89> признает его не безусловным, а только как выразителем или историческим носителем живой религиозной действительности. И такое только признание, такие только приверженцы дают силу традиционному авторитету. Дело в том, что, как мы прежде видели, философское мышление, восстанавливая по-прежнему против определенной религии в ее произвольности и случайности, как внешне-традиционного авторитета, и подрывая ее в этом качестве, не может, однако, заменить ее, не может дать того, что дает религия, хотя бы и в искаженной форме. Поэтому те люди, которые ясно видят безусловную необходимость религиозной веры, и не только лично для себя, но и для всего человечества как целого, т. е. необходимость религиозной веры не только как личного убеждения, но и как начала, определяющего историческую действительность, общественную жизнь человечества, — эти люди, признавая такую необходимость и вместе с тем не находя другого исторического и общечеловеческого проявления религиозной <89 об.> веры в данный исторический момент, кроме существующего церковного авторитета, считают себя вынужденными признать этот авторитет не потому, чтоб он вполне соответствовал внутреннему религиозному идеалу и удовлетворял вполне потребности общечеловеческого вселенского осуществления религиозного начала, но только потому, что другого исторического выражения, другого положительного осуществления религиозного начала, одним словом, другой церкви они не находят.

Лучшие люди, таким образом, между приверженцами традиционного авторитета признают его только как *pis aller*, за неимением ничего лучшего. Но очевидно, что такое признание, скрывая в себе

и необходимо требуя некоторой неискренности, в конце концов само себя уничтожает.

Традиционное начало, как верховный авторитет, необходимо предполагает безусловность. Условный верховный авторитет есть контрадикция.

Самая потребность в религиозном начале заключает в себе требование чего-то безусловного, стоящего выше всякого сомнения <91> и ограничения, поэтому условное признание религиозного авторитета по результатам своим равняется прямому его отрицанию и в действительности условно.

Приверженцы церковного авторитета либеральные католики всегда признавались со стороны самого этого авторитета одинаково, если даже не более опасными его врагами, чем прямые протестанты и атеисты.

Таким образом, промежуточное положение, которое человек ума может занимать между абсолютным авторитетом традиционного религиозного начала и свободными проявлениями духа, хотя усложняет борьбу между двумя этими началами и замедляет окончательный исход ее, но никак не может предотвратить этот исход, который заключается во внутреннем падении первого начала и торжестве свободной мысли.

Внешний церковный авторитет должен пасть, потому что заключает в себе внутреннее противоречие: с одной стороны, он требует, и в качестве религиозного начала должен требовать, признания своей безусловности, <91 об.> своего абсолютного верховного знания, но, с другой стороны, как авторитет традиционный, т. е. основанный на историческом предании, он может иметь только условный временный ход исторического развития, определенные опоры: он опирается только на известные исторические факты. Таким образом, его безусловность в притязаниях, или в том, чем он должен быть, прямо противоречит его условности в действительности, или в том, что он есть. И как только это противоречие ясно сознано, его притязания на безусловность, как не основанные ни на чем действительном, признаются несостоятельными, и он теряет внутреннюю силу и власть над умами. Но разум, всесильный против внешней ограниченности религиозного начала в его историческом проявлении, раскрывающий эту ограниченность, совершенно бессилен против самой сущности религиозного начала, которое коренится в таких потребностях человеческого духа, которые лежат глубже формальной потребности разумного мышления. Поэтому представители свободной мысли, разделившись <90 об.> со старою формой религиозной веры, приходят к сознанию в необходимости новой. Но при

этом, вследствие того общего закона всякого развития, о котором было сказано выше и который состоит в том, что для достижения окончательной, вполне органической формы бытия, в которой все элементы находятся в нормальном взаимоотношении и взаимодействии, необходимо, чтобы эти элементы сначала утверждали себя исключительно каждый как центр всего. Вследствие этого закона отвлеченное разумное мышление пытается сначала утверждать себя как безусловный центр всей умственной сферы человечества, заменить собою или стать на место того, чем прежде была религия.

Как прежде религиозное знание или богословие в ортодоксальной церкви хотело быть всеобщим знанием, исключало и насильственно подавляло самостоятельные философские и научные интересы, делало, по известному выражению, философию своей служанкой, так теперь эта последняя, освободившись от незаконной власти своего прежнего господина, <90> вместо того чтоб войти в свободные нормальные отношения к другим представителям умственной области, стремится занять исключительно центральное положение, стать единственным истинным знанием. Но это для нее еще менее возможно, чем для ее предшественницы, ибо рациональное мышление, образующее отвлеченную философию, само по себе имеет характер чисто формальный, не имеет никакого собственного безусловного содержания, живет и питается только тем материалом, который получает из опыта или из веры. Отказываясь же от этого материала, утверждая свою безусловную самостоятельность, это мышление становится так называемым чистым мышлением, т. е. лишенным всякого содержания, мышлением, в котором ничего не мыслится.

Утверждение такого мышления как единственной истинной формы умственной деятельности выразилось, как известно, с полной ясностью в гармоническом философском рационализме, в особенности в системе Гегеля. <92> В этой системе действительное абсолютное знание приписывается такому чистому мышлению, т. е. пустой форме мышления, без всякой материи и содержания. И не только утверждается такое мышление как единственное, истинное знание, но ему приписывается определяющее значение и для всего бытия, как человеческого духа, так и природы.

Все действующее с этой точки зрения является только как логически необходимый переход к осуществлению этого чистого мышления или абсолютного самосознания логической мысли.

Философия Гегеля есть высшее торжество отвлеченного разума и вместе с тем его решительное падение, ибо чем последовательнее и яснее было выражение собственно формальной сущности разума, тем очевиднее стало его бессилие, не только в качестве верховного

начала всего существующего, но даже в качестве верховного принципа в области знания.

Когда стало ясно, что разум сам по себе, отделенный от всего постороннего материала, <92 об.> сводится к пустой логической форме, то тем самым обнаружилось несоответствие формы субъективного притязания разума и его объективного знания. И, как мы знаем, после краткого господства гегелианства начинается решительное отрицание не только этой философии, но и отвлеченной философии вообще, которой последним окончательным выражением была философия Гегеля.

Представителем этого отрицания является принцип положительной науки, основанной на опыте.

[(По закону постепенного выделения элементов всякий организм]

Первоначальное возбуждение свободной мысли против традиционного авторитета не заключало еще в себе различения в этой свободной мысли двух элементов: формально представляемого отвлеченно философского мышления и материального, или эмпирического, представляемого положительной наукой и основанным на ней реальным мышлением.

Первоначально, в конце средних веков и в начале новых, <93> философия вместе с наукой или, лучше сказать, философия, заключая в себе и научный элемент, еще не выделившийся, борется против традиционного начала; но с дальнейшим ходом развития выделение и обособление этих двух элементов совершаются, и когда отвлеченный философский элемент достиг своего крайнего напряжения и оказался сам по себе несостоятельным, то эмпирически научное начало, уже выделившееся и обособившееся, является во всеоружии, чтоб занять его место. Тут мы видим то же явление: это начало стремится, так же как и два предыдущие, к исключительному самоутверждению, к отождествлению себя с целою областью знаний, т. е. к утверждению, что оно только, эмпирически научное знание, есть истинное подлинное знание, что всякое другое, т. е. как религиозное или богословское, так же равно и отвлеченно философское или метафизическое, есть знание призрачное или ложное, долженствующее навсегда исчезнуть. И опять точно <93 об.> так же это самоутверждение не ограничивается даже всею областью знаний или умственной сферой человеческого духа, но переходит и в другие сферы.

Эмпирическая наука стремится быть верховным, определяющим началом во всей жизни человечества, и опять-таки, по замечательному определению исторической судьбы, эти притязания на абсолютность совпадают с выяснением относительного, чисто эмпирического или материального характера положительной науки.

Как отвлеченная философия только в крайнем своем развитии могла объявить притязание на абсолютность, но самое это крайнее развитие ее состояло в выяснении чисто формального характера или мышления, не допускающего ее быть не только абсолютным, но и каким бы то ни было самостоятельным началом, — так что высочайшее ее поднятие было вместе с тем и глубочайшим ее падением, — точно так же и эмпирическая наука могла заявлять притязание <94> на абсолютное значение только в крайнем своем развитии, т. е. в окончательном выделении и обособлении себя от всех посторонних элементов, философских и религиозных. Но именно в этом-то обособлении, собственно, и обнаружилась ограниченность эмпирического начала самого по себе, так как в своей чистоте, лишенное всяких логических и религиозных опор, оно сводилось исключительно к познанию явлений как таких, т. е. к констатированию факта в его материальной действительности. Причем невозможность эмпирической науки, в этом смысле, в этой ее исключительности, стать верховным началом жизни и знания является очевидной, так что и здесь высшее субъективное поднятие одностороннего начала является главнейшим объектом его падения.

Это крайнее самоутверждение и вместе с тем крайний упадок эмпирического положительного начала мы находим в действительности в системе позитивизма, которая для эмпирического знания есть то же, что и философия Гегеля для знания <94 об.> отвлеченно разумного и схоластическая средневековая теология для знания религиозного.

Позитивизм, с одной стороны, утверждает, что единственное правильное нормальное знание есть знание эмпирическое, основанное исключительно на опыте, и что это знание, образующее систему положительной науки, должно иметь определяющее значение для всей жизни человечества. Все остальные формы знания признаются позитивизмом как временные переходные ступени к знанию положительному, имевшие свое условное значение, но совершенно несостоятельные и ложные сами по себе.

Смысл всего исторического развития человечества, по позитивизму, состоит в том, что положительное знание и основанные на нем формы жизни должны окончательно заменить и уничтожить знание теологическое и отвлеченно философское, или метафизическое, равно как и те формы жизни или общественных отношений, которые на этих знаниях основывались.

<95> С другой стороны, определяя самую сущность положительного знания, позитивизм сводит его исключительно к познанию внешних явлений в их соотношениях, подобии и последовательности.

Всякое познание есть только познание факта, причем все общие факты называются законами явлений, а факты частные суть явления в тесном смысле. Этими словами, таким образом, отрицается всякая всеобщность и необходимость в области нашего знания, ибо факт как такой есть нечто частное и случайное.

Из того, что в данный момент или даже в течение целого ряда моментов, доступных нашему опыту, происходят такие-то и такие явления, не следует, чтобы эти явления имели какую-нибудь всеобщность и необходимость, чтоб что-нибудь должно было быть всегда и везде. Далее, познание факта как такого или внешнего явления не включает в себе познания его причины, и на самом деле позитивизм отказывается от познания каких бы то ни было причин, как действующих, так и конечных, или целей. Это познание причин признается им столь же невозможным для нас, как и познание сущности вещей; между тем всякая необходимость и всеобщность в нашем познании сводится именно к причинности или к закону некоторой связи между явлениями, и потому отрицание причинного познания и отрицание необходимости и всеобщности в наших познаниях неразрывно между собою связаны и требуются логическою последовательностью системы.

Но если, таким образом, положительное научное или эмпирическое познание сводится только к констатированию факта, то оно, очевидно, не может дать никаких начал для знания и жизни, ибо факт и начало (*fact et principe*) суть понятия в известном смысле противоположные и не могущие быть тождественными.

Факт как такой никогда не может быть началом или принципом, точно так же как начало или принцип никогда не может быть только фактом.

Таким образом, выяснение собственно характера положительного научного знания, которое (выяснение) мы находим в позитивизме, прямо обнаруживает несостоятельность этого знания в его исключительности и, следовательно, совершенную несостоятельность его притязаний на абсолютное значение не только в области знания, но и во всех областях существования.

Но если каждая из трех форм или степеней знания, именно знание религиозное, знание отвлеченно философское, или метафизическое, и знание положительно научное, или эмпирическое, в своем исключительном самоутверждении оказываются несостоятельными и не могут удовлетворить в этой исключительности даже потребностям своих относительных сфер, не говоря уже о потребностях всецелого знания, то отсюда следует, что они могут быть состоятельными и удовлетворять вполне теоретической потребности человеческого духа только в своей совместности, или поскольку они, со-

храняя свое различие или действуя каждое в своей определенной сфере, вместе с тем или тем самым не исключают друг друга, а находятся в нормальном взаимодействии, определяемом самим взаимоотношением их сфер.

Таким образом, мы видим, что умственное развитие в христианском мире прошло два необходимые момента всякого развития, состоящего в обособлении <96 об.> и исключительном самоутверждении различных элементов развивающегося организма, и должно вступить в третий, окончательный и нормальный момент развития, состоящий в гармоническом соотношении или свободном взаимодействии этих различных элементов согласно их особым функциям.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого окончательного синтетического состояния, мы должны указать на общий исторический ход в развитии других областей или сфер, так как доселе мы ограничивались только одной умственной областью. Между тем именно в третьем моменте развития человечества все различные области, которые в первом моменте находились в слитном состоянии, а во втором обособились и враждовали между собой, все они в третьем моменте вступают в нормальное взаимоотношение, обуславливают друг друга, определяются гармонически одно другим, и, следовательно, отдельное рассмотрение одного из них, напр<имер>, умственного, без отношения к другим, является невозможным.

<35> КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК

I

Первый принцип деления: *по предмету познания*.

Три основных предмета: 1) Божество и мир божественный, 2) человек и мир человеческий, 3) природа и мир природный. В этом отношении весь объем человеческого знания может быть представлен как круг, центром которого будет божество, окружностью — природа, а радиусом, соединяющим то и другое, будет человечество.

<35 об.> Каждый предмет может познаваться трояко: во-1-х, в своей абсолютной сущности, в своем коренном бытии — этому соответствует познание, которое я называю существенным, или мистическим; во-2-х, предмет познается в [своей идеальной действительности] своих логических отношениях как *мыслимый*. Орган этого познания есть чистый разум, и самое познание есть рациональное, или умозрительное; наконец, в-3-х, предмет познается в своей внешней реальности как видимый, или наблюдаемый, как явление, или внешний факт. Орган этого познания есть опыт, и самое познание есть матерьяльное, или эмпирическое.

<36> Само собою разумеется, что эти три стороны (или три способа познаваемости) существуют в каждом предмете, но в различной мере: в одном преобладает одна сторона, в другом другая. Применяя это к указанным трем основным предметам познания, т. е. *divina*, *humana* и *naturalia*, мы найдем между ними такое соответствие: *Divina*, заключая в себе абсолютное основание всякой сущности, познаются по преимуществу познанием существенным, или мистическим (т. е. внутренним откровением), умозрение же и внешний опыт стоят здесь на втором плане. В *humana* очевидно должен преобладать элемент собственно человеческий, т. е. разум, или чистое мышление. <36 об.> Наконец, в *naturalia* очевидно должен преобладать внешний опыт, чрез который только мы и познаем природу.

Итак, соединяя эти два принципа деления согласно их внутреннему соответствию, мы получили три [большие] концентрические круга наук: 1) науки божественные (*divina*), или *богословие* в широком смысле, где основание есть [внутреннее] божественное откровение, 2) науки человеческие (*humaniora*), или *философия* в широком смысле, где основание есть человеческий разум, и 3) науки естественные (*naturalia*), или *естествознание* в широком смысле. В каждом из этих кругов хотя преобладает один элемент познания, но участвуют и два <65> другие. На этом основано дальнейшее деление.

[И во-первых] Так, хотя божество познается, во-1-х и преимущественно, путем внутреннего откровения, или мистического позна-

ния, чем и образуется основная богословская наука, мистическое богословие, — но божество [может], данное уже во внутреннем откровении, может сделаться затем предметом размышления, или стать разумно-мыслимым, т. е. данные мистического созерцания могут быть облечены в категории чистого разума, откуда происходит вторая богословская наука — умозрительное богословие. Наконец, божество имеет и внешнее откровение как исторический факт, как предмет внешнего опыта, на чем основывается третья богословская наука — положительное, или историческое, богословие.

<65 об.> Переходя к наукам философским, или гуманным, мы находим, что человек и человеческий мир могут рассматриваться в трех отношениях: со стороны своего абсолютного существа, или по своей существенной связи с божественным началом: это образует мистическую философию, или метафизику, далее он мож<ет> рассм<атриваться> в своей собств<енной> идее или в св<оём> собств<енном> чел<овеческом> нач<але> как разумное существо или по [идеальным] разумным нормам своего бытия, или идеям, это образ<ует> рациональную, или умозрительную, философию — философию в собств<енном> тесном смысле. Так как идеи, или разумные нормы, суть троякого рода, поскольку человек есть, во-1-х, волящий и действующий, во-2-х, мыслящий и познающий, и, в-3-х, чувство и творчество.

Отсюда умозрительная философия разделяется <66> на 3 науки: *этику*, или нравственную филос<офию>, исслед<ующую> чел<овека> как волящего и действ<ующего>, т. е. под идеей блага, *логику*, или науку о мышл<ении> и позн<ании>, исслед<ующую> чел<овека> под идеей истины, и, наконец, *эстетику*, [науку худ<ожеств?>] или философию искусства, исслед<ующую> чел<овека> под идеей красоты.

[Третье] В-3-х, чел<овек> мож<ет> рассм<атриваться> как определяемый природой, или в своем эмпирическом проявл<енном> бытии, как действ<ительный> факт, — это образует антропологию, или положительную философию. Но фактич<еское> бытие чел<овека> [есть] выраж<ается>, во-1-х, в его внутр<енн>ем псих<ическом> сост<оянии>, рассм<атриваемом> как факты, — отс<юда> *психология*, во-2-х, выраж<ается> в языке, слове — отс<юда> *филология*, и, наконец, в жизни — отсюда *история*.

Что касается, на<к<онец>, естествознания, то природа также мож<ет> рассм<атриваться> или как опред<еление> абсол<ютно>го бож<ественного> нач<ала> — [что дает] откуда мы им<еем> *космогонию*, <66 об.> или мистическое естествознание, во-2-х, как определяемую чистым разумом, или в своих общих мыслимых формах пространства и времени, — это дает нам рациональное естествознание, т. е. математику, наконец, природа может рассм<атриваться> в св<оём> собств<енном> начале и определении, т. е. как внешнее ве-

шественное бытие, — это образует эмпирич<еское> естествознание, или естествозн<ание> в собств<енном> смысле. Здесь опять мы должны различать [во внешнем бытии] внешнее бытие как явление (т. е. как движение), во-2-х, как внешн<ую> форму, и, в-3-х, как конкретн<ое> природн<ое> сущ<ество>, или тело. Так<им> образ<ом>, естеств<ознание> в тесн<ом> смысле распад<ается> 1) на науки о явлениях (феноменология природы) — сюда принадл<ежат> механика, физика и химия, во-2-х, на науки о <94> природных формах (морфология природы), куда принадл<ежит> морфолог<ия> неорганич<еского> вещ<ества>, или кристаллография, и морфолог<ия> организмов, то есть морфология и анат<омия> раст<ений>, и зат<ем> анат<омия> животн<ых>, након<ец>, в-третьих, мы им<еем> конкретн<ое> естествозн<ание>, или науки о телах природы, и именно 1) о небесн<ых> телах — астрономия, во-2-х, о земле — геология, в-3-х, минералогия, 4) ботаника и 5) зоология.

Divina

1. Мистическое богословие

Humaniora

1. Мистическая философия (метафизика)

Naturalia

1. Мистическое естествознание (космогония)
2. (Рациональное естествознание) математика

2. Умозрительное (рациональное) богословие

2. Умозрительная (рациональная) философия

3. Положительное богословие

3. Положительная философия или антропология

1. Этика
2. Логика
3. Эстетика

1. Психология
2. Филология
3. История

3. Положительное естествознание

1. Феноменология природы
 1. Механика
 2. Физика
 3. Химия
 4. Метеорология
 5. Биология (физиология раст(ений) и животн(ых))
2. Морфология природы
 1. Кристаллография
 2. Морфология растений
 3. Сравн(ительная) анатомия
3. Конкр(етное) естествознание
 1. Астрономия
 2. Геология
 3. Минералогия
 4. Ботаника
 5. Зоология

DivinaHumaniora

1. Мистическое богословие 1. Мистическая философия
(Метафизика)

2. Умозрительное
(рациональное)
богословие

2. Умозрительная
(рациональная) философия

1. Этика

2. Логика

3. Эстетика

3. Историческое
богословие

3. Историческая философия
или антропология

1. Психология

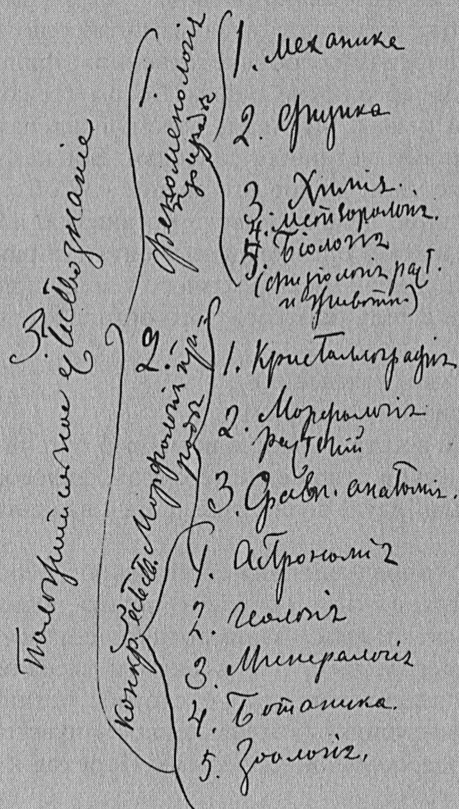
2. Философия

3. История.

Naturalia

1. Материальное естествознание
(космогония)

2. Рациональное естествознание
Математика



<37> Истина есть (истинно есть) то, то может быть *всем всегда для всех*^а.

Можно искать критерия истины или 1) в *материи* познания, которая дается *опытом*, приобретаемым посредством чувств (*гнозеологический материализм, эмпиризм, сенсуализм*), или 2) в *форме* познания, которая дается разумом, выражающимся в чистом мышлении (*гнозеологический формализм, рационализм, панлогизм*), или ^{b-b3} 3) в *предмете* познания, каковым может быть или I. мир природный (*натурализм* в его трех фазисах: стихийный материализм — гилозоизм, атомизм, или механистический материализм), мир, который охватывается лишь миром *явлений* (позитивизм) (положительная наука) или II. миром [идей] *духовным* (дуализм, спиритуализм и *идеализм*) в своих трех фазисах: субъективный идеализм, объект<ивный> идеализм и абсолютный идеализм, сводимый к панлогизму, соотв<етственно> филос<офскому>^а III. или, након<ец>, абсолютно сущим (Богом) (теизм, богословие), исключительный теизм, [дуализм] деизм, пантеизм, возвращающийся к натурализму, истинный пантеизм. Бог как всеединое, откуда восстанавливается истинное отношение <37 об.> Бога к миру и человеку, отношение целого живого организма, или души, к его отдельным (живым же) органам и элементам, а равно и вопрос о свободн<ом> отношении мира духовного к миру природному (духа к веществу, души к телу) как сложного органа к органу простому, или элементу.

Математические (пояснения)^с

Очерк метафизики всеединства.

^dОтсюда же и восстанавливается истинный организм нашего знания, т. е. органическое отношение теологии, философии и положительной науки, или [наук] *divina, humaniora* и *naturalia*, — свободная теософия^d.

Из общ<его> опред<еления> своб<одной> теософии вытекает, что она не может б<ыть> отвлеч<енным> познанием, а должна быть действ<ительным> взаимоотн<ошением> познав<аемого> и познающ<его>, т. е. челов<ека> и всеед<иног>. Таким обр<азом>, явл<ается> вопр<ос> о способе истинн<ого> познания. Это есть [интуиция] божеств<енное> чувств<ование>, его степени: *вера, созерцание, творчество*. Переход к эстетич<ескому> вопросу.

^а Фраза вписана на спусковом пространстве после заполнения. Л. 37 и об.

^{b-b} Фрагмент выделен двумя прямыми чертами, простым карандашом.

^с Последняя скобка выделена простым карандашом.

^{d-d} В начале и в конце фрагмента значок в виде буквы Т, простым карандашом.

<38> Sophie. Admire avec quel quelle sagesse a present tu donne<s> ta [dorp] disp disposition [a au]

<38 об.>

сенсуализм	эмпиризм	позитивизм	[вне себя]
ощущение	опыт	наука	в себе
рассудок	[отриц]	разум	в себе
	рефлексия		
догматический	критический	абсолютный	
рационализм	рационализм	рационализм (панлогизм)	

объективный мир

Истинным наз<ывается> то, что *есть*. Что же *есть*? Как узнать, что *есть*?

Отвлеченный реализм — критерий истины — соответствие познания с действительностью, с тем, что *есть*. Что же есть, что действительно? Степени отвлеченного реализма: истина *факта*, истина *вещи*, истина *природы* вещей. Степени *натурализма*: стихийный натурализм, гилозоизм, механический натурализм, атомизм (матерьялизм). — Субъективный реализм: истина в сознании субъекта: действительность — состояния его сознания; истина ощущения — сенсуализм, истина опыта (эмпиризм), истина научной системы (позитивизм).

**<1> РЕЧЬ О ФИЛОСОФИИ,
сказанная на докторском диспуте
в Петербургском университете
6 апреля 1880 г.**

Выступая с трудом философского содержания, неизбежно приходится сказать о значении и задачах философии *вообще*, потому что при великом разнообразии того, что называется обыкновенно философией, и при вытекающей отсюда неопределенности этого названия прежде всего требуется знать, что в данном случае [разумеется] понимается под самою философией, чего, собственно, хочет автор философского труда, но, с другой стороны, ясно, что его понятие о философии, то, что он в ней видит <1 об.> и чего от нее требует, должно иметь объективные основания, не должно быть личным вымыслом и произвольным постулатом. Чтобы удовлетворить этому условию, т. е. чтобы основать общую идею философии на объективном положении дела, должно прежде всего сравнить те различные и частью противоположные умственные построения, которым придавалось и придается название философии, и из этого сравнения вывести то, что у них есть общего и что, таким образом, составляет существенный признак самой философии.

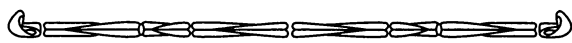
Для упрощения дела возьмем два такие умственные построения, которые диаметрально противоположны друг другу: возьмем, с одной стороны, философскую систему чисто спиритуалистического <2> характера, т. е. выводящую все существующее из начал исключительно духовных, и, с другой стороны, возьмем систему чисто материалистическую, т. е. сводящую все существующее исключительно к материальным элементам. Что общего между собою представляют эти две противоположные системы, почему и та и другая одинаково называются философией?

Как бы мы внимательно ни рассматривали две такие противоположные теории мира, мы найдем только два существенные признака, одинаково принадлежащие и той и другой. Во-первых, и та и другая исходят из свободного отношения мыслящего разума к данной действительности и во всем развитии своих положений стараются всегда опираться на свободное исследование существующего. И та и другая <2 об.> философская теория — и чистого спиритуализма, и чистого материализма — одинаково не хотят принимать что-нибудь

на веру, [не останавливаются на] стараются устранить всякие непроверенные предположения как предрассудки, всякие неоправданные разумом верования как суеверия. Этот характер свободного исследования необходимо принадлежит всякой философской системе, спиритуалистической и матерьялистической все равно. Система, не допускающая свободного исследования, тем самым перестает быть философией, и, таким образом, свободное исследование, будучи неизбежным условием *всякой* философии, является как первый существенный признак самой философии, философии вообще. Этот признак явственно отличает всякую <3> философию (и, следовательно, философию вообще) от *религии*. В самом деле религия различается от философии как такой вовсе не по содержанию. Содержание у них может быть одно и то же; так [если мы возьмем в] например существенные положения эристианской религии и спиритуалистической философии по содержанию своему тождественны, обе признают одни и те же основные положения, но признают их в различной форме: религия признает эти истины как догматы веры, спиритуалистическая же философия признает их как выводы разума путем свободного исследования. Это последнее существенно для философии. Признавая же свободное исследование, мы тем самым уже не имеем права утверждать, что между [религией и] философией и религией необходимо должно быть различие по содержанию, ибо исходя <3 об.> из свободного исследования мы не можем заранее знать, куда оно нас приведет, не приведет ли оно нас к тем же самым истинам, на которых основывается и религия*

* Здесь рукопись обрывается.

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ



<«КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ». НАБРОСКИ>

<51> [определена государством для правомерной деятельности каждого, и вторгаясь в чужую область нарушает общее право — такое злоупотребление в пользовании своим правом естественно вызывает со стороны государства то или другое ограничение правонарушителя] причем справедливость требует, чтобы ограничению подверглось именно то самое право, в пользовании которым произошло злоупотребление, а так как всякое правонарушение как свободное действие (ибо несвободное не вменяется) есть всегда злоупотребление в пользовании [одним только правом, именно] правом свободы, то, следовательно, и всякое возмездие, всякое наказание, налагаемое государством, должно состоять в ограничении именно этого права, во временном лишении лица свободной деятельности. Я говорю временном, потому что вечное, <51 об.> т. е. пожизненное, лишение свободы было бы уже не ограничением этого права, а совершенным его упразднением, ибо очевидно, что лишение возможности когда бы то ни было пользоваться известным правом равносильно совершенному отнятию этого права, но государство по справедливости не может отнять у человека право свободы, которое он получил не от государства. Итак, всякое пожизненное заключение, вечная тюрьма или каторга выражают лишь государственную неправду.

Еще яснее вопиющая неправда смертной казни, ибо здесь не только упраздняется известное право, но уничтожается вместе с тем и самый субъект права. Между тем ясно, что государство имело бы право [лиш<ить>] отнять жизнь у человека лишь в том случае, если бы вся жизнь человека принадлежала государству, так <52> как по самому простому понятию справедливости никто не может распоряжаться тем, что ему не принадлежит. Государство, обеспечивая человеку пользование внешней свободой, имеет право на это пользование, может так или иначе ограничивать его. Только этим формальным интересом — интересом внешнего пользования свободой — принадлежит человек государству, и только этим интересом может он по справедливости полатиться в случае нарушения им законов государства. Но помимо этого жизнь человека состоит из неопределенного [коли<чества>] действительного и возможного богатства иных положительных интересов, совершенно независимых от государства, и когда это последнее, отнимая жизнь у человека, уничто-

жает все эти интересы, все это содержание, ему <52 об.> не принадлежащее, то оно очевидно совершает дело насилия и беззакония. Странно было бы возражать против этого указанием на то, что со смертью не кончается существование человека. Во-первых, о загробной жизни государство ничего не знает и знать не может, так как это не его дело, а во-вторых, оно во всяком случае не имеет права распоряжаться и земной жизнью человека, так как и эта земная жизнь не государством дается и не ему принадлежит.

Так как по великому закону развития ум человеческий должен был пройти чрез все возможные заблуждения и абсурды, то и такая явная и как в логическом, так и в нравственном смысле возмутительная нелепость, как смертная казнь, <53> не могла бы остаться без защитников даже в том случае, если бы фактически смертная казнь нигде бы не существовала. А так как она существует во всех цивилизованных государствах, основанных и стоящих, как известно, не столько на праве, сколько на насилии, то это дает смертной казни еще более многочисленных приверженцев в тех рабских умах, которые пресмыкаются перед всяким социальным фактом частью потому, что это выгодно, частью же и по природной склонности.

Все известные оправдания смертной казни могут быть сведены к трем общим теоретическим началам: началу договора или молчаливого согласия, началу возмездия <53 об.> и началу самоохранения государства.

Человек, живущий в известном государстве и пользующийся его защитой, тем самым обязывается *implicite* принимать все законы этого государства, каковы бы они ни были, поэтому он дает молчаливое согласие и на применение к себе в случае [нарушения] совершения им преступления того наказания, которое установлено законом, каково бы оно ни было. А следовательно, если он совершает преступление, зная его законные последствия, то, значит, он сам добровольно соглашается на применение к себе этого наказания, а так как *volenti non fit injuria*, то никакое установленное законом и известное преступнику наказание не может быть несправедливым.

<54> Здесь, очевидно, смешивается внешняя, условная справедливость в применении карательного закона с собственной, существенной справедливостью самого закона. Дурной карательный закон может применяться и справедливо, именно когда им поражается действительный преступник, и несправедливо, именно когда он падает на невинного, но это вовсе не касается справедливости самого закона. Справедливое применение несправедливого закона оправдывает судью, но не оправдывает [самого этого] законодателя.

Во-вторых, здесь забывается, что юридическое правило *volenti non fit injuria* принимается в праве лишь условно, именно оно ограни-

чивается другим правилом: *ad impossibilia ac inhonesta nemo obligatur*. <54 об.> Если между лицом и государством предполагается некоторый молчаливый договор, которым лицо соглашается подчиниться всякой установленной государством карательной мере [в случае], то этот договор и это согласие обязательны для лица [и спр<аведливы> позволительны] лишь в том случае, если то, на что оно соглашается, само по себе справедливо: *ad inhonesta nemo obligatur*. Лицо не вправе принимать и государство не вправе требовать ничего такого что, по существу своему противно справедливости. Если же это делается, то со стороны государства это есть насилие, а со стороны лица вынужденное подчинение. Права же и обязанности здесь быть не может: *ad inhonesta nemo obligatur*. Если бы два человека заключили между собою договор, в котором между прочим <61> согласились бы на то, что в случае нарушения его нарушитель должен быть убит, то такой договор по общему признанию был бы необязателен, и если бы один из договаривавшихся попробовал бы исполнить его, убивши другого за нарушение, то, конечно, он не нашел бы оправдания ни в каком суде и, несмотря на условную справедливость своего поступка и на правило *volenti non fit injuria*, был бы признан простым убийцей. Но относительно данного вопроса государство находится, *mutatis mutandis*, совершенно в таком же положении: и оно не вправе принимать против правонарушителя хотя бы и условленные в форме закона, но в существе своем несправедливые меры. Положительный закон не может сделать бесчестное честным, и, следовательно, вопрос все-таки в том, справедлива <61 об.> ли смертная казнь сама по себе?

Утвердительный ответ дает теория возмездия. В известных случаях, именно в случаях убийства, смертная казнь оправдывается общественной совестью, более того, общественная совесть помимо всяких государственных законов требует, чтобы убийца был казнен. Вероятно, впрочем, что общественная совесть меняется по эпохам и народам. В России, например, в настоящее время за убийство смертной казни не полагается, и, насколько мне известно, общественная совесть против этого не протестовала и никогда не требовала смерти убийцы. Поэтому, оставляя общественную совесть как нечто весьма неопределенное, обратимся к самому принципу возмездия. Он сводится <62> к требованию простого равенства между преступлением и наказанием. Человек, лишивший другого жизни, должен быть лишен своей. Нарушивший право жизни должен потерпеть такое же нарушение, чтобы закон был восстановлен, так как двойное отрицание есть положение и минус на минус дает плюс. Эта последняя истина вполне несомненна, и в той же мере несомненно и то, что применять простые математические формулы к сложным социаль-

ным вопросам значит играть словами. Такая игра была извинительна для древних пифагорейцев, но в более зрелой философии является анахронизмом.

Грубое внешнее понятие о справедливости, на котором основано правило око за око, зуб за зуб, очевидно, <62 об.> не может быть принято за норму в объективной этике. Впрочем, сами приверженцы этой математической справедливости никогда не проводят ее с полной последовательностью: иначе им пришлось бы требовать, в самом деле, чтобы человек, нанеший другому какое-нибудь увечье, должен был в наказание потерпеть именно такое же увечье, или чтобы укравший известную сумму денег должен был <быть> наказан потерей точно такой же суммы.

Истинное понятие справедливости требует, чтобы наказание соответствовало преступлению не как внешнему факту, а как действию субъекта. С этой стороны убийство, как и всякое преступление, есть злоупотребление свободой, или свободный акт, неправильно направленный. Злая воля, проявившаяся в преступлении, должна быть устранена, а так как государство <63> само по себе не имеет средств устранить ее положительно, т. е. заменив ее противоположной доброю волей, так как государство само по себе не имеет средств исправить преступника, то ему остается только отрицательно устранить злую волю, т. е. задержать ее дальнейшее проявление, [лишив] отняв у лица пользование свободой. На это только государство имеет и право, как было выше указано.

Несомненно, что всякое злоупотребление свободой, всякое преступление имеет влияние на всю жизнь человека, но оно не может, как отдельный акт, уничтожить всю жизнь человека, которая есть бесконечная возможность всяких действий, не может лишить человека его *raison d'être*, а потому отнять всю жизнь за один акт есть всегда насилие и несправедливость. Но, <63 об.> говорят, наказание не имеет в виду личность преступника самого по себе, его задача есть только восстановление нарушенного преступлением права. При этом само преступление как правонарушение может разуместься или материально, как упразднение определенного личного права в потерпевшем субъекте, или же формально, как нарушение общего права, выраженного в государственном законе. Но с первой точки зрения, если притом дело идет об убийстве, уничтоженное право не может быть восстановлено никаким наказанием, смертной казнью столь же мало, как и всяким другим: убитый не воскреснет и не будет восстановлен в пользовании своих прав от того, что <64> его убийца будет казнен. С второй же точки зрения должно заметить, что государственный закон сам по себе, как нечто общее и внутренне необходимое, не может потерпеть поруки от преступления, кото-

рое, как частный и случайный акт, есть всегда лишь относительное и субъективное упразднение закона, т. е. упразднение его для лица, совершающего преступление. Действуя противузаконно, это лицо тем самым признает для себя закон несуществующим; поэтому закон должен получить для этого лица новую действительность, в чем и должно состоять восстановление закона в наказании, вполне достигаемое правильным ограничением свободы преступника. В таком ограничении в самом деле <64 об.> закон получает непосредственную действительность для преступника, дает ему себя чувствовать, и совершенно справедливо, чтобы лицо, доказавшее своим действием, что закон как идеальное представление, как чистый принцип, что мысль о законе не имеет над ним власти, — чтобы это лицо почувствовало закон как действительную силу, реально ограничивающую его свободную деятельность. Смертная же казнь и [здесь] в этом случае является бессмысленной, ибо в ней закон не может быть восстановлен для лица или [получить] стать для него действительным, так как само лицо перестает существовать.

Некоторые криминалисты, соглашаясь, что смертная казнь сама по себе несправедлива, признают, однако, за государством <57> право употреблять ее [в] как средство самообороны в видах ограждения общества от опасностей беззакония. Желают таким образом поддерживать правду неправдою, от преступления охранять преступлением и грязные руки мыть чернилами. Эта теория в своем простейшем смысле, т. е. когда предполагается, что государство должно казнить преступника, дабы не подвергаться с его стороны опасности новых преступлений, — в таком смысле этот взгляд не заслуживает никакой критики, ибо совершенно очевидно, что государство, не находящее для ограждения себя от преступника других средств, кроме убийства, заявляет тем самым свое совершенное бессилие и негодность и лишается права на существование. В другой форме теория эта утверждает необходимость смертной казни не как простого избавления <57 об.> от данного преступника, а как устрашения для других для [предупреждения] предохранения их от подобных преступлений. Но чтобы такое утверждение имело хотя бы тень основательности, нужно было бы доказать, по крайней мере, что в странах, где смертная казнь практикуется в широких размерах (напр<имер>, в Англии) число преступлений относительно меньше, нежели в тех, где она употребляется в меньших размерах или и совсем не существует. Между тем не только этого не доказано, а, напротив, совершенно несомненно, что такой разницы нет.

Во всяком случае, если бы даже смертная казнь и имела те полезные следствия, которые ей приписываются и которых она на самом деле не имеет, — во всяком случае, это не давало бы государ-

ству права ее употреблять. Ибо насилие, хотя бы и <58> вынужденное, не становится правом. Правда, против этого как *instantia contrarii* могут быть приведены случаи убийства на войне или при защите от угрожающего жизни нападения, когда общее сознание оправдывает убийство или считает лицо вправе убивать. Что касается до войны, то говорить здесь о праве вообще неуместно, так как война есть дело силы [между], естественная борьба между двумя независимыми политическими организмами, не имеющими над собою никакого общего закона и суда, которому они были бы обязаны подчиняться. [Таким образом здесь между воюющими сторонами не может быть]

Есть, правда, так называемое международное право, но, как всем [хорошо] известно [что это такое], международное право существует более в теории, чем на практике, в стремлении, а не в действительности. Это есть школьное, а не жизненное право. Собственно говоря, международное право есть только римское *jus gentium*, <58 об.> применяемое юристами-теоретиками к таким отношениям, при которых оно теряет всякий смысл. В самом деле, в римской империи могло существовать право народов *jus gentium*, так как все эти *gentes* признавали общую власть Рима, так же как и сами квириды. Но где же такая верховная всем народам общая власть в современном человечестве? Для того, чтобы международное право было действительным, необходимо, чтобы существовали совершенно определенные [всеми] и общепризнанные международные законы, столь же обязательные для всех народов и государств, как законы отдельного государства обязательны для его граждан. Необходима, следовательно, международная законодательная власть. Далее, необходимо, чтобы эти международные законы правильно <59> применялись к частным случаям, необходим, следовательно, правильный международный трибунал, который судил бы все международные дела, наконец, необходимо, чтобы решения этого международного судилища постоянно приводились в исполнение и имели бы полную силу действия, — необходима, следовательно, международная исполнительная власть. Все это именно и составляет мечту идеологов, но только мечту, и международное право является таким образом лишь как *primum desiderium*. Надо надеяться, что мечта осуществится, но когда международное право станет действительностью, т. е. когда явится власть [что<бы>] достаточно высокая, чтобы давать народам законы и [достаточно] решать их споры во имя правды, и достаточно сильная, чтобы исполнять эти решения, — тогда война, очевидно, <59 об.> потеряет причину существовать и будет упразднена. Итак, если при [современном] существующем положении, т. е. при недействительности международного права, вой-

на вообще не входит в юридическую область и убийство на войне не есть ни право, ни беззаконие, а простое естественное событие, дело силы и случая, то при нормальном состоянии человечества, когда международное право будет иметь полную действительность, сама война явится беззаконием, а следовательно, и убийство на войне будет таким же преступлением, как и всякое другое убийство.

Но допущение войны может быть, с другой стороны, обращено против отвергающих смертную казнь. Мы основываем это отвержение главным образом на том, что государство ни в каком случае <60> не имеет права на жизнь лица. Но этому положению, по-видимому, противоречит военная повинность, которую государство считает себя вправе требовать от всех граждан. Так как эта повинность сопряжена с опасностью потерять жизнь, то можно сказать, что если государство вправе распоряжаться жизнью любого из граждан, тем более имеет оно право на жизнь преступника. Я не буду указывать на то, что в странах, где государство более держится присущего ему определения, нет обязательной военной повинности. Допуская вполне право государства требовать от всех подданных военной службы, должно заметить, что здесь государство пользуется только правом организовать наилучшим образом силы граждан для защиты от внешних врагов, которые столько же опасны для <60 об.> отдельного лица, как и для государства. Никакого права на жизнь лица со стороны государства здесь нет, лицо ставится только в такое положение, в котором оно может потерять жизнь не от государства, которое этого всего менее желает, а от внешних врагов. Здесь потеря жизни для каждого лица есть только риск, только возможная случайность, не зависящая от государства, тогда как при смертной казни лишение жизни есть цель для государства и сущность всего дела.

Что касается до [самозащ<иты>] убийства при защите от нападения, то это есть лишь вынужденное насилие и никакого права на убийство здесь нет. Когда на меня нападает разбойник и я не имею возможности обратиться к законной защите государства, то тем самым государство <55> перестает для меня существовать в этот момент; я нахожусь здесь не на почве права, а на почве силы и физической борьбы, противопоставляя насилию насилие. Я могу убить нападающего, если не могу сделать иначе. Закон, который не мог защитить меня, теряет свое право надо мной относительно этого случая, и потому государство не может судить меня за такое убийство; но было бы неточно сказать, что я имел право убить разбойника, так как событие имело место вне правового порядка, и, следовательно, действие не подлежит юридической норме. Если же я совершил это убийство, хотя и защи-

щаяся от нападения, но, если при этом я мог защитить себя законным путем, т. е. с помощью государства, так что [правовой порядок имел] я действовал в пределах <55 об.> правового порядка, но помимо его, в таком случае я справедливо подвергаюсь ответственности за это действие как за преступление. Таким образом, совершенно аналогично войне, убийство при самообороне есть или внеправовое событие, или преступление, но ни в каком случае это не есть акт права.

Если захотят видеть в смертной казни именно такой случай вынужденного насилия, но только не со стороны отдельного лица, а со стороны государства, то, соглашаясь, что это — насилие, — должно, однако, заметить, что [именно] вынужденным оно быть не может: ибо [никакой преступник не может быть достаточно силен, чтобы угрожать самому существованию государства] государство не есть, подобно лицу, физическое существо и, следовательно, не может находиться с ним в состоянии физической борьбы; никакое действие лица не может отнять жизнь у государства и [вынуждать] вынудить его к [убийству] простой физической обороне.

Отдельные лица суть прежде всего физические существа, для которых <56> правовой порядок есть все-таки лишь *accidens*; поэтому они могут находиться в состоянии простой физической борьбы и совершать действия, не подлежащие праву. Но государство, будучи существенно правовым учреждением, представляя не что иное, как реализацию правового порядка, не может из него выйти ни в каком случае: находиться в состоянии внеправовом для него значит не существовать.

Итак, смертная казнь не только не может быть защищаема как право, но не может быть оправдываема как вынужденное насилие: это есть простое голое насилие, бессмысленное и бесполезное. Если убийство, совершенное под влиянием страсти, так или иначе возбужденной самим потерпевшим, есть все-таки преступление и вызывает <56 об.> справедливое негодование, то холодное, бесстрастное убийство человека людьми, его не знающими, и которым он ничего не сделал, — такое противоестественное убийство есть нечто чудовищное и отвратительное, каким бы именем оно ни прикрашивалось бы и какими бы кодексами не освящалось. И если тем не менее в большей части цивилизованных государств это противоестественное убийство возведено в правило и совершается безо всякого протеста, то это есть лишь одно из многих доказательств того, что эти цивилизованные государства совершенно не соответствуют истинной идее государства, что их порядок не есть правомерный, что они основаны не на праве, а на силе; а этим оправдываются все восстания и революции, которые [суть] являются действительно как вынужденное насилие.

<50> XVII.

Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятие о праве. Принцип органического развития и принцип договора. Собственное содержание и рациональное определение права. Право естественное и положительное.

При вопросе о праве представляется прежде всего дилемма: или право имеет эмпирический характер, т. е. является как продукт внешних отношений

<42> [тельстве и определяемый, пассивный, состоящий из те<х> выражающийся в обществе как совокупность лиц, подчиненных закону и власти] При таком разделении общество становится государством. — Государство таким образом состоит из правительства и подданных, но так как, с одной стороны, подданные сами по себе как человеческие лица уже обладают известным правом, которое властью не создается, а только осуществляется (или, точнее, которое должно получить от власти средства или возможность своего осуществления) и так как, с другой стороны, правительство состоит из таких же человеческих лиц, одинаково подлежащих закону, то элементы власти и подчинения могут находиться между собою лишь в относительной, а никак не безусловной и всецелой противоположности. Отделить их можно только в отвлечении, в действительности же они [нахо<дятся>] нераздельны, хотя и [находятся] присутствуют в различных субъектах в различной мере. <42 об.> Одностороннее же утверждение того или другого из этих двух элементов образует отвлеченные начала абсолютизма и либерализма.

Исключительный абсолютизм приписывает государственной власти безусловную самостоятельность, признает ее за источник всех прав и всякого закона и из нее выводит весь общественный порядок. Народ здесь имеет значение только подданных безо всяких первоначальных прав и безо всякого самостоятельного участия в государственной жизни. Противуположное начало либерализма признает верховные права за всеми лицами, составляющими общество, т. е. за народом в политическом смысле. Народу первоначально принадлежит безусловная свобода. Если он подчиняется власти, то лишь добровольно, для своего собственного блага. Таким образом власть получает все свои <43> права, всю свою силу и значение от воли народа, существует от народа и для народа, который поэтому имеет право контроля над властью. Отсюда начало конституции и парламентаризма. Далее, так как власть существует только волею народа и для его блага, то, если она перестает удовлетворять своему

назначению, народ имеет право устранить ее. Отсюда принцип политической революции. — Так как либерализм стремится свести к *minimum*'у или даже совсем упразднить значение правительства как особенного носителя власти, то этим требуется, чтобы власть не только исходила из народа, но и непосредственно принадлежала народу. Поэтому идеал последовательного либерализма есть чистая демократия, т. е. политическое самовластие и самоуправление народа.

Но в демократии либерализм переходит в свое противоположное, в совершенный деспотизм. В самом деле, так как согласно либеральному принципу верховная <43 об.> власть принадлежит собранию отдельных лиц как таких, то здесь не предполагается и не требуется никакого существенного единства: вся общность заключается лишь в случайном совпадении интересов и воли отдельных лиц, совпадении, выражающемся не в единодушии всех, а лишь в соглашении многих, в решении большинства, ибо понятие общества как собрания отдельных лиц уже передает определяющее значение количественному элементу. Но в таком случае меньшинство лишается не только верховной власти, но и свободы, ибо оно должно поневоле подчиниться воле большинства как обладающего действительной властью, т. е. большею силою. Но это очевидно есть самоотрицание либерализма: утверждая в принципе одинакую свободу всех, он в своем последовательном применении (в демократии) может осуществить лишь свободу некоторых (большинства), подвергая остальных деспотизму <44> без сомнения худшему, нежели деспотизм самого абсолютного правительства, так как это последнее, ставя себя выше всего народа, относится одинаково ко всем, тогда как демократия поработщает одних и дает простор случайному произволу других.

Неизбежное противоречие в применении последовательного либерализма указывает на несамостоятельность самого принципа. Лица, составляющие общество, во-первых, должны быть свободны — это есть необходимое условие нормального общества — условие, которым выражается лишь общее нравственное требование, чтобы лица никогда не употреблялись как только средства, но всегда рассматривались и как самостоятельные цели деятельности. Но несамостоятельность исключительного либерализма заключается в том, что он хочет из одного этого условия, отвлекаясь ото всего другого, вывести весь общественный строй; он сводит все нормы общественного <44 об.> быта к отвлеченному требованию свободы. Тогда как совершенно ясно, что это требование, выражая собою только отрицательное условие нормального общества (т. е. условие, без которого такое общество невозможно), не содержит в себе никакого указания на положительные начала нормального общества (т. е. на те на-

чала, которыми такое общество в действительности создается). Ибо свобода вообще по самому понятию своему представляет одинаковую возможность и для должного и недолжного, правды и неправды, а потому для того чтобы свобода сделалась условием нормального, т. е. должного и праведного общества, необходимо, чтобы она определилась положительным началом правды, которое бы сделало свободу формою должного содержания, <45> средством для праведных целей, условием нормального общества. Все это игнорируется отвлеченным либерализмом, который требует только побольше свободы, а остальное делается само собою. Но ведь то, что делается само собою, может быть и хорошим и дурным, осуществлять и правду и неправду, а между тем признается желательным и ставится целью осуществление правды, и объективная этика не может иметь другой задачи, как указывать условия такого осуществления. От них же свобода получает свое содержание. Для того чтобы быть определяющим началом общества в смысле правды, свобода сама должна быть определенной, ибо сама по себе она заключает в себе возможность и неправды. Но скажут: <45 об.> определенная свобода есть *contradictio in adjecto*. Несомненно, всякое определение противоречит безусловной свободе, но дело в том, что безусловная свобода и есть лишь чистое отвлечение, не имеющее никакой действительности. Ибо такая свобода предполагает отсутствие всякого различия и всякой определенности, но это есть чистое ничто, т. е. этого нет совсем, а следовательно, нет и безусловной свободы. Всякая же действительная свобода есть непременно свобода от чего-нибудь и к чему-нибудь. Так, например, если можно и должно требовать свободы в выборе частных целей и средств совместных с общепризнанною целью общества, то пределы этой последней очевидно ограничивают частную свободу, а если бы кто-нибудь счел себя вольным ставить своею частною целью или употреблять <25> как средства что-нибудь прямо противоречащее общей цели, т. е. что-нибудь разрушительное для общества или наносящее прямой вред его членам, то первая попытка к осуществлению такой свободы во всяком обществе необходимо имеет следствием лишение всей свободы. Дело в том, что безусловная свобода была бы мыслима только как атрибут единственного существа, а так как общество предполагает многих, то свобода одного ограничивается свободою всех других, но так как это разграничение не есть непреложный мировой закон, что доказывается фактом нарушения всякой границы между свободными существами, фактом порабощения и уничтожения одних другими, [то необходимо] <25 об.> так как, далее, моя свобода сама по себе не может заключать свободы другого и своей границы, то она необходимо должна получить эту границу от источника, от нее независимого,

и, следовательно, начало, определяющее по правде свободу всех, начало закона и правомерного порядка, должно быть самостоятельно по отношению к личной воле каждого и всех, должно быть самодержавной властью.

В утверждении власти как независимой от воли лиц и народной массы заключается истина абсолютизма. Простая вера лиц, взятых ли в отдельности или собранных вместе — все равно, есть только факт, могущий действовать лишь как сила, но не может составлять <26> сам по себе право, и, следовательно, из него не может вытекать праведная, т. е. внутренне обязательная для всех и каждого, власть. Количественная сумма, механическое соединение отдельных лиц не дает им внутреннего единства, не дает им единодушия, и потому демократия, основанная на всеобщем голосовании, на *suffrage universel*, всегда предполагает разделение большинства и меньшинства, и воля народа здесь есть лишь воля большинства. Но совершенно очевидно, что воля большинства сама по себе есть только сила, а не право, и, следовательно, такая демократия есть безнравственное порабощение одних другими на основании случайного и совершенно бессмысленного само<го> по <26 об.> себе обстоятельства численного перевеса.

Если другой не имеет права подчинить мою волю своей безо всякого другого основания, кроме этой своей воли, то точно так же не имеют этого права все другие, ибо количество может дать только силу, а не право. [Поэтому] Если по праву все одинаково свободны, то нарушение этого равенства, когда один осуществляет свою волю, лишая других возможности осуществить свою, как это бывает в демократиях, где исполняется воля большинства вопреки воле меньшинства, — такое нарушение равенства, если я принадлежу к меньшинству, есть нарушение моего права, что по закону возмездия дает мне в свою очередь право <27> нарушать все чужие права: если другие противостоят мне, то я имею право противостоять другим, и если не делаю этого, то только по насилию и принуждению. Требовать же обязательного внутреннего подчинения с моей стороны может только то, что не может противустоять мне и чему, следовательно, и я не могу противустоять, что по самому существу, а не по количеству только неравно мне, несоизмеримо со мною, что по самому существу выше меня и, следовательно, подчиняет меня себе не по силе, а по праву. Только такое высшее начало может и должно обладать самодержавною властью, или, точнее, государственная власть может быть самостоятельной (т. е. быть настоящею властью), лишь <27 об.> поскольку она осуществляет верховное начало правды. В самом деле, власть как единство и сосредоточение общественных сил есть нечто чисто формальное, ибо единство и сосредото-

точение общественных сил важно и желательно не само по себе, а ради того, что чрез это осуществляется. Орды Батыя и Чингисхана представляли весьма объединенную и сосредоточенную силу, но, разумеется, не они представляли идеал общества. — Таким образом, значение государственной власти определяется содержанием общества, т. е. тем, что осуществляется посредством этой власти, и если это содержание не может быть дано материей общества, т. е. собранием отдельных личностей, ибо они сами нуждаются <28> в общем содержании, то оно <должно> даваться верховною целью общества. Таким образом, государственная власть самостоятельна по отношению к народу, самодержавна лишь в силу того верховного начала, которое составляет одинаково существенную цель как власти, так и народа, как правительства, <так и> подданных.

Итак, самостоятельность государственной власти есть лишь относительная, а не безусловная, власть сама по себе не есть определяющее начало общества, а лишь необходимое орудие этого определения. Отвлеченный же абсолютизм стремится к утверждению государственной власти как безусловного начала общества, как <28 об.> цели самой по себе. Он хочет власти ради власти, государственного единства ради единства, централизации ради централизации. И когда против этого различные либеральные учения восстают, доказывая превосходство децентрализации и федерации, то является самый пустой и бесплодный спор о преимуществах формы отвлеченно от всякого содержания, о пригодности условий независимо от того, что ими обусловливается.

Как неправда отвлеченного либерализма заключается не в утверждении свободы, а в утверждении пустой свободы, точно так же неправда отвлеченного абсолютизма заключается не в утверждении самодержавия, а в утверждении пустого <97> самодержавия. Государственная власть должна быть самодержавна (иначе она не власть), но лишь в силу верховной правды, ею осуществляемой, когда же она хочет быть самодержавной в безусловном смысле, когда она в самой себе, в своем произволе видит источник всякой правды и всех прав, то тем самым она лишает себя не только всякого права (ибо человеческий произвол не может быть источником правды), но и всякой действительной силы. Ибо так как правительство само по себе есть лишь ничтожная частица народа, то его сила может основываться лишь на нравственном авторитете, когда народ видит в нем настоящего носителя объективной правды. Когда же правительство перестает быть носителем <97 об.> этой правды, ставя на ее место свой произвол, то откуда может оно иметь авторитет, во имя чего может оно требовать подчинения народных масс? Против его личного произвола произвол народа вступает в свои права. Ут-

верждая себя отвлеченно, т. е. отвлекаясь от всякого внутреннего содержания, от всяких праведных целей, от объективной идеи общества, отвлекаясь, одним словом, от воли Божией, правительство необходимо подпадает воле народной, ибо будучи в матерьяльном отношении ничтожною частицей народа, оно рано или поздно должно уступить воле народного большинства. Отвлеченное самоутверждение правительств всегда имело, имеет и будет иметь своим следствием возмущение народов. L'état c'est moi Людовика XIV-го было только <98> первую посылкою того исторического силлогизма, заключением которого явился смертный приговор Людовику XVI-му. — [Дальнейшие] Далее останавливаться на отвлеченном абсолютизме было бы излишне; его теоретическая нелепость слишком ясна и его практическая несостоятельность слишком несомненна.

Государство, формальное единство которого представляется правительственною властью, получает все свое значение от той цели, которую оно осуществляет. Цель эта вообще есть организация прав, правомерный порядок. Назначение государства и правительственной власти всего лучше выражено в тех кратких словах, которыми ознаменовано начало русского государства: земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет: придите владеть <98 об.> и княжить нами.

Правомерный порядок есть начало уравнивающее; им утверждается нечто равно обязательное для всех — таково общее значение закона: перед законом все равны. Другими словами, права всех равно обязательны для каждого и права каждого для всех. Но очевидно, что это простое равенство может относиться лишь к тому, в чем все тождественны между собою, к тому, что у всех есть общее. Общее же у всех субъектов права есть то, что все они одинаково суть лица, т. е. самостоятельные существа. Отсюда все имеют равное право на существование и на свободу, т. е. самостоятельное существование, и задачей государства является охранение жизни и свободы всех.

Так как право на свободу принадлежит лицу как такому в силу его общечеловеческого

<14> чена, то [и такое полное осуществление] такой идеальный порядок оставляет вопрос о применении этой свободы, т. е. вопрос о положительной цели общества, открытым, и если эта задача вообще определяется как осуществление в обществе нравственного начала, то мы такого осуществления не находим и в идеальном государстве, в котором все нисколько не составляют цели каждого и каждый всех, в котором, напротив, все являются только как *граница*

каждого. Только отрицательная сторона нравственного начала реализуется правовым порядком, <14 об.> так как в нем я уже не могу употреблять других как только средства или вещи: их самостоятельность обеспечена государством. Но государство не требует и, оставаясь государством, не может требовать от меня, чтобы я видел в других свою собственную цель или был с ними внутренне солидарен. Следовательно, положительная сторона нравственности остается чуждою государству, а так как невозможно отделить <15> эти две стороны ни логически, в самом принципе нравственности, ни практически, в живой деятельности человека и общества, то правовое начало и в теории (в различных политических учениях), и на практике (в действительных государствах), стремясь к самостоятельности, к отвлеченному самоутверждению, впадает в неизбежные противоречия. Указание этих противоречий, разрешающих начала права и государства в другие понятия высшего порядка, <15 об.> дает содержание положительной критике этих отвлеченных начал, к которой мы теперь и перейдем.

Влад. Соловьев
(продолжение следует)

<128> Итак если власть не может основываться ни на равенстве, ни на неравенстве человеческом, т. е. ни на [силе ни] справедливости ни на силе, то она для своего оправдания и вместе для своего осуществления должна иметь сверхчеловеческую санкцию. Поэтому мы видим, что то воззрение, которое хочет ограничить общество одними чисто человеческими элементами, приходит последовательно развиваясь к утверждению полного безначалия (анархии) в обществе, т. е. к отрицанию самого общества.

<46> и изменения, и вечного неподвижного бытия, эти различия остаются внутри каждого в потенциальном или скрытом виде. Для того же чтобы они сделались действительными (а в них, т. е. чрез их объединение сделалась бы действительною и сила всеединства), необходимо, чтобы каждый сам от себя или свободно утверждал свою особенность по отношению ко всем или выделял бы себя из всех, вступая со всеми и всяким в различные отношения или различным образом определяя свое положение по отношению ко всем и всякому¹. Эти различные отношения или положения индивидуаль-

¹ Рядом с началом этого предложения на полях запись: он был безусловно необходим для бытия всех, для всеединого универсального организма, но это возм(ожно)

ных существ или элементов общества образуют различные общественные формы, ибо очевидно особенность формы зависит от различия в положении или взаимном отношении образующих эту форму или <47> входящих в нее составных частей.

Но так как эти различия положений и форм, вытекающие из свободного самоопределения каждого и служащие основанием общества формального, или гражданского, не могут быть сами по себе целью, а служат лишь для действительного обнаружения абсолютной идеи, т. е. всеединства, то задачей формального, или гражданского, порядка по отношению к абсолютной цели, данной в порядке мистическом, является такое приспособление различных частных положений и вытекающих из них прав и обязанностей, такая их организация, при которой особенность каждого, внутренне ему присущая <100> и свободно им утверждаемая, могла бы получить наибольшее значение для всех. И так как [В чем же состоит эта организация?] цель всех, будучи абсолютной в положительном смысле (всеединство), содержит в себе положительную особенность каждого, то задача сводится к наибольшему развитию всех индивидуальностей, всех специальных идей в их взаимном соотношении как составных частей всего идеального организма, и мирское общество как сфера средств получает задачу доставлять каждому все необходимые средства для развития и осуществления его особенности или идеи, делающей его членом общества религиозного. Средства же эти, как мы знаем, <101> двоякого рода: во-1-х, правильные внешние отношения к другим членам общества (соответствующие внутреннему отношению между самими идеями лиц) и, во-2-х, средства материальные, состоящие в правильном употреблении материальной природы — правильном, то есть таком, при котором эта природа становится телом человеческой идеи.

Организация первого рода средств, т. е. организация правильных внешних отношений между лицами, есть задача собственно гражданского общества или государства. Эти отношения должны, во-1-х определяться самими индивидуальными особенностями каждого таким образом, что лица, идеи или жизненные цели которых находятся в теснейшем

XXXIV

Удел всего феноменального натурализма в его трех ступенях заключается в эмпиризме. Критика эмпиризма. Невозможно путем чистой эмпирии познать истину в ее формальном характере общности и необходимости. Опыт дает только ма-

терьял чист<ого> знания. Эмпирич<еские> факты не суть наст<оящие> законы, а только относ<ительные> обобщения. —

Внешний мир, открываемый нам нашими чувствами, не содержит сам по себе истины ни в качестве безусловн<ой> реальности, ни в качестве явления. [Этому миру не принад<лежит>] В этом мире как таком как внешнем не может быть открыта ни общность субстанциальная (природа вещей), ни общность феноменальная (общий закон и система явлений). Таким образом, этот мир, сам по себе в отдельности взятый, предст<авляет> собою только частное бытие и, след<овательно>, может давать только матерьял истины, но лишен формы ист<ины>, которая есть единство всеобщн<ости> и необходимости.

<67> Когда я познаю что-нибудь действительное, я прежде всего имею уверенность в существовании того предмета, к которому я отношу свое познание или, точнее, к которому я отношусь в своем познании. Без этой уверенности действительное объективное предметное познание невозможно. В самом деле, все содержание моего познания, все мои ощущения и понятия сами по себе, как факты моей психической жизни, суть только внутренние субъективные состояния во <68> мне самом, так как все, что может быть дано моему познанию, может быть дано только в состояниях моего же собственного бытия, в состояниях моего сознания, так как что-нибудь может существовать для меня, только будучи во мне, так что, предполагая существование внешнего мира, я, во всяком случае, ничего не могу познавать его как внешний, он может быть дан мне только в моих внутренних психических состояниях, вне которых мне ничего не доступно, то, следовательно, если я тем не менее утверждаю действительное существование [моего] некоторого предмета, существа, вещи вне меня, т. е. не как мое ощущение или мою мысль, а как нечто независимое от меня, то, очевидно, я тем самым выхожу за пределы своего ощущения и своей мысли, отношусь к чему-то такому, что не заключается в данных моего ощущающего и мыслящего сознания самих по себе, ибо все эти данные принадлежат моему собственному субъективному бытию, я же утверждаю

<67> не может, но могут существовать и существуют такие представления и утверждения, которые хотя и выражают известное объективное бытие, т. е. относятся нами к некоторому объекту, но на самом деле такого объекта не имеют, а суть лишь наши субъективные галлюцинации (в сфере непосредственного чувственного представления) или же наши вымыслы и фантазии (в сфере рефлексии).

Именно этого рода представления и утверждения мы и называем мнимыми, или ложными. Соответственно этому мы признаем истинными те утверждения, которые на самом деле относятся к некоторому независимому от утверждающего предмету, так что под истинным знанием разумеется прежде всего такое, которым мы познаем нечто существующее в действительности. Истина знания определяется здесь реальностью его <68> предмета. Таким образом критерий истины полагается здесь *вне* познающего, в независимой от него действительности.

Если мы остановимся на этой точке зрения, т. е. признаем, что вся суть истинного знания и все различие истинного от ложного состоит единственно в том, что ему соответствует некоторая реальность, то мы получим принцип отвлеченного реализма — отвлеченного, потому что в этом определении истины мы отвлекаемся ото всех определенных признаков бытия, ото всего конкретного содержания действительности и требуем только, чтобы было некоторое объективное бытие, некоторая реальность, и отношение нашего познания к этой реальности, какова бы она, впрочем, ни была, считаем уже достаточным для того, чтобы признать

<КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ.
ГЛ. XLIV—XLV.
ПОЗДНЕЙШАЯ ПЕРЕРАБОТКА>

С. 286.

3 строка сверху. *Слова*: душою мира — *подчеркнуты*. *На полях*: NB. курс<ив>.

13—14 строки сверху. *Вместо*: слепом ненасытном стремлении — слепом стремлении.

Вместо: стремлении к существованию — стремлении к вечному существованию.

После: существованию — *вставка*: рода в непрерывном ряду поколений.

8 строка снизу. *После*: существенно есть все. — *вставка*: Его существо истинно есть лишь как идея божественного ума, и истина его существования лишь символически выражается в силе бесконечного воспроизведения по роду своему — этом отражении или отпечатке божественной вечности среди временного процесса.

С. 288.

17 строка сверху. *Вместо*: он сам подлежит необходимости — он сам подвергается необходимости.

15 строка снизу. *Слово*: особенное — *подчеркнуто*. *На полях*: NB. курс<ив>.

14 строка снизу. *Вместо*: как не все — и против всего.

3 строка снизу. *Слово*: всякое — *подчеркнуто*. *На полях*: NB. курс<ив>.

С. 289.

19—18 строки снизу. *Слова*: как становящееся абсолютное, а не сущее, он сам есть основание бытия своего — *подчеркнуты*. *На полях*: NB. курс<ив>.

С. 290.

15 строка снизу. *Вместо*: т. е. вообще — вообще же.

С. 291.

16—17 строки сверху. *Вместо*: В самом деле, если бы я не был уверен — Если бы я не был уверен.

10—9 строки снизу. *После*: в чувственном опыте и в умозрительном мышлении — *вставка*: отвлеченно взятых.

С. 292.

5—6 строки снизу. *После*: в обоих этих родах познания — и чувственном опыте, и рациональном, умозрительном мышлении — *вставка*: если принимать их за единственное и окончательное знание.

4—2 строки снизу. *Вместо*: другое существо является только как граница первого, реальная, чувственная, или же только мыслимая, логическая, и если бы мы были ограничены — другое существо является только как предел первого, реальный, чувственный, или же только мыслимый, логический, и если бы мы обладали.

С. 294.

4 строка сверху. *Вместо*: «вещей обличение невидимых» — ὑποστασις τῶν οὐκ ὁρατῶν. *На полях*: — *подстановка* (букв.) вещей невидимых.

19—18 строки снизу. *После*: с которою мы утверждаем безусловное существование другого — *вставка*: *подставляем* под наши ощущения и понятия.

С. 295.

14 строка сверху. *После*: в котором мы выходим за пределы — *вставка*: перехватываем.

ПОЛОЖЕНИЯ
<МАГИСТЕРСКОГО ДИСПУТА>

ПОЛОЖЕНІЯ.

1. Оба главныя направленія западной философіи — *раціоналистическое*, ограничивающееся кругомъ общихъ логическихъ понятій, и *эмпирическое*, ограничивающееся частными данными феноменальной дѣйствительности — сходятся въ томъ существенномъ пунктѣ, что оба одинаково отрицаютъ собственное бытіе какъ познаваемаго, такъ и познающаго, оставляя одну только абстрактную форму познанія, почему оба эти направленія могутъ быть подведены подъ общее понятие *абстрактнаго формализма*.

2. *Отрицаніе метафизики*, какъ познанія объ истинно-сущемъ, одинаково свойственное, какъ раціонализму въ его послѣдовательномъ развитіи, такъ и эмпиризму, — происходитъ исключительно изъ собственной ограниченности этихъ направленій.

3. *Отрицаніе этики*, какъ ученія о дѣлахъ или о должествующемъ быть, равномерно обусловливается ограниченностью раціонализма и эмпиризма.

4. Философія воли и представленія, основанная Шопенгауэромъ и развитая даже Гартманомъ, въ существенномъ содержаніи своихъ принциповъ свободна отъ основной односторонности раціонализма и эмпиризма, но въ своихъ систематическихъ построеніяхъ раздѣляетъ общую формальную ограниченность всей западной философіи, состоящую въ обособленіи абстрактныхъ элементовъ какъ самостоятельныхъ сущностей.

5. Общій необходимый результатъ западнаго философскаго развитія въ области ученія о познаніи состоитъ въ томъ, что чистое мышленіе и чистая эмпірія должны быть признаны одинаково невозможными и истинный философскій методъ долженъ быть опредѣленъ какъ *конкретное мышленіе*, состоящее въ выведеніи изъ эмпирическихъ данныхъ того, что въ нихъ необходимо логически заключается.

6. Въ области *метафизики*: въ качествѣ абсолютнаго первоначала вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей долженъ быть признанъ конкретный *всеобщій духъ*.

7. Въ области *этики*: должно быть признано, что послѣдняя цѣль и высшее благо достигаются только совокупностью существъ посредствомъ логически необходимаго и абсолютно-цѣлесообразнаго хода міроваго развитія, коонецъ котораго есть уничтоженіе вещественнаго міра, какъ вещественнаго и возстановленіе его какъ *царства духовъ* во всеобщности духа абсолютнаго.

Печатать дозволяется на основаніи опредѣленія Историко-филологическаго факультета
Декана *И. Срезневскій*.

С. Петербургъ, 17-го ноября 1874 г.

<«МЕТАФИЗИКА И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ НАУКА». ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ>

<74 об.> Только в реализме категория бытия есть такая скучная, простая и косная, что вообще с ней ничего нельзя предпринять и что вследствие этого все содержание наших мыслей и опытов должно быть насильственно преобразовано и искусственно переработано до таких простых определений, котор<ые> совпадали бы с роковой простотой и монотонностью идеи бытия. Какую, например, ломку в наших головах и опытах следует предпринять, чтобы необозримое множество существ, одушевленных и прекрасных, и чтобы все отношения мира, поражающие нас присутствием порядка, замысловатости и непосредств<енной> жизненности, пригнать к простому и бедному бытию безразличных атомов. То, что по убеждению разума особенно достойно бытия, должно оказаться призраком; напротив то, что составляет лишь безразличное условие для всякого мира, должно быть признано истинно сущим. Но по истине бытие не есть такое безусловное и безотносительное положение. Как движение бывает различно смотря по различию свойств и отношений того, что движется, так и бытие имеет различные степени, есть положение, принимающее различный смысл, смотря по содержанию, о котором мы говорим, что оно *есть*. (26)

<75> Человек натуральный следует в своих действиях указанию, которое заключается только в его индивидуальных потребностях: благо общего или целого не интересует его. Каждая специальная наука есть этот натуральный человек, пока она удовлетворяет только своим индивидуальным потребностям: снимая случайность в изучаемых ею явлениях, она сама находится в среде других наук как абсолютный случай, пока она не знает себя как момент общей и единой истины. Образую, расширяя и усовершеншая частный круг мыслей, она оставляет в натуральной дикости мысли, которые хранят общее образование; и часто специалист, уважаемый двигатель избранной им науки, может высказывать в вопросах общего образования только самые произвольные и невосделанные мнения. Так происходит, что противоречия, изгоняемые науками из мира явлений, водворяются еще с большею едкостью в среде самых наук и в их взаимном отношении; и там, где человечество, страдающее от неведения и страстей, надеется найти свет и мир, опять начинается натуральная игра противоречий, недоразумений, личного произвола и индивидуаль-

ных симпатий и антипатий. Общегодные сведения возможны и при таком натуральном быте наук. Собств<енный> частный интерес каждой из них заставля<ет> их образ<овать> ассоциации, кот<орые>, как и в челов<еческом> обществе, основ<ываются> на принц<ипе> личн<ой> нужды. Но при этом решительно невозм<ожно> общество наук, проникнутое одним и тем же духом высшей культуры и имеющее свою последнюю цель в достоинстве лица, в его свободе, облагорожении и независим<ости> от мотивов эгоизма, кот<орые>, однако, мог<ут> быть самыми сильными двигателями к приобретению общегодных сведений. <75 об.> Как только эти мотивы овладевают наукой, она сама того не замечая нисходит в разряд руководств полезных для делового человека, но в которых все что было разумного и что обогащало личность лучшими убеждениями оставляется в стороне как дело неважное и отдаленное от непосредств<енных> жизненн<ых> расчетов. Т<аким> о<бразом> происходит, что как в обществе после законодат<ельств> глубок<их> и проникн<утых> высшею правдой часто настает время узаконений характера так сказ<ать> полицейского, рассчитанн<ых> только на мнимо полезн<ые> последствия в настоящем, так в науке возраст<ает> тело ее, слагающееся из множества сведений, а самая душа — система рациональных принципов — оставл<ается> без культуры и без сведения о самой себе и о своем отношении к последним целям человека. (69–71)

Наш век страстно стремится к такому учению, которое могло бы сосредоточить наши знания и руководить нашими исследованиями. ... В науке можно заметить симптомы скорого появления на свет чего-то нового и могучего. Как ни крепка с виду наша почва и как ни прочны наши пограничные знаки, мы все-таки чувствуем удары, возвещающие о подземной работе, которая вскоре поднимет эту почву и опрокинет опоры. Мы видим, что не только физика находится накануне преобразования посредством молекулярной динамики, но замечаем и в метафизике странное движение и несомненные признаки пробуждающейся жизни. После длинного периода пренебрежения и забвения вопросы ее снова заявляют свои права. ... Приведение метафизич<еских> вопрос<ов> к одн<ому> умозрительн<ому> услов<ию> со всеми другими задачами конечно достойнее философа, чем полное их исключение, потому что наше игнорирование не в силах уничт<ожить> их.

ПРИМЕЧАНИЯ



Третий том Сочинений В. С. Соловьева содержит работы 1877—1881 годов. Основное место в нем занимают докторская диссертация С. «Критика отвлеченных начал» и тексты, имеющие отношение к докторскому диспуту или непосредственно к тексту *КОН*.

При подготовке текстов и сопроводительных материалов в данном томе используются квадратные — [] и угловые — < > — скобки.

В квадратные скобки при публикации рукописного текста заключаются вычеркнутые С. слова и фразы, представляющие интерес с точки зрения смысла и выражения. Квадратные скобки используются также в библиографических описаниях.

В угловые скобки заключаются: многоточие, обозначающее необходимые купюры в текстах, цитированных авторами примечаний; восстанавливаемые по смыслу части слов, недописанных автором; номера листов рукописей.

Подготовка текстов:

КОН, «Положения докторского диспута», «Вера, разум и опыт», «Речь о философии...» — И. В. Борисовой;

«В редакцию журнала “Мысль”», «Критика отвлеченных начал. Гл. XLIV—XLV. Позднейшая переработка» — Н. В. Котрелева;

«Классификация наук» — А. П. Козырева;

«Истина есть то, что может быть всем всегда для всех» — А. П. Козырева, Н. В. Котрелева;

«Критика отвлеченных начал. Наброски», «Метафизика и положительная наука. Подготовительные материалы» — И. В. Борисовой, Н. В. Котрелева.

КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ

Автограф неизвестен¹.

Впервые напечатано в *РВ*: 1877. № 11. — Гл. I—V. — С. 5—50; 1877. № 12. — Гл. VI—IX. — С. 463—511; 1878. № 1. — Гл. X—XI. — С. 103—132; 1878. № 10. — Гл. XII—XV. — С. 600—821; 1879. № 1. — Гл. XVI—XXII. — С. 208—239; 1879. № 6. — Гл. XXIII—XXVI. — С. 530—557; 1879. № 7. — Гл. XXVII—XXIX. — С. 344—365; 1879. № 8. — Гл. XXX—XXXIV. —

¹ Сохранился фрагмент отдельного издания *КОН* (С. 337—352, т. е. ровно один печатный лист — двадцать второй) с авторской правкой (ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 27. Л. 1—8; воспроизведение правки см.: Наст. изд. Т. 3. С. 421—422). Незданные рукописные фрагменты С., относящиеся к *КОН*, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 403—420.

С. 808—832; 1879. № 11. — Гл. XXXV—XL. — С. 179—234; 1880. № 1. — Гл. XLI—XLVI, Заключение. — С. 332—399.

Подпись: Владимир Соловьев. — 1877. № 11, 12; 1878. № 1; 1879. № 11; 1880. № 1; В. Соловьев. — 1878. № 10; Влад. Соловьев. — 1879. № 1, 7, 8; Вл. Соловьев. — 1879. № 6.

Отд. издание: Соловьев Владимир Сергеевич. Критика отвлеченных начал. М.: В университетской типографии (М. Катков) на Страстном бульваре, 1880. — Имя и фамилия автора на обл. и тит. листе приведены в родительном падеже: Владимира Соловьева. — VI, [2], VII—XIV, 3—435 с. — Объявленной цены издание не имело. Однако библиографический источник указывает, что диссертация С. в момент выхода в свет продавалась по 3 рубля, и что ее петербургским распространителем («в СПб. склад») был книгопродавец Н. Г. Мартынов, — см.: (Глазунов Иван Ильич.) Книжный магазин. Систематическая роспись книг, продающихся в книжном магазине Ивана Ильича Глазунова в С.-Петербурге. Третье прибавление. Сост. за время с 1873 по январь 1881 года В. И. Межовым. СПб., 1882. С. 97.

Печатается по тексту отдельного издания с учетом помещенного в нем перечня «Важнейших опечаток» (с. [1], после оглавления²).

В журнальной публикации отсутствуют оглавление, предисловие, примечания и приложение, имеющиеся в отдельном издании.

Приложение «О законе исторического развития» воспроизводит большую часть текста первой главы «Философских начал цельного знания» (в *КОН* опущены первые два и последние четыре абзаца, см.: Наст. изд. Т. 2. С. 186—215).

При публикации текста *КОН* в *СС*¹ и (впоследствии) в *СС*² не воспроизводилось авторское приложение «О законе исторического развития», но в качестве приложения помещены четыре исправленные автором главы из *КОН* (V, VI, VII, VIII) под названием «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике», сопровождавшиеся примечанием редактора *СС*¹ М. С. Соловьева: «Собираясь переиздать “Критику отвлеченных начал”, В. С. Соловьев несколько раз принимался за пересмотр и исправление этого сочинения, но всякий раз очень неохотно и скоро бросал работу; он исправил только четыре главы (...) и под названием “Формальный принцип нравственности” поместил этот отрывок в виде приложения к книге “Оправдание добра”, вышедшей в 1897 году» (*СС*¹. Т. 2. С. 350)³. Это приложе-

² Листок с перечнем опечаток прилагался и в различных экземплярах книги мог быть вплетен случайным образом. В некоторых просмотренных нами экземплярах отсутствует

³ Публикацию переработанных глав *КОН* С снабдил следующим пояснением, привязанным к заглавию: «Из не находящейся более в обращении диссертации “Критика отвлеченных начал”. Воспроизводимая здесь (с поправками) часть этой книги писана около 20 лет тому назад, когда автор в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра» (цит. по: *СС*². Т. 2. С. 371).

ние имелось и во втором прижизненном издании «Оправдания добра» (М., 1899). Сообразно воле автора переработанный текст четырех глав *КОН* будет опубликован нами в одном томе с «Оправданием добра» в качестве приложения к этому сочинению.

Главы IX (частично) и X под названием «Эмпирическая необходимость и трансцендентальная свобода (по Шопенгауэру и Канту). К вопросу о безусловной виновности» с незначительной стилистической правкой С. перепечатывал как приложение к работе «Право и нравственность» (два издания — СПб., 1897 и 1899; см. также: *СС*². Т. 8. С. 625—655); и эти главы будут воспроизведены в соответствующем томе нашего издания.

Поначалу желание С. писать докторскую диссертацию выглядело как традиционный шаг ученого, избравшего академическую стезю. Замысел диссертации возник у С. вскоре после магистерского диспута, во всяком случае первое упоминание о новой промоционной работе мы встречаем в переписке С. сразу же после избрания его доцентом по кафедре философии историко-филологического факультета Московского университета 19 декабря 1874 г. Темой докторской диссертации должно было стать исследование гностицизма, о чем С. сообщил в письме к своему оппоненту на магистерском диспуте М. И. Владиславлеву 23 декабря 1874 г. (см.: *Наст. изд. Т. 2. С. 315—316*). Историко-философский замысел впоследствии трансформировался в общетеоретический — согласно стремлению С. создать философскую систему, которая могла бы иметь «практическое» религиозно-общественное приложение. Докторскую диссертацию С. рассматривал как форму теоретического выражения своих идейных и практических интересов: так 19 июня 1876 г. в письме к Д. Н. Цертелеву С. утверждает, что писать специально докторскую диссертацию (т. е. ради нее самой) не имеет ни способности, ни желания (см.: *Письма. 2. С. 233*; также: *Наст. изд. Т. 2. С. 313*). Вероятно, вследствие сложностей, выявившихся при попытках связать собственно академическую и в значительной мере «инструментальную» задачу диссертации с иными творческими и, шире, жизненными планами тема ее была выбрана после долгих колебаний, а работа собственно над докторским сочинением затянулась до начала 1880 г., и самый замысел ее претерпел существенные изменения.

Первые «подступы к докторской диссертации» были связаны с работой С. над французским сочинением «София» и близкими к нему «Философскими началами цельного знания»⁴. Оба этих текста остались незавершенными

⁴ Подробнее об эволюции диссертационных планов С см.: *Наст. изд. Т. 2. С. 313—319, 358—362*, а также. *Козырев А. П.* Парадоксы незавершенного трактата // *Логос. 1991. № 2.* Касаясь этой проблемы, С. М. Соловьев ограничивается следующим пояснением: «Соловьев надеялся получить за свою “Софию” докторскую степень! Мало он понимал тогда положение вещей, и окружающих людей, и профессора Владиславлева. Дело с докторской степенью затянулось на много лет, Соловьев должен был отказаться от мысли представить свои “Философские начала цельного знания” как диссертацию, это сочинение осталось незаконченным, и Соловьев принялся за более академическую “Критику отвлеченных начал”» (*Соловьев С. М. С. 129*). Не более вразумительно и объяснение С. М. Лукьянова: «К “Философским началам цельного знания” он как бы охладел и оставил их незаконченными» (*Лукьянов 3 (2). С. 174*).

ми. Публикация «Философских начал цельного знания» в ЖМНП была прервана в ноябре 1877 г., и в том же месяце началась публикация *КОН* в *РВ*. Мы не располагаем сведениями о том, что *С.* работал одновременно над двумя этими сочинениями; можно предположить, что работа над текстом *КОН* была начата им ближе к осени 1877 г. и отдельные главы публиковались сразу же по написании.

После появления в свет январского номера *РВ* за 1878 г. в публикации работы наступил перерыв до октября. Но 19 ноября 1878 г. *С.* из Петербурга извещает Цертелева, что усиленно занимается диссертацией с помощью стенографа и что произведение «очень разрослось» и будет закончено «не раньше осени» (*Письма*. 2. С. 241)⁵. Представления *С.* о составе и объеме диссертационного тома менялись. Так, 16 декабря 1878 г. он сообщает А. А. Кирееву о плане поместить в нем полный текст «Чтений о Богочеловечестве»: «Как я Вам, кажется, говорил, я намерен в непродолжительное время (в феврале или марте) выпустить в свет свою диссертацию “Критика отвлеченных начал”, отрывки из которой были помещены в “Русском вестнике”. К этой диссертации будут приложены некоторые отдельные статьи, хотя и связанные внутренне с содержанием самой диссертации (ибо чего нельзя привязать к вопросу о первых началах?), но имеющие самостоятельный интерес, как то: “о законе исторического развития”, “о разделе-

⁵ Поскольку письмо пишется во второй половине ноября 1878 г., ясно, что речь идет об осени следующего года, т. е. *С.* определяет сроки, в которые реально уложились работа над диссертацией. В этом же письме *С.* добавляет: «Что касается до критики традиционных начал, которую я хотел поместить в “Отечественных Записках”, то я совсем от нее отказался по соображениям, о которых слишком долго будет писать». Вопреки предположению Э. Л. Радлова («По всей вероятности, следует читать: “отвлеченных” вместо “традиционных”, как напечатано в “Вестнике Европы”»). — *Письма*. 2. С. 241), в тексте *ВЕ* не было допущено опечатки, что подтверждал еще С. М. Лукьянов, который имел доступ к оригиналам писем *С.* к Цертелеву и пользовался пояснениями его вдовы Е. Ф. Цертелевой при неоднократных собеседованиях в дореволюционное время (ср.: «Прим. ред. о том, что следует читать “отвлеченных” вместо “традиционных”, не подтверждается оригиналом». — Лукьянов С. М. Материалы к 4-й книге «О Вл. Соловьеве в его молодые годы» // ОР РГБ. Ф. 700. Ед. хр. 2. Л. 194а).

В работах *С.* конца 1870-х годов термин «традиционные начала» и близкие к нему словосочетания встречаются неоднократно. Так, в оставшейся неоконченной и неопубликованной работе «Вера, разум и опыт» *С.* употребляет выражения «традиционный авторитет», «традиционное начало», «традиционное религиозное начало» для обозначения верований, поддерживаемых внешним, «историческим», авторитетом (Вселенские соборы, римский папа как видимый глава Церкви), этим началам противопоставлены «живое всеобъемлющее убеждение», «свободное мышление» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 382, 383 и др.). Термин «традиционные начала» встречается и в *КОН*, где находится в оппозиции «мистическим» началам, ср.: «Положительные, или религиозные, начала могут основываться или непосредственно на личном восприятии и созерцании божественных вещей, или же предполагают посредство исторического предания, веру в авторитет. Религиозные начала в первом виде я называю *мистическими*, во втором — *традиционными*» (Наст. изд. Т. 3. С. 25). И хотя, как ясно из цитированного письма к Цертелеву, *С.* отказался от критики традиционных начал на страницах *ОЗ*, замысел вскоре получил развитие в опубликованном тексте одиннадцатого и двенадцатого «Чтений о Богочеловечестве». Следует подчеркнуть, что *С.*, будучи в то время автором «правой» и церковной печати, в качестве трибуны для критики исторического христианства готов был использовать оппозиционные *ОЗ*.

нии наук”⁶ и т. д. И вот также в виде отдельного приложения намерен я припечатать туда же и наши лекции под каким-нибудь подходящим названием⁷. Все вместе составит книгу весьма объемистую и уже по одному этому малоопасную с цензурной точки зрения. Если же это последнее соображение не подойдет, то в качестве докторской диссертации книга может избежать всякой цензуры чрез разрешение от факультета» (*Письма к Кирееву*. С. 191; в приведенном отрывке речь идет о попытке преодолеть цензурные затруднения, возникшие при публикации «Чтений о Богочеловечестве»). Из письма к Цертелеву от 16 февраля 1879 г. снова узнаем о планах С.: «Диссертацию кончу наверно к лету; следовательно, защищать буду осенью» (*Письма*. 2. С. 247). Однако летом работа над текстом продолжается: «Теперь я очень занят. Первая (этическая) часть моей диссертации благополучно кончилась в последней книжке “Русского вестника”⁸, и я погружен в пучину метафизики» (к Цертелеву, 1 июля 1879 г. // Там же. С. 248)⁹.

К осени 1879 г. диссертационные планы С. приобретают реальные очертания, и 3 октября 1879 г. он пишет Цертелеву: «Я получил твое письмо, в котором ты зовешь меня в Петербург или за границу. К сожалению, и то, и другое для меня теперь невозможно, главным образом потому, что я решительно оканчиваю свою диссертацию, которую буду непременно защищать в феврале — если не у Владиславлева, то у Струве в Варшаве. Надеюсь, впрочем, что не придется прибегнуть к этой последней крайности» (Там же. С. 250). На следующий день, 4 октября, скончался отец С. В недатированном письме, написанном, вероятно, 14 октября 1879 г., С. пишет

⁶ В качестве приложения к *КОН* С. поместил лишь первую из названных «статей». Незавершенный текст о классификации наук см.: Наст. изд. Т. 3. С. 391—397.

⁷ Об участии Киреева, бывшего секретарем *ОЛДП*, в организации лекций по философии религии см.: Наст. изд. Т. 4. (Примечания.)

⁸ Переход от этики к метафизике С. обосновывает в XXVI главе *КОН*, опубликованной в июньском выпуске *РВ* (1879).

⁹ В этом же письме С. сообщает Цертелеву о переживаемом им «очень печальном времени», объясняя свое настроение неизлечимой болезнью отца (Там же). Вероятно, часть лета 1879 г. С. провел под Ригой. В. Е. Чешихин (Всеволод, брат писателя Ветринского) вспоминал (1924), что летом 1879 г. познакомился с С., который жил тогда на рижском взморье неподалеку от снимавших там дачу Чешихиных:

«В одном из рыбацких домиков, у т. н. “молодого Кляу” (домик этот известный в окрестности клоповник) живет Вл. С. Соловьев, готовящийся к докторской диссертации, защищенной им, как известно, в Петроградском университете в 1880 г. (...) Говорят, Соловьева устроил здесь рижский священник Преображенский (сейчас, в 1924 г., я соображаю: не родственник ли редактора “Православного Обозрения”, тоже Преображенского? — Соловьев в конце 1870-х годов был сотрудником этого издания); хозяйничать [философ] пустынный не умеет. (...)»

Мы разговорились, и я спросил, как называется его диссертация.

— “Критика отвлеченных начал”, — ответил Соловьев.

— Мне не нравится этот заголовок, — сказал я. — Хочется спросить: “начал”... чего? (Я и теперь, в 1924 г., полагаю, что следовало бы назвать “начал”... чего? — “бытия” или “познания”).

— Мне и самому этот заголовок не очень нравится; может быть, я его изменю, — сказал Соловьев» (ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 3. Ед. хр. 22. Л. 1—2).

Страхову: «Спасибо, дорогой Николай Николаевич, за доброе письмо. Относительно портрета отвечу в непродолжительном времени.

Раньше половины января я не собираюсь в Петербург и завтра посылаю просьбу об отпуске¹⁰. На днях хочу опять приняться за свои занятия — оканчивать диссертацию, которая выходит очень длинная и которую я думаю защищать в феврале или в марте. Впрочем, у меня нервы сильно расстроены, так что пожалуй дело затянется» (*Письма*. I. С. 8).

23 октября 1879 г. С. сообщает предполагаемому оппоненту М. И. Владиславлеву о своих дальнейших планах: «Печальное настроение, в котором я нахожусь это время, было еще усилено крайне неприятным для меня известием, что Вы оставляете Петербургский университет. Кроме того, что я считаю Вас единственным в русских университетах профессором философии, преподающим действительно философию, а не черт знает что, — кроме того я имею и личную причину сожалеть о Вашем уходе, так как конечно только с Вами желал бы я иметь дело относительно моей докторской диссертации, которую я теперь оканчиваю. Неужели мне придется повергать ее на усмотрение балаганного шута Троицкого или ехать в чужую Варшаву к немцу Струве¹¹?

¹⁰ С. отвечает на письмо, в котором Страхов, вероятно, выразил ему соболезнование в связи со смертью отца. Упомянутый «портрет», возможно, имел отношение к поминательным планам Страхова в связи с личностью умершего известного историка. Дата написания письма устанавливается на основании соловьевского упоминания об отпуске и приведенного Лукьяновым прошения об отпуске, направленного к А. И. Георгиевскому: «Его превосходительству г. председателю ученого комитета министерства народного просвещения. — Имею честь просить ваше превосходительство о разрешении мне отпуска в Москву на два месяца по чрезвычайным семейным обстоятельствам вследствие смерти отца моего. При сем обязуюсь исполнять во время отпуска все работы по ученому комитету, которые ваше превосходительство найдете нужным мне поручить. — Член ученого комитета м. н. пр., надворный советник Влад. Соловьев. — 15 октября 1879 г.» (*Лукьянов*. 3 (2). С. 83). — Лукьянов воспроизводит все записи и пометы на документе, отражающие его дальнейшее прохождение.

¹¹ С. упоминает ординарного профессора по кафедре философии Московского университета М. М. Троицкого и профессора Варшавского университета Г. Е. Струве. Троицкий баллотировался на должность вместе с С. в декабре 1874 г., замещал С. во время его заграничной научной командировки (см.: *Наст. изд.* Т. 1. С. 336—338; Т. 2. С. 316; подробнее см.: *Лукьянов*. 2. С. 43—85); сторонник ассоцианистской психологии, развивавшейся английской эмпирической школой, отстаивал центральную роль психологии для философии и других гуманитарных дисциплин. С. позволяет себе назвать Троицкого «балаганным шутом», имея в виду, вероятно, его известную манеру резко и не разбираясь в выражениях критиковать неверные, по его мнению, взгляды (в частности, немецких психологов, см. книгу Троицкого: *Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование. С предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка*. М., 1867). Более объективное описание научной и педагогической роли Троицкого С. дает в 1899 г., см.: Три характеристики: М. М. Троицкий — Н. Я. Грот — П. Д. Юркевич // *СС*². Т. 9. С. 380—386). Г. Е. Струве — философ, профессор Варшавского университета; учился в Тюбингене и Йене, автор публикаций на немецком, русском и польском языках. Защищенная им в 1870 г. в Московском университете докторская диссертация на тему «Самостоятельное начало душевных явлений» вызвала оживленную полемику в печати, в которой участвовали, в частности, Н. П. Аксаков, С. А. Усов, П. Д. Юркевич.

Если найдете свободную минуту, ради Бога напишите мне, действительно ли Вы собираетесь выходить из Университета и когда именно, и если в феврале Вы не будете читать лекций, то не согласитесь ли все-таки быть моим оппонентом по приглашению факультета, чему бывали примеры. Я же послежу тогда выслать Вам то, что напечатано из моей диссертации (т. е. половину) и затем буду высылать остальное по мере печатания¹²» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 5—6).

Тем временем С. завершает печатание *КОН* в *РВ* и в конце декабря (?) 1879 г. отсылает окончание диссертации, появившееся затем в первой книжке журнала за 1880 г., редактору *РВ* профессору Н. А. Любимову, сопроводив текст следующим письмом: «Боясь мороза, посылаю Вам эту рукопись с человеком. Она очень велика (4—5 листов), но мне необходимо, чтобы она была напечатана зараз, чтобы успеть защитить диссертацию в этом академическом году, поэтому будьте столь добры отправьте ее скорее в типографию.

Последний листок с заключительными словами я отошлю сам завтра в типографию» (ОР РНБ. Ф. 718. Ед. хр. 33).

7 марта 1880 г. С. снова обращается к Владиславлеву, предваряя сложности, которые могли возникнуть в связи с отклонением от установленной формальной процедуры: «Не по своей воле, высокоуважаемый Михаил Иванович, запоздал я так с диссертацией. Только вчера получил из типографии все остальные листы, которые Вам и посылаю одновременно с этим письмом, а также посылаю один полный экземпляр вместе с прошением в факультет¹³. Послезавтра получу и отправлю все потребное количество экземпляров.

Эта несносная задержка с моей книгой повергла бы меня в совершенное отчаяние, если бы не твердая моя надежда на Вас и уверенность, что Ваше дружественное расположение ко мне преодолет все формальные препятствия и даст возможность все-таки устроить диспут в последнее воскресенье марта или хоть в первое воскресенье апреля, так как дальнейшая отсрочка была бы для меня пагубна.

Имею кое-что сообщить Вам и о многом с Вами посоветоваться, но отлагаю до свидания. Около 12 числа думаю быть в Петербурге и не замедлю явиться к Вам» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 7—8).

Вероятно, одновременно с письмом к Владиславлеву С. обращается к К. Н. Бестужеву-Рюмину: «Не зная, кто у Вас декан, посылаю Вам мое прошение и только теперь оконченную (не по моей воле) диссертацию. Послезавтра книга будет вполне готова и тогда я пришлю сколько нужно экземпляров.

Так как мой главный официальный оппонент получил большую часть книги еще в декабре и так как она печаталась в «Русском вестнике» в тече-

¹² Судя по цитируемому ниже письму к К. Н. Бестужеву-Рюмину, С. выполнил свое обещание.

¹³ В «Деле Совета Императорского С. Петербургского Университета “О диспуте Магистра В. С. Соловьева на степень Доктора философии”» (РГИА СПб. Ф. 14. Щ. 1. Д. 8106) прошения соискателя нет.

ние двух лет, то я надеюсь, что факультет найдет возможным несколько сократить законный срок¹⁴ и допустить меня к защите в последнее воскресенье марта или первое воскресенье апреля» (*Письма*. 3. С. 32).

Хлопоты С. достигли своей цели, и защита докторской диссертации состоялась в воскресенье 6 апреля 1880 г. в 13 часов в Санкт-Петербургском университете. В соответствии с установленным порядком о предстоящем диспуте известили петербургские газеты. 4 апреля *НВ* (№ 1473) поместило объявление: «В воскресенье, 6 апреля, в 1 час пополудни, в одной из университетских зал, магистр Владимир Соловьев будет публично защищать рассуждение под заглавием “Критика отвлеченных начал”». Объявления были опубликованы также в *СПбВед.* (1880. 6 апр., № 96) и «Голосе» (1880. 6 апр., № 97).

По сравнению с магистерским диспутом С. (см.: *Наст. изд.* Т. 1. С. 269—285), докторская защита прошла спокойно. Страхов поделился впечатлениями о диспуте с гр. С. А. Толстой: «Вчера — совершилось наконец великое торжество — был диспут Вл. Соловьева на доктора философии. Сам он был великолепен; так спокоен, прост, так мастерски говорил. К несчастью, сильных возражений не было, и из семи возражателей ни один не коснулся существа дела — как это, впрочем, обыкновенно бывает на диспутах. Поэтому все шло довольно вяло. Два позитивиста, выскочившие в конце, были опрокинуты Соловьевым с олимпийским спокойствием. Но сам Соловьев что-то стал кручиниться. Когда он стоял на кафедре, никто бы не дал ему меньше 35 лет, а сегодня он мне опять повторил, что ему скверно что-то. Верно есть что-нибудь, чего он не хочет рассказывать» (*Переписка Толстого и Страхова*. С. 252).

Первые отклики о защите появились в петербургских и московских газетах сразу после диспута: *НВ* (7 апр., № 1476; статья «Диспут В. С. Соловьева»; *Б. н.*); *СПбВед.* (10 апр., № 100; статья «Докторский диспут В. С. Соловьева»; *Б. н.*); *МВед.* (10 апр., № 100; заметка без заглавия и подписи); «Современные известия» (12 апр., № 101; «Докторский диспут В. С. Соловьева»; *Б. п.*).

Ход диспута освещался в газетах достаточно подробно. Диспут «известного молодого философа» (*СПбВед.*, *НВ*) продолжался от 13 до 16 часов и проходил в актовом зале петербургского университета; он был «интересен как по предмету, на нем обсуждавшемся, так и по характеру и отношению к нему публики». Слушатели стали собираться задолго до начала диспута, и потому пришедшим последними не хватило места. В результате «проход между рядами кресел и пространство между колоннами и стенами были битком набиты» (*СПбВед.*). Стоявшие три часа «в тесноте и духоте» «поч-

¹⁴ Согласно «Положению» об ученых степенях 1864 г. соискатель должен был представить в факультет экземпляры диссертации «по крайней мере за месяц до защиты» (см.: *Собрание распоряжений по Министерству народного просвещения*. СПб., 1867. Т. III. Стб. 642). Знаменательно, что университетское дело о докторском диспуте С (см. прим. 13) было начато 2 апреля 1880 г., т. е. все необходимые процедуры были выполнены за четыре дня.

тенные лица» не покинули собрания. Среди присутствующих обозреватель *СПбВед.* заметил Н. Н. Страхова, П. А. Васильчикова¹⁵, О. Ф. Миллера, барона Е. Ф. Розена. Присутствовали также дамы высшего общества¹⁶ («которым, к сожалению, никто из рядом сидевших не уступил места»), литераторы, ученые, военные и высокопоставленные лица (И. Д. Делянов, попечитель Петербургского учебного округа князь М. С. Волконский¹⁷, академики Я. К. Грот и А. Ф. Бычков, Ф. М. Достоевский¹⁸, А. А. Киреев, профессора, в их числе Д. И. Менделеев, А. М. Бутлеров, А. Д. Галахов, Л. Кедров, М. И. Каринский, А. Е. Светилин, протоиерей И. Л. Янышев, почти весь состав историко-филологического факультета) (*СПбВед.*). По мнению корреспондента *СПбВед.*, «многолюдность собрания свидетельствует во всяком случае о том интересе, который в состоянии привлечь как личность даровитого ученого, так и предмет диспута, все более и более привлекающий на себя внимание образованнейшей части нашего общества».

Председательствовал на диспуте декан историко-филологического факультета профессор всеобщей истории В. В. Бауэр. Секретарь факультета Г. В. Васильевский прочел *curriculum vitae*. Далее выступил докторант с «прекрасной речью» (*СПбВед.*). Полностью текст речи не сохранился¹⁹, ее содержание кратко изложил обозреватель *НВ*²⁰ и сам С. в отчете о диспуте, посланном А. А. Кирееву (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 524—525).

¹⁵ Неустановленное лицо; *НВ* упоминает И. И. Васильчикова (умер в 1877 г.). Возможно также, что имеется в виду Александр Илларионович Васильчиков (1818—1881; в 1876—1878 годы — председатель С.-Петербургского отделения Славянского комитета).

¹⁶ Среди присутствовавших на диспуте дам *СПбВед.* называют жену попечителя петербургского учебного округа (см. ниже, след. сноски) княгиню Е. Г. Волконскую, посетившую также соловьевские лекции по философии религии; супругу Николая Павловича Игнатъева (российский посол в Константинополе (1867—1877); министр внутренних дел (1881—1882)) Екатерину Леонидовну Игнатъеву (урожд. кн. Голицына, 1843—1917) (см.: *Игнатъев М.* Русский альбом. Семейная хроника. СПб., 1996. С. 42, 182). Присутствовала также Мария Аполлинариевна Барятинская, урожд. Бутенева (1835—?), слушавшая ранее лекции по философии религии.

¹⁷ Иван Давыдович Делянов в 1861—1882 годах — директор Императорской публичной библиотеки, в 1874—1882 — член Опекунского совета Ведомства учреждений Имп. Марии, в 1882—1897 — министр народного просвещения. Михаил Сергеевич Волконский — попечитель С.-Петербургского учебного округа, в начале 1880-х годов в министерство Делянова — товарищ министра.

¹⁸ 11 апреля 1880 г. Ф. М. Достоевский в письме к Е. Ф. Юнге отозвался о диспуте С.: «На недавнем диспуте молодого философа Владимира Соловьева (сына историка) на доктора философии я услышал от него одну глубокую фразу: “Человечество, по моему глубокому убеждению (сказал он), *знает гораздо более*, чем до сих пор успело высказать в своей науке и в своем искусстве”» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1988. Т. 30. Кн. 1. С. 148; приведенное высказывание С. не содержится ни в известной нам части его вступительной «Речи о философии», ни в «Положениях» докторского диспута; *КОН* имела в библиотеке Достоевского, см.: *Гроссман Л. П.* Библиотека Достоевского: По неизданным материалам. С прилож. каталога библиотеки Достоевского. Одесса, 1919. С. 156).

¹⁹ Сохранившийся фрагмент см.: Наст. изд. Т. 3. С. 398—399.

²⁰ См.: Там же. С. 525—526.

Тезисы («положения») диссертации²¹, подробно изложенные в *СПбВед.*, опубликованы в *НВ* (7 апр., № 1476) и в «Современных известиях» (12 апр., № 101).

После докторанта выступили официальные оппоненты М. И. Владиславлев и профессор богословия В. Г. Рождественский. В газетных отчетах содержание выступлений оппонентов передано тезисно. Сообщалось, что Владиславлев усмотрел в диссертации С. «смелый опыт обосновать мистицизм путем критики» и принципиально не возражал против идей диссертанта (*НВ*). Замечания оппонента носили частный характер и имели целью «или улучшение самой системы сочинения, или более прочное обоснование некоторых положений диспутанта»; при этом указывалось «на неровности в изложении некоторых частей, на пропуски высших для дела мнений и даже целых нравственных систем, на некоторое извращение мыслей философов в свободном изложении автора, давшего на все эти замечания обстоятельные разъяснения. В заключение оппонент публично признал за докторантом способность к обширному философскому синтезу и громадную эрудицию». Второй официальный оппонент «начал с похвал докторанту, указав на своевременность и необходимость сделанного им критического пересмотра господствующих противоречивых основоначал, повергающих человечество в то состояние умственного разлада, в котором оно доселе находится, и высказав уверенность в переходности современной эпохи и в наступлении лучшей, когда восторжествуют друзья высших нравственных интересов. В богословском отношении сочинение г. Соловьева не дает ничего нового, по мнению о. Рождественского, так как высказываемые автором мысли мало разнятся от высказанных уже давно Шлейермахером» (*СПбВед.*). С. отвечал на возражения подробно, отрицал заимствования у Шлейермахера и усомнился в тождестве своих взглядов со взглядами этого немецкого писателя.

Далее выступили В. В. Бауэр (с «замечанием о приложении автором закона исторического развития Спенсера»; существо замечания обозреватель не раскрывает), «некто г. Ведров» — юрист, вступившийся за социализм, «будто бы несправедливо униженный в сочинении» (где ему приписаны «исключительно материальные стремления» в ущерб нравственным), и за классификацию наук Конта. Последним высказали свои замечания А. М. Бутлеров, кандидат естествознания Вульфсон и студент Онаков (Там же).

МВед. (1880. 10 апр., № 100) поместили краткое сообщение о диспуте: «Петербургские газеты сообщают следующее о состоявшемся (...) 6 апреля докторском диспуте В. С. Соловьева. Диспут привлек много публики и отличался оживленностью прений. Кроме официальных оппонентов, профессоров Владиславлева и протоиерея Рождественского, докторанту делали возражения и посторонние лица. Докторант был провозглашен доктором при громких аплодисментах публики».

Опубликованная в рубрике «Университетские диспуты» московских «Современных Известий» заметка под заглавием «Диспут В. С. Соловьева»

²¹ См.: Там же. С. 361—362.

практически воспроизводит текст, помещенный в *НВ*, включая «тезисы» диспутанта.

Наиболее подробный отчет о диспуте появился в *МВед.* 20 мая 1880 г. (№ 138; статья «Диспут Вл. С. Соловьева»; Подпись: А. К.). За инициалами скрывался присутствовавший на диспуте А. А. Киреев, который с незначительными вариациями предал гласности отчет о диспуте, изложенный самим докторантом в письме к нему от начала апреля 1880 г. из Москвы²². Ввиду принципиальной важности письма воспроизводим целиком ту его часть, которая посвящена интересующему нас событию: «Посылаю Вам содержание моей речи на диспуте и все существенное, что сохранилось в моей памяти от возражений моих оппонентов и моих ответов на оные.

Делайте из этого, что хотите. Если поздно для М(осковских) В(еedomостей), то можно, пожалуй, для Р(усского) В(естника)²³. Впрочем, поступайте по усмотрению. (...)»²⁴

Первый офици(и)альный оппонент проф(ессор) Владиславлев после общих замечаний о достоинствах и недостатках диссертации заявил, что он не будет спорить против ее основных положений, так как он и сам “немножко” мистик, хоть и не идет так далеко, как докторант, и “по обязанности официального оппонента” перешел к некоторым частным замечаниям. Он, между прочим, возразил против допущенного докторантом распространения нравственной обязанности на все живые существа, указывая на то, что такое расширение невозможно, так как нам постоянно приходится пользоваться живыми существами как средствами и, напр(имер), есть животных. *Ответ.* Нравств(енный) принцип требует лишь, чтобы мы не относились к другим существам как *только* к средствам, но признавали бы за ними и значение самостоятельной цели. Нравственный принцип запрещает превращать другое существо всецело в средство для нас, но он не запрещает *отчасти* пользоваться другим существом [*отчасти*] и как средством, что нам приходится делать не только с животными, но и с людьми; что же касается до употребления животных в пищу, то, допуская его позволительность (вопрос во всяком случае спорный), мы нисколько этим, однако, не избавляемся от *всякой* нравств(енной) обязанности к животным: если даже мы можем их убивать, то во всяком случае не *должны* их мучить.

Далее проф(ессор) Влад(иславлев), указывая на то, что в диссертации основанием идеального общества признается начало любви, находил, что это не соответствует действительному состоянию человечества, что начало любви в действительности слишком слабо для такой роли, и “куда же мы тогда денем, прибавил он, противные любви чувства: ненависть, вражду и т. д.”?

²² Поскольку отчет появился в *МВед.* 20 мая 1880 г., датировку Э. Л. Радлова (отнесшего письмо к 1881 г. — *Письма*. 2. С. 97) надо считать ошибочной. Письмо написано, по всей видимости, после 7 апреля 1880 г., когда С. еще находился в Петербурге и присутствовал на заседании Ученого комитета Министерства народного просвещения (*Лукьянов*. 3 (2). С. 126), поскольку в начале мая С. намеревался прибыть в Петербург, о чем сообщал Кирееву из Москвы в этом же письме.

²³ Т. е. поздно для газеты, но, возможно, не поздно для журнала.

²⁴ Далее С. излагает содержание своей вступительной речи на диспуте; эту часть письма см.: *Наст. изд.* Т. 3. С. 524—525.

Ответ. Общественный идеал потому и есть идеал, что данное состояние общества ему не соответствует. Что же касается до ненависти и вражды, то совершенно несомненно, что они существуют, и столь же несомненно с нравственной точки зрения, что они не должны существовать.

Проф(ессор) Влад(иславлев) сделал еще несколько возражений в том же роде; ни с одним из них докторант не нашел возможным согласиться.

Второй офиц(иальный) оппонент, проф(ессор) богословия Рождественский после длинных похвал [докторанта] диссертации сказал, что его не удовлетворила та ее часть, которая касается собственно религиозных вопросов. Религиозные взгляды докторанта, по мнению о(тца) Рожд(ественского), близко сродные с воззрениями Шеллинга и Шлейермахера, могут быть поняты в пантеистическом смысле и подать повод к заблуждениям.

Докторант ответил, что напрасно оппонент смешивает столь разнообразные вещи, как религиозный взгляд Шлейермахера (точка зрения религиозного чувства), с умозрительным пантеизмом первой Шеллинговой системы (Identitätsphilosophie) и с теософическими построениями второй Шеллинговой системы (так наз(ываемой) положительной философии); [только [относительно] этой последней] докторант признал сродство своих взглядов только с этой последн(ей) системой Шеллинга, в которой [великий] этот философ уже освободился от [отвлечен(ного)] ложного пантеизма своих прежних теорий. Что касается до самого докторанта, то он не может поручиться, чтобы в его мыслях не найдено было кем-нибудь [несуществующий в них пантеизм] т(ого), чего в них нет, но это будет уже не его вина.

Третий оппонент проф(ессор) всеобщей истории Бауер, говоря о законе исторического развития (изложенном в приложении к диссертации), заметил, что в первом фазисе развития заключаются уже элементы второго.

Докторант ответил, что он этого нисколько не отвергал и что вообще периоды мировой истории как процесса сложного могут определяться не исключительным присутствием [известного принципа] того или другого принципа, а только его относительным преобладанием.

Четвертый оппонент, преподав(атель) полицейск(ого) права Ведров утверждал, что в диссертации неверно характеризован социализм как принцип материально-экономический, так как в различных системах социализма находятся и другие элементы: [чисто] нравственные, религиозные и т. д.

Докторант отвечал, что присутствие нравственных и религиозных элементов в различных социалистических учениях прямо указано в самой диссертации, но это нисколько не относится к основному определению социализма как принципа, ибо в таком определении необходимо иметь в виду не те или другие частные теории и системы, которых [существует] может быть неопределенное множество, а существенное начало, общее им всем и определяющее их как социализм. А это общее всем социалистическим построениям начало несомненно имеет характер материально-экономический, другие же религиозные и нравственные элементы являются постороннею примесью, не имеющею внутренней связи с социализмом как таким.

5й оппон(ент) проф(ессор) химии Бутлеров высказал недоумение по поводу одного из тезисов, в котором мистическому элементу придается первенствующее значение в познании. Докторант объяснил, что первенство здесь разумеется не генетическое, а логическое.

6й оппон(ент) студент Онапов.

???

7й оппон(ент) кандидат(ат) математич(еского) фак(ультета) Вульфсон, упрекнул докторанта в том, что, признавая начало любви основанием нормального общества, он не упомянул, что это основание было прежде него указано Огюстом Контом.

Докторант заметил, что значительно раньше От(юста) Конта начало любви было провозглашено Иисусом Христом» (*Письма к Кирееву*. С. 192—195 (без учета авторской правки; правка восстановлена А. П. Козыревым по автографу: ОР РНБ. Ф. 349. Ед. хр. 139. Л. 1—6); см. также: *Письма*. 2. С. 97—101).

Киреев дополнил соловьевский отчет о диспуте собственными соображениями и наблюдениями. Так, в начале статьи в *МВед.* он замечает: «Об этой диссертации еще зимой много говорили в образованных кругах Петербурга, одни с сочувствием, другие с явным недоброжелательством. (...) Являясь на суд как нашей действительной науки, так и того, что *само* считает себя наукой и притом *последним ее словом*, докторант нисколько не заботился о том, чтобы понравиться, чтобы какими-нибудь стилистическими ухищрениями сгладить резкую определенность своих научных выводов, какими-нибудь внешними уступками *captare benevolentiam* (снискать благоволение (*лат.*). — *Ред.*) своих судей. Он смело высказал свои убеждения, нисколько не заботясь о том, понравятся ли они или не понравятся. И убеждения эти действительно многим не понравились». Киреев более подробно написал о студенте «Онапове» (ошибочное написание С., в действительности — Онакове) и сделанном им возражении: «Интересно было появление шестого оппонента. Неизвестный молодой человек был, по-видимому, сконфужен торжественною обстановкой, в которой ему приходилось говорить; но он шел “исполнить священный долг гражданина”; его по-видимому “командировал” на это неприятное и щекотливое ратоборство его кружок, тут же присутствовавший, как передового борца за “либеральную истину”, на которую посягал докторант, решившийся с такою непростительною смелостью поднимать вопросы, благополучно было похороненные нашею интеллигенцией.

Представитель этой интеллигенции хотел, по-видимому, изловить докторанта на очень наивном софизме. Вы утверждаете, что природа есть та среда, в которой реализуется ваше идеальное, абсолютное начало; она стало быть становится необходимым орудием и условием его проявления; но если идеальное начало проявляется лишь в связи с материей, то вы их не можете отличить и должны допустить их тождество, стало быть, ваше “идеальное начало” тоже материя, и разница между их проявлениями не качественная, а количественная; стало быть, нематериальное начало — *немыслимо и не существует*. Это “немыслимо” есть любимое выражение известной школы, для которой мышление по-видимому сопряжено с некото-

рыми затруднениями. Таковы по-видимому были наивные сети, расставленные оппонентом докторанту, — я говорю “по-видимому”, потому что оппонент говорил очень задорно, настойчиво, повторяя по несколько раз одну и ту же фразу, но вместе с тем и очень неясно; он очевидно путался, встречая иногда не те возражения, к которым привык и на которые рассчитывал, а иногда и просьбу со стороны докторанта пояснить свою мысль, что по-видимому очень его смущало».

Об окончании диспута также сообщали упомянутые газеты: «Защита (была) признана удовлетворительною и В. С. Соловьев, удостоенный звания доктора философии, приветствован был рукоплесканиями» (*СПбВед.*); «Докторант был провозглашен доктором при громких аплодисментах публики» (*МВед.*); «Докторант в заключение удостоен был звания доктора философии. Публика приветствовала это постановление факультета продолжительными рукоплесканиями» (*НВ*).

Докторский диплом, полученный С., датирован 25 апреля 1880 г.:

Диплом доктора философии, выданный Вл. С. Соловьеву С.-Петербургским университетом. 1880, апр. 25

Диплом

Магистр философии Владимир Сергеевич Соловьев на основании представленного публично защищенного им рассуждения под заглавием: «Критика отвлеченных начал» удостоен историко-филологическим факультетом Императорского Санкт-Петербургского университета степени доктора философии в заседании 7 апреля²⁵ 1880 года.

Г. Соловьеву представляются все права и преимущества, законами Российской Империи со степенью доктора соединенные. В удостоверение чего от совета Императорского С.-Петербургского университета выдан доктору Соловьеву этот диплом с приложением университетской печати.

Санкт-Петербург. 25 апреля 1880 года

Ректор Императорского Санкт-Петербургского университета, доктор естественных наук, ординарный профессор, тайный советник и разных орденов кавалер А. Бекетов

Исправляющий должность декана историко-филологического факультета, доктор всеобщей истории, ординарный профессор, действительный статский советник и разных орденов кавалер В. Бауэр

Секретарь Совета С. Загиделанс

№ 389

(Дело Совета Императорского С.-Петербургского университета. О диспуте Магистра В. С. Соловьева на степень Доктора философии. Началось 2 Апреля 1880 г. — РГИА СПб. Ф. 14. Щ. 1. Д. 8151. Л. 4.).

²⁵ Так в воспроизводимом документе.

* * *

КОН привлекла к себе внимание общественности уже при публикации в *PB*²⁶. Так, Л. Н. Толстой читал статьи по крайней мере в № 11 и 12 *PB* за 1877 г.²⁷ В письме к Страхову от 17—18 декабря 1877 г. он излагает свои возражения: «Над Соловьева статьей я долго ходил, боялся к ней приступить. Я видел, что она касается того самого, что занимает меня; и в изложении мыслей современного и соплеменного мыслителя есть особенная волнующая близость и значительность. Нынче я прочел ее. Всё шло прекрасно до стр. 12-й, где вдруг оказывается, что основные начала знания добра и зла бывают (это нашел Соловьев) отвлеченные и положительные, а положительные имеют силу тогда, когда за ними признается основание божественное. Что такое божественное? Что это за знание или мышление, при котор(ом) предполагается бог, и что такое бог? Прежде надо решить, законны ли те начала, к(оторые) не могут быть постановлены без бога; или наоборот, законны ли те, к(оторые) без бога. И что такое за необходимость вводить бога? Случайное ли это суеверие, или неумелость выражения, или это необходимый прием мышления. И не единственный ли это прием мышления об основных началах (как я думаю)? И тогда, да и не только тогда, но и во всяком случае, нужно объяснить, говоря об началах, за кот(орыми) признается божественное основание, что такое это значит; ибо очевидно, что в этом основании-то и самое начало. А он классифицирует. Если бы он потрудился определить, что он разумеет под *полож(ительными) начал(ами), имеющ(ими) основ(анием) божеств(енное)*, то он бы наткнулся на то самое начало, без которого не может быть и отвлеченных начал. Отвлеченные слова могут быть, но начал знания не может быть иных, как положительных (т. е. настоящих), ибо если бы они не были настоящие, не было <бы> и знания никакого. А основы эти необъ-

²⁶ Несколько глав *КОН* публиковались в *PB* параллельно с главами романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (см.: *PB*. 1879. № 1, 6, 8, 11; 1880. № 1), и можно предположить, что одновременная публикация этих двух произведений на страницах одного и того же журнала могла лишний раз привлечь внимание читателей к философскому сочинению (см., например: *Трубецкой Е. Н.* Воспоминания. София, 1921. С. 66, 68).

²⁷ Впоследствии С. подарил Толстому экземпляр *КОН*. Книга с дарственной надписью («Глубокоуважаемому гр. Льву Николаевичу Толстому от автора») имеется в библиотеке Толстого (БИБЛИОТЕКА ЛЬВА НИКОЛАЕВИЧА ТОЛСТОГО в Ясной Поляне. Библиографическое описание. 1. Книги на русском языке. Часть вторая. М.—Я. М., 1975 С. 251). — Известно, что в начале 1881 г. С. подарил книгу А. А. Фету, дружившему и с С., и с Толстым; 14 марта Фет пишет С.: «Благодарю Вас за дорогой подарок Крит(ики) Отвлеч(енных) начал. В настоящее время наслаждаюсь этим прекрасным плодом Ваших многообразных трудов и на досуге читаю его очень, по моим духовным силам, медленно, но не без толку. — И вообразите, все время браню Вас умственно, приговаривая, неужели такой умища может быть до того слеп, что воображает, что наша непочатая университетская молодежь или заурядная публика поймут тут хоть две строки рядом. Ведь это для них арабская азбука. Повторяю: я в восхищении от Вашей книги и, главное, от ее критической стороны. — Видали Вы, как торговцы хлебом печеным, икрой, говядиной — самым острым ножом отрезают кусок. Как аппетитно выходит. Таков Ваш *Diserimen gerum* (анализ вещей (*лат*). — Ред.). Просто загляденье» (*Фет А. А.* Соч.: В 2 т. / Подг. текста, соствл., коммент. А. Тархова. М., 1982. Т. 2. С. 321).

яснимы разумом, находятся вне нас и потому божественны, не потому, что они прекрасны, непоколебимы, истинны, а потому, что они обнимают нас с нашим знанием, мы в них, в их власти, и потому они для нас боги или бог. — Я увлекаюсь, высказывая то, что я думаю, и высказываю, кажется, неясно, но возражение мое Соловьеву и всем философским статьям этого рода остается во всей силе; нельзя, говоря об основах знания, вводить понятие божества как случайный признак, годный для подразделения.

Потом, как неверно и мелко — его попытка опровержения Шопенгауэра, что при сострадании мы будто содействуем призрачной, ложной жизни тех, кому мы сострадаем. Шоп(енгауэр) говорит, что, отдаваясь состраданию, мы разрушаем обман обособления и отдаемся закону сущности вещей, единству, а что из этого выйдет — это всё равно. Его этика совпадает следовательно с метафизическим началом. Чего же еще можно требовать?

Против утилитаризма тоже неубедительны его доводы, что необходим абсолютный принцип, почему(?) Формула альтруизма опровергается, по моему, точно так же просто, как и формула эгоизма. Встретившиеся в дверях еще скорее разойдутся, если подерутся, чем если каждый будет уступать один другому. Практического приложения этой формулы очевидно нет никакого, и нелепость ее не бросается нам в глаза только потому, что нравственная истинность этого положения, соответствующего основному началу нашему, слишком очевидна.

Не забывайте, что, рассчитывая на благосклонность вашего понимания моих мыслей, высказываю их вам как попало» (*Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 62. С. 359—361).

Автор специального исследования по философии утилитаризма, вышедшего в свет, когда *КОН* еще продолжалась печатанием в *PВ*, дважды одобрительно цитирует суждения С. об утилитаризме из гл. III, опубликованной в ноябрьском номере *PВ* за 1877 г. (см.: *Мальцев А.* Нравственная философия утилитаризма: Историко-критическое исследование. СПб., 1879. С. 267, 309. — На обороте титульного листа: Печатать дозволяется по определению Совета С.-Петербургской духовной академии, 2 декабря 1878 года. Ректор Академии протоиерей Иоанн Янышев)²⁸.

После публикации в *PВ* XVI—XXII глав *КОН* (посвященных рассмотрению социализма в его соотношении с общественной целью и значением

²⁸ В рецензии на книгу Мальцева П. Н. Ткачев, неоднократно уничижительно характеризовавший С. как мыслителя (в частности, в связи с «Кризисом западной философии», см.: Наст. изд. Т. I. С. 298), еще раз ставит его в привычный ряд: «Как прочтешь в подлиннике, как изучишь как следует всех этих Локков, Гельвецийев, Юмов, Гартлеев, с придачею еще “древних”, то, чего доброго, позабудишь все семинарское хитроумие, забудешь всех российских Кифов Мокиевичей и Иванов Яковлевичей, вроде приснопамятных Карпова и Юркевича, забудешь даже московского мудреца Соловьева и нагородишь таких ересей, что после никакими слезами покаяния не убедишься...» (*Никитин П.* [Ткачев П. Н.] Утилитарный принцип нравственной философии. (Нравственная философия утилитаризма. Историко-критическое исследование А. Мальцева. СПб., 1879) // Дело. 1880. № 1. С. 5; отд.: Современное обозрение).

личности, понятию и происхождению права, недостаточности права как верховного начала общества, общества как религиозного союза и отвлеченного клерикализма) А. А. Фет в письме от 25 февраля 1879 г. делится впечатлениями от прочитанного с Л. Н. Толстым: «Хочу сказать несколько слов о замечательной — на Руси — статье Соловьева в январском «Русском вестнике» этого года. Голова философская. Все поставлено очень верно и откровенно. Тезисы ее те же, что и в моей статье²⁹, с тем преимуществом, что я гнался за популярностью и практикой, а он гонит на чистом умозрении и его свободен от практики. Тезис его следующий. Если *право есть свобода, обусловленная равенством*, — и при этом следует признать верховенство материи, то есть признать ее единым богом, — то надо прийти к прямому ей служению во что бы ни стало, то есть драть шкуру со всего, что хорошо моей материи, ибо нет *compensateur* (возмещающего (*фр.*) — *Ред.*), а это значит война каждого против всех и рабство побежденных: где же тут свобода — да еще равенство? Чтобы взять силой кусок хлеба и отломить от него бессильному, надо что-то другое, чем внешнее давление, которое и есть уничтожение свободы. Если я это делаю из себя, по собственной той же воле, по которой ем, то я и даю и

²⁹ В 1878 г. Фет работал над статьей, которая первоначально называлась «О современном умственном состоянии и его отношении к нашему умственному благосостоянию», а затем получила название «Наша интеллигенция». Эта статья неоднократно упоминается в переписке между Фетом—Толстым—Страховым в 1878 — начале 1879 г. 20 августа 1878 г. в Ясной Поляне Фет читал ее Толстому и Страхову, которые высказали свои замечания. До конца года Фет продолжал работать над статьей, а 31 декабря Страхов в письме к Фету констатировал полную несостоятельность текста (он писал, что хотя «сочувствует мыслям» Фета, статья все же «чрезвычайно неудачна»); в приписке к этому письму Толстой согласился с мнением Страхова (см.: *ЛН*. Т. 37—38. С. 228). Фет по получении письма бросил работу над статьей (2 января в письме к Толстому он называет ее «покойницей-статьей»: *Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями*. Изд. 2-е, доп. / Сост., примеч. С. А. Розановой. М., 1978. Т. 2. С. 39). Однако мысли о статье, видимо, не покидали Фета, и в цитируемом выше письме к Толстому 25 февраля он фактически дает понять, что считает ее не совсем плохой, указывая, что *С.* в *КОН* близок к идеям, изложенным им самим. Фраза в письме «я гнался за популярностью и практикой...» свидетельствует о согласии с критикой со стороны Толстого и Страхова в том, что касается формы и стиля статьи. Поскольку Фет пишет о близости своих взглядов к теориям *С.*, интересны упоминания о ее содержании в письмах к Толстому. 15 сентября 1878 г.: «Теперь я все переделываю и вяжу — и все разделил по главам, которых заглавия показывают костяк всего трактата. Я много думал и, по-моему, открыл суть дела, которую и провожу. — Все ошибки революции — *царство разума* — и ее последователей Сен-Симона, Фурье, Прудона, Луи-Блана и коммунистов — состоят в философском невежестве. Они ищут в *царстве разума* того, что всецело относится к *царству воли*. Нельзя разумом доказывать бытие бога или необходимость отламывать свой кусок хлеба голодному. Разум не двигатель, а контролер-бухгалтер. Я воскресил 2 или убил 2 — для разума ясно только, что объектов было два. Бог сидит в чувстве, и если его там нет, разум его не найдет. К этому приводит то, *чего* они, рационалисты, ищут. У них идеал человека есть человек, наслаждающийся физически» (Там же. С. 30). В примечаниях к этому письму С. А. Розанова приводит названия восьми из 17 глав, на которые Фет разбил свою статью: 1) Осуществление французской революцией идеи свободы; 2) Что такое общество и какова его естественная деятельность; 3) Пролетариат; 4) Сен-Симон; 5) Фурье; 6) Прудон; 7) Тэн. Ренан; 8) Сущность коммунизма (Там же. С. 31).

свободен дать или не дать. Вот этот-то внутренний императив *дать* и есть религия. Напрасно хотят примирить религию материализма (в государстве) с религией духа, говоря: свободная церковь в свободном государстве, — это взаимный обман, с расчетом на близкую смерть для формы терпимого противника. Нельзя помирить Христа с Велиаром. Все это верно. Но не могу понять, как тот же умный Соловьев не додумался до следующего? Он справедливо нападает на историческое изучение научных истин. Он говорит, если бы химика спросили: что *такое* соль? И он вместо ее формулы стал бы исчислять все солеварни и их вековые приемы, его бы в желтый дом. Как же он, очевидно признавая Канта и Шопенгауэра, фактор исключительно человеческой природы — а именно разум, в отличие от рассудка и ума, свойственных всем животным, — решается произвести право из народного инстинкта, называя его *историческим*. Наподобие муравьев и пчел, у которых обычное право. Ай, ай, ой!!! Он сам же говорит, что субъектом *права* может быть только *лицо*. Да разве и пчелиный субъект — *лицо*? Разве оно юридический субъект. Как же эти умники не могут до сих пор разжевать простой вещи. Ум все знает и все находит, но разум все классифицирует и подводит под законы. Какие же рефлексивные законы (хоть бы права) там, где нет рефлексии разума, которая царит в человеке от ребенка и Андрона до Шопенгауэра. Пчела кормит матку и подсекает трутня, потому что не может этого не делать, а Андрон может удавить брата и не давить, вследствие весьма сложных умозаключений. Поэтому толковать об органическом, историческом, обычном праве, значит, рассказывать про солеварни вместо определения химического состава соли. Господи! Да что же это за мрак. Где невозможно без глубокой рефлексии разума, они его в сторону, а где, как в искусстве, он только может все изуродовать и нагадить, там давай мне разум, искусственный план — подложенную цель. Ужасно то, что все наши великие писатели, начиная с Пушкина, без исключения погибли вследствие непрерывного подталкивания их на *разумность*, это все черт съел» (Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. Т. 2. С. 54—55).

КОН привлекла также внимание читателя, не принадлежавшего к учено-литературным кругам: 12 октября 1879 г. П. И. Чайковский пишет Н. Ф. фон Мекк: «Читали ли Вы, милый друг, философские статьи Влад. Соловьева (сына покойного ректора и историка) в «Русск(ом) Вестн(ике)»? Они о т л и ч н о написаны в том отношении, что совершенно доступны для неспециалиста и изложены с большим талантом и остроумием. Не знаю, к каким окончательным выводам придет автор; но в последней (августовской) книжке он с замечательной убедительностью и остроумием доказывает несостоятельность позитивизма, отрицающего умозрение, называющего метафизику вымыслом, — но бессильного обойтись без философии. Соловьев удивительно метко высказывает заблуждение материалистов, думающих, что они, отрицая метафизику, имеют дело только с д е й с т в и т е л ь н о с у щ и м, т. е. с материей, тогда как материя не имеет объективного существования и есть только я в л е н и е, т. е. результат действия наших чувств и ума. Действительно же существует только наша познающая сила, т. е. р а з у м. Я только плохо излагаю его мысль. (...) Советую Вам, мой доро-

гой друг, прочесть эти статьи — если Вы их еще не читали» (*Чайковский П. И.* Полн. собр. соч. Литературные произведения и переписка. М., 1963. Т. VIII. С. 390). *КОН* упоминается также в письмах к А. И. Чайковскому, см.: Там же. С. 392, 394.

Отклики на текст диссертации последовали вскоре после газетных отчетов о диспуте.

Первый печатный отзыв о сочинении С. появился уже 19 апреля 1880 г. в газете «Неделя» (№ 16. Стб. 500—506). Анонимный автор иронической рецензии под названием «Московский философ-реформатор» высказывает ряд возражений против основных тезисов С. Рецензент подчеркивает практически-активистскую направленность диссертации, утверждая, что С. недоволен нынешним состоянием науки и общества и хотел бы преобразовать первую в теософию, а второе — в свободную теократию. Для этого, по мнению рецензента, С. предпринял разбор «отвлеченных начал» познания и нравственности, желая продемонстрировать их полную непригодность.

Рецензент выделяет в сочинении С. две стороны — критическую и положительную. Первая из них, по его мнению, скрыто основывается на трудах представителей философских школ современной Германии, вторая же отличается неопределенностью и туманностью, что находит выражение в признании самого С., писавшего, что отыскиваемые им критерии познания, действия и художественного творчества обладают вечным бытием в сфере абсолютной и не имеют пока видимого существования, а потому и не могут быть вполне адекватно сформулированы. Рецензент указывает на противоречия в ряде суждений С.

Прежде всего, говоря о необходимости организации всего знания в «свободную теософию», С. исходит из тройственности человека как существа обладающего разумом, материальными влечениями и верой, подчеркивая полную «законность» последней посредством указания на наличие у нее собственного предмета — безусловно сущего, истинно сущего, сущего, имеющего самостоятельное существование. С. утверждает, с одной стороны, что научное познание имеет дело только с явлениями, внешним бытием, будучи не способно достичь сущего, а с другой — что человек познает сущее во всем, что он познает. А значит, «наука изучает сущее, ибо оно несомненно проявляется в явлениях, в бытии» (стб. 502), что делает ненужным «мистическое настроение», на необходимости которого в процессе познания настаивал С.

По мнению рецензента, С. не только не указал ни путей, ни средств, «каким образом это настроение будет добывать нам познания» (стб. 503), но и не доказал возможности изучения сущего в явлениях, поскольку не разъяснил, каким образом в познании может быть нейтрализован элемент «субъективности».

Рецензент привлекает внимание к утверждению С. о том, что «свободная теософия» недостижима без соответствующей организации действительности, т. е. без реального установления «свободной теократии» как идеального устройства человеческой жизни, предполагающего реализацию божественного начала «в самом бытии природы». В этой связи рецензент

обращается к содержащемуся в *КОН* анализу современных этических учений. Остановившись на выводе *С.* о шаткости этики, опирающейся на эмпирические основания в виде тех или иных сторон человеческой природы, и об относительной теоретической состоятельности этики сострадания, или симпатии, которая, впрочем, неспособна обосновать предпочтительность для этики доброго (а не злого) начала в человеке, рецензент заключает, что «наш философ задался целью найти абсолютное добро и зло, не зависящие в своем содержании от человека» (стб. 504). Поиски основания этики, стоящего вне природы человека, рецензент считает глубокомыслием, походящим на шутовство. Попытки же *С.* основать этику на «божественной» части человеческой природы рецензент расценивает как «мистический туман».

Представления *С.* о конкретном устройстве «свободной теократии» как общественной формы, опирающейся на нравственную аристократию, рецензент считает несостоятельными. По его мнению, философ исходит из ошибочной посылки, что капиталы окажутся в руках добродетельных людей самым ходом вещей либо что общество само выберет достойнейших и наделит их средствами, которые будут использованы ими в благородных целях, а тем самым будет исключена эксплуатация. Кроме того, полагает рецензент, если капитал будет употребляться достойнейшими только на пользу других, то он потеряет характер личной собственности и сделается общественным достоянием. По мнению рецензента, *С.* не предусмотрел ответа на эти возражения в своей концепции общественного устройства. Ведь если капиталисты окажутся слугами общества, то *С.* должен отвергнуть возможность частных капиталистов в «свободной теократии». «Это, — подытоживает рецензент, — что называется начать за здравие, а кончить за упокой. (...) Незрелость мысли сквозит во всем проекте г. Соловьева. Очевидно, что он совсем не знаком с социальными вопросами, что, впрочем, ясно видно уже и из его критики других учений, которым он приписывает разные нелепости. Незнакомство с предметом и полное отсутствие какой бы то ни было продуманности были причиной появлений на свет смешного монстра, окрещенного автором именем «свободной теократии»» (стб. 506).

Журнальным откликом о книге хронологически предшествовала работа В. Д. Вольфсона³⁰. Студент Вольфсон, возражавший *С.* еще на магистерском диспуте³¹, к 1880 г. стал кандидатом Санкт-Петербургского университета. Он полемизировал с *С.* на докторском диспуте и вскоре выпус-

³⁰ Впоследствии Вольфсон, по образованию биолог, сохранял интерес к философии, причем весьма широкий. Так, он занимался переводом с английского, немецкого и французского языков и редактированием философской литературы (книг Дж. Г. Блекки, Дж. Льюиса, Ф. Гизо, Ф. Кихнера, Э. Лорана, С. Смайла), выпустил брошюры на философские темы («Крейцеров соната» графа Л. Н. Толстого с точки зрения гигиены. Гигиена воздержания. СПб., 1899. [4], 99 с.; Теория гипнотизма. Опыт объяснения гипнотических и иных сродных им явлений путем изучения нормальных функций человеческого мозга. СПб., 1889. 52 с.). К изданной им в 1892 г. «Истории философии в жизнеописаниях» Дж. Г. Льюиса Вольфсон приложил собственные статьи о жизни и учении Шопенгауэра и Гартмана.

³¹ См.: Наст. изд. Т. 1. С. 273.

тил брошюру, специально посвященную разбору *КОН*³². Вольфсон пишет о необходимости «отдать полную справедливость человеку, который шевелит сознание (...) интеллигенции, внушает интерес к философскому мышлению и проповедует ту великую истину, что для решения всех волнующих ум и чувство человека вопросов вообще необходимо, прежде всего, признание тех или иных критериев, идеалов» (С. 3).

Соглашаясь с С. в оценке рационализма и реализма, Вольфсон принимает критический разбор соловьевского понимания и оценки позитивизма. Поскольку, по мнению Вольфсона, С. понимает позитивизм крайне поверхностно, его попытка доказать несостоятельность позитивизма является «безнадежно неудачной» (С. 5).

Прежде всего, рецензент подвергает критике два реконструированных им самим суждения С.: «позитивизм: 1) отвергает всякую философию, и 2) изучает даже не то, что есть, а только то, что бывает, отказываясь от решения того, что должно быть, т. е. от установления каких бы то ни было идеалов» (С. 6). По его мнению, утверждения С. противоречат друг другу и действительному характеру позитивизма, который на самом деле: а) интересуется законами явлений, тогда как закон «прямо указывает и на то, как совершается явление (...) дает возможность предвидеть то, что должно быть»; б) не отвергает философию, поскольку интересуется системой явлений и наук, которая строится путем философского умозрения, дисциплинированного наукой, в) не отказывается от установления идеалов, поскольку социальная динамика есть «социальная идеология» (*sic!*). Более того, решение вопроса о том, что должно быть, составляет самую существенную цель позитивизма: «Воздействие человека на природу позитивизм ограничивает правильной, основанной на познании ее законов эксплуатацией естественных сил» (С. 7). Наиболее ощутимо это воздействие на уровне самых сложных — биологических, социальных и моральных — явлений, и «возрастающая сила воздействия прямо указывает на необходимость установления на основании научных законов таких идеалов, которые давали бы надлежащий критерий для правильного воздействия человека на окружающее и предохраняли бы его, с другой стороны, от воздействия произвольного, анархического». Иными словами: «Надо знать, что должно быть, чтобы знать, что делать. Позитивизм сознает эту истину более ясно, чем какая-либо другая философская система» (С. 8).

По мнению Вольфсона, С. не понимает также и важных частных систем позитивизма, например контовской классификации наук. Именно, С. ошибочно полагает, будто связь между науками в иерархии Конта носит «механический» характер. Рецензент излагает собственное понимание этой связи (С. 9—11). По его мнению, С. не прав также в том, что не видит в позитивизме умозрительной системы, которая, опираясь на данные частных наук, образует единую и универсальную науку, придающую материалу отдельных наук «форму истинного знания» (С. 12). Соловьевскому видению позитивизма Вольфсон противопоставляет собственную общую харак-

³² Вольфсон В. Д. Позитивизм и «Критика отвлеченных начал» В. Соловьева. СПб.: Тип. Эд. Треймана, 1880. 34 с. Ценз. разрешение: 10 мая 1880 г.

теристику его, основывая на ней всю свою критику *КОН*: «Позитивная философия или позитивизм есть великая умозрительная система, объемлющая внешний мир, умственные и нравственно-религиозные начала в человечестве. Универсальность и нераздельность — характерные признаки позитивизма. Положительная наука и философия науки (...) служат важнейшею опорой ему, но не суть самый позитивизм, который может быть определен только как умозрительная система» (С. 13). С точки зрения Вольфсона, «в толковании позитивизма г. Соловьевым верно только одно, что позитивизм отвергает теологию».

Обращаясь к взглядам С. на знание, рецензент констатирует, что всеобщей системой истинного знания С. считает «свободную теософию» как синтез теологии, философии и положительной науки, позволяющий достичь «положительного всеединства»; свою «рациональную философию» С. рассматривает как лишь один из компонентов всеобщей системы истинного знания. Эта система, утверждает рецензент, якобы увенчивающаяся «положительным всеединством», которое выражается в синтезе теологии, философии и положительной науки, «составляет центр тяжести всего трактата» (С. 14). Такую систему, предполагающую возможность достижения безусловной истины, т. е. познания первых причин и конечных целей явлений, Вольфсон считает неосуществимой, ибо позитивизм, по его мнению, правомерно подчеркивает ограниченность познавательных способностей человека, подтверждаемую всей историей умственного развития человечества. Позитивисты правильно настаивают на природной ограниченности познавательных способностей человека и полагают, что развиваться и совершенствоваться могут только те свойства ума, которые уже существуют хотя бы в зачаточном состоянии. Поэтому полемизирующий с ними С. должен был бы доказать существование способности постижения абсолютной истины, тогда как его рассуждения обнаруживают лишь существование *потребности* в таковой. Обосновывая свой тезис, рецензент говорит, что потребность в абсолютной истине существует главным образом у первобытных, а не у развитых народов, «доказательством чему служат все бесконечно разнообразные формы первобытных религиозных легенд, общей основой которых являются мистические объяснения начала мира и первопричин явлений» (С. 19, 20). По его мнению, «познавательные способности человека должны и будут совершенствоваться, но это будут те способности, которыми достигается познание законов явлений и предугадывание вытекающих из них результатов, — способности, посредством которых постигается истина относительная, единственно доступная и необходимая для человека и человечества» (С. 21).

Обращаясь к XLIV главе *КОН* («Абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Человек как второе абсолютное. Три начала его бытия»), Вольфсон утверждает, что невозможно понять, почему человек оказывается у С. столь полной реализацией абсолютного, и что совершенно непостижима безусловная свобода человека по отношению к абсолютному началу. Абсолютное у С. определяет лишь идеал, к которому приближается человек, процесс же развития человека и причина этого развития совершенно не зависят от абсолютного. По мнению Вольфсона, С. не дает ответа на во-

прос о роли абсолютного в развитии человека и о характере идеала, который направляет это развитие. Вольфсон утверждает, что признание абсолютного и идеала есть дело веры, и мы начинаем испытывать сомнения, если не указывается, во что именно мы должны верить. А потому «старая теология», подчиняя всю жизнь человека божественному произволу и требуя от человека лишь веры, которая устраняет все сомнения, могущие возникнуть в ходе движения, более последовательна. Однако бессмысленно восстанавливать старую теологию, как, впрочем, и создавать новую, поскольку признание «положительных биосоциологических законов» выводит процесс развития человечества из-под влияния абсолютного начала.

Завершая рассмотрение «свободной теософии» С., Вольфсон отмечает, что никакого синтеза С. не создал, что вполне понятно: ведь вера и воображение как исходные точки такого синтеза «никого в конце XIX в. удовлетворить не могут». Куда более предпочтительными Вольфсон считает позиции позитивизма, который основывается на «дознанном наукой биосоциологическом принципе» (С. 23).

В отличие от некоторых других оппонентов С. (см. ниже), Вольфсон считает, что соловьевская критика социализма и анархизма «во многих отношениях весьма основательна» (С. 25).

Представлениям С. о «нормальном общественном строе», о свободной теократии, Вольфсон противопоставляет социократию Конта как более последовательную и основательную форму социальной жизни. «Церковь» С. основана на философско-мистическом начале — вере в абсолютное начало, выражающейся в форме стремления, которое полное всего выражается в бескорыстной любви. Однако, по мнению рецензента, эта вера еще не доказывает существования абсолютного начала. В то же время научно обоснован альтруизм Конта, усматривающего альтруистические начала в самом человеке. «Раз альтруистические стремления существуют в самом человеке, раз мы можем проследить их возникновение из простых социальных инстинктов и постепенное развитие и усиление их в истории человечества, словом, раз явилась возможность биосоциологического доказательства их существования и, наконец, возможность утилизации их на благо человечества, — как абсолютное начало перестает быть постулатом: оно становится делом вкуса». По мнению Вольфсона, С. не сделал ни шага вперед по сравнению с Контом: «Альтруизм, возводимый О. Контом в религиозный догмат, ничем не отличается от “стремления человека к абсолютному” г. Соловьева. {...} О. Конт прямо указывает, что этот принцип есть высшая ступень развития социальных инстинктов, а г. Соловьев, путем диалектических хитросплетений, уверяет, что это есть проявление абсолютного начала в человеке» (С. 29—30). Кроме того, признавая за социальной динамикой Конта «право на установление идеалов», С. незаметно для самого себя уничтожает значение своего «абсолютного» в области этико-социологической: «Если и те и другие (идеалы) идентичны, то абсолютное, как источник менее определенный и доступный, становится излишним». Вольфсон рассматривает и второстепенные различия между представлениями о нормальном обществе у С. и Конта (С. 31).

В заключение рецензент пишет: «Фундамент теократии г. Соловьева все-таки оказывается заимствованным из социологии О. Конта; при этом все, что от нее уцелело у г. Соловьева, имеет и цену и глубокий смысл, так: принцип возведения альтруизма в религиозное начало, принцип разделения духовной и светской властей и свободного подчинения последней первой, принцип соответствия степени власти (авторитета) степени идеальности (внутреннего достоинства) в нормальном обществе (...) наконец, принцип устранения элемента своекорыстной конкуренции нравственным регулированием экономических отношений; все же, что принадлежит г. Соловьеву лично, как то: ничем не мотивированное обоснование этики на метафизике, замена законов соц(иальной) динамики мистикой, мистический элемент в духовной иерархии, заменяющий философский элемент у О. Конта, предоставление промышленной деятельности женщинам (...) — все это такие принципы, отбросив которые г. Соловьев был бы в чистом выигрыше» (С. 31—32). Что же касается отношения С. к западной цивилизации, «то ведь не г. Соловьев первый указал на анархическое состояние Запада, а творец позитивизма О. Конт, разъяснивший в то же время и его причины (...) О. Конт предложил и средства для прекращения этого “умственного междоусобия” — и эти средства нам кажутся гораздо вернее тех, какие предлагает автор “Критики отвлеченных начал”» (С. 34).

Летом 1880 г. первые критические разборы *КОН* появились в столичных и московских журналах.

Петербургский журнал «Мысль» опубликовал серию статей под названием «Опыт построения философской религии (“Критика отвлеченных начал” В. Соловьева)» за подписью N. N. (№ 7, 8, 10—12; статья в № 12 — «Опыт построения научно-философской религии (...)»). Автор статей — один из издателей-редакторов журнала Л. Е. Оболенский. Представляющие собой преимущественно изложение *КОН*, они содержат и «принципиальные» возражения автора против некоторых положений книги С. Своими статьями Оболенский хочет показать гипотетическому «материалисту», в чем состоит смысл и значение *КОН*.

Оболенский рассматривает стремление С. обосновать «такую религию, которая бы объединяла в себе нравственные, метафизические и научные потребности человека» (№ 7. С. 80) как характерное для всей Европы. По его мнению, это движение мысли в большинстве случаев является «результатом философской критики и отрицания всяких существующих философских систем, а также и всех наличных систем религиозных или, вернее, теологических». Философская критика является и основанием трактата С., который стремится указать будущее религии и человеческого общества, в частности — будущее значение России. Оговариваясь, что он отнюдь не преклоняется перед системой С., Оболенский признает, что «г. Соловьев является весьма талантливым, далеко не дюжинным критиком и мыслителем, притом чисто русским, стоящим на национальной почве чаяний и верований» (№ 7. С. 81).

Рецензент полагает, что С. видит в дифференциации философских направлений и течений только дурной результат. Сам же он считает, что высокая дифференцированность философии — проявление разделения труда,

которое необходимо для всестороннего подхода к решению проблем, встающих перед человеческой мыслью. Лишь разделение труда, полагает Оболенский, обеспечивает конкуренцию «органов» (т. е. различных философских направлений), а значит их максимальное развитие и работу на общее благо. Максимальная дифференциация философских направлений полезна еще и потому, что лишь их интеграция в их наиболее развитых формах позволит «найти» «всеединую идею». Тезис о всеединой идее он считает весьма плодотворным, утверждая, что неважно, существует ли она уже (как думает С.) или только должна обрести существование.

В последней статье Оболенский останавливается на «общих началах», на которых основываются его возражения «почтенному автору».

Оболенский не отрицает права С. на утверждение идеала, который удовлетворял бы не только мысль, но и потребность чувства иметь истину единую и абсолютную. Однако область чувств разнообразна и требует такого же критического отношения к своим проявлениям, как и область мысли и опыта: ведь человеку свойственно испытывать в разное время различные чувства. С. же, по мнению Оболенского, «определяя мистическое знание как такое знание, которое мы находим в созерцании своего собственного чувства, отрешившись от всех форм бытия», не предлагает критерия, с помощью которого можно было бы различить, что в таком мистическом опыте дано самим бытием, а что — идет от субъекта. При этом С. «делает прямо вывод, что мы находим в себе мировое начало любви, которая есть и сущее, и в то же время развивающееся в нас мистическое начало». По мнению Оболенского, представление С. силы динамических атомов с внутренней, или психической, стороны как влечения и, следовательно, как бы зародыша любви, не является достаточным основанием для такого заключения, поскольку от влечения до любви далеко. Например, первобытные люди испытывали влечение друг к другу в том смысле, что поджаривали и ели друг друга. И даже если считать, полагает Оболенский, что все «ужасы в человечестве» были только ступенями к развитию чистейшего альтруизма, то ведь никто не может поручиться, что понятие любви, которое должно быть осуществлено в идеальном обществе, не есть просто антропофагия сравнительно с тем понятием любви, которого будут придерживаться будущие поколения. Поэтому, утверждает рецензент, без критики чувства невозможно считать его основанием истины.

Диалектика С. в области абсолюта, его двух полюсов и пр. представляется рецензенту еще более произвольной, поскольку если абсолют есть нечто неизвестное, обладающее возможностями бытия, то это ведь можно утверждать и о любом другом первоначале, скажем о материи материалистов. «Разница в словах, но слова никогда не объяснят нам ни первого момента творчества, ни вечного движения, ни тем более перехода от покоя к движению, ни влияния сущего на бытие, ибо слово потенция только показывает, что данное явление могло произойти» (С. 233).

Оболенский считает систему С. зданием, построенным из слов под руководством критически неыверенного чувства. Это здание не удовлетворяет ни требованиям разума, ни требованиям чувства. Даже любовь избра-

жена у С. в жалких формах: «его реализация любви в идеальном обществе (...) весьма напоминает узкие и жалкие понятия текущей действительности». В данном случае рецензент имеет в виду, как он говорит, «проповедуемое Соловьевым оплачивание нравственных достоинств», которое, по его мнению, не выдерживает критики.

Рецензент утверждает, что С. не вправе основывать свою аргументацию на связи между чувственным опытом и формами разума, поскольку «эта связь нисколько не объясняется тем, что мы ей придадим название внутренней связи» (С. 234). Организация нашего опыта, полагает рецензент, для своего объяснения не требует наличия такой «таинственной» связи.

Обращаясь еще раз к тезису С. о любви как начале мира, Оболенский выражает недоумение: ведь любовь — лишь одна из сил, владеющих человечеством, наряду с такими силами как вражда, эгоизм, ревность и пр. «Почему же отдано преимущество любви? Потому, что она начало объединяющее, потому что она конечный идеал человечества? Может ли такое решение удовлетворить потребности и научного разума, и живого чувства? Думаем, что не может» (С. 235).

Общая заключительная оценка Оболенским труда С. такова: «Тем не менее попытка г. Соловьева (...) представляет явление очень интересное и красивое. Путь, им намеченный, путь примирения и синтеза — разума, опыта и чувства — заслуживает глубокого внимания, но сам автор его выполнил далеко не удовлетворительно. Это именно только опыт, попытка, которая намечает (...) вехи для подобной работы, но не выполняет даже ничтожной части своей задачи. (...) И в тех пределах, которые возможны теперь, при современном состоянии науки, можно было бы сделать гораздо больше, хотя в том, например, отношении, в каком современная научная психология успела анализировать и критически разобрать область наших чувств, — наконец, в том отношении, в каком наука успела уже выяснить зарождение и развитие религиозных понятий и стремлений человечества. Кроме того, задавшись синтезом всех областей человеческого духа, нельзя было так легко и поверхностно отнести к области естественнонаучных приемов исследования и методов мышления, а эта часть работы весьма легковесна в произведении Соловьева. С методом положительной науки он, по-видимому, знаком не столько по самим источникам, сколько по философским произведениям материалистической и реалистической школы, а это — большая разница. (...) Наш молодой философ позволяет ожидать от себя весьма многого, если восполнит указанные недостатки» (С. 235—236).

Статьи Оболенского были прочитаны автором *КОН* и оказались единственной рецензией на книгу, вызвавшей ответную публичную реакцию С. Философ возразил против трактовки тезиса о соотношении степени внутреннего достоинства и материального благосостояния (см.: Гл. XXIV. Внутренняя связь общественных сфер в свободной теократии) как «оплачивания нравственных достоинств». Это пояснение имеет особое значение, поскольку данная Оболенским упомянутому тезису С. трактовка встречается и в других критических разборах *КОН*.

27 января 1881 г. С. обратился с письмом в редакцию журнала «Мысль»³³ (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 363—364). В нем он отмечает, что расценивает текст Оболенского как «добросовестное и большею частью точное изложение» своей книги, и потому его заметка не носит полемического характера. Он уточняет, однако, что рецензент приписывает ему «одну нехорошую мысль», которую он совсем не имел в виду, да в *КОН* и не говорится о вознаграждении или оплачивании нравственных достоинств. С. утверждает, что такое истолкование сказанного на 196 странице (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 170) его книги является собственным выводом рецензента. С. поясняет, что, говоря о наибольших материальных средствах, какими должны обладать нравственно наиболее совершенные члены нормального общества, он оставлял за скобками вопрос об источнике этих средств, подразумевая, что они должны найти своих обладателей без всяких дополнительных усилий с чьей-либо стороны. Следующее суждение С. важно как авторская характеристика *КОН*, лишний раз свидетельствуя о жизненной перспективе С.: «Еще позволю себе посетовать на г. N. N. за громкое название, которым он обозначает мой труд: “опыт построения научно-философской религии” (!). Каковы бы ни были мои виды и задачи в будущем, изданное сочинение имеет самые скромные притязания. Это подготовительный критический труд, некоторая расчистка умственной почвы под основания для будущего духовного здания. Говоря без метафор, я имел в виду, исходя из существующих в сознании, наличных принципов, постепенным логическим процессом привести ум читателя к *пределам* того синтетического всеобъемлющего воззрения, которое, по-моему, заключает в себе истину и спасение».

С саркастическим откликом о *КОН* выступил «присяжный критик» С. — Н. К. Михайловский. В *ОЗ* (1880. № 8; отд.: Современное обозрение; рубрика: Новые книги) он поместил без подписи заметку о *КОН* и брошюре Вольфсона (см. выше). Охарактеризовав книгу С. как глубоко ученую, непомерно глубокомысленную и до отчаяния толстую, он «по чувству самосохранения к себе» задумался о том, нужно ли говорить о ней с читателем, который не любит сухих материй. Придя к выводу о необходимости позаботиться о кошельке читателя, чтобы он понапрасну не потратился на покупку *КОН*, Михайловский решает, не вдаваясь в «бесплодную полемику» с С., кратко резюмировать содержание его взглядов.

По мнению Михайловского, задача С. в *КОН* согласуется с «характеристической чертой современной науки и современной философии» — со «стремлением к возможно более широким обобщениям не только частных фактов, но и отдельных законов и “сил”» (С. 93). Правда, С. стремится к большему — к осуществлению положительного всеединства в жизни, знании и творчестве. Возражение Михайловского вызывает своеобразное соловьевское понимание такого синтеза, отдающее приоритет в области познания — религиозному или мистическому восприятию, в общественной сфере — религиозному или мистическому началу в человеке. При религиозной установке, утверждает Михайловский, чтобы быть последователь-

³³ Опул.: Мысль. 1881. № 2.

ным, надо отказаться от защиты разума, поскольку такая установка должна ограничиваться латинским «верую, ибо нелепо». По мнению Михайловского, элемент свободной критики и разума в области мистического чужероден. Однако С. не желает быть последовательным, а потому «являет собою миру довольно печальное зрелище любомудра, сидящего между двух стульев».

Михайловский усматривает непоследовательность и в рассуждениях С. об интуитивной и утилитаристской морали, и в его рассуждениях о свободе воли, утверждая, что С. ищет некий средний путь между противоположными взглядами, «более или менее благовидные компромиссы» (С. 94). Для этого он прибегает к диалектическим фокусам. Так, он утверждает, что все явления имеют причину, однако же представляют собой лишь явления, и закон причинной связи не распространяется на сферу вещей в себе. «Ну, так что ж? спросит читатель. А то, с победоносным видом отвечает г. Соловьев, что, стало быть, “явления должны иметь сами такие основания, которые уже не суть явления”». Михайловский видит в таком разделении и вместе с тем примирении «природы» со «свободой» склонность С. примирять непримиримое, а стало быть — характерный для него эклектизм.

Назвав рассуждения С. о социализме «уморительными»³⁴ (С. 95), Михайловский переходит к утверждаемым С. индивидуальным и общественным идеалам. Рецензент усматривает противоречие и здесь. Ведь С. считает, с одной стороны, что всякая личность воплощает в себе «всеединую идею». Однако, с другой стороны, «личность должна выражать собою всю общечеловеческую, мировую идею, — всю, за исключением всех тех частных, специальных идей, которые составляют ее необходимые элементы, но практическое выражение которых (по мысли г. Соловьева) составляет обязанность и принадлежность других индивидуумов» (С. 96). «Много ли, спрашивается, остается от “всеединой идеи” в распоряжении личности? Об этом г. Соловьев не заботится, он заботится лишь о том, чтобы, говоря вульгарно, какое-нибудь суконное рыло не пробралось в заветный калачный ряд, чего успешно и достигает» (С. 96—97). Столь же неудовлетворительны, полагает Михайловский, и общественные идеалы С., который считает, что общество должно слиться с церковью, а отношения между его членами должны регулироваться любовью. Рецензент подчеркивает неоригинальность концепции С., отмечая ее близость идеологии старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского и идеям Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Ново у С. лишь «синтетическое» примире-

³⁴ Видимо, С. посчитал неубедительными критические замечания относительно его мыслей о социализме. Во всяком случае, в «Оправдании добра» он, не называя Михайловского, ответил на его критические замечания: «Указания на то, что социализм и плутократия совпадают в общем им материалистическом принципе, высказанные мною восемнадцать лет назад (в XIV главе “Критики отвлеченных начал”, появившейся сперва в “Русском вестнике” 1878 г.), вызвали против меня упреки в неверном представлении и несправедливой оценке социализма. Теперь я могу не отвечать на эти упреки, так как они блистательно опровергнуты дальнейшей историей самого социалистического движения, которое теперь в главном русле своем решительно определилось как *экономический материализм*» (СС². 8. С. 372).

ние неограниченного федерализма с безграничной централизацией, однако и это новшество, по Михайловскому, только лишний раз подтверждает непоследовательность С.

Итак — заключает рецензент — вся книга С. отличается «ублюдочным характером» (С. 97). Не подозревая автора книги в дурных намерениях, рецензент упрекает его в «беззащитности», точнее говоря — в неспособности, противоречивости и эклектизме, даже в сумбуре.

Кратко коснувшись брошюры Вольфсона о *КОН* (см. выше), Михайловский утверждает, что хотя Вольфсон и не рассматривает всех проблем истолкования позитивизма С., однако с полным основанием выявляет его противоречивость. Правда, Михайловский не принимает высокой оценки Вольфсоном книги С., поскольку «плоха та интеллигенция, сознание которой может “шевелить” первый встречный любомудрствующий младенец или младенцествующий любомудр» (С. 98).

КОН попала также в поле зрения постоянного обозревателя *ВЕ* К. К. Арсеньева. В августе 1880 г. (С. 730—747; рубрика: Литературное обозрение; Подпись: К. К.) появился отклик на сочинение С. Рецензент вкратце остановился и на брошюре Вольфсона. Обозреватель отмечает, что в 1880 г. в российской философской литературе наблюдается заметное оживление, причем характерно, что обозреваемые им книги³⁵ «имеют одну общую черту (...) более или менее отрицательное отношение к позитивизму». По мнению Арсеньева, в общем плане *КОН* допущена логическая ошибка, которая повлияла на самую суть книги: «Исследование вопроса о верховном нравственном принципе предпослано исследованию вопроса об истине, об истинном знании, между тем как первый из этих вопросов, по словам самого автора, находится в тесной зависимости от последнего» (С. 730). Отвергая эмпирическую и рационалистическую этику, основываясь на мистическом начале, построив целое идеальное общество, С. замечает, что основания постройки сами нуждаются в проверке, а потому обращается к гносеологии. Однако, полагает обозреватель, поскольку здание уже построено не затем, чтобы быть разрушенным, С. не может быть беспристрастным и вынужден защищать определенные гносеологические взгляды. Арсеньев считает, что рассмотрение *КОН* необходимо начать с теории познания С.

Обозреватель отмечает, что С. выступает и против эмпиризма (реализма, позитивизма), и против рационализма. Арсеньев рассматривает лишь критику позитивизма, поскольку с соловьевской критикой рационализма он вполне согласен; при этом, правда, систему самого С. он расценивает как образец отвлеченного рационализма.

Арсеньев упрекает С. в отсутствии исторического, генетического подхода, в антипсихологизме, призывая его, в сущности, анализировать науч-

³⁵ Пути к рациональному мировоззрению. Часть I. О назначении человека, И. Г. Фихте, перевод Ипполита Панаева. Часть II. Отголосок через восемьдесят лет, Ипполита Панаева. СПб., 1880; Философия Шопенгауэра. Часть I. Кн. Д. Цертелева. СПб., 1880. В этой связи Арсеньев упоминает также «Науку и религию» Б. Н. Чичерина, «Психологию чувствований» Н. Я. Грота, «Классификацию выводов» М. И. Каринского, переводы работ Г. Спенсера («Основания нравственности») и Дж. Г. Льюиса.

ные и философские проблемы в ракурсе происхождения, развития, а не собственно их сути.

Прежде всего Арсеньев считает несостоятельной точку зрения С., согласно которой в системе Конта отдельные науки связаны между собой не органически, а механически. В этом отношении он присоединяется к аргументации Вольфсона (см. выше).

Исходной точкой рассуждений С., по мнению рецензента, служит отрицание тезиса, что мы можем познавать только явления, а не сущность вещей. С. полагает, что в опытном и рациональном познании присутствует отношение субъекта к предмету. Истинность нашего отношения к предмету определяется безотносительной истиной предмета. Истинное познание предполагает безусловное бытие его предмета — истинно сущего, или всеединого. Возражая С., обозреватель утверждает: «Рассуждения о необходимости реального субъекта и реального объекта ощущения доказывают только одно: что, познавая исключительно явления, мы должны, однако, *допустить* существование того, в чем они происходят, и того, кто познает их, — другими словами, существование субстрата, кантовского нумена или Ding an sich, остающегося для нас непознаваемым, несмотря на уверенность в реальном его бытии. Опровергнуть этим путем можно лишь крайний идеализм Фихте или Берклея, но отнюдь не критический реализм и не позитивизм» (С. 733). Каким же образом С. обосновывает безусловное бытие предмета познания, на каком основании он определяет этот предмет как истинно сущее или всеединое? По мнению рецензента, С. дает лишь формальный, чисто словесный ответ на эти вопросы. Он отличает истину как то, что есть, и отдельно взятые вещи, которые различны, а потому не могут быть истиной. Истина есть сущее, единое, всё. Рассуждение С., приводящее к этому выводу, по мнению рецензента, насквозь произвольно. Прежде всего это выражается в объективировании истины, которая в результате оказывается метафизической сущностью, ничем не отличающейся от абстракций опровергаемого С. рационализма. Все доказательство объективности истины сводится у С., утверждает Арсеньев, к тому, что ощущение и мысль необходимо предполагают нечто существующее, однако предположение еще не есть доказательство и познание. «Положим, — заключает рецензент, — что познаваемые нами явления суть только *образы бытия* или *относительное бытие сущего*; область нашего знания от этого ничуть не изменяется и не расширяется, единственным его предметом все-таки остаются явления, остается относительное, а не абсолютное, безусловное. Указать способ познания абсолютного г. Соловьев не мог; он превратил только предположение в положение и вслед за тем начал делать из него выводы, забыв, что оно висит на воздухе» (С. 734).

Произвольность посылки С., утверждает рецензент, подрывает все выведенные из нее заключения. Однако из заключений можно почерпнуть новые доказательства против посылки. А у С. противоречивы и посылка, и заключения. «Абсолютное безусловно непознаваемо — и вместе с тем безусловно познаваемо; оно есть в одно и то же время ничто и все; оно есть единство себя и своего противоположного; оно едино — и заключает в себе два начала; оно сущее — и вместе с тем становящееся. Из двух начал, его

образующих, второе подчинено первому — но первое в свою очередь зависит от второго. Есть ли какая-либо существенная разница между всеми этими положениями и самой густой, самой непроходимой чащей немецкого метафизического леса? Если вникнуть ближе в некоторые из них, то единственным возможным их смыслом окажется отрицание теории, выражением которой они служат» (С. 736). Рассмотрев более подробно сформулированные противоречия, подвергнув критике рассуждения С. о первом и втором абсолютном, о сущем и становящемся всеедином, Арсеньев обвиняет С. в перенесении качеств известного на неизвестное, в антропоморфизме (С. 737).

Далее Арсеньев подвергает критике рассуждение С., идущего от непосредственной уверенности в самостоятельном бытии предмета к обосновывающим ее логическим доводам, утверждая, что С. изображает тем самым не общий ход познания, а лишь собственный любимый диалектический прием. Между тем «доказать, что уверенность в реальности ощущаемого предмета предшествует ощущениям и нисколько от них не зависит, можно было бы только путем обширного психологического исследования, историей образования наших понятий. Ничего подобного г. Соловьев не предпринимает» (С. 738—739). Исполнить требование С. и принять существование предмета на веру значило бы забыть, что уверенность в реальности предмета вытекает из однородности много раз повторявшихся ощущений. Утверждая «безусловную свободу» такой уверенности (т. е. ее независимость от ощущений), С. противоречит бесспорным фактам. «А между тем все последующие положения автора жидутся исключительно на этой безусловной свободе. Из нее выводится сначала познание предмета в его безусловности, затем — внутренняя связь между безусловным познающим и безусловным познаваемым, наконец — возможность познания идеи или сущности предмета. Этот последний вид познания г. Соловьев называет *воображением*; первоначальную форму познания (т. е. уверенность в безусловном существовании предмета) он называет *верой*; но эта терминология не изменяет сущности учения, затемняя без того уже далеко не ясные его очертания. Вера и воображение, в общепринятом смысле слова, не могут дать нам *знания*; г. Соловьев отождествляет их с знанием, с знанием действительным, объективным» (С. 739). По мнению рецензента, приходится сделать один из двух возможных выводов: или С. играет словами и называет знанием не то, что обычно под ним понимают (в таком случае философия оказывается произвольной мечтой и все доказательства излишни); или С. надеется с помощью своих приемов достигнуть достоверного знания (и в таком случае его теорию ждет судьба, постигающая все метафизические доктрины).

Рецензент не принимает также общественного идеала С. — свободной теократии. Он останавливается на одном «существенно важном пробеле» соловьевской утопии: «Автор не объясняет, кто должен устанавливать степень идеальности каждого члена общества, степень проникновения его идей, способность его или неспособность *наполнить безусловную форму безусловным содержанием*, — другими словами, от кого будет зависеть политическое значение и материальное благосостояние каждого члена общества. А между тем этим вопросом обуславливается, в сущности, все осталь-

ное» (С. 742). Кроме того, поскольку С. рассматривает не абсолютный, а естественный общественный порядок, вряд ли имеет смысл говорить «о достойнейших как о носителях безусловной истины». В таком случае нет и оснований возлагать на кого-либо функции, предполагающие абсолютную непогрешимость. Да и сами слова *свободная теократия* плохо согласуются друг с другом. Разве можно говорить о свободной теократии, когда от степени усвоения ее принципов зависит участь каждого члена общества? При таком общественном устройстве, полагает рецензент, свобода была бы только свободой лицемерия. Далее, поскольку С. говорит не просто о степени проникновения идей, но и об ее свойстве, рецензент заключает, что С. допускает возможность существования отщепенцев, вовсе отвергающих основную идею этого общества, а значит, обреченных на участь изгоев. «Да и вообще, — подытоживает рецензент, — трудно представить себе *свободное подчинение* большинства регламентированному неравенству, выгодному только для немногих» (С. 743).

В заключение обозреватель критикует рассуждения С. о свободе воли, останавливаясь на немислимости утверждаемой, по его мнению, С. свободы от «первого абсолютного»: «Безусловная свобода человека по отношению к абсолютному началу совершенно непонятна. Если человек есть становящееся всеединое, то каким образом он может не становиться всеединым? Если второе абсолютное есть потенция первого, то каким образом оно может идти с ним вразрез, нарушать свое внутреннее с ним единство?» (С. 744). Арсеньев утверждает, что «найти желанный выход из роковой дилеммы удастся, без сомнения, не системе, основанной на произвольных предположениях и проникнутой духом старой метафизики» (С. 745).

В связи с проблемой веры сочинение С. упоминается в статье Р. И. Левитского «Необходимость, возможность и метод научного определения христианства» (ПО. 1881. № 1, 4; Подпись: Р. Л.; полемику с С. см.: № 4. С. 709—713). Называя *КОН* «замечательным сочинением», Левитский тем не менее признается, что совершенно не понимает С., когда тот утверждает, что вера есть «абсолютное созерцание», понимая при этом веру как «какое-то непосредственное, бесосновное и безотчетное чувство истинности» (С. 709).

Во-первых, возражает Левитский, если и есть вера безотчетная, когда верующий не в состоянии осознать оснований своей уверенности, то это совсем не означает, что таких оснований нет. Во-вторых, полагает Левитский, вера есть уверенность, а уверенность не может быть созерцанием. Акт уверенности есть акт положения или признания чего-либо истинным, созерцанием же предмет просто ставится перед созерцающим, что не предполагает никакого суждения. Во всяком случае тезис С. требует некоторого ограничения. Какая же вера есть созерцание? Никак не религиозная, поскольку, например, вера в евангельские чудеса отнюдь не предполагает никакого мистического созерцания. Кроме того, *абсолютное* созерцание вообще не может называться верой, поскольку существенное свойство веры — *свобода* признания, с которой не согласуется абсолютность созерцания: «Абсолютно-созерцаемое — это ведь значит: созерцаемое без всяких условий и ограничений, непосредственно, всеобще и необходимо» (С. 710).

Далее Левитский рассматривает пример, приведенный С. как образец веры: общечеловеческое убеждение в объективной реальности внешнего мира. По мнению Левитского, такое убеждение является примером не веры, а чистейшего, настоящего знания — вынужденного, подневольного, поскольку оно, в отличие от веры, исключает возможность сомнения. А мы не можем сомневаться в реальности внешнего мира. «Что касается убеждения в *трансцендентальной* реальности внешнего мира, т. е. в действительности его существования вне нашей представляющей головы и ощущающего тела, то и оно также есть *знание*, а не вера» (С. 713).

С наиболее обстоятельным и пространным разбором *КОН* выступил Б. Н. Чичерин, см.: *Чичерин Б.* Мистицизм в науке. М.: Тип. Мартынова и К^о, 1880. 191 с. Чичерин критикует философские идеи С. последовательно с определенных позиций — рационалиста-гегельянца (призывая при этом избегать неоправданного схематизма в историософских построениях), сторонника личной свободы, свободы воли, государственника. Наиболее высоко он оценивает, прежде всего, критические части *КОН* и, соловьевскую критику эмпирической этики и эмпирической гносеологии. Наиболее слабыми сторонами разбираемого текста рецензент считает критику рационалистической этики, рационалистической гносеологии, взгляды С. на государство как на чисто формальный юридический союз и на отношения государства с церковью, детерминизм, неоправданный схематизм во взглядах С. на историю. Основные критические возражения Чичерина формально сводятся к тому, что С. привержен отвлеченно-общим началам (считая, например, что верховным союзом в человечестве должна быть церковь, а не государство, охватывающее в действительности все стороны человеческой жизни), непоследователен, склонен к необоснованным и нечетким определениям, к игре слов, к иррационализму и мистицизму.

Приступая к изложению общих оснований своей критики *КОН* в первой главе («Общие основания». С. 4—22), Чичерин характеризует цель С. — осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве путем критики отвлеченных начал — как отвечающую потребностям времени и духу философии. Чичерин согласен с С. в том, что эта цель не может быть достигнута средствами опыта и положительной науки. Однако, полагает Чичерин, С. неверно понимает всеединство и пути к нему.

Под всеединством можно понимать или высшее согласие всех частных элементов бытия, или начало, поглощающее в себе все частное и отрицающее его самостоятельное существование. Вопреки своим утверждениям С., считает Чичерин, понимает всеединство во втором смысле. Расплывчатость и неточность понятий, необоснованность и нечеткость формулировок, полагает Чичерин, вообще характерны для С. Например, С. разделяет главные принципы, определяющие человеческое сознание, на две группы: одни из них — положительные, или субстанциальные (имеющие сверхчеловеческое происхождение, т. е. религиозный характер, и способные овладевать большими народными массами), другие — отвлеченные, или отрицательные (такие как опыт, наука и умозрение); последние называются отрицательными, поскольку они вторичны относительно первых, обусловлены активностью человеческого сознания, его отрицательной установкой. По-

ложительным началам С. приписывает жизненный характер, относительно вторых же утверждает, что они не имеют реальной силы над человеческим сознанием и волей. Чичерин утверждает, что термин «отрицательный» у С. означает внешнее отношение автора к предмету, а не существенный признак предмета. Ведь если следовать квалификации С., то окажется, что астронмия, например, — отрицательная наука (поскольку она отвергает геоцентризм), а христианство — отрицательная религия (поскольку оно отрицает язычество).

Вообще, полагает Чичерин, всякое исследование, выявляющее сущность предмета, предполагает отвлечение от других свойств этого предмета. Отвлечение необходимо при восхождении в познании от частного к общему. Если следовать терминологии С., то придется признать религию отвлеченным началом, поскольку человеку даются непосредственно только внешние явления, потом формируется его самосознание, религиозное же сознание является завершением всего процесса формирования сознания. Чичерин утверждает, что такой порядок развития человеческого сознания является общепризнанным. Несостоятельно, с точки зрения Чичерина, и соловьевское разделение религиозных начал на мистические и традиционные: С. считает, что традиционные начала предполагают мистические, но ведь мистическое созерцание божественных вещей доступно лишь немногим людям, а значит традиционные начала едва ли не лишаются своего основания. Относя религию к непосредственным началам человеческой жизни, С. придерживается иных понятий, нежели общепринятые. Но поскольку он так и не разъясняет своего понимания существа религии, его взгляды остаются неизвестны читателям.

Критик не согласен и с противопоставлением С. положительных и отвлеченных начал как, соответственно, жизненных и рассудочных, так как люди чаще и исторически более длительное время шли на смерть за свои творчески выработанные убеждения, а не за религиозные верования. Кроме того, по мнению Чичерина, идущий от славянофилов термин «цельный», который С. употребляет в этой связи для характеристики человеческого духа, лишь затемняет понятия. Этот термин, полагает Чичерин, применим к идеалу, к предмету человеческих стремлений, а не к реальному состоянию человеческого духа. Столь же очевидно, согласно Чичерину, что бессмысленно называть отвлеченными началами основные побудительные мотивы человеческой деятельности — личный интерес, право, любовь к отечеству. Несмотря на оговорки С. о не безусловном характере противоположности положительных и отвлеченных начал, заключает Чичерин, «это положение все-таки останется радикально ложным» (С. 15), поскольку достоинство человека как разумно-свободного существа состоит именно в его способности творить на основании осознанных и самостоятельно выработанных начал, которые в терминологии С. оказываются отрицательными и рассудочными.

Неоправданной считает Чичерин мысль С. об отсутствии абсолютной противоположности между верой и наукой в чисто теоретической области. В частности, С. указывает на материализм, где основные понятия (например, атома и материи) могут приниматься только на веру, поскольку они не

даются в опыте и заключают в себе логическое противоречие, т. е. лишены умозрительных оснований. Чичерин считает, что упомянутые *С.* понятия все же могут быть «выведены путем логики» (*С.* 17), могут быть результатом одного из этапов развития мысли. Положение же *С.* о вере в разум Чичерин расценивает как совершенно несостоятельное, напоминая *С.* о его собственном определении веры как восприятия данных, существенно независимых от разума. Между тем разум, по мнению Чичерина, даже в отношении к самому себе не может быть совершенно пассивным.

Анализируя тезис *С.* о необходимости синтеза религиозных и научных начал как обладающих одним и тем же содержанием, Чичерин утверждает, что из вычлененных *С.* трех сторон всякого предмета — его субстанциального существования (его собственной сути), его общей сущности (всеобщих и необходимых определений, составляющих логические условия его существования) и его внешней видимой действительности — второе, т. е. мыслимость предмета, не составляет его особой стороны, поскольку мышление есть определение познающего субъекта, а не предмета. Предмет может быть мыслим либо как сам по себе сущий, либо в своих внешних проявлениях. Кроме того, две определенно существующие формы познания — опыт и умозрение, не позволяют непосредственно познавать внутреннюю сущность предмета, которую способно познать только абсолютное существо. «Мистическое познание предмета, помимо его бытия для другого, не находит себе оправдания в логике и еще менее оправдывается опытом. (...) Созерцание божественных вещей может приблизить человеческую душу к Богу, но для познания животных и растений необходимо изучение зоологии и ботаники» (*С.* 20—21).

Отыскивая корень заблуждений *С.*, Чичерин указывает, что в основании всякого «связного мирозозерцания» всегда лежит некая философская формула; так, *С.* полагает, что «в основе всякого предмета лежит единое бытие, которое заключает в себе две стороны — отвлеченно-общую и частную» (*С.* 21). Их выделение из первоначальной основы приводит к тому, что *С.* называет отвлеченными началами. Они действительно односторонни, недостаточны, и для полного постижения бытия необходимо их согласовать. Однако вместо того, чтобы согласовать их в их взаимодействии, как самостоятельные начала, *С.* хочет вернуть их к первоначальной основе, что невозможно и есть шаг назад. В результате возникает противоречие и опыту, и логике. Отсюда — стремление *С.* найти в опыте такой элемент, который, соответствуя первоначальной основе, позволял бы познавать предмет помимо опыта и логики. Однако, полагает Чичерин, такая попытка не может быть успешной, поскольку познание начинается именно там, где есть уже противоположение субъекта и объекта, непосредственное же познание невозможно по определению.

Следуя архитектонике *КОН*, вторую главу своей книги Чичерин посвящает этике («Начала нравственности», *С.* 23—54). По его мнению, этическая часть — одна из лучших в *КОН*, и особенно верно это по отношению к разбору *С.* эмпирических начал нравственности. Чичерин напоминает, что, с точки зрения *С.*, основной вопрос всякого нравственного учения состоит в определении нормальной цели нашей практической деятельности,

цели, которая желательна сама по себе и к которой остальные цели относятся как средства, т. е. в установлении нормы или закона, с которым должна соотноситься деятельность человека. Вообще, полагает Чичерин, нравственность есть отвлеченно-общее, рациональное начало, и нравственная норма может быть найдена только в разуме. «К этому результату, в сущности, приходит и г. Соловьев» (С. 24), который, однако, делает слишком много уступок эмпиризму.

Чичерин уличает С. в ошибке и противоречии: по мнению С., блаженство — общепризнанная последняя цель нашей деятельности, но оно идет вразрез, в частности, с кантовской этикой долга, неосновательность которой, в таком случае, С. должен был бы доказать. Сам С., замечает Чичерин, в другом месте *КОН* не рассматривает высшее благо как только наслаждение или блаженство: рассуждая о том, какие удовольствия подходят под понятие о высшем благе, С. выясняет, что материальные наслаждения принадлежат животной, а не человеческой природе, а эстетические и интеллектуальные удовольствия не имеют прямого отношения к практической деятельности. Критическое испытание выдерживают только проявления воли, относящиеся к другим индивидуальным и одушевленным существам. Такие проявления могут быть эгоистическими или альтруистическими. Однако эгоизм, утверждает С., не может быть общим принципом для всех, иначе человеческое общежитие стало бы невозможным. Таким принципом может служить только альтруизм, который, по мнению Чичерина, у С. приближается к нравственному критерию утилитаризма — общей пользе, или счастью всех. Чичерин считает это рассуждение С. крайне натянутым. Так, по мнению Чичерина, материальные наслаждения так же свойственны человеку, как и духовные, причем во многих людях они, вопреки С., не вызывают пресыщения. Нет также оснований полагать, считает Чичерин, что эстетические и умственные наслаждения далеки от практической деятельности; ведь если удовольствие есть высшая цель, а человек более всего склонен к эстетическим и умственным удовольствиям, то он найдет способ организовать вокруг них всю свою практическую деятельность. Несостоятельны, по Чичерину, и соловьевские оценки деятельности, обращенной на материальную природу, как только физиологического отправления организма, и оценка эгоизма как саморазрушительного феномена: ведь первая способна доставлять наслаждение, а потому не должна быть исключена из понятия удовольствия как высшей цели, а второй (эгоизм) хорошо понимает, что саморазрушение противоречит его интересам. И хотя эгоизм не удовлетворяет высшим нравственным требованиям, это не беспокоит тех, кто заботится больше о собственном удовольствии. Да и утилитаристы, замечает Чичерин, отнюдь не призывают к отказу от личного счастья ради счастья других людей.

Чичерина удивляет, что чистейшим представителем альтруизма как принципа эмпирической нравственности С. считает Шопенгауэра, тогда как у Шопенгауэра «эмпирические данные служат лишь точкою исхода для чисто метафизического объяснения нравственности» (С. 29), — иными словами, С. путает критику эмпирических начал этики с критикой ее метафизических начал. Высшего развития принцип сочувствия как основания нрав-

ственности, по мнению Чичерина, достигает у А. Смита и Ф. Хатчесона, а не у Шопенгауэра.

Чичерин полагает, что, справедливо отвергая теорию сочувствия как основного принципа нравственности, С. все же делает неоправданные уступки эмпиризму. В согласии с Шопенгауэром С. считает, что эгоизм выражает призрачную раздельность существ, а сострадание — их внутреннее субстанциальное тождество, которое и есть истина. Тем самым С. по существу присоединяется к мнению Шопенгауэра о сострадании как основном принципе нравственности. Между тем, замечает Чичерин, сама постановка вопроса у Шопенгауэра неверна, ибо сострадание не есть *единственный* источник нравственных действий. Так, справедливость не вытекает из сострадания: первый признак справедливости состоит в беспристрастии. Кроме того, «возведение сострадания на степень единственного источника нравственных действий опровергается другим несомненным фактом, на котором Кант построил всю свою мораль, именно тем, что человек действует иногда по обязанности» (С. 30), т. е. чисто рационально. Не видя возможности эмпирически обосновать нравственное значение сострадания как нравственного начала (поскольку сострадание — такое же естественное человеческое свойство, как и эгоизм), С. все же считает, что логически ясно, что все существа тождественны в субстанции и раздельны в явлении. Однако, возражает Чичерин, это вовсе не ясно и признается лишь в пантеистических системах.

По мнению Чичерина, С. также ошибается, полагая, что, воздействуя на другого, мы утверждаем его индивидуальное призрачное существование и что, поэтому, сострадание стремится к утверждению призрака в другом, как эгоизм — к утверждению призрака в себе. Это замечание, полагает Чичерин, не вполне верно, поскольку в сострадании, в отличие от эгоизма, утверждается внутренняя связь существ.

Согласно Чичерину, С. опрометчиво присоединяется к сформулированному Шопенгауэром принципу нравственности «никого не обижай, а всем, сколько можешь, помогай», поскольку тем самым он соглашается, что цель нравственности — освобождение всех существ от всякого страдания.

Неопределенность позиции С., продолжает Чичерин, вызвана тем, что он не выяснил отношение нравственных начал к метафизическому понятию единства субстанции. В собственной своей системе С. признает единство субстанции за несомненную истину. Однако из такого единства — безразличного источника всех частных — может проистекать и нравственное, и безнравственное. Нравственная же точка зрения, утверждает Чичерин, «начинается там, где противоположности уже выделились из первобытного единства и является противоречие между отвлеченно-общим законом и частными влечениями» (С. 33). Кроме того, единство субстанции исключает самостоятельность отдельных существ, низводя их на степень простых явлений. А это значит, полагает Чичерин, что исчезают как субъекты, так и объекты нравственных действий. Иными словами, «человек перестает быть свободным и ответственным субъектом своих действий, ибо действует не он, а единое, в нем живущее» (С. 33). Стремясь к Богу, возвы-

шающемуся над всем, он забывает о других живых существах как целях своих действий. «Истинная нравственность, — утверждает Чичерин, — неразлучна с признанием самостоятельности отдельных существ как субъектов и целей нравственной деятельности. Но для этого необходимо, чтобы связь их была понята не как субстанциальная, а как рациональная. Это — связь не субстанции, а закона. Отсюда необходимость перехода к чисто рациональным началам для определения нравственных понятий» (С. 34).

По мнению Чичерина, С. совершает упомянутый переход искусственным образом. Говоря об избавлении других людей от страданий, С. утверждает, что сущность страдания — в зависимости воли от внешнего, чуждого ей бытия, а значит — в гетерономии, чужезаконности воли. Необходимость освобождения от страдания, а значит от гетерономии воли, приводит к идее ее автономии. Воля должна иметь источник удовлетворения в себе самой, т. е. должна быть автономной. Сущность нравственности заключается в самозаконности воли. Определить условия ее автономии — задача этики. Но поскольку автономная воля не может быть познана в опыте, этика должна быть разумной, или формальной. Так С. обосновывает необходимость перехода к рациональной этике и переходит к моральным идеям Канта.

Такой переход Чичерин считает неожиданным и неосновательным: «Не говоря уже о том, что избавление всех существ от страданий оказалось результатом этики вовсе не эмпирической, а чисто метафизической, но и самое сведение страдания к гетерономии воли решительно ни на чем не основано» (С. 35). По Канту, например, гетерономией воли следует называть стремление к удовольствию или к избежанию страданий, а под «автономией воли» надо понимать начало, совершенно независимое от личных ощущений. Да и зависимость воли от внешнего для нее бытия, полагает Чичерин, вопреки мнению С., вторящего Шопенгауэру, часто — например, в любви — производит наслаждение, а не страдание. Кроме того, утверждает Чичерин, жизнь человека не есть непрерывное страдание, а представляет собой соединение удовольствия со страданием; и независимо от того, является ли действующая воля гетерономной или автономной, страдание заключается скорее в невозможности для воли достичь своей цели. Рассматривая возражения С. против рациональной этики и, в частности, этики Канта, Чичерин отмечает стилистические недостатки этой части *КОН*: С. часто пространно цитирует Канта, тогда как «от таланта г. Соловьева вместо этого слишком простого приема можно было бы ожидать более живого и сжатого очерка» (С. 36). Чичерин останавливается на возражении С. против ограничения значимости кантовского категорического императива одними разумными существами, основанном на том, что у нас якобы нет критериев для разделения существ на разумно-свободных и лишенных этой способности. Ведь с эмпирической точки зрения все они суть явления и подчинены закону естественной необходимости, устранившему понятие об обязанностях (а значит и нравственность), с другой же точки зрения все они суть вещи в себе, ноумены, обладают внутренней умопостигаемой сущностью, не подчиняются внешнему закону необходимости (т. е. свободны). На этом основании С. призывает расширить формулу Канта о человеке как цели действия других людей и распространить ее на любое существо.

Эту мысль С. позаимствовал опять же у Шопенгауэра, который прямо признает свободу общим признаком вещи в себе. Но Шопенгауэр, поясняет Чичерин, и не мог делать различия между существами в их внутренней сущности, поскольку признавал только одну внутреннюю сущность, или вещь в себе, — мировую волю. Однако на самом деле «из того, что у всех существ, кроме сферы явлений, есть еще внутренняя сущность, вовсе не следует, что эта сущность у всех одинакова» (С. 37). Мы не знаем о внутренней сущности непосредственно, но можем судить о ней на основании лишь одного факта — нравственной деятельности. Нравственная деятельность же есть деятельность по обязанности, которая предполагает разум и свободу, причем свободу не в мире явлений, а в мире сущностей. А это значит, заключает Чичерин, что свободу мы можем предположить только в разумных существах; «предполагать же, что все вещи сами в себе разумно-свободны, а потому всегда должны быть для нас целью, а не средством, совершенно нелепо» (С. 38).

Не удовлетворен Чичерин и соловьевским решением вопроса о свободе воли. Он замечает, что С. подробно рассматривает аргументы в пользу начала свободы воли и против него как необходимого условия всякого нравственного действия. Прежде всего С. опровергает представление о свободе воли как необходимом условии вменяемости греха и преступлений, предполагающее, что отсутствие свободы подрывает устои религии и государства. Аргументируя против такого представления в его приложении к религии, С. ссылается на теологов, в частности на Августина и Лютера, которые отвергали учение о свободе воли, по крайней мере в его распространенном понимании, и при этом не считали, что подрывают религию. Что же касается государства и уголовного законодательства, то оно, утверждает С., вовсе не основывается на понятии виновности и наказания как возмездия, а использует наказание лишь как практическое средство для устрашения и, тем самым, предотвращения преступлений.

Чичерин возражает, что все христианские богословы рассматривают грехопадение как действие свободной воли человека, за которым последовало справедливое наказание, и в подтверждение своего мнения ссылается на Августина. С другой стороны, Чичерин совершенно не согласен с тем, что государство использует наказание только как практическое средство устрашения. «Не только величайшие философы, как Кант и Гегель, которые развивали теорию воздаяния, но и чистые юристы, изучающие историю права, смотрят на это иначе» (С. 40). Кроме того, в любом судебном процессе «вопрос о вменяемости, важнейший в нравственном отношении, взвешивается и обсуждается со всех сторон» (С. 41). И далее, продолжает Чичерин, «уголовному законодательству вовсе не чужды философские аргументы, как утверждает г. Соловьев; история доказывает, напротив, что оно развивалось и совершенствовалось именно под влиянием философии» (С. 42). Свой взгляд на наказание и государство С., настаивает Чичерин, заимствовал у Шопенгауэра. В этой связи Чичерин резюмирует собственную оценку философии Шопенгауэра, которая разъясняет его отношение к КОН: «Шопенгауэр принадлежит именно к тем философам, которые не считают себя обязанными знать что бы то ни было, кроме собственных из-

мышлений. Его авторитет, весьма легковесный во всех отношениях, менее всего имеет значения в вопросах о праве и государстве» (С. 41—42).

Более основательным считает Чичерин возражение С. против признания свободы совершенно достоверным фактом на основании непосредственного чувства: С. справедливо полагает, подчеркивает Чичерин, что непосредственное чувство может оказаться иллюзией и потому не может служить основанием для решения вопросов, касающихся объективной истины существующего.

Следуя логике С., Чичерин приступает к рассмотрению вопроса о свободе воли как такового. И здесь, отмечает критик, С. зависит от Шопенгауэра. Смешивая (как и Шопенгауэр) волю с силой, С. неосновательно приписывает низшую степень воли растению. Чичерин возражает Шопенгауэру и С., полагаящим, что решения воли безусловно определяются природным характером человека при соприкосновении его с внешними мотивами, с внешними обстоятельствами. Чичерин подчеркивает, что С. прямо признает, что эмпирический характер человека с безусловной необходимостью определяет все человеческие действия, и с этой точки зрения человек отличается от животного только наличием индивидуальных особенностей. По мнению Чичерина, «характеристическое свойство человека состоит отнюдь не в его чисто индивидуальных определениях, а в том, что он, в отличие от животных, одарен способностью безусловно общему, разумом» (С. 46), а существенным свойством разума является свобода. Чичерин полагает, что естественные склонности эмпирического характера человека могут быть сдержаны деятельностью разумной воли, указывая на свидетельства ежедневного опыта. Утверждение С., что это было бы справедливо, если бы все люди имели способность всегда сообразовывать свои действия с разумом, Чичерин считает несостоятельным, ибо нравственный закон обращается ко всем людям, а значит признает всех их свободными существами. Если бы способность действовать по нравственному закону зависела от эмпирического характера отдельного лица, то этот закон не имел бы смысла. И требовать в доказательство свободы, как это делает С., чтобы все люди всегда действовали согласно нравственному принципу, совершенно неуместно, поскольку человек есть не только разумно-свободное, но и эмпирическое существо, и неразумный элемент в человеке — не чистый нуль, но «деятельный элемент, с которым надобно бороться; но уже самая борьба доказывает присутствие свободы: борются с собою только свободные существа, не подчиняющиеся безусловно естественным своим определениям» (С. 49). Чичерин предлагает понимать свободу «как разумное самоопределение воли».

Чичерин выражает сожаление, что в критике рациональной этики С. не пошел дальше Канта, «которого он не поправляет, а скорее искажает Шопенгауэром» (С. 50). Его упреки рациональной этике «несколько странные», поскольку не учитывают решения вопроса о свободе воли в немецкой философии после Канта: именно поэтому С. утверждает, что рациональная этика не решает вопроса о том, чем определяется умопостигаемый характер каждого существа, почему оно может действовать в силу своего трансцендентального характера только так, а не иначе, — что она вообще отка-

зывается от разрешения коренного вопроса о свободе воли (С. 50—51). Чичерин приводит в пример Гегеля, который не отказался от окончательного решения вопроса о свободе воли. Ссылаясь на лекции Гегеля по философии права, Чичерин пишет: «Если говорить о свободе воли как принадлежности разумного существа, то Гегель выводит ее из самой природы разума (...) Он показывает, что разум есть 1) способность абсолютного отвлечения или полной неопределенности; 2) способность полагать определения, то есть от безусловной неопределенности переходить к самоопределению; 3) способность в этих определениях оставаться самим собою, то есть сохранять всегда возможность от всякого определения снова перейти к безусловной неопределенности. Одним словом, тут есть сочетание бесконечного с конечным, которое одно объясняет существо свободы» (С. 51).

С. не упоминает Гегеля, замечает Чичерин, и при переходе от субъективной этики к объективной, т. е. от формулируемого философией нравственного закона к осуществлению этого закона в человеческих обществах. Из рассуждений С. не ясно, требуется ли переход самой рациональной этикой или же рациональная этика по причине своего ограниченного характера не в состоянии его обеспечить. Между тем, указывает Чичерин, Гегель в философии права разработал систему определений объективной этики, обосновывающих необходимость этого перехода.

Говоря о результатах соловьевской критики, Чичерин подчеркивает «полную добросовестность» С., поскольку тот признает совершенно состоятельными выводы рациональной этики относительно отличия нравственного действия от безнравственного и основания этого отличия. Если бы С. хотел быть последовательным во что бы то ни стало, утверждает Чичерин, то он «должен бы был доказывать, что выводы Канта совершенно несостоятельны и что нравственность, так же как и познание, должна получать свой закон и содержание от религии» (С. 53). Но, по мнению Чичерина, С. увлекся аргументацией Канта и не захотел кривить душой, а потому признал верность Кантовой «нравственной формулы». Тем самым, полагает Чичерин, С. фактически признал, что выводы разума могут быть мерилем всякой нравственной истины и что «разум, для того чтобы вывести основание нравственных истин, не нуждается ни в каком мистическом познании», иными словами: «В пределах субъективной этики место для мистического познания г. Соловьевым не указано. Во всяком случае, оно может быть только восполнением, а не основанием рациональной нравственности» (С. 54).

В третьей главе («Начала общежития», С. 55—96) Чичерин анализирует «объективную этику» С., т. е. его представления об общественном идеале: «Г. Соловьев высшей целью практической деятельности полагает организацию всех живых существ в царство целей³⁶, то есть устройство нормального общества, — пишет Чичерин. — Вследствие этого задача объек-

³⁶ При этом, полагает Чичерин, С. исходит из одной из формул кантовского категорического императива, предлагающего рассматривать «волю каждого разумного существа как всеобщую законодательную волю» (С. 36), что позволяет говорить о «царстве целей».

тивной этики заключается в определении условий этого нормального общества как высшего практического идеала» (С. 55).

В отличие от сторонников эмпирического воззрения, полагает Чичерин, С. справедливо признает законность идеальных целей общежития, доказывая, что, с одной стороны, общество отчасти есть произведение своей собственной сознательной деятельности, а с другой — что развитие общества еще не кончено, а потому будущее является идеалом, а не действительным фактом.

Чичерин пишет, что, согласно С., общественный идеал предполагает такое взаимодействие нравственного начала и действительного общества, в котором нравственное начало становится действительным, а действительное общество — нормальным (нравственным): сообщая обществу идеальную форму, нравственное начало должно получить от него реальное содержание. Поскольку же существует только одно требование нравственности — чтобы все составляли цель каждого, а каждый составлял цель всех, — постольку и социальный идеал может быть только один. Разнообразие же идеалов, по С., определяется лишь неполнотой приложения нравственного требования к действительному обществу, которое состоит из различных элементов, а потому допускает первенство то одного, то другого из них.

Критик не согласен с приведенными тезисами С. Он замечает, что у С. частный элемент — разнообразие целей, составляющее содержание деятельности, — совершенно исключается из конечной цели, которая «полагается единственно отвлеченно-общим началом». И «вследствие такого взгляда частный элемент теряет всякую самостоятельность; он низводится на степень страдательного орудия, или простого средства для осуществления отвлеченно-общего закона» (С. 57).

По мнению Чичерина, позиция С. определяется воззрением на общественный идеал как на возможно полное осуществление нравственного закона. Но это воззрение, полагает Чичерин, противоречит природе вещей. Ведь каждое отдельное лицо составляет самостоятельное целое и не может быть сведено к простому средству, да и отдельные сферы человеческой жизни имеют собственные, самостоятельные цели. В согласии с нравственным законом человек действительно должен быть не средством только, но и целью, однако при этом необходимо иметь в виду всего человека со всеми его разнообразными устремлениями, поскольку только разнообразие целей дает полноту общественной жизни, «тогда как обращение их в простые средства для осуществления отвлеченно-общего закона наложило бы на общество мертвящую схему». Кроме того, продолжает Чичерин, нравственный идеал не может быть целью общества, поскольку «это — не цель, которая должна быть достигнута когда-нибудь в отдаленном будущем, а безусловное требование, имеющее силу всегда и везде» (С. 59). Исполнение этого закона везде и всеми людьми можно назвать идеалом, но такой идеал лишен смысла, поскольку не может быть осуществлен на земле. Да и вообще «нравственное требование предъявляется именно лицу как свободному существу, и самое исполнение требуется от его свободы» (С. 60), и если бы общество вздумало требовать от своих членов исполнения нравственного

закона, то это уничтожило бы нравственную свободу человека, а вместе с тем и нравственность. Однако С. «с весьма похвальным намерением», пишет Чичерин, старается согласовать требование достижения нравственного идеала как цели общества со свободой отдельного лица.

Чичерин отмечает, что С. признает личность и общественность (общинность) необходимыми, хотя и противоположными элементами общежития и утверждает, что ни один из названных элементов не может превалировать в обществе, поскольку это привело бы к уничтожению общества. Нормальное общество, согласно С., может возникнуть только как сочетание личности и общественности в их полном развитии. Однако, полагает Чичерин, непонятно, каким образом могут сосуществовать сильнейшее развитие индивидуальности и полнейшее развитие общинности. Выражение «свободная общинность», по мнению Чичерина, ничего не объясняет: при крайнем развитии обоих этих начал одно из них неизбежно превращается в призрак. Именно это, утверждает Чичерин, и происходит у С. со свободой, поскольку он постулирует главенство общественного блага, а тем самым признает личную нравственность внутренней стороной общественной, практически отрицая тем самым личную нравственность. Полнейшее развитие общинности посягает на субъективную нравственность, а значит на свободу и на самую нравственность. Ведь хотя общество имеет свои цели и задачи, в исполнении которых оно руководится нравственным законом, все же «область чистой нравственности есть область личная» и «субъективная этика никогда не может быть устранена и заменена этикою объективною» (С. 62).

Показав, что взгляд С. на высшую цель человечества влечет за собой полное отрицание свободы и отрицание самостоятельности отдельных сфер жизни человеческого общества, Чичерин утверждает, что именно в этой перспективе С. полемизирует против начал чисто экономического союза, а также против начал чисто юридического союза, представляющего собой формальный элемент общежития.

При этом, отмечает Чичерин, С. не рассматривает собственно экономическое общество как отдельный самостоятельный союз, а обращает свою критику против учений, полагающих единственной целью человеческого материальное благосостояние, имея в виду главным образом социализм. Чичерин не согласен с утверждением С. о том, что социалисты всю деятельность человека ограничивают стремлением к материальным благам. «Действительно, — пишет Чичерин, — социалисты устремляют свое внимание преимущественно на экономическую сторону общественного быта; но это происходит оттого, что здесь они видят главное зло, которым страдают современные общества» (С. 64). Поскольку равные права граждан перед законами не приводят к уничтожению нищеты, социалисты заключают, что одних политических реформ недостаточно и необходимы реформы экономические. Иными словами, они предъявляют свои экономические требования во имя высших прав человека. «Даже коммунисты, самая крайняя из всех социалистических сект, во главе своего учения ставят начало братства» (С. 65), и от этой теории, по мнению Чичерина, недалеко отстоит учение самого С. В отличие от С., Чичерин видит грех социализма

«вовсе не в том, что он отвергает нравственные начала и ограничивает цели человека материальным благосостоянием, а, напротив, в том, что он, подобно г. Соловьеву, хочет подчинить нравственным началам всю экономическую сферу, а это прямо ведет к уничтожению свободы человека» (С. 66). Чичерин обвиняет С. в неправомерном смешении нравственных начал с экономическими.

Вообще, полагает Чичерин, у С. господствует такое же смешение понятий, как и у социалистов. Так, С. считает, что примирение противоречия между личным и общественным началами возможно только на основе добровольного самоограничения личности в пользу всех. Что может быть лучше, чем предоставить нравственную деятельность на пользу ближнего свободному нравственному самоограничению человека? Однако интерес другого, сам по себе не обязательный для человека, становится для него обязательным как признанное им самим право другого. Чичерин приводит слова С. в *КОН* «мой долг есть право других», констатируя, что тем самым С. переходит от материальной области интересов к формальной области права.

По мнению Чичерина, здесь налицо смешение нравственного долга с юридической обязанностью, тогда как нравственный долг человека определяется внутренним решением его совести, а в области права необходимость исполнять принятый на себя долг подкрепляется принуждением. Чичерин утверждает, что С. не вполне выяснил для себя неминуемую связь права с принуждением, иначе он не считал бы найденное им примирение между личным и общественным началами высшим осуществлением свободы. Свободное самоограничение в пользу других, утверждает критик, давно известно. Его заповедал людям Бог. Однако разрешения экономических проблем отсюда не последовало. Люди сохранили свою свободу, но вместе с тем — и право следовать побуждениям эгоизма. Если же нравственная свобода и следование нравственному закону вменялись бы принудительно, то нравственность перестала бы существовать. Смешение права с нравственностью тем менее оправданно, что в дальнейших своих рассуждениях С. дает праву чисто отрицательное значение. Он определяет право как свободу, обусловленную равенством. Равенство, полагает Чичерин, может относиться лишь к тому, что у всех есть общего, т. е. к тому, что все одинаково суть свободные существа. Но ведь правом определяются и многие другие отношения, связанные с различием пола, возраста и т. д., и поэтому нельзя утверждать, что право неизменно обуславливается равенством. Как бы то ни было, подчеркивает Чичерин, С. признает, что право выражает только отрицательную сторону нравственного закона, требование, чтобы лицо не служило для другого лица только средством. В природе человека принципу права соответствует справедливость, которая тоже осуществляется только отрицательным качеством и выражается в требовании никого не обижать. Потому справедливость есть низшая степень добродетели, высшая же и положительная ее степень есть любовь, в силу которой каждый не ограничивает себя другим, а внутренне соединяется с другим.

Чичерин не согласен с отрицательным толкованием права и считает, что право есть явление свободы, а свобода в юридической области есть на-

чало совершенно положительное, поскольку из нее вытекают и собственность, и обязательства.

И даже в том случае, пишет Чичерин, когда *С.* признает за справедливостью некоторое положительное значение (в формуле «воздавать каждому свое»), он рассматривает ее как форму любви. Здесь Чичерин видит извращение и справедливости, и любви. Ведь приведенная формула есть требование чисто юридического, а отнюдь не приложение нравственного начала любви. Со своей стороны любовь отнюдь не руководствуется справедливостью и отдает себя не по заслугам, а помимо заслуг.

Возвращаясь к юридическому началу, Чичерин отмечает, что социалисты выступают у *С.* представителями отвлеченного экономического принципа, представителем же отвлеченного права является государство, т. е. уже не теоретическое учение, а живой союз. Это сопоставление, пишет Чичерин, показывает всю искусственность соловьевской схемы: отдельного экономического общества *С.* не мог найти, ибо сфера экономики не может существовать отдельно от права. Поэтому в том, что касается экономики, *С.* и пришлось полемизировать против утопий.

В области права, утверждает Чичерин, *С.* также представляет дело в неверном виде.

Излагая соловьевскую теорию государства, Чичерин подчеркивает, что *С.* рассматривает государство как чистое осуществление отвлеченного права. Государство, с точки зрения *С.*, представляет собой только отрицательное единство и не предполагает, что люди должны помогать друг другу, а требует только, чтобы они не обижали друг друга. Лица соединяются и образуют государство не в положительных своих стремлениях, а лишь в общей границе своих прав. Общая польза эфемерна, ибо интересы людей различны. Цель государства — сделать возможным совместное существование людей, и эта задача составляет чисто формальное условие нормального общества, не дающее ему никакого содержания. Содержание же, по мнению *С.*, должно исходить от нравственно-религиозного союза, церкви.

Такая теория государства, замечает Чичерин, была одно время достаточно распространенной. Ее придерживался и Шопенгауэр. Но она давно уже признана недостаточной и оставлена. Чичерин противопоставляет ей собственное понимание государства. По его мнению, государство не является чисто юридическим союзом, оно всегда заботится об общих интересах народа, существование которых невозможно отрицать. Почему же *С.*, задается вопросом Чичерин, вопреки науке, логике, вопреки практике и очевидным фактам утверждает, что общая польза есть призрак и что государство может только разграничивать интересы? Потому что другая точка зрения разрушила бы его схему: «Ратуя против отвлеченных начал и стараясь свести их к единству мистической основы, г. Соловьев и на почве общественной жизни видит все отвлечения, которые требуется связать» (*С.* 75). Сама архитектура *КОН*, полагает Чичерин, заставляет *С.* закрыть глаза на действительность. «Но ведь такая философия, — заключает Чичерин, не что иное, как воздушный замок, который может служить разве только печальным примером тех несообразностей, до каких могут доходить даже не-

рядовые умы, а вместе с тем и лучшим оружием против философии в руках людей, которые видят в ней только пустословие» (С. 76).

Однако на пути подчинения юридического начала мистическому и государства — церкви, помимо фактических препятствий, утверждает Чичерин, встречаются и несообразности в собственных мыслях С. В результате его исследования субъективной этики оказалось, что чисто рациональным путем выводится не право, а безусловный нравственный закон, который С. объявил верховной целью всех человеческих союзов. «Почему же в объективной этике (...) отвлеченно-рациональное начало осуществляется не в виде отвлеченно-нравственного союза, а в виде союза юридического, представляющего только низшую, отрицательную степень нравственности? — спрашивает Чичерин. — И почему нравственность, которая была выведена из чистого разума, вдруг относится к области мистики и делается достоинством церкви?». Приводя объяснение С., который утверждает, что любовь, составляющая содержание нравственности, не находит полного осуществления ни в области эмпирической, ни в области рациональной, поскольку в обеих этих областях люди не проявляют себя в полноте своей природы, Чичерин утверждает, что введение мистики как третьего начала, помимо чувственной и разумной способностей человека, совершенно необоснованно. Чичерин не понимает, почему любовь не может найти полного выражения в соединении уже постулированных С. человеческих качеств: «Любовь, как живая сила, составляет естественное свойство человека, рациональное же начало возводит это свойство в безусловный закон: чего же более?» (С. 77). Чичерин полагает, что С. мог бы показать отношения религии к нравственности, если бы довел до конца критику нравственной теории Канта и рассмотрел кантовские постулаты Бога и бессмертия души. «Тогда действительно оказалось бы, что если живая любовь к ближним дается нам в эмпирической области, то живая любовь к Богу совершенно выходит из пределов этой области, а так как разум (...) только указывает закон, а не устанавливает живого общения, то оказалась бы необходимость третьей, религиозной сферы, составляющей не единственное основание, а необходимое восполнение двух первых» (С. 78). Чичерин упрекает С. в том, что тот без необходимого обоснования изъясил нравственность из области рационализма и отнес ее в сферу мистики, тогда как перед тем выводил ее из чистого разума.

Чичерин полагает, далее, что С. не воспользовался теми возможностями, какие давал ему его же собственный анализ начал субъективной этики. Он не сумел показать отношения начал субъективной нравственности к праву. При разборе эмпирических начал субъективной этики было выявлено два противоположных элемента — эгоистический и альтруистический. Для оценки обоих этих элементов пришлось возвести их к рациональному началу, и общим мерилom их был признан безусловный нравственный закон. С. на нем и остановился, не показав, каким образом из этого закона вытекает право. При исследовании же объективной этики оказалось, что и право есть выражение формального, отвлеченно-общего начала. «А так как право (...) составляет узаконение личной свободы, так как сущность его заключается в разграничении присвоенных отдельным лицам областей сво-

боды, то оно очевидно представляет собою формально-индивидуалистическое начало, в противоположность чистой нравственности, в которой выражается, напротив, общая связь лиц» (С. 78—79).

Иными словами, Чичерин показывает, что в области рациональной этики имеется та же противоположность, что и в области этики эмпирической: право соответствует началу личного интереса, нравственность — началу сочувствия и любви. Эмпирические и рациональные начала, различающиеся в теории, на практике, в области объективной этики, существуют в совокупности. Это, заключает Чичерин, обуславливает существование двух противоположных союзов: в одном преобладает индивидуалистическое начало, в другом — отвлеченно-общий или нравственный элемент; эти союзы — гражданское общество (экономические отношения, управляемые правом) и церковь (в которой нравственность связывается с религией). «Но требуется еще сведение их к единству, ибо они очевидно не могут стоять рядом в совершенной независимости друг от друга. Это верховное объединение общественной жизни совершается третьим союзом (...) государством, которое является уже представителем живой совокупности общественных интересов. Но государство не уничтожает и не поглощает в себе других союзов; оно оставляет им должную самостоятельность в их отдельных сферах, сохраняя только за собою решающий голос, всякий раз как дело идет о совокупных общественных интересах. Этим устанавливается в обществе единство (...) гармоническим сочетанием различных жизненных областей и признанием должной самостоятельности каждой». Чичерин считает государство «верховным союзом на земле».

Чичерин утверждает, что в обществе есть также четвертый объединяющий союз, которому не нашлось места в схеме С., — это семейство, «в котором противоположные начала, отвлеченно-общее и частное, находятся еще в состоянии первоначальной слитности» (С. 80). Семья, по Чичерину, составляет основу всего человеческого общежития.

Показав, таким образом, к каким выводам при последовательном рассуждении привел бы соловьевский анализ начал этики, Чичерин утверждает, что сам С., исходя из интересов, посторонних естественному ходу мысли, хочет доказать, что верховным союзом в человечестве должна быть церковь, а не государство, которое, по мнению С., должно быть лишь средством. Иными словами С. исходит из отвлеченно-общего начала и пытается осуществить его в действительности, при этом восставая против того, что он называет отвлеченным клерикализмом, или ложной теократией. И здесь С. снова оказывается непоследовательным, поскольку не допускает отделения духовной области от светской. Чичерин говорит о ложности принципа «свободной теократии», предполагающей свободное подчинение мирского элемента светскому, утверждая, что о свободе можно говорить только там, где есть самобытная цель. Религиозное начало не может, полагает Чичерин, заменить других областей человеческого существования. Внешние отношения людей, например, регулируются правом, а право предполагает принуждение, которое несовместимо с религиозным началом. Поэтому вся область внешних отношений должна быть независимой от религии, место которой — внутренняя свобода человека, совесть. В области

внешних отношений, по мнению Чичерина, правит справедливость, которую не могут упразднить ни любовь, ни религия, и только справедливость гарантирует в этой сфере осуществление человеческой свободы. Свободной теократии Чичерин противопоставляет главенство, в области внешних отношений, государства над церковью. Чичерин отстаивает также самостоятельность сферы экономических отношений.

Показав непоследовательность рассуждений С. и, с другой стороны, существенную ложность его общественных воззрений, Чичерин заключает: «Г. Соловьев, очевидно весьма мало знакомый с общественными науками, по-видимому не подозревает, что его теория прямо ведет (...) к ниспровержению всех основ гражданского общества, всех гарантий личной свободы, и к водворению самой неслыханной тирании, которая когда-либо существовала. Любовь есть, без сомнения, высокое и святое начало, но она остается таким, только пока она свободна; если же любовь становится внешним образом обязательною, если она, через посредство права, то есть принуждения, хочет нераздельно господствовать не только в общественной, но и в частной человеческой жизни, то она превращается в самое возмутительное насилие, в посягательство на священнейшие права человека, и через это ведет к ниспровержению всего общественного порядка. (...) В чем же заключается коренная ошибка г. Соловьева? В том, что он отвлеченно-нравственное начало принял за абсолютную идею, между тем как оно составляет только один из ее элементов. Абсолютная идея есть сочетание противоположностей, а нравственность есть только одна из противоположностей. Если бы абсолютная идея, которую г. Соловьев называет иначе всеединством, ограничивалась нравственностью, то физическая природа не только не имела бы никакого повода существовать, но ей бы неоткуда было взяться; все ограничивалось бы нравственным миром бесплотных духов» (С. 94—95).

Четвертая глава книги («Начала познания». С. 97—149) посвящена рассмотрению гносеологической теории С. Обращение С. к проблеме познания объективного мира, полагает Чичерин, обусловлено, с одной стороны, необходимостью знания объективного мира для возможности суждения об осуществимости нравственного идеала, а с другой — требуемой религиозным началом необходимостью уверенности в существовании Бога, свободы и бессмертия.

Анализируя соловьевское определение истины как того, что есть, Чичерин показывает, что понимание С. этой формулы как предполагающей истинность истины *всегда и везде* (неизменность и всеобщность истины) основано на игре слов. Чичерин утверждает, что тезис С. о тождественности истины себе предполагает единство истины и что С., когда заключает далее, что истинно в вещах может быть только то, что у всех них есть единого и общего, т. е. что предмет истинного знания — общая природа всех вещей, далеко уходит от первоначального смысла приведенного определения истины, которое предполагает только, что «для признания за известным нашим представлением характера истины необходимо, чтобы оно не было только нашим представлением, а чтобы ему соответствовало какое-нибудь внешнее бытие, положительное или отрицательное, действительное или возможное» (С. 100).

Но, рассуждает далее Чичерин, *С.* на этом не останавливается. Из тождества и единства истины он заключает, что все вещи в совокупности составляют нечто единое. Из определения истины как того, что есть, и из тезиса, что «есть все», *С.*, как показывает Чичерин, заключает, что отдельный предмет не есть истина и что истина есть всеединство. Чичерин называет это рассуждение *С.* «схоластической софистикой» (С. 102), «призрачным выводом» (С. 103). Ведь под словом «все», полагает Чичерин, мы разумеем образуемую нами в уме совокупность вещей, каждая из которых есть, и лишь потом мы переносим признак существования на всю совокупность вещей. «Самое слово все, — пишет Чичерин, — не значит единое, а только совокупное» (С. 102).

Рассмотренное определение истины, полагает Чичерин, обуславливает другие установки *С.* в области теории познания: предпочтение им мистики, а не логики, слабость его критики рациональных начал, характер критики эмпирических начал познания. Впрочем, о последней Чичерин пишет: «Эта критика, обстоятельная и последовательная, составляет бесспорно лучшую часть сочинения» (С. 103). Как и *С.*, он считает итогом эмпиризма отрицание объективного характера знания и сведение явлений к субъективным ощущениям. Отсюда становится очевидна обоснованность умозрения, рациональной философии, которая призвана соединить случайные разрозненные ощущения, связать их посредством законов, свести отдельные законы в общую систему знания.

Однако, полагает Чичерин, *С.* не дает удовлетворительного разбора оснований умозрительной философии. Чичерин сочувственно проследживает его аргументацию, доказывающую необходимость перехода от догматического рационализма к критическому, а от него — к абсолютному. Но вместо того чтобы рассмотреть существо абсолютного рационализма (т. е. философию Гегеля) *С.*, утверждает Чичерин, просто «отделяется» от задачи анализа гегельянства ссылкой на то, что отвлеченный рационализм уронил умозрительную философию в глазах большинства и что несостоятельность его уже признана всеми.

Эту установку *С.* Чичерин считает неправильной, поскольку *С.*, в частности, пренебрегает научными достижениями Гегеля и недооценивает значение его философии (см.: С. 106—107; здесь подчеркивается, между прочим, восприятие *С.* диалектики Гегеля), а также неосновательно критикует рационализм.

Для подтверждения последнего тезиса Чичерин обращается к определению разума, который *С.* определяет как «соотношение всех в единстве», называя всеединство «формой истины». Всеединое включает в себя все и единое, где все составляет содержание истины, а единое — ее начало, или принцип. Причем всё и единое должны мыслиться как безусловно существующие, поскольку соотношение предполагает соотносящихся. Между тем отвлеченный рационализм, рассуждает *С.*, принимает форму истины за самый принцип истины, если же это так, то из него должно быть выведено и содержание истины, а значит вначале имеется пустая форма, или соотношение без соотносящихся (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 255).

Чичерин полагает, что такое определение разума стало возможно, поскольку С. вместо философски значимого понимания формы (предлагаемого, например, Аристотелем) опирается на обиходное ее понимание — уничижительное, непроясненное и смутное. Чичерин предлагает собственное понимание разума, также основанное на понятии формы, но отличное от соловьевского: «Разум действительно есть формальное начало вселенной; он действительно есть известное соотношение, соотношение единого и многого; но соотносящиеся находятся в нем, а не вне его. Как реальные начала, единое и многое находятся вне разума; но и реальное их отношение падает вне его. В разуме же находятся единое и многое не как реальные начала, а как логические определения (...) Эти определения представляют умпостижимую сущность вещей. (...) Связывая многообразие внешнего бытия на основании присущих ему необходимых законов, разум дает этому многообразию ту форму всеединой истины, которая недостает рассеянными и разрозненным явлениям. Это объединение не реальное, а логическое, ибо оно совершается в области познания; но то логическое единство, к которому разум приводит все сущее, есть и изображение, в форме сознания, того действительного единства, которое существует в мире» (С. 109—110).

Подводя итоги своей критики, отмечает Чичерин, С. сводит отвлеченный реализм к формуле «все есть явление», а отвлеченный рационализм — к формуле «всё есть понятие». Утверждая при этом, что и явление, и понятие суть некоторые отношения, которые немислимы без относящихся, т. е. без субъекта и объекта, С. стремится показать, что и реализм, и рационализм упираются в ничто. Отсюда С. заключает, что ни опыт, ни разум как пустые отношения не могут служить основанием и критерием истины и, далее, что истина есть не только отношение, но и то, что дано в отношении, к чему субъект относится, причем истинность познавательного отношения зависит от истины предмета и истинное познание предполагает отношение к истинному предмету, т. е. дается нам религиозным началом.

Этот вывод совершенно неоснователен, утверждает Чичерин, поскольку С. в обоих случаях неверно представляет мысли противника. Так, реализм отнюдь не отвергает ни существования вещей, ни существования субъектов, но утверждает, что мы познаем одни лишь явления, а не сущность вещей. «Объективный же рационализм говорит: сущность вещей есть разумное начало, которое с одной стороны осуществляется в действительном мире, а с другой стороны раскрывается нам в понятиях нашего разума. Следовательно, ни рационализм, ни реализм не утверждает существования отношений без относящихся, и вся победоносная критика г. Соловьева бьет мимо цели» (С. 115). Чичерин утверждает далее, что для полноты познания необходимо соединить реалистический и рационалистический способы познания, приводящие соответственно к познанию истины явлений (через наше чувственное отношение к предметам) и к познанию сущности вещей (в нашем мыслимом отношении к предметам). При этом и в реализме и в рационализме критерием истины является разум. «Истина, — заключает Чичерин, — лежит в самом предмете, но мерило истины непременно должно находиться в субъекте (...) Предполагать же, что мы можем иметь понятие о предмете помимо его отношения к нам и на этом ос-

новании отвергать равно и умозрение и опыт как пустые отношения, не заключающие в себе никакой истины, значит отречься от всякой логики и заграждать себе путь ко всякому познанию» (С. 117).

Исходя из того, что «все научное значение внешнего опыта основано на рациональной проверке» и разум есть «единственное мерило истины» (С. 118), Чичерин называет рационализм единственной истинной философией. Философия предполагает употребление разума, и всякую попытку заменить в науке разумное начало мистическим следует отвергнуть как ведущую к смешению понятий.

Чичерин полагает, что невозможность отказа от рационализма подтверждается тем, что С. определяет истинно сущее чисто логическим путем. Главный недостаток этого и всякого вообще рассуждения С. Чичерин усматривает в неточности понятий.

Цель С. Чичерин видит в обосновании необходимости признания единого сущего. Он напоминает, что С. выделяет в понятии истины три понятия: сущее, единое и всё. При этом критик подчеркивает, что понятие единого отличается от понятия всеединства и предполагает единство многого, которому не приписывается предикат истинности, поскольку оно становится истинным только в едином. Но первоначальное понятие истины у С., подчеркивает Чичерин, не оправдывает такого ограничения и позволяет сказать: «многое есть, следовательно истина есть многое». А значит, мы должны признать истинным всякое частное положение, если только оно соответствует действительному бытию. По мнению Чичерина, С. хочет избежать такого заключения и потому вводит в понятие сущего дополнительное различие. Исходя из определения сущего как того, чему приписывается бытие, он различает два смысла бытия — как приписываемого субъекту и как приписываемого предикату (свойству или действию). Чичерин считает, что для С. истинное понятие о бытии есть только первое, т. е. бытие в собственном смысле может быть приписано только субъекту.

Критик обвиняет С. в том, что тот предварительно не определяет, что он понимает под словом «бытие». Чичерин полагает, что если субъекту приписывается бытие самостоятельное, а предикату — зависимое, то все же в обоих случаях имеется в виду одно и то же бытие, пусть даже в первом случае бытие берется как родовое понятие, а во втором — как видовое. «Следовательно, все это тонкое, основанное на смутной софистике различие понятий о бытии оказывается призраком (...) и все построенное на этом различии здание разлетается в прах» (С. 122).

Однако настоящим предметом всякого знания, продолжает Чичерин, С. считает не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, т. е. безусловно сущее, субстанцию всего. И это безусловно сущее, согласно С., познается непосредственно, поскольку оно как субстанция всего есть и непосредственно нами воспринимаемая субстанция нас самих. Причем сущее открывается нам как безусловно единое и свободное от всяких определений, оно не связано ни с каким определенным содержанием. В познании абсолютного «все сливается в одно непосредственное чувство» (Наст. изд. Т. 3. С. 276). По мнению Чичерина, «погружаясь в эту безграничную субстанцию, в которой исчезают всякие определения, г. Соловьев (...) приходит

наконец к отрицанию в ней самого определения бытия» (С. 124—125). Поскольку бытие лишь предикат, а сущее — субъект, сущее отличается от всякого бытия, оно есть начало бытия, но не собственно бытие. Сущее — сила, или мощь, бытия и как таковое свободно от бытия, поскольку не исчерпывается им, оно, по определению С., — положительное ничто. Поэтому абсолютно сущее есть вместе ничто и всё.

По мнению Чичерина, это пантеистическое построение С. ни на чем не держится. Он считает необоснованным вывод С. о единстве сущего. Ведь если, полагает критик, бытие как предикат приписывается только субъекту, то это все же не равнозначно единству субъекта, поскольку один и тот же предикат может принадлежать разным субъектам. Суммируя рассуждение С., Чичерин пишет: «Мы в конце своей аргументации пришли к понятию, совершенно противоположному тому, которое составляло для нас исходную точку. Постоянно играя словом бытие, мы сначала отрицаем это понятие у предикатов, чтобы приписать его субъекту, затем отрицаем его у субъекта, чтобы приписать его предикатам, причем мы совершенно забыли первоначальное свое определение истины, ибо если мы признаем, что истина есть то, что есть, а с другой стороны станем утверждать, что бытие должно быть приписано не абсолютному, которое остается от него свободным, а явлениям абсолютного, то истиною будет единственно явление. Само же абсолютное с этой точки зрения не есть бытие, не есть истина, а есть положительное ничто» (С. 126—127). При чем положительное ничто С. (в отличие от положительного ничто Гегеля) неплототворно, поскольку оно не влечет дальнейшего движения мысли. Кроме того, утверждает Чичерин, «внутреннее безразличное состояние, в котором сущее открывается как безусловно единое и свободное от всех определений», вопреки С., составляет «специальность немногих» людей (С. 128).

Чичерин считает несостоятельным и дальнейшее рассуждение С. об абсолютном как имеющем в себе два полюса, или центра, один из которых есть начало свободы от всякого бытия, а другой — производящая сила всякого бытия. По мнению Чичерина, «существование этих двух полюсов, из которых один представляет отрешенность от бытия, а другой жажду бытия, вовсе не вяжется с первоначальными признаками абсолютного, которое мы определили как сущее, единое и все. Это — две схемы, взятые из разных миросозерцаний и не прилаженные друг к другу» (С. 130—131). В целом рассуждения С. о первом и втором абсолютном Чичерин считает не удовлетворяющими существенному требованию, приложимому ко всякой философской системе, где обсуждаются предметы, которые не могут быть исследованы опытным путем, а именно: связь понятий в таких построениях должна быть очевидной.

Далее Чичерин предлагает «остановиться на человеке», надеясь найти в соответствующих рассуждениях С. «разрешение задачи познания» (С. 131). По мнению критика, положения С. об отношении между человеком и всеединством непостижимы («в человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму — в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все (...) то всеединство, вечно суще-

ствующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем» см.: Наст. изд. Т. 3. С. 286). Чичерин пишет: «Если слова имеют смысл, то *быть* всем значит совмещать в себе все. Поэтому быть всем идеально, то есть в своем воображении, может только сумасшедший. Если же под выражением “идеально быть всем” разумеется: иметь представления обо всем, то это совершенно неточный термин. Но и в этом смысле можно такое идеальное всеединство приписать только существу всеведущему, а человек, как известно, не всеведущ. Наконец, в каком из всех представляющихся нам смыслов возможно утверждать, что человек реально *становится* всем, как будто развитие каждого отдельного существа ведет к тому, что оно когда-нибудь может сделаться единым, вечным, абсолютным Богом, этого мы решительно разгадать не в состоянии. (...) Куда ни обернись, везде перед глазами открывается такая бездна премудрости, что всякое человеческое понимание тут исчезает» (С. 133—134).

Чичерин констатирует, что С. строит свою теорию познания исходя из наличия трех элементов человеческой природы (человек есть, он есть мыслимое бытие, идея, он есть природное бытие). Соответственно этим трем элементам каждый предмет имеет три стороны, являясь как сущий, как мыслимый и как ощущаемый. Чичерин воспроизводит рассуждение С. о способах познания предмета, соответственно — мышлении, ощущении и уверенности в самостоятельном, независимом от нас существовании предмета, т. е. вере. Более того, подчеркивает критик, поскольку мы хотим знать не только что предмет *есть*, но и *что* он есть, его сущность, мы не можем достичь этого знания посредством мышления или чувства, но должны воспользоваться мистической способностью воображения, которое позволяет постичь особого рода отношение, устанавливающееся в силу внутреннего единения существ и раскрывающее идею предмета. Третьим актом мистического познания у С. (помимо веры и воображения) является творчество, которое показывает, как предмет является, т. е. воплощает присущую нам идею предмета во внешних отношениях.

По мнению Чичерина, достоинством теории мистического познания является ее последовательность, поскольку С. старается логически довести эту свою основную точку зрения до всех, даже самых крайних ее последствий. Однако эта теория познания, полагает Чичерин, противоречит всему, что мы в действительности испытываем и знаем, поскольку, в частности, в реальном процессе познания опыт и умозрение (непосредственная уверенность в существовании предмета, удостоверяемая чувствами) служат проверкой друг другу, и всякое знание основано на такой проверке. Для объяснения познания излишне мистифицировать взаимодействие познающего и познаваемого, поскольку оно вполне объясняется законами нашего разума, и существование предмета, представляющегося существующим непосредственному чувству, удостоверяется посредством логических операций, выявляющих его необходимость и, соответственно, действительность. Между тем С. «берет разум в отдельности и опыт в отдель-

ности. Первый в этом виде заключает в себе только логические категории, второй — только разрозненные субъективные ощущения. Вместо того чтобы связать эти начала и тем восполнить одно другим, как требуется и логикой, и опытом, и наукой, он отвергает их как односторонние и признает третье начало, которое никому не известно, ибо оно предшествует всякому сознанию, начало, о котором мы не можем сделать даже логического заключения, ибо законы разума, по теории г. Соловьева, не указывают нам действительного существования предмета» (С. 141—142). Чичерин считает, что познание бытия предмета не требует мистической способности, поскольку «такое скудное определение как бытие дается всяким отношением; для этого не нужно проникать внутрь предмета» (С. 142). По мнению Чичерина, как раз так называемое безотносительное бытие, которое, как считает С., должно быть познано независимо от отношений предмета к другим предметам, исполнено разнообразных отношений, поскольку, если следовать логике С., для того чтобы познать предмет помимо его отношений к другим необходимо признать, что он непосредственно сливается со всеми другими. Но это уже уводит в область чудовищных фантазий. Вопреки С., Чичерин убежден, что идея конкретного предмета познается из опытных данных и из логических категорий, а не посредством мистического взаимодействия идей. Чичерин подробно разбирает логические несообразности теории мистического взаимодействия идей, особо останавливаясь на соловьевском тезисе о прирожденности человеческого разуму идей отдельных вещей (С. 144—145). Указывая на непоследовательность С. в его попытке окончательного соединения выявленных им начал познания, Чичерин обращает внимание на неожиданное суждение С. о необходимости восполнить мистическое знание опытом и логикой. Непоследовательно также, полагает Чичерин, заявленное С. требование свободного отношения разума к религиозному содержанию, поскольку разум может свободно относиться к своему содержанию, только если он сам на основании собственных законов испытывает это содержание, принимая только то, что выдерживает такую проверку. Если же разум есть пустая форма, то он не может ничего испытывать и ни к чему относиться свободно; в таком случае нет места для свободного научного исследования. Чичерин считает, что наука образует самостоятельную область человеческого духа, где разум — единственный хозяин, и вера для науки составляет предмет исследования, а не источник познания. Разум, полагает Чичерин, должен опираться только на собственные законы.

Пятая глава книги («Закон исторического развития». С. 150—191) посвящена разбору приложения к *КОН*. Чичерин считает исторические воззрения С. «более чем поверхностными» (С. 150).

Отметив, что С. излагает общий закон исторического развития от слитного к раздельному и снова к слитному как единству различного согласно с формулой Гегеля и что его изложение не лишено недостатков (С. 151—152), связанных со «старанием подвести разнородные явления под общую схему» (С. 151), Чичерин указывает на главный из них — нежелание показать применимость закона к реальным фактам, к последовательному

ходу всемирной истории, на явное противоречие соловьевской концепции исторического развития историческим фактам. Приложение правильной схемы к истории человечества у С., полагает Чичерин, оказалось неверным, более того — С. не только не изучил основательно истории, но даже и не отнесся к ней серьезно. Кроме того, проводимая С. параллель между теоретической областью (ее три степени — теология, философия и положительное знание) и практической областью (три степени которой — церковь, государство и земство) формально неверна уже потому, что философия есть более отвлеченное начало, нежели теология, тогда как соответствующее соответствовать ей в другой области государство, напротив, есть начало более конкретное, нежели церковь.

Вслед за Гегелем и другими мыслителями, замечает Чичерин, С. правильно признает слитность культурных элементов характерным признаком древнейшего периода истории человечества, главным образом — древнего Востока. Однако С. ошибочно распространяет этот признак на весь древний мир, в частности на классическую цивилизацию. Далее, С. ошибается в том, что с появлением христианства происходит, в соответствии с его основной схемой развития, выделение философии из религиозной сферы. Для Чичерина очевидно, что, наоборот, религия полностью подчиняет себе философию. Чичерин подчеркивает изначально светский характер развития римского права, представлявшего собой полный мир чисто юридических отношений, далекий от религиозных верований. Расцвет искусства в форме свободного художества тоже имел место в классической древности, в средние века же происходит его подчинение «мистике». Таким образом, заключает Чичерин, постулируемая С. в качестве принципа древней истории, даже Римской империи, «слитность духовного и светского начал» на самом деле не была существенным признаком этого периода истории. Классический мир положил «твердое основание всему развитию светских элементов в человечестве» (С. 154).

Соловьевское изложение исторического развития средних веков Чичерин считает «смутным, противоречащим и неверным» (С. 160). В качестве основного содержания истории периода средних веков С. рассматривает отношения между церковью, государством и экономическим (гражданским) обществом. Сначала, полагает С., государство, еще слитое с экономическим обществом, отделяется от церкви (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 342). Чичерин считает, что ход развития был противоположным: «Христианство было явлением новым, которое разлагало языческий мир. Из государства, обнимавшего собою все человеческие отношения, оно выделяет религиозную сферу как особый союз, как царство не от мира сего. Это был громадный шаг в истории человечества, но не в смысле отпадения государства от церкви, а в смысле выделения церкви из государства. Из этого уже г. Соловьев мог бы усмотреть, который из двух союзов отвлеченный и который конкретный» (С. 155).

Чичерин отмечает, что С. видел в разделении церкви и государства временное явление и признак недостаточной силы христианства. Так, упоминая о том, что римский император Юстиниан издал свод римского права для

своей христианской империи, С. утверждает, что обращение в христианство было лишь номинальным, поскольку внешний закон не должен иметь силы в христианском обществе, которое должно быть царством благодати. Чичерин полагает, что С. неверно понимает слова апостола Павла, что христиане находятся не под законом, а под благодатью, ибо апостол имел в виду закон религиозный, данный Богом евреям, а не закон светский, необходимый во всяком обществе, которое не может существовать без права и без государства. «Если же закон не нужен, то не нужно и право, не нужно и государство. Тогда остается одна церковь, которая непосредственно, путем нравственного убеждения, будет управлять экономическим опытом. Этого ли хочет г. Соловьев? (...) Можно скорее заключить, что тут есть какое-нибудь недоразумение» (С. 156—157).

По мнению Чичерина, взгляды С. на отношения между церковью и государством неясны. В частности, на Западе церковь и государство выступают, полагает С., как враждебные силы: «с одной стороны, католическая церковь, усвоившая себе предания римского единства, с другой стороны хаотический мир германских завоевателей». Однако скоро обнаруживается, замечает Чичерин, что на первых порах происходило «соединение этих двух элементов против изобретенного г. Соловьевым средневекового экономического общества, которого отдельность от общества политического доселе никто не подозревал. Это особое экономическое общество г. Соловьев видит в покоренных славянских и кельтских племенах, которые, находясь в рабстве, имели чисто экономическое значение, а между тем усвоили себе и особую религию — катаризм или альбигойство. (...) Таким образом, вместо совокупного отделения государства и экономического общества от церкви (...) мы находим совокупное действие государства и церкви против экономического общества» (С. 158).

После совместного подавления экономического общества, — проследживает далее Чичерин рассуждение С., — началась борьба между прежними союзниками. И чтобы успешно бороться с римской церковью, требовалось «государственное объединение», которое и произошло к концу средних веков. Чичерин усматривает противоречие в том, что сначала феодализм являлся представителем государства, тех новых начал, которые должны были сообщить политической жизни новое развитие, а потом он оказался враждебным государству, которое боролось с ним. Недоумение читателя увеличивается, продолжает Чичерин, когда оказывается, что для усилившегося государства потребовалась новая форма церковного союза, которая является в виде государственной церкви, подчиненной государству в практических отношениях, ставшей возможной благодаря протестантизму. Чичерин не согласен с С., полагая, что, напротив, Реформация имела место именно в тех странах, где либо ослабло государственное единство (Германия), либо установилась народная власть (Англия), т. е. что «протестантизм представляет собой религиозную форму, возникшую из потребностей свободы, а отнюдь не из стремления к государственному единству» (С. 160).

Смысл средневековой истории, по мнению Чичерина, остался неясен из изложения С.: ведь обособление государства, т. е. его становление исторической реальностью, завершилось уже в древнем мире, а между тем С. ус-

матривает итог средневековой истории именно в формировании исторического государства.

Чичерин согласен с С. в том, что средневековая жизнь в Западной Европе представляет собой борьбу двух начал — религиозного и гражданского, и что в основании средневекового гражданского мира лежит личное право, причем этот общественный союз есть даже не государство, а гражданское общество, основанное на началах частного права, т. е. раздробленное на множество слабо связанных между собой союзов. Такая общественная организация, согласен Чичерин, мало способна противостоять объединяющим устремлениям церкви, цель которой — внести единство в хаос, осуществить нравственный синтез. Причем, по мнению Чичерина, историческая обстановка в средние века как нельзя более соответствовала цели церкви, однако деятельность такого нравственно-религиозного союза по его отвлеченному характеру не могла бы объединить все общественные элементы. Не мог бы сделать это и основанный на противоположном начале права гражданский союз. Их борьба, полагает Чичерин, не могла длиться вечно, и над церковным и гражданским союзами возник третий союз, государство, наиболее конкретное начало, сосредоточивающее в себе все общественные интересы. Деятельность его, по мнению Чичерина, заключается не в обособлении от двух других начал, а в их объединении, и является не продолжением исторического развития средневековья, а реакцией против нее и возвращением к государственным понятиям древности, их возрождением. Эпоха Возрождения остается обойдена вниманием С., который, как замечает Чичерин, рассматривает последующий исторический процесс как развитие средневекового порядка.

Истинное решение общественного вопроса Чичерин, в отличие от С., видит в исторически возникшем государстве, сохраняющем относительную самостоятельность религиозной и гражданской сфер. «К сожалению, г. Соловьев при своем взгляде на государство как на отвлеченно-юридический союз ровно ничего в этом не понял, а потому вся деятельность государства в новое время осталась для него непроницаемой тайною» (С. 162).

Чичерин отвергает и дальнейшее рассуждение С., представляющего последующее развитие западной цивилизации как процесс разложения. По С., обособившееся государство, одержав победу над церковью и феодализмом с помощью земства (третьего сословия), начинает бороться с прежним союзником, присваивая себе абсолютное значение. Реакция земства приводит к превращению государства в безразличную форму, орудие народного голосования. Таков главный результат Французской революции, приведшей в своих последствиях к замене абсолютной монархии монархией конституционной. Далее земство распадается на враждебные классы, впоследствии — на враждебные личности. Происходит полная атомизация общества, дробление его на последние элементы. При этом, полагает С., всеобщее значение сохраняет один элемент — материальное богатство, дающее силу и власть. Отсюда — борьба между богатыми и бедными, и, поскольку господство капитала основывается только на факте, на исторических условиях, а исторические условия могут меняться, оправданна ближайшая задача социализма — передать капитал в руки «труда». Кроме того, по С., социализм имеет

и принципиальное значение, символизируя окончательное выделение и утверждение общества экономического в противоположность обществу политическому и духовному. Итак, С. изображает процесс разложения западной цивилизации как смену господства церкви абсолютизмом государства и наконец смену последнего — господством экономической сферы.

Предсказание С. о торжестве экономического общества в лице социализма Чичерин считает формально необоснованным, поскольку экономическое общество, следуя самому же С., уже восторжествовало во Французской революции, превратив государство в свой исполнительный орган. Вообще, полагает Чичерин, С. ошибочно подводит самые разнообразные явления в жизни общества к раз и навсегда избранному им шаблону, предполагающему три общественные сферы — духовную, юридическую и экономическую. «И третье сословие, и весь народ, и пролетариат, и Французская революция, и конституционная монархия, и социализм — все у него смешивается в одно понятие экономического общества» (С. 164). Сам же Чичерин утверждает, что охватившее Европу либеральное движение было не экономическим, а чисто политическим, и что характерный памятник Французской революции — «Декларация прав человека и гражданина» — свидетельствует о том, что целями ее были свобода и равенство, т. е. начала политические и юридические, а не только экономические.

Установление конституционной монархии, в которой С., по утверждению Чичерина, видел только плод разложения западноевропейской цивилизации, сам Чичерин считает результатом стремления к свободе, начавшего проявляться во Французской революции и выражавшего тенденцию приобщения народа к политической жизни во имя начала свободы. Вопреки соответствующей оценке С., Чичерин расценивает конституционную монархию как символ высшего расцвета политической жизни, как общественный строй, способный призвать все способные к политической жизни элементы к совокупной деятельности на общую пользу, как свидетельство качественной зрелости общественных элементов (народно-общественного и монархического). Эта форма общественного устройства не была известна ни древнему миру, ни средним векам и явилась достижением западноевропейского развития в новое время. Чичерин дает прямо противоположную соловьевской характеристику европейской современности: «Никогда еще в Европе не собирались такие грозные силы, как именно теперь. И эти силы создаются и движутся единым, оживляющим их народным духом, который крепнет, мужает и проявляется с неведомою прежде энергиею. Главными историческими деятелями являются те лица, которые лучше всех понимают и воплощают в себе этот новый дух. Таким образом, явление прямо обличает ложную теорию» (С. 166).

Противоречивы, утверждает Чичерин, и мнения С. об экономическом развитии Западной Европы. С. представляет верховенство экономического общества крайним пределом атомизации общества, однако же представителем этой тенденции выступает у него социализм, та теория, вся сущность которой заключается как раз в отрицании индивидуализма. По мнению Чичерина, С. не изучил социализма должным образом, а потому понял его как

выражение того самого начала, которое на самом деле он отрицает. Чичерин рассматривает социализм как протест против развития западного общества, а не как результат всего его развития. Причем это протест бессильный, поскольку он противоречит природе вещей. По мнению Чичерина, в экономической области западноевропейская цивилизация нового времени пришла к новой реальности, неизвестной ни древности, ни средним векам: к свободе экономических отношений, к свободе труда и обмена, приведшей к чудесам промышленного производства. Свобода есть единственная почва, которая делает возможным разрешение экономических проблем. «Несмотря на предсказания г. Соловьева, — заключает Чичерин, — социализм не осуществится, потому что утопии неосуществимы. (...) Сила вещей возьмет свое. Западная Европа еще не закончила своего развития; последние результаты предстоят еще впереди; но можно наверное сказать, что и она, и с нею весь образованный мир, останется при выработанном западной цивилизацией начале экономической свободы, ибо оно одно соответствует и требованиям человеческой личности, и экономическим законам, и началам права, управляющим промышленными отношениями» (С. 167—168).

В области знания, полагает Чичерин, С. также использует неверный шаблон, что приводит его к ложным выводам. Специфическим итогом западного развития для С. в этой области, указывает Чичерин, является последовательное выделение и исключительное обособление трех степеней — богословия, философии и опытной науки. Между тем, по мнению Чичерина, в эпоху средних веков, которая, согласно С., определила дальнейшее развитие европейской цивилизации, произошло как раз слияние трех указанных степеней, тогда как в классической древности, напротив, по крайней мере религия и философия шли каждая своим путем. Если бы развитие западной цивилизации действительно определялось средневековыми началами, пишет Чичерин, то никакого выделения трех названных сфер не последовало бы. На самом деле, по мнению критика, это последнее явилось результатом реакции против средневековых воззрений и возвращением к понятиям древнего мира. Чичерин считает новоевропейскую философию продолжением древней и утверждает, что «новая философия отличается от древней не иною точкою зрения, а большею тонкостью анализа и несравненно более богатым содержанием» (С. 169). Наиболее существенными приобретениями философии нового времени Чичерин считает критицизм в теоретической и практической области, учение о правах человека и учение нового идеализма о внутреннем развитии в приложении его к истории человечества как единого духовного целого.

Анализируя тезис С. об окончательном падении рационалистической философии по достижении ею стадии абсолютизма Гегеля, Чичерин утверждает, что не философия Гегеля, а внутренняя необходимость развития повела человеческую мысль от рациональной философии к опытной науке. Выведенные рациональной философией на основе исследования чистого разума общие законы бытия и мышления должны были, как форма, получить реальное содержание от человеческого опыта, который идет от бытия

и потом возвышается до мысли. Опыт и рациональная философия должны восполнять друг друга, подобно содержанию и форме.

Чичерин возражает против попытки С. представить позитивизм как последнее слово западного развития в области знания. Во-первых, вообще бессмысленно говорить о последнем итоге применительно к тому, что еще не завершило своего развития, — а именно такова западная цивилизация. Во-вторых, подчеркивает Чичерин, в Западной Европе существует ряд философских школ, которые уже «выходят» из чистого опыта или вообще далеки от позитивизма. В-третьих, ранее С. признавал этапными для западной философии системы Шопенгауэра и Гартмана, и почему, спрашивает Чичерин, последним словом западной цивилизации С. объявляет позитивизм, а не систему Гартмана? В-четвертых, почему С. считает возможным признать аналогичными явлениями позитивизм и социализм, который он тоже считает последним словом западной цивилизации? В этом смысле, пишет Чичерин, С. идет наперекор логике и фактам: «Позитивизм исходит от того, что есть, что дается внешними чувствами; он отрицает самую возможность идти далее. Социализм же, напротив, отрицает то, что есть, во имя того, чего никогда не было, нет и не может быть. Какая же есть аналогия между голым фактом и чистой мечтою?» Комментируя утверждение С. о том, что большинство социалистов ищут теоретической опоры в положительной науке и что социалисты-мистики и социалисты-философы составляют исключение, Чичерин замечает: «Не говоря уже об основателях школы, самые новейшие корифеи социализма, Лассаль и Карл Маркс (...) вовсе не позитивисты, а сбившиеся с пути гегельянцы» (С. 173).

Чичерин выражает несогласие с мнением С. о неспособности самой западной мысли преодолеть собственную признаваемую ею односторонность и сочетать умозрение и опыт, видя в их сочетании тот шаг, который «составляет насущную потребность настоящего времени» (С. 174). Согласие, полагает Чичерин, может быть достигнуто самими силами, которые проявились в развитии частных элементов. Излагая собственное понимание закона развития, на который опирается и С., Чичерин пишет: «В этой способности выделяться, становиться особняком, и потом снова соединяться с другими заключается истинное существо разума и свободы. Свободен тот, кто способен стоять на собственных ногах, отдельно от других, и кто затем, по собственной инициативе, а не в силу внешней для себя связи, соединяется с другими. И тот только в состоянии свободно соединяться, кто в состоянии отделиться от других и стоять на своих ногах. Свобода есть отрицательное, но вместе с тем и жизнедательное начало. И то и другое связаны в ней неразрывно, ибо оба составляют то присущее разумному существу бесконечное, которое делает его абсолютным источником собственных действий и вместе с тем связывает его как с необъятным материальным миром, так и с верховным началом всего сущего» (С. 175).

Главную ошибку С. Чичерин усматривает в исключительно отрицательном понимании свободы, несмотря на его противоречие соловьевским требованиям свободной теократии, свободной теософии и свобод-

ной теургии. Поэтому С., утверждает Чичерин, в обособлении отдельных сфер знания и жизни находит одно отрицание, а в свободном развитии — только отрицательное движение, и видит спасение исключительно в лоне мистики. «Там, где воздвигается новое здание, он видит только разложение старого. Оттого он вопреки кидающимся в глаза фактам, вопреки вновь пробудившемуся началу народности, вопреки собирающимся государствам, вопреки колоссальным предприятиям, требующим громадного соединения сил, вопреки социализму, вопреки новейшим пантеистическим системам, признает последним словом западноевропейской цивилизации атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве» (С. 175—176).

Понимая свободу как отрицательное начало, С., утверждает Чичерин, не в свободе ищет средство против разрушительного действия свободы, а в высшем, сверхчеловеческом начале. Безусловное содержание, которое может придать новый импульс развитию, дать ему новое направление, С. полностью отдает безусловному, божественному миру, третьей силе.

Чичерин полагает, что тем самым С. отрицает самостоятельность человека как существа разумного и ценность и осмысленность процесса исторического развития как выявляющего и развертывающего все то, что слитно содержалось в человечестве уже в начале. Чичерин настаивает на том, что именно разум делает человека человеком, что «развитие есть внутренний процесс, осуществление собственной природы известного существа при взаимодействии с внешним миром», что «никогда, ни на какой ступени развивающееся существо не становится простым органом или орудием внешнего действия» (С. 177).

Чичерин убежден, что природа человека представляет собой сочетание бесконечного и конечного, что развитие человечества определяется взаимодействием с окружающим материальным миром и с бесконечным началом. Поэтому, по мнению Чичерина, религия есть вечный и неизменный элемент истории человечества. Однако, полагает Чичерин, светское развитие тоже имеет важное значение, поскольку на каждой ступени своего развития человечество может воспринять лишь то, к чему оно само себя приготовило. Поэтому человечеству раскрываются только те стороны Божества, которые соответствуют данной ступени его развития, а «данная ступень развития определяется не Божеством, которое вечно и неизменно, а опять же собственную природу развивающегося существа и изменяющуюся деятельностью внутренних его сил» (С. 178).

Осмысленность и обоснованность чисто светского развития, показывает Чичерин, остается в силе и относительно всеединства, которое С. признает конечною целью исторического движения. Это всеединство не может быть достигнуто, утверждает Чичерин, извне, с помощью внешнего наития, через кого-то другого. Оно является внутренне присущим вещам, целью развития: «Свою идею развивающееся существо не получает извне, ибо это собственная его природа, его внутренняя сущность, движущее им начало, вечно присущая ему жизнь» (С. 179).

«Из всего этого ясно, — заключает Чичерин, — что человеческий дух не может быть понят только как посредник, получающий извне свое содержание и переводящий это содержание во внешний мир. Свое содержание он получил искони; он сам в себе носит вечные начала, которые он осуществляет путем развития. Вследствие этого человек является органом Духа на всех ступенях исторического движения, всякий раз как он действует для общих целей человечества, в периоды разложения, так же как и в периоды сложения, ибо и то и другое равно необходимо. Органом Духа является и рациональный философ, умственным взором окидывающий всю вселенную и указывающий человеку высшие начала познания и жизни, и ученый, опытным путем исследующий законы природы, и государственный человек, совершающий преобразования в гражданской сфере, и промышленник, покоряющий природу и заставляющий ее служить целям человека. Дух живет внутри нас и является во всем. (...) Хотя Дух живет и действует всегда и везде, но не всегда он понятен для собственных своих органов. Каждый из них преследует свои частные цели, не сознавая того общего закона, который связывает эти цели и делает из них одно целое. Сознание этого закона составляет необходимое условие для откровения Духа, а это сознание вырабатывается именно теми отвлеченными началами, против которых ратует г. Соловьев, рациональною философиею, опытною наукою и, наконец, сочетанием обеих, что составляет высшую ступень человеческого разума. Здесь поэтому лежит истинное поприще для деятельности мысли и вместе с тем истинное приготовление для высшего религиозного синтеза, который должен свести к конечному единству все отдельные сферы и элементы человеческой жизни. Кто хочет понять существо Духа и управляющие им законы, тот должен прежде всего обратиться к идеалистической философии нового времени (...) Тот же, кто рациональную философию считает пустым призраком, кто во всем развитии нового времени не видит ничего, кроме ничтожества, и ожидает новой жизни от внешнего наития, тот наверное ничего не поймет ни в природе Духа, ни в его проявлениях. Вместо работы и деятельности он будет указывать на покой; вместо ясного сознания он будет проповедовать мистицизм; все светские сферы потеряют свою самостоятельность, и свобода превратится в пустой звук, под которым будет скрываться порабощение» (С. 180—181).

Чичерин «не без некоторой грусти» замечает, что роль страдательно-го посредника С. отводит русскому народу. Между тем, по мнению Чичерина, «откровение Духа всеединства не может быть специальным делом какого-нибудь особенного народа, оно может проявляться только в общении всех народов, призванных к осуществлению совокупными силами общих задач человечества» (С. 181). Напротив, С., который восстает против обособления, почему-то находит необходимым, чтобы именно всеединство открылось особому народу и через него сообщилось бы всем другим. По мнению Чичерина, С. своими рассуждениями о призвании русского народа принижает русскую историю, лишает ее своеобразия, отрицает, что в течение тысячи лет русский народ исполнял великую задачу создания русского государства. История России, по мнению Чичерина, подготовила ее

к новой гражданской жизни, а не к страдательному ожиданию будущего наития. До сих пор, убежден Чичерин, Россия не пренебрегала мирскими делами, а всегда преследовала практические цели. «И если есть в ней коренной недостаток, — полагает Чичерин, — о котором не может не сокрушаться всякий истинно русский человек, так это именно то, что ее цели всегда были исключительно практические. (...) Работа ума, интересы знания обозначены в ней (русской истории. — *Ред.*) лишь в скудных чертах. А потому самым пламенным желанием русского сердца может быть только восполнение этого недостатка» (С. 185). Для того чтобы выполнить эту задачу, утверждает Чичерин, русский народ должен усвоить себе плоды всей предшествующей работы человечества, даваемые европейским просвещением. Суждения о превосходстве русского народа, дающем ему право на исполнение особой миссии, Чичерин называет «славянофильскими мечтаниями» (С. 187). Но если во времена Хомякова и Киреевского, считает Чичерин, позволительно было мечтать, поскольку пути для науки были закрыты, то теперь «двери растворились и настала пора для серьезной ученой работы, которая одна может вывести русскую мысль на твердую дорогу, освободить общество от владычества журнального верхоглядства и положить прочное основание будущему зданию русского просвещения» (С. 187).

«Нельзя не пожалеть об том, — пишет в заключение Чичерин, — что г. Соловьев, увлекшись славянофильскими фантазиями, счел нужным исказить этим вовсе не научным придатком книгу, которая при всех своих недостатках представляет все-таки оригинальное философское исследование (...) Основная точка зрения г. Соловьева, сведение односторонних элементов к единству первоначального их источника, имеет и всегда будет иметь известное значение в развитии философской мысли» (С. 190). И если когда-нибудь собственная точка зрения С. будет изложена им более тщательно и последовательно, в более точных понятиях, в согласии с реальным историческим развитием человечества, «тогда мы поздравим русское общество с самым бытным мыслителем» (С. 191).

С. прочитал (или просмотрел) книгу Чичерина непосредственно после ее выхода в свет: в письме в редакцию журнала «Мысль» он упоминает об одном частном заблуждении Чичерина (см.: *Наст. изд.* Т. 3. С. 364). О соловьевском восприятии книги Чичерина можно судить по чрезвычайно резкому отклику на критическую статью Чичерина «О началах этики. (По поводу кн. Вл. С. Соловьева "Оправдание добра")» (*ВФП.* 1897. Кн. 39). В своем ответе «Мнимая критика. (Ответ Б. Н. Чичерину)» (Там же) С. пишет: «Уже не в первый раз Б. Н. Чичерин делает мне честь своим серьезным вниманием к моим произведениям. Вскоре после появления моей докторской диссертации "Критика отвлеченных начал" — он издал обширный разбор ее в виде целой книги (...) при чем любезно предлагал мне обсудить сообща спорные философские вопросы.

Несмотря на внутреннее удовлетворение, доставленное мне такую внимательностью к моему не совсем зрелому труду со стороны заслуженного ученого, я решил не принимать его предложения и ничего не ответил на

его разбор. Хотя главная причина этого решения³⁷ сохраняет свою силу и в настоящем случае, но я полагаю, что моя вторичная безответность могла бы быть истолкована к ущербу не только справедливости вообще, но и собственных нравственных интересов критика» (СС². 8. С. 671).

Во всяком случае, судя по позднейшим публикациям С., критика Чичерина показалась ему неубедительной: так, в «Оправдании добра» С. продолжает придерживаться своих прежних взглядов на государство и право, а разделы *КОН*, посвященные проблеме свободы воли, воспроизводит в 1897 г. в качестве приложения к работе «Право и нравственность». Идеи о свободе воли, изложенные в *КОН*, С. проводит и в статье «Свобода воли и причинность» (1892)³⁸. О неизменной приверженности намеренному впервые в *КОН* детерминизму С. писал 27 декабря 1894 г. С. Н. Трубецкому:

«Что касается свободы воли, то никакого “прежнего взгляда” у меня никогда не было. В Крит(ике) отвлеч(енных) нач(ал) (стр. 120—123)³⁹ находится краткое, но решительное опровержение Канто-Шеллинговой теории трансцендентальной свободы, или умопостигаемого характера. Это опровержение (мое оно или еще чье-нибудь — ей-Богу, не знаю) я и теперь, через 15 лет, считаю настолько справедливым, что даже ссылаюсь на него в только что оконченной словарной статье о Канте⁴⁰. Теперь я также никакого положительного взгляда на свободу воли не высказывал (...) Дело в том, что окончательная, *чистая* постановка вопроса возможна только в смысле выбора между абсолютным добром и его абсолютным отрицанием, т. е. злом ради зла. Это не есть *liberum arbitrium indifferentiae*, а напротив *liberum arbitrium infinitiae differentiae* (как мне кто-то сказал во сне) и не только по отношению к предмету, но и по отношению к свободе самого акта. Для выбора абсолютного добра существует *бесконечно-великое* и, следовательно, вполне достаточное основание, значит, этот выбор *всецело определен*, или *безусловно необходим*. При выборе Добра воля есть *чистое ничто*, абсолютная пассивность, или Богородица (безволие). Воля, или свобода, являются только при выборе зла, ибо для этого выбора в противоположность первому нет *никакого* основания, он *ничем* объективно не определен и, следовательно, абсолютно свободен или произволен. Может казаться, что возможность выбрать зло делает выбор Добра свободным, но на самом деле нельзя противопоставлять отвлеченную возможность действительному основанию и притом абсолютно-достаточному. Это логическая ошибка, которая была давно указана. Так же ошибочно указание на искушение. Как будто можно искушаться злом как таковым!» (De Visu. 1993. № 8. С. 14 / Публикация М. А. Колерова).

³⁷ С. не разъясняет ее для читателей.

³⁸ См.: Мысль и слово. Философский ежегодник / Под ред. Г. Г. Шпета. II, 1. М., 1918—1921. С. 169—183.

³⁹ См.: Наст. изд. Т. 3. С. 108—111.

⁴⁰ ЭС. 1895. Т. XIV (27).

«Не совсем зрелый труд» оставался в поле зрения его автора еще долгое время. В августе 1892 г. С. обсуждает с Ф. Б. Гецем план перевода *КОН* на немецкий язык и сообщает в этой связи: «Что касается до перевода “Критики отвлеченных начал”, то второе издание мною решено, но лишь с самыми необходимыми переменами. Не знаю, будет ли эта книга достойна немецкого перевода. На днях посоветуюсь кое с кем и пришлю Вам решительный ответ» (*Письма*. 2. С. 179). 12 сентября того же года он возвращается к этой теме: «Второе издание “Критики отвлеченных начал” готово к печати, и я буду посылать Вам корректурные листы. К сожалению, я не мог исполнить такой радикальной переделки, какой желал бы, но все-таки книга исправлена значительно и в этом виде может появиться перед немецкой публикой. О подробностях напишу при посылке первого листа» (Там же. С. 180). Однако вскоре С. оказывается захвачен другими планами и отказывается от переиздания *КОН*. 21 февраля 1895 г. С. сообщает Гецу: «Вместо 2-го издания “Критики отвлеченных начал” я издаю три более зрелые и обстоятельные книги: во-1-ых, “Нравственную философию”, затем “Учение о познании и метафизику” и наконец “Эстетику”⁴¹. Первая уже печатается и должна выйти, если не будет задержек, в начале мая; когда получу чистые листы, пришлю Вам. “Эстетика” почти готова к печати, а гнозеологией с метафизикой (которые наполовину готовы) займусь окончательно этим летом» (Там же. С. 182—183). Замысел С. осуществился частично: он издал посвященное нравственной философии «Оправдание добра» (книга вышла в 1897 г.), статьи по «гнозеологии и метафизике»⁴², но так и не опубликовал специальной обобщающей работы, которая содержала бы последовательное изложение его эстетических взглядов⁴³.

КОН была переведена на немецкий язык, см.: *DG*. Т. 1; главы XVII—XIX переведены на литовский язык А. Шлегерисом, см.: *Problemos* (Vilnius). 1975. № 1. С. 89—98.

И. В. Борисова

⁴¹ Замысел, давно зревший у С. и обусловивший структуру *КОН*. Ср.: «Критика отвлеченных начал разделяется на три части: этическую, гнозеологическую и эстетическую. В диссертации содержатся только две первые части, а последняя, содержащая трактат об основах творчества, составит особую книгу» (*СПбВед.* 1880. 10 апр., № 100; почти дословно то же — в предисловии к *КОН*, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 12).

⁴² Статьи, впоследствии объединенные издателями *СС*¹ и *СС*² под общим заглавием «Теоретическая философия», были опубликованы в *ВФП*, см.: «Первое начало теоретической философии» (1897. № 40), «Достоверность разума» (1898. № 43) и «Форма разумности и разум истины» (1899. № 50).

⁴³ См. работу, посвященную соответствующим замыслам С.: *Межуев Б. К проблеме поздней «Эстетики» В. С. Соловьева. (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 1998. С. 257—284.*

С. 8. *Оглавление*. — Отсутствует в журнальной публикации *КОН*. В ряде случаев названия глав в Оглавлении и в тексте книги различаются, ср.¹:

Оглавление КОН

I. Предварительные замечания о необходимости верховных начал и критериев в жизни, знании и творчестве.

III. Эмпирическое начало нравственности в его элементарных формах. Идонизм, эвдемонизм, утилитаризм.

X. Учение о различии эмпирического и умопостижимого характера <...>

XI. Общие выводы рациональной этики. Переход от субъективной к предметной этике.

XV. Необходимый переход из экономической области в юридическую. Требование права и государственности со стороны социализма.

XVI. Противоречия в социализме по отношению к общественной цели и к значению личности.

XVIII. <...> Начало органического развития и начало договора. <...>

XX. <...> Несостоятельность права как верховного начала общества человеческого.

XXV. <...> Вопрос об осуществимости нравственного идеала как неизбежная граница всякой этики.

XXX. Первоначальные формы натурализма <...> Определение природы как общей основы бытия, или как материи.

XXXII. <...> Невозможность безусловного, или отвлеченного, единства как действительного начала. <...>

XXXIV. Противоречие между диалектическим атомизмом и основ-

Текст КОН

I. Предварительные замечания о необходимости верховных принципов и критериев в жизни, познании и творчестве.

III. Эмпирический принцип нравственности в своих элементарных формах. <...>

X. Учение о различии эмпирического и умопостижимого характера <...>

XI. Результаты рационалистической этики. — Переход от субъективной к объективной этике.

XV. Логический переход из экономической области в юридическую. Требование права и государства.

XVI. Переход от экономического начала общества к юридическому. — Противоречия в социализме по отношению к общественной цели и к значению личности.

XVIII. <...> Принцип органического развития и принцип договора. <...>

XX. <...> Несостоятельность права как верховного принципа общества человеческого.

XXV. <...> Вопрос о возможности осуществить нравственный идеал как неизбежная граница всякой этики.

XXX. Элементарные формы натурализма <...> Требование точного определения природы как общей основы бытия

XXXII. <...> Невозможность безусловного, или отвлеченного, единства как действительного принципа. <...>

XXXIV. Противоречие между диалектическим атомизмом и основ-

¹ Обращаем внимание читателя только на различия, которые могут носить смысловой или уточняющий характер.

ным началом всякого реализма.
Невозможность познания сущностей чрез внешний опыт. <...>

XXXVI. <...> Действительное явление не дается в ощущениях внешних чувств. <...>

XXXVII. <...>

XLI. Невозможность предметного познания из ощущений и понятий.

ным принципом всякого реализма.
Невозможность опытного познания сущностей. <...>

XXXVI. <...> Действительное явление не познается в ощущениях внешних чувств. <...>

XXXVII. <...> Переход от эмпирии к умозрению.

XLI. Невозможность настоящего предметного познания из ощущений и понятий как субъективных состояний сознания.

В журнальной публикации (описание см.: Наст. изд. Т. 3. С. 429—430) названия глав совпадают с названиями глав в тексте *КОН*.

С. 11. *Предисловие*. — Впервые опубликовано в отдельном издании *КОН*, библиографическое описание см.: Наст. изд. Т. 3. С. 430.

С. 13. *Главы, излагающие последовательные определения нравственного начала, были напечатаны...* — См.: Гл. I—V. — *PВ*. 1877. № 11; гл. VI—IX. — *PВ*. 1877. № 12.

Весною 1879 г. появилось сочинение Гартмана «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseyns»... — См.: *Hartmann E. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder kunftigen Ethik*. Berlin, 1879.

С. 15. *Велика истина и превосмогает!* — 2 Езд. 4:41.

Идите прямо путями Вашими ... ибо в дому Отца Моего обителей много. — Ин. 14:2.

С. 16. ...изумление ... начинается всякая философия... — См.: *Аристотель*. *Метафизика* АП 982b 12—13 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 69; см. также примечание С., где цитируемое здесь место у Аристотеля приводится в более полном виде: Наст. изд. Т. 3. С. 316.

По вечным, великим ... Все мы свершаем. — Из стихотворения И. В. Гёте «Божественное» (1783). Вероятно, перевод С. К 1877 г. был опубликован единственный русский перевод этого стихотворения, выполненный А. А. Григорьевым: «По вечным, медяным, / Великим законам, / Все бытия мы / Должны невольно / Круги совершать» (*Репертуар и пантеон*. 1845. № XI. С. 275, перепеч.: *Собрание сочинений И. В. Гёте в переводах русских писателей*, изданных под ред. Н. В. Гербеля: В 10 т. СПб., 1878. Т. 1. С. 68—70). Об интересе С. к творчеству Гёте см.: Наст. изд. Т. 1. С. 314—315.

С. 21. *secundo loco* — во вторую очередь (*лат.*).

...*credo ut intelligam* Ансельма Кантерберийского... — Ансельм Кантерберийский (1033—1109) — философ и богослов, представитель средневекового реализма, архиепископ Кантерберийский (1093); канонизирован Римской церковью (1163). С. имеет в виду суждение Ансельма: «Не ишу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь, ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею» (Прослогион II, 100, 18, см.: *Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков*. М., 1972. С. 250; Пер. С. С. Аверинцева; см. также: *Ансельм Кантерберийский*. Соч. / Пер., послел. и коммент. И. В. Купреевой. М., 1995. С. 128).

Но все верования ... из сознательного вымысла отдельных лиц. — Под «современной наукой» С. мог иметь в виду многие господствующие в XIX в. направления в философии религии от школы «мифологии природы» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 258—259) до теории анимизма Э. Тэйлора, чья работа «Первобытная культура» увидела свет в 1871 г.

С. 22. ... *тертуллиановское credo quia absurdum*... — Тертуллиан Квинт Септимий Флорент (ок. 160 — после 220) — ритор и юрист в Риме, после крещения (196) — христианский апологет и полемист в Карфагене. С. приводит высказывание Тертуллиана в распространенной, но неаутентичной форме: «верую, ибо абсурдно». *Credo quia absurdum* является своеобразным логическим выводом из суждения Тертуллиана: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (Тертуллиан. О плоти Христовой, 5 // Тертуллиан К. С. Ф. Избр. соч. / Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. М., 1994. С. 166; Пер. А. А. Столярова; см. также в издании, доступном С.: Творения Тертуллиана / Пер. Е. Карнеева. СПб., 1850. Ч. 3. С. 11).

С. 25. *Религиозные начала ... традиционными.* — О намерении С. поместить «критику традиционных начал» в ОЗ см.: Наст. изд. Т. 3. С. 432 (прим.).

С. 29. ... *такие стихи Гейне: Ein neues Lied, ein besseres Lied ... Den Engeln und den Spatzen.* — С. приводит фрагмент поэмы Г. Гейне «Германия. Зимняя сказка» (1844): «Мы новую песнь, мы лучшую песнь / Теперь, друзья, начинаем; / Мы небо в землю превратим, / Земля нам будет раем. / При жизни счастье нам подавай! / Довольно слез и муки! / Отныне ленивое брюхо кормить / Не будут прилежные руки. / А хлеба хватит нам для всех — / Устроим пир на славу! / Есть розы и мирты, любовь, красота / И сладкий горошек в приправу. / Да, сладкий горошек найдется для всех, / А неба нам не нужно! / Пусть ангелы да воробьи / Владеют небом дружно» (Гейне Г. Избр. произведения: В 2 т. М., 1956. Т. 1. С. 579—580; Пер. В. Левика). С. перевел на русский язык шесть стихотворений Гейне (если включать в число переводов стихотворение «Якобы из Гейне», представляющее собой, по оценке З. Г. Минц, «точный, хотя и “сниженный”» перевод стихотворения Гейне «Wie im Wellenschaum geborene...», см.: *Стихотворения и шуточные пьесы*. С. 326); самые ранние из упомянутых переводов — «Ночное плавание» (1874), «Коль обманулся ты в любви» (1875).

С. 31. *Этот термин ... введен в употребление Огюстом Контом*... — Конт употребил термин «альтруизм» в «Системе позитивной политики» (1854) для характеристики человеческих побуждений и поступков, имеющих целью благо других людей, см.: *Comte A. Système de politique positive ou traité de sociologie*. Paris, 1926. V. 4. P. 20.

... *утилитаризм ... или наибольшего счастья.* — Термин «утилитаризм» в его философском значении впервые употребил Дж. С. Милль: «Зимой 1822 и 1823 года я основал маленькое общество молодых людей, согласных между собою в основных принципах и признававших полезность за единственное мерило в политике и нравственности. Целью этого общества было собираться два раза в месяц читать сочинения и обсуж-

дать вопросы в духе той философской системы, которой мы держались. Об этом факте <...> не стоило бы и упоминать, если б я не назвал это общество “утилитаристским”. Слово это впервые было введено в обращение и, несмотря на такое скромное происхождение, оно получило в нашем языке право гражданства. Я не сочинил самого слова “утилитарист”, а заимствовал его из романа Гольта “Приходская летопись”, в котором шотландский пастор предостерегает своих прихожан от опасности бросить епископальные догматы и сделаться утилитаристами. С детской страстью к кличкам и знаменам я привязался к этому слову, и в продолжение нескольких лет называл себя и других этим названием, точно мы составляли особую секту. По мере того как мнения, подразумеваемые под этим термином, стали обращать на себя большее внимание, то его не только начали употреблять сторонники, но и противники, так что, наконец, оно вошло в общее употребление» (Милль Д. С. Автобиография / Пер. с англ. под ред. Г. Е. Благоветлова. СПб., 1874. С. 80—81). Впоследствии Милль применил этот термин для обозначения этической теории, основанной на принципе пользы (от *utility* (англ.) — польза, полезность), назвав свое специальное сочинение по этике «Utilitarianism» (1861, отд. издание 1863).

С. 32. *J. S. Mill, Utilitarianism...* — С. ссылается на единственное сочинение Милля, специально посвященное этике (1861); неоднократно издавалось в русском переводе, впервые: Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1866—1869.

«Счастье ... утилитарной нравственности». — Фрагмент сочинения Милля (см. предыдущее примеч.) в переводе С.

С. 33. *petitio principii* — довод, основанный на положении, которое само нуждается в доказательстве (лат.).

С. 35. «Принцип или верховное основоположение ... или где-нибудь еще». — С. цитирует сочинение Шопенгауэра «Об основе морали» (1839, опубл. 1841), изданное авторами в составе книги «Две основные проблемы этики», см. в современном издании: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 149. В 1880 г., когда была опубликована КОН, русского перевода работы Шопенгауэра не имелось (первый русский перевод: 1886). С. приводит цитаты из Шопенгауэра в собственном переводе. Далее в примечаниях следуют ссылки на указанное издание.

С. 35—36. «Это есть, собственно, то положение ... основоположений морали». — См.: Там же. С. 150.

С. 37. *Schopenhauer, ibidem*, стр. 205—7. — См.: Там же. С. 204—205.

В другом месте Шопенгауэр ... побуждения злости и жестокости. — Ср.: «1) Ради более легкого понимания я упростил данное выше выведение сострадания как единственного источника морально-ценных поступков тем, что намеренно оставил без внимания импульс злобы, которая, бескорыстная, как и сострадание, делает своею последнею целью чужую боль. <...> Существуют вообще лишь три основные пружины человеческих поступков, и только через возбуждение их действуют все, какие только возможны, мотивы. Вот они:

а) эгоизм, который хочет собственного блага (он безграничен);
 б) злорадия, которая хочет чужого горя (доходит до самой крайней жестокости);

с) сострадание, которое хочет чужого блага (доходит до благородства и великодушия)» (Там же. С. 206—207).

С. 38. *Ibid.*, *сmp.* 208. — См.: Там же. С. 205.

Ibid., *сmp.* 208—9. — См.: Там же. С. 205—206.

Ibid., *сmp.* 212. — См.: Там же. С. 208—209.

С. 39. *Ibid.*, *сmp.* 214. — См.: Там же. С. 210.

Ibid., *сmp.* 215, 216. — См.: Там же. С. 211.

Ibid., *сmp.* 217. — См.: Там же. С. 213, 214.

С. 40. *Ibid.*, *сmp.* 227. — См.: Там же. С. 220—221.

que entre ... distancia habia. — Практически дословно пересказывая сочинение Шопенгауэра «Об основе морали», С. вслед за Шопенгауэром приводит для характеристики чувства сострадания слова из пьесы испанского драматурга П. Кальдерона «Не всегда верь худшему» (изд. 1652). См. данную фразу в контексте всего четверостишия: «О, как на истину похоже, / Что на страдание смотреть / Или страдание терпеть — / Это почти одно и то же» (Кальдерон П. Пьесы: В 2 т. М., 1961. Т. 2. С. 608; Пер. М. Казмичева).

С. 41. *Ibid.*, *сmp.* 230. — См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 222—223.

...*Новый же Завет ... заключаются все христианские добродетели.* — Слова Шопенгауэра. Имеется в виду суждение ап. Павла: «Ибо заповеди: “не прелюбодействуй”, “не убивай”, “не кради”, “не лжесвидетельствуй”, “не пожелай чужого” и все другие заключаются в сем слове: “любви ближнего твоего, как самого себя”» (Рим. 13:9).

Ibid., 236. — См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 227—228.

С. 42. *Ibid.*, *сmp.* 238. — См.: Там же. С. 230.

... *высказано Декартом как необходимое следствие его заблуждений...* — С. приводит суждение Шопенгауэра, см.: Там же. С. 231.

С. 43. «*и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду.*» — Слова Иоанна Дамаскина из монолога «Благославляю вас, леса» (положенного на музыку П. И. Чайковским) в поэме А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» (впервые: Русская беседа. 1859. Кн. 13; см.: Толстой А. К. Собр. соч.: В 4 т. М., 1963. Т. 1. С. 517).

С. 45. *raison d'être* — букв.: смысл существования, разумное основание (фр.).

С. 47. ...*Достаточно непосредственного нравственного чувства ... морали как инстинкта...* — С. имеет в виду взгляды представителей британской школы «морального чувства» А. Э. К. Шефтсбери (1671—1713) и Ф. Хатчесона (1694—1747) (см. их работы в русском переводе: Шефтсбери А. Э. К. Эстетические опыты. М., 1975; Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973). Однако «главным новейшим представителем разбираемого учения» С. считает Шопенгауэра (см. в позднейшей переработке V-й главы КОН: Соловьев В. С. СС². Т. 2. С. 373). Аргументация С.

против обоснования морали посредством «нравственного чувства» позволяет предположить, что в процессе работы над *КОН С.* был знаком со взглядами названных философов лишь в общем виде, почерпнув сведения о Хатчесоне в часто цитируемом им труде Шопенгауэра (см.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 153). Впоследствии С. излагает точку зрения шотландского мыслителя более подробно, основываясь главным образом на вышеназванной его книге (см. статью С. «Гетчесон»: ЭС. 1893. Т. 16. С. 605—606).

С. 48. *ad usum bestiarum* — для применения животными (лат.).

principium individuationis — принцип индивидуации (лат.); см.: Наст. изд. Т. 1. С. 320.

...Шопенгауэр ... к известной умозрительной, метафизической идее. — О необходимости метафизического обоснования нравственного начала Шопенгауэр пишет в IV-й главе («К вопросу о метафизическом истолковании этического первофеномена») трактата «Об основе морали», см.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 246—258, а также в IV книге первого тома книги «Мир как воля и представление» (См.: Шопенгауэр А. Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 265—378).

С. 53. ...Шопенгауэр восстает ... в этике — См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 136—140. (Об основе морали. Гл. II, § 4. Об императивной форме кантовской этики.)

С. 55. *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* — С. цитирует соч. И. Канта «Основы метафизики нравственности» (1785) по оригинальному изданию, хотя в 1879 г. работа вышла в русском переводе, см.: Кант И. Основоположения к метафизике нравов / Пер. Н. Смирнова. СПб., 1879. Далее в примечаниях даются ссылки на издание: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1; Пер. Л. Д. Б. под ред. В. М. Хвостова.

С. 56. «Правило (*Maxime*) ... (нравственный) закон» — Ср. другой перевод: «Максима есть субъективный принцип воления; объективный принцип (т. е. такой, который служил бы всем разумным существам практическим принципом также и субъективно, если бы разум имел полную власть над способностью желания) есть практический закон» (Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 236—237).

С. 67. ...не по естеству добро и зло, а по положению только... — Начало греческой фразы почти в том же виде, что у С., см.: Диог. Лаэрт. IX, 101, 4; слова начиная с ἀλλὰ и последующие добавлены С. терминологически аккуратно; противопоставление *фюсис* и *номос* восходит к популярной в философии V в. до н. э. антитезе, в доксографической литературе нередко встречается замена *номос* на *тесис*, особенно после того как данная оппозиция широко использовалась Платоном в диалоге «Кратил». Ср.: Диог. Лаэрт. VII, 128, 9; а также: Секст Эмпирик XI, 241, 4. Идею о «неприродности» и, соответственно, неуниверсальности добра и зла, относительной истинности или сомнительной разумности сложившихся в обществе норм поведения высказывали греческие мыслители V—IV веков до н. э., представители школы софистов, подчеркивавшие происхождение нравственных установлений не от *фюсис* (природы), а от *номос* (установления, закона, обычая, мнения). Софисты считали, что моральные принципы не имеют той власт-

ной принудительной силы, какой обладают законы природы. «Веления законов надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость», — писал софист Антифонт (см.: *Лурье С. Я. Антифонт. М., 1925. С. 64*). Относительность моральных норм доказывал и неизвестный автор трактата «Двойкие речи» (ок. 400 до н. э.): «Два взгляда на добро и зло высказываются в Греции философами. А именно, одни говорят, что добро и зло отличны друг от друга; по мнению же других, (добро и зло) одно и то же, и то, что благо для одних, для других есть зло и для одного и того же человека (то же самое) бывает иногда благом, иногда злом. К мнению последних присоединяюсь и я сам» (см.: *Маковельский А. Софисты. Баку, 1941. Вып. 2. С. 87*). Близкой софистам точки зрения на происхождение добра и зла придерживался Демокрит.

С. 69. *Делать добро моим ближним ... морально оправдан* — «Ксения» Ф. Шиллера; вероятно, перевод С. См. также: *Шиллер Ф. Соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243*.

С. 74. *Consequenzmacherei* — упорствование, дотошность (нем.).

С. 76. ... *Капо* в его статье «*Le Déterminisme et la Liberté*». — Капо Эльм Мари (1826—1887), фр. философ, критик и публицист, член Академии. Вышеназванной работы Капо найти не удалось. Фактически С. излагает содержание двух глав книги Капо «Проблемы общественной морали», имеющих в просмотренном нами издании одно название: «Моральная ответственность и право карать в детерминизме». Вторая из этих глав содержит полемику с книгой А. Фуллье «Свобода и детерминизм» (*La Liberté et le Déterminisme*), см.: *Caro E. Problèmes de Morale Sociale. Paris, 1876*.

С. 77. ... *очень многие ... отвергали учение о свободе воли ...* — Августин неоднократно рассматривает вопрос о свободе воли (в «Исповеди», в книгах против пелагиан, в сочинениях «О свободном выборе», «О порядке») (последнее см.: Творения блаженного Августина. Киев, 1880—1908. Ч. 2). См. также: *Августин. О благодати и свободном произволении* // Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 532—557; Пер. О. Е. Нестеровой. Сочинение М. Лютера «О рабстве воли» (1525) см.: *Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 290—545*; Пер. Ю. М. Каган.

С. 78. ... *такими людьми как известный Кузен* — Кузен Виктор (1792—1867), фр. философ-эклектик. По сообщению Н. И. Кареева, Кузен был «одним из первых философов, остановивших на себе философскую любознательность Соловьева» (*Лукьянов. 1. С. 99*). Ссылка на Кузена в аналогичном контексте имеется в трактате Шопенгауэра «О свободе воли»: «Все это прекрасно совмещается с показанием самосознания “я могу делать то, что я хочу” — показанием, в котором еще и в наше время некоторые безголовые философских дел мастера мнят видеть свободу воли, выставляя ее по этой причине за данный факт сознания. Среди них отличается г. Кузен, который заслуживает за это здесь *mention honorable*, так как он в своем курсе истории философии, читанном в 1819—20 гг. и изданном Вашеро в 1841 г. <...> учит, что свобода воли — наиболее несомненный факт сознания» (*Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 77*).

... выражение Спинозы, что если бы камень... — См.: Спиноза Б. Письма Бенедикта де Спинозы. С прил. жизнеописания Спинозы И. Колеруса / Пер. с лат. Л. Я. Гуревич; Под ред. и с примеч. А. Л. Волынского. СПб., 1891. С. 366.

С. 79. *Что касается первой степени воли, или хотения...* — В публикации РВ: Что касается до первой степени воли, или до хотения...

Что касается второй... — В публикации РВ: Что касается до второй...

С. 81. «*Über die Freiheit des menschlichen Willens*», а также «*Über den Willen in der Natur*» — «О свободе человеческой воли», «О воле в природе» — сочинения А. Шопенгауэра. Первое см. в: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность; второе: Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания. О воле в природе / Пер. А. Фета. М., 1886.

С. 81. *Новейшие физики доказали...* — Имеется в виду теория эквивалентности энергии механического движения и теплоты, обоснованная У. Томсоном и Р. Клаузиусом. Уильям Томсон, лорд Кельвин (1824—1907) — англ. физик; исходя из второго начала термодинамики высказал гипотезу о тепловой смерти вселенной (1851); Рудольф Клаузиус (1822—1888) — нем. физик, ввел понятие энтропии (1865). С. упоминает о теории Томсона—Клаузиуса в работе «Вера, разум и опыт» (1877; см.: Наст. изд. Т. 3. С. 372) и в «Духовных основах жизни» (1882—1884), ср.: «В довершение всего наука, занимающаяся общими законами и свойствами вещественных явлений (физика), приходит в наиболее интересных своих обобщениях к тому выводу, что как все явления в мире суть лишь различные виды движения, обусловленные *неравномерностью* молекулярного движения в телах, которое называется теплотою, и так как это последнее непрерывно уравнивается, то при окончательном его уравнивании всякие явления в мире неизбежно прекратятся и вся вселенная разрешится в одно безразличное и неподвижное бытие. (Здесь я имею в виду известную теорию Томсона и Клаузиуса. Краткое изложение этой интересной теории можно найти у Гельмгольца в его “*Populäre wissenschaftliche Vorträge*”)» (CC². Т. 3. С. 308).

С. 83—85. «*Представим себе человека ... как данный факт сознания*». — См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 75—77.

С. 84. *velleitas* — способность к волеию (лат.).

С. 89. *instantia contrarii* — пример обратного (лат.).

С. 107. ... *признает между прочим Пристлей* ... — С. имеет в виду англ. ученого, автора работ по истории электричества, оптики и химии, проповедника и философа-детерминиста Джозефа Пристли (1733—1804).

Его учение о необходимости подробно рассматривает Шопенгауэр в неоднократно цитированном С. сочинении (см.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 104—106). См. также: Английские материалисты XVIII в.: Собр. произв.: В 3 т. М., 1968. Т. 3. С. 430.

С. 110. *разделяемом Шеллингом ... принимается в чисто относительном смысле*. — См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 86—158.

С. 114. *Cours de philosophie positive* — С. цитирует по изданию: Comte A. *Cours de philosophie positive*. Р., 1830. Vol. 1—6. См. в русском переводе: Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1899. Т. I. С. 24.

С. 115. *sui generis* — своего рода (лат.).

Фома Морус ... в действительном обществе. — Имеется в виду «Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии» (1516) англ. писателя и политического деятеля Томаса Мора (латинизированное имя Морус, Mogus). Первые переводы на русский язык появились в конце XVIII в.

С. 122. ... со школой так называемых экономистов... — Имеется в виду французская школа либеральных экономистов, сторонников максимальной эмансипации экономической жизни общества от контроля со стороны государства. К этой группе ученых причисляют Ф. Бастиа, Ж. Б. Сэя и Ж.-Ш.-Л. Сисмонди. А. Фульье, с чьей «Историей философии» С. был знаком, так характеризует «экономистов»: «Экономисты все свои упования в деле общественного прогресса возлагают на естественное развитие интересов; они убеждены, что, в сущности, все интересы находятся во взаимной гармонии, и требуют, чтобы им была предоставлена полная свобода развития для того, чтобы они пришли в равновесие, как вода сама возвращается к своему уровню» (Фульье А. История философии. М., 1893. С. 430—431). Критику данного направления социальной мысли С. продолжил в «Оправдании добра» (1897).

С. 125. *la propriété c'est la vol* — собственность есть кража (фр.), высказывание П. Ж. Прудона («Что такое собственность», 1840), см. в русском переводе: Прудон П. Ж. Что такое собственность? СПб., 1902. С. 11, 12 и др.

С. 126. *per accidens* — случайно (лат.).

С. 127. ...культ не Христа, а Ваала... — Ваал (Балу) — верховное божество западносемитских племен, один из главных соперников библейского Яхве. От его имени производится одно из имен дьявола — Вельзевул.

С. 141. *contrat social* — общественный договор (фр.). Согласно теории общественного договора возникновение государственной власти объясняется соглашением между людьми, вынужденными перейти от необеспеченного защитой естественного состояния к жизни в государстве. Впервые высказана Т. Гоббсом в «Левиафане» (1651), наиболее детально разработана Ж.-Ж. Руссо в трактате «Об общественном договоре» (1762).

С. 143. *γένεσις с οὐσία* и *ἡλὴ с εἶδος* — генезис с сущностью и материя с эйдосом (греч.).

почтенный труд г. Чичерина — См.: Чичерин Б. Н. История политических учений. М., 1869—1902. Ч. 1—5. С. имеет в виду прежде всего часть текста, которая впервые появилась в РВ (1879. № 1). К этому времени вышли в свет четыре тома сочинения Чичерина.

С. 144. *liberum arbitrium indifferentiae* — полная свобода выбора (лат.).

С. 148. *Ein wenig besser ... jeder Thier zu seyn*. — Он лучше б жил чуть-чуть, не озари / Его ты божьей искрой изнутри / Он эту искру разумом зовет / И с этой искрой скот скотом живет (Из «Пролога на небесах» к «Фау-

сту» И. В. Гёте; Пер. Б. Л. Пастернака). Ср.: Ему немножко лучше бы жилось, / Когда б ему владеть не довелось / Тем отблеском божественного света, / Что разумом зовет он: свойство это / Он на одно лишь смог употребить — / Чтob из скотов скотиной быть! (Гёте И. В. Фауст / Пер. Н. Холодковского. М., 1969. С. 47).

С. 149. *Den Alles ... Zu übertreffen strebt.* — И рвется все в божественной отваге / Себя перерастить. — Из стихотворения И. В. Гёте «Душа мира» (1802); Пер. С. М. Соловьева.

Denn Alles ... beharren will. — И все к небытию стремится, / Чтob бытию причастным быть — Из стихотворения И. В. Гёте «Одно и все» (1821); Пер. Н. Вильмонта.

С. 152. *Natur ist Sünde, Geist ist Teufel.* — Природа — грех, душа — дьявол (нем.). См.: Наст. изд. Т. 2. С. 374.

...принцип «свободной церкви в свободном государстве». — Автор данной формулировки, выразившей кредо либерального католицизма XIX в., — итал. госуд. деятель граф Камилло Кавур (1810—1861), премьер-министр Сардинского и Итальянского королевств (1852—1861, с перерывом в 1859), глава умеренных либералов. С этими словами, обращенными к духовнику, Кавур умер. См.: *Padelletti. Libera chiesa nel libero stato* // *Nuova Antologia*, 1875. 15 Cuglio. О либеральном католицизме XIX в. в целом см.: *Сеньобос III*. Политическая история современной Европы. Эволюция партий и политических форм. М.; Пг., 1923. Т. II. С. 224—242. Против соловьевской критики формулы «свободная церковь в свободном государстве» возразил Б. Н. Чичерин, выступивший в ее защиту: «Нет ни малейшей причины, почему бы формула “свободная церковь в свободном государстве” не могла быть принята каждым свободомыслящим и религиозным человеком. Эта формулировка вовсе не означает, что государство хочет, но не может упразднить церковь, напротив, она означает желание установить между этими двумя союзами справедливое отношение. Государству принадлежит верховная власть, но церковь должна оставаться свободною, ибо этого требует самостоятельное значение религии, не подлежащей закону внешней власти. Чем же обеспечивается эта свобода против неправильного в нее вторжения? Свободою в государстве, ибо члены церкви суть вместе и члены государства, следовательно, свободный их голос в одном союзе служит ограждением свободы их в другом. Можно сказать, что эта формула есть идеальное выражение истинного принципа, а что она приложима в действительности, это мы видим на многих примерах, за которыми не далеко идти. Конечно, такое ограждение не полно, им не предупреждаются все возможные столкновения; но открывается, по крайней мере, возможность правильного решения столкновений, а это именно то, что требуется» (Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 90).

С. 153. *Pereat mundus, fiat justitia* — Пусть погибает мир, но совершится справедливость (лат.) — девиз императора Фердинанда I (1556—1569).

Все проходит, говорит апостол... — 1 Кор. 13:8.

sumtum jus, summa injuria — Чем строже право, тем больше несправедливость (лат.), ср. у Цицерона: *De Officiis*. 1, 10, 33.

- С. 154. ... *воздавайте Божие Богу*... — Мк. 12:17; Лк. 20:25.
 ... *что общего у Христа с Велиаром* — В иудаизме и христианстве Велиар — демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения.
Царство Божия не от мира сего — Ср. евангельское: Царство Мое не от мира сего (Ин. 18:36).
Я победил мир — Ин. 16:33.
 С. 158. *eo ipso* — тем самым (лат.).
 С. 159. *имеет область чадом Божиим быти* — А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими (Ин. 1:12).
 С. 164. *sub specie aeternitatis* — с точки зрения вечности (лат.); см. источник: Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 2. С. 442.
 С. 167. *suum cuique tribuere* — каждому свое (лат.).
 С. 174. *causa materialis ... causa finalis* ... — С. использует термины Аристотеля, установившего четыре вида причин, см.: Аристотель. Метафизика I, 3 983 а // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 70—73).
 С. 176. *implicite* — скрыто, неявно (лат.).
мы становимся на точку зрения ... с точкой зрения Канта... — Ср.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 454—466.
 С. 177. ... *тому демону ... руководился Сократ*. — См., например: Платон. Апология Сократа. 31 с; Федр 24 в-с, Тезетет 151 а.
 С. 180. *conditio sine qua non* — необходимое условие (лат.).
 С. 196. *производящее начало вещей*... — С. высказал предположение, что это понятие было введено в философию Анаксимандром (Соловьев В. С. Лекции по истории философии // ВФ. 1989. № 6. С. 96).
 ... *в школе ионийских натуралистов*. — Иония — область на западном побережье Малой Азии, в VII—VI вв. до н. э. наиболее развитая в социально-культурном отношении в Древней Греции. Ионийские натуралисты — исследователи природы милетцы Фалес, Анаксимандр и Анаксимен, Гераклит из Эфеса и более поздние мыслители — Гиппон из Регия, Идей из Химеры и Диоген из Аполлонии. Фрагменты их сочинений см.: Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. I. С. 100—135, 176—257, 421—425, 540—551.
Ван-Гельмонт — Ян Баптист ван Гельмонт (1578—1644), голл. биолог, врач и алхимик, который в начале XVII в. провел первые эксперименты по физиологии растений и пришел к выводу, что основное питание растения получают из воды, а не из почвы.
Бернардин Телезио — Телезио Бернардино (1509—1588) — итал. философ, его натурфилософия получила выражение в сочинении «О природе вещей согласно ее собственным началам» (1565—1568) (*De rerum naturae juxta propria principia*. Roma, 1586). Сравнение Телезио с Гераклитом не вполне корректно: по Телезио, тепло и холод были «всеобщей основой» лишь вместе с «телесной массой» — материей, представляющей собой пассивное начало, тогда как названные бестелесные силы — начало активное.
Франциск Патрици — Патрици Франческо (1529—1597) — итал. философ-неоплатоник, в сочинении «Новая философия Вселенной» (*Nova*

de universis philosophia. Ferrara, 1591) рассматривал мир как одушевленный космос, целостность которого обеспечивается светом, излучаемым божественным всеединством.

С. 196—197. ... у Джордано Бруно ... наш воздух. — Ср.: «Джордано Бруно <...> наполнял беспредельное пространство бескачественной материей — эфиром. “Для нас, — писал Бруно, — абсолютная пустота вместе с атомами недостаточна; ведь, конечно, должна существовать материя, посредством которой они склеивались бы”. Бруно говорит, что Демокрит и Лукреций, возможно, отождествляли пустоту с воздухом, хотя сам он не думает этого (De triplici minimo, I, 2. Opera latine conscripta, vol. I, pars 3, Florentiae, 1889). В другом месте он называет такую материю эфиром, существование которого, по его словам, Демокрит и другие предполагали “за пределами миров” (Ibid., I, 11). Наконец, еще в другом месте Бруно определял мировую среду как “необъятный воздух” или “спиритуальное тело” и т. д. (Aerotisms Camoeracensis, art. 65. — Opera, vol. I, pars 1. Napoli, 1879. Ср. также: De immenso IV, 4; V, 1. Opera, vol. I, pars 2. Napoli, 1884 <...>)» (Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 199; см. также о Бруно: Там же. С. 112—117).

С. 197. ... недаром же их называли «физиологами» ... — Аристотель называл физиками, или физиологами (от φύσις — природа (греч.)), «размышляющих о природе» от Фалеса до Демокрита (см.: Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 77). Последователь Аристотеля Феофраст написал 18 книг «Учений физиков» или «Истории физики», на которых основывались зачастую сообщения последующих доксграфов.

...сродства между учением Фалеса... и Канто-Лапласовой теорией... — Имеется в виду космогоническая гипотеза об образовании планетной системы из «туманности», т. е. облака диффузного вещества, т. н. «небулярная» теория, выдвинутая Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755) и П. С. Лапласом в «Изложении системы мира» (1796). Видимо, С. неточно воспроизводит точку зрения А. Фуллье в его «Истории философии» (Fouillée A. Histoire de la philosophie. Paris, 1875). В 1881 г. в лекциях по истории философии С. рекомендовал в качестве пособия одно из последних изданий этой работы, вышедшее в 1880 г. (см.: Соловьев В. С. Лекции по истории философии // ВФ. 1989. № 6. С. 86). Фуллье несколько раз подчеркивает близость философских учений досократиков к современным научным теориям. Первое такое наблюдение действительно относится к Фалесу: «Гипотеза Фалеса возродилась в современной науке, хотя в настоящее время она и подчинена высшему закону: современные физики признают первобытное жидкое состояние земли и то, что первые живые существа появились в океане, потому и можно вместе с Фалесом утверждать, что земля и ее обитатели произошли из моря» (Фуллье А. История философии / Пер. П. Николаева. М., 1893. С. 44). Вместе с тем идею Анаксагора о происхождении космоса из мирового вихря Фуллье называет «предчувствием космогонической теории Бюффона и Лапласа» (Там же. С. 56). Наконец, Фуллье, как и С., указывает на сходство учения Гераклита с новейшими теориями теплоты. «Современная наука так же, как и он, — пишет Фуллье

о Гераклите, — приводит все явления к движению, так же, как и он, она признает постоянство силы в ее количестве и превращение ее следствий в процессы естественного изменения, так же, как и он, она подчиняет движение закону ритма, периодов и размеренной эволюции, наконец, так же, как и он, она видит в теплоте самое непосредственное и самое всеобщее проявление движения и объясняет жизнь на поверхности земного шара солнечным светом» (Там же. С. 53).

... в научной теории Томсона и Клазиуса — см.: Наст. изд. Т. 3. С. 372, 501.

С. 203. ... единство и бесконечность материального начала ... (Гейлинкс, Спиноза). — Арнольд Гейлинкс (1625—1669), голл. философ-картезианец, окказионалист, см. его основные труды: *Ethica* (1665), *Physica vera* (1689), *Metaphysica vera et ad mentam peripateticam* (1691). Тема единства и бесконечности материального начала является одной из основных в философии Спинозы, см.: *Спиноза Б. Этика*. С. 372.

С. 204. *natura naturans ... natura naturata* — природа творящая, природа сотворенная (лат.), см.: Наст. изд. Т. 1. С. 308.

... элейских философов... — Элейская школа (Элея — город в Южной Италии) объединяла философов конца VI — V вв. до н. э., в том числе Парменида, его ученика Зенона (оба из Элеи), Мелисса Самосского. Среди основоположений школы — тезис о том, что чувства дают нам лишь ложные мнения, а не истинное знание. Источник же знания — разум, способный постигнуть единство и нераздельность мира.

С. 205. *reductio ad absurdum* — сведение к абсурду (лат.).

С. 207. *Как самые понятия об атоме ...* — Сведения о теориях атомистов С. почерпнул, в частности, из книги нем. ученого, философа, основателя психофизиологии Г. Т. Фехнера, на которого ссылался в примечаниях к КОН, см.: *Fechner G. T. Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. Zweite vermehrte Auflage. Leipzig, 1864. (Перв. изд. 1855.)* В книге Фехнера упоминаются почти все ученые, чьи имена называет С.

... атомизм Коши ... не есть атомизм Брио ... — Коши Огюстен Луи (1789—1857) — фр. математик, физик, астроном; Брио Шарль Огюст Альберт (1817—1882) — фр. физик и математик, профессор Сорбонны.

Согласно Коши, «тела следует рассматривать как состоящие из соединения огромного числа частиц, из которых каждая в свою очередь состоит из атомов, не имеющих протяжения, но расположенных один от другого на некотором расстоянии. Составленные таким образом тела делаются видимыми и осязаемыми, потому что их атомы не могут двигаться без того, чтобы движение не распространилось в эфирной жидкости, а световое ощущение происходит точно так же от распространения движения в этой жидкости. Тела осязаемы потому, что в атомах их, когда усиливаются их сблизить между собою, тотчас обнаруживаются отталкивательные силы, и чувство осязания происходит от отталкивания, производимого частицами тела на приближенную к нему руку» (Семь лекций общей физики, читанных Августином Коши. СПб., 1872. С. 31). Ср. о разногласиях Коши с Брио: «Коши принимает, что эфир состоит из атомов, взаим-

ные расстояния которых сравнительно с их размерами бесконечно велики. В свободном эфире эти расстояния по сравнению с длинами волн света все-таки исчезающе малы, но в телах, где скорость света, а вместе с тем и длины волн меньше, отношение длины волн к расстояниям эфирных частиц становится уже конечным, так что, по крайней мере, для поперечных волн его следует принимать в расчет <...> Брио выступил с возражением против допущения Коши о конечном отношении между расстояниями молекул и длиной волн в телах, указав, что это отношение не может быть значительно больше в эфире, заполняющем промежутки внутри материи, чем в свободном эфире; ведь если в свободном пространстве длина волны несколько больше, то и расстояние эфирных частиц там тоже несколько больше, чем в материи» (Розенбергер Ф. История физики / Пер. с нем. под ред. И. Сеченова, провер. и перераб. В. С. Гохманом; Предисл. С. Ф. Васильева. М.; Л., 1935. Ч. 3. История физики за последнее (XIX) столетие. Вып. I. С. 286—287; возражение, о котором идет речь в цитате, высказано Брио в работе: *Essai sur la théorie mathématique de la lumière*. Paris, 1836).

Для разъяснения отличия атомизма Брио от атомизма Коши мы цитируем книгу Розенбергера в русском переводе 1935 г. Отметим, что в приводимом фрагменте в этом издании вместо Брио ошибочно указывается фр. физик Ж.-Б. Био, тогда как в указателе имен этого издания указано правильно: Брио. В первом русском издании названной книги Розенбергера в процитированном нами месте стоит Брио, однако перевод в этом издании менее внятный, см.: *Розенбергер Ф. Общая история физики*. СПб., 1894. Ч. 3. Вып. 2. С. 312—319. О теории материи Брио см. также: *Брио Ш. Учебник механической теории теплоты*: В 2 ч. / Пер. с фр. А. Емельянова. СПб., 1876. С. 2—3.

... *теории Грассмана*. — Грассман Роберт (1815—1901) нем. писатель и книгоиздатель, брат Германа Грассмана (1809—1877), нем. физика, математика, теолога. Физическая концепция Р. Грассмана изложена в: *Grassmann R. Das Gebäude des Wissens*. Stettin, 1862. Bd. 3. *Die Lebenslehre oder die Biologie*.

Согласно теории Грассмана, «каждое тело состоит из последних частей, “которые уже не могут быть дальше разложены на меньшие части того же рода”. Так как эти части даже у наших химически простых тел могут быть еще разложены, то Грассман предлагает для них название “зерно” вместо обычного выражения “атом”. Каждое простое, несложное зерно отличается от точки пространства только тем, что ему присущи силы. Сложное же зерно может иметь несколько центров сил, которые различно расположены и имеют также различный вес. Все силы действуют обратно отношению квадратов расстояний и являются частью притягательными, частью отталкивательными. Согласно роду этих сил следует также различать и *двойного рода* точки сил. Те из последних, которые обладают только притягательными силами, называются *телесными точками* и составляют основу весомой материи. Но наряду с ними существуют и такие точки сил, которые проявляют одновременно и притягательные, и отталкивательные силы. Эти точки сил, которые Грассман называет *э-точками* (Erpunkte), в

свою очередь делятся на две группы таким образом, что э-точки одной и той же группы взаимно отталкиваются, а э-точки, принадлежащие к различным группам, взаимно притягиваются <...> Сила телесных точек называется *тяготением*, сила э-точек — *э-силою* (или *электричеством*). Э-точки существуют только попарно и притом так, что всегда две из них, вращающиеся одна около другой наподобие двойных звезд, соединяются в одну э-пару <...> *Зерна (атомы) состоят из телесной точки и окружающей ее атмосферы гомологично расположенных э-пар*» (Розенбергер Ф. История физики. Ч. 3. Вып. II. С. 201—202).

... и Босковичем ... — Боскович (Бошкович) Иосиф Рожер (1711—1787) — хорватский математик, физик и астроном; принадлежал к ордену иезуитов. Боскович излагает свои взгляды на силы природы и сущность вещества в «Теории натуральной философии» (1758). Боскович считает атомы материи математическими точками, центрами взаимодействующих (отталкивающих и притягательных) сил. См.: *Boscovich R. Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium*. Venetiis, 1763. § 81, см. о нем: *Розенбергер Ф.* История физики. М.; Л., 1933. Ч. II. С. 307—308; *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 339—345.

С. 222—223. ... *психофизиологи ... мускульное чувство...* — Имеется в виду «мышечное чувство», или «чувство мускульного усилия», см.: *Вундт В.* Душа человека и животных. СПб., 1865. Т. I. С. 119. «Мышечное чувство», по определению автора одноименной статьи в ЭС И. Тарханова, есть «ощущение, возникающее в глубине наших членов и преимущественно в мышцах, их сухожилиях, в суставных сумках и связках и даже суставных частях костей и доносящееся оттуда до центров головного мозга по особым путям, связывающим перечисленные части с центральной нервной системой» (ЭС. 1903. Т. 76 (XXVIII а). С. 956).

С. 236. *veritates aeternae et universalis* — истины вечные и всеобщие (лат.).

С. 237. ...*выражение «природа однообразна и неизменна»* ... — См.: *Милль Дж. С.* Система логики. СПб., 1865. Т. 1. С. 356—361 (Кн. III. Гл. III. § 1. Аксиома о единообразии порядка природы).

circulus vitiosus — порочный круг, доказательство, послышки которого содержат то, что должно быть доказано (лат.).

idem per idem — то же через то же (лат.).

С. 243. ...или, по выражению Огюста Конта ... *raisonnement régulier...* — Данное выражение в текстах О. Конта найти не удалось.

С. 250. *ὁ λόγος τῶν ὄντων* — Логос всего сущего, вселенский логос (греч.).

С. 257. *permanent possibility of sensation* — постоянная возможность ощущения (англ.). Характеристика материи, вещественного предмета у Д. С. Милля. Постоянное существование вещи, полагает Милль, означает для нас постоянную возможность испытать определенные ощущения; внешние вещи — устойчивые группы наших ассоциативно связанных ощущений, а внешний мир — мир возможных ощущений, законосообразно следующих друг за другом. Обоснование см.: *Милль Дж. С.* Обзор философии

сэра Вильяма Гамильтона. СПб., 1869. С.187 и др. (Гл. XI. Психологическая теория доверия к внешнему миру. С. 180—192).

С. 268. *ein subjectiver Schein* — субъективная видимость (нем.).

С. 276. *И если в чувстве ты блажен всецело...* — Слова Фауста из первой части поэмы «Фауст». Вероятно, перевод С. Ср.: Наполни же все сердце этим чувством / И, если в нем ты счастье ощутишь, / Зови его как хочешь: / Любовь, блаженство, сердце, бог! / Нет имени ему! Все в чувстве! / А имя — только дым и звук, / Туман, который застилает небосвод (*Götte И. В. Фауст* / Пер. Н. А. Холодковского. С. 187).

С. 278. *Слово великого апостола...* — I Ин. 4:8.

С. 279. *Свобода, неволя, покой и волнение...* — Из стихотворения С. «Как в чистой лазури затихшего моря» (март 1875), см. также: Наст. изд. Т. 2. С. 264, 377.

С. 284. ... *«второй бог», говоря языком Платона ...* — См.: Платон. Тимей 30, 34 в.

С. 285. *Non habitat ... illa fecit* — В нас обитает, а не среди звезд и не в Тартаре темном / Их сотворивший и в нас имеющий силу дух (пер. с лат. Г. П. Чистякова). В «Чтениях о Богочеловечестве» (чтение восьмое) С. дает собственный перевод этих строк: «В нас (...) в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания» (СС². Т. 4. С. 126). Об этом дистихе см.: Наст. изд. Т. 2. С. 331—332.

С. 294. ... *«вещей обличение невидимых»...* — Евр. 11:1,3.

С. 301. ... *tout dans ce monde ... nous ne voyons pas...* — Все, что мы видим в мире, объясняется другим миром, которого мы не видим (фр.). Источник данного высказывания не установлен.

С. 304. *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* — нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах (лат.). Средневековый тезис, восходящий к Аристотелю (Аристотель. О душе. 403 а 2 — 25, 406 в 11, 432 а 5). В «Опыте о человеческом разумении» Локк противопоставляет этот принцип картезианской теории врожденных идей. Встречается также у Лейбница, который уточняет формулу в примирительном духе: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu nisi ipse intellectus* (... за исключением самого разума, см.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора теории предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 111).

С. 311. ... *согласно авторитетной рекомендации папы Льва XIII* — Папа Лев XIII объявил философию Фомы Аквинского официальной философией католической церкви (1879).

... *указанию некоторых русских писателей* — Вероятно, имеется в виду позиция славянофилов и, в первую очередь, И. В. Киреевского. Последний писал о православно-христианской философии, следы которой «сохраняются в писаниях святых отцов православной церкви, как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосновении верующей мысли и опять засветить путеводительный фонарь для разума, ищущего истины» (*Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии* // Русская Беседа. 1856. Кн. 2. С. 132; отд. науки). Однако, как и С., Киреевский не ограничивал задачи новой философии возрождением патристики:

«Но возобновить философию св. отцов в том виде, как она была в их время, невозможно <...> Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии» (Там же).

С. 319. ...в следующих словах Виттенбаха ... Максом Мюллером (*Hibbert's lectures on religion*) — Виттенбах Даниэль (1746—1820) — голл. филолог, профессор Амстердамского Атенеума и Лейпцигского университета.

Non consentaneus sibi est Kantius in eo ... Deum ex machina inducere? — Кант не противоречит себе в том, что, полагая категории а priori (априорно) умопостигаемыми и предшествующими опыту, он не признает никакого их развития к новому умопостигаемому. Однако тем что известные три постулата — Бога, бессмертие, свободу — он переносит из метафизики в этику, из теоретического разума в практический, он не только колеблет эти самые постулаты, сбрасывая их с ясной и прочной вершины понимания в скользкую и таинственно смутную утробу внутреннего чувства, но действует ἀφιλοσόφως (нефилософски) и пренебрегает самой первой обязанностью философии. Выводить теоретические основоположения из области практического противно природе философии, которой свойственно выводить практическое из теоретического. Те три теоретических основоположения гораздо более ясны и менее неопределенны, чем сомнительное и спорное моральное чувство, востребованное на сцену и произведенное новым повелительным настроением под неслышанным именем категорического императива. Разве это не значит вводить *Deum ex machina*? (лат.).

С. цитирует высказывание Виттенбаха по кн.: Müller M. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. Oxford, 1878. P. 31. Данный курс лекций был оплачен обществом Р. Гибберта (The Hibbert Trust), созданным для поддержки свободных от контроля церкви исследований в области истории религии и теологии. С. неточно воспроизводит ссылку Мюллера: данная цитата Виттенбаха содержится во втором томе его сочинения (существуют также некоторые незначительные разночтения в знаках препинания в текстах Виттенбаха и Мюллера). См. также по изд.: Wytttenbach D. *Opuscula varii argumenti, historica, critica, nunc primum conjunctim edita*. Lugduni et Amsterdam, 1821. Т. II. P. 189—191.

С. 320. *in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist* — См.: Наст. изд. Т. 2. С. 328.

«Исторический опыт доказал ... действительной метафизике». — Близкое по смыслу высказывание см. в: Льюис Дж. Г. *История философии от начала ее в Греции до настоящих времен*. СПб., 1865. С. IV.

С. 324—325. *Die wägbare Materie ... ist nicht bekannt*. — Имеющую вес материю следует мыслить как пространственно разделенную на дискретные частицы, между которыми находится невесомая субстанция (эфир), чья природа и чье отношение к весомой материи пока еще во многих отношениях остается невыясненной, но которую, так же как и первую, надо мыслить как пространственно локализованную и разделенную на дискретные частицы, между которыми, в свою очередь, находится либо абсолютно пу-

стое пространство, либо лишь нечто такое, что уже не оказывает никакого влияния на физические явления.

Все мельчайшие частицы (атомы), как весомые, так и невесомые, находятся между собой в связи посредством сил и подчинены тем же самым всеобщим законам равновесия и движения, которые во всякой точной механике равным образом устанавливаются для больших и малых, весомых и невесомых масс. Последние атомы либо неразрушимы сами по себе, либо по крайней мере в области физики и химии отсутствуют указания на какие-либо средства для их разрушения, причем нет никаких оснований предполагать, что такое разрушение или «разжижение» их когда-либо наступает.

Эти последние атомы объединяются в сфере весомого в более или менее малые группы (так называемые молекулы или сложные атомы), находящиеся друг от друга на большем расстоянии, чем атомы внутри каждой группы самой по себе, так что имеет место иерархия, которая может надстраиваться и далее, так что малые группы в свою очередь объединяются в большие. Эти сложные атомы, молекулы, могут, разумеется, разъединяться, а составляющие их атомы образовывать новые соединения.

О расстоянии, на котором находятся друг от друга последние атомы, можно с достоверностью утверждать лишь то, что оно является очень большим по сравнению с размерами этих атомов. Однако *ничего не известно* относительно абсолютных размеров атомов, как неизвестно и то, обладают ли вообще последние атомы поддающимися определению размерами.

Можно говорить об определенной форме молекул или сложных атомов, представляющей собой очертание образуемой ими группы, тогда как *ничего не известно* о форме последних атомов.

Силы атомов имеют характер как отталкивания, так и притяжения; по крайней мере до сих пор еще не удалось свести эти силы только к притяжению. Их действие зависит от расстояния между частицами. Точный закон действия этих сил *неизвестен* (Пер. с нем. А. В. Кричевского).

C. 325. *Par cela même ... comme l'a fait M. Faraday?* — Ввиду того, что нельзя определить возможный минимальный предел молекул тел, то не является ли более простым, более естественным и более изящным полагать, что последние молекулы тел лишены всяких измерений, как это допустили гг. Ампер и Коши, *или еще лучше свести их к простым центрам действия, как это сделал г. Фарадей?* (Пер. с фр. А. П. Козырева; курсив С.).

В тексте С. — опечатка. Вместо *Sequin* следует читать *Séguin*; имеется в виду Марк Сеген (1786—1875) — фр. ученый, инженер, один из строителей первой железной дороги во Франции. Фехнер цитирует его сочинение: *Séguin M. Considerations sur les causes de la cohesion, envisagées comme une des conséquences de l'attraction newtonienne et resultats qui s'en déduisent pour expliquer les phénomènes de la nature.* Paris, 1855; см.: *Fechner G. T. Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. Zweite vermehrte Auflage.* Leipzig, 1864. S. 233.

С. 325—326. *Veram et positivam ... et realia non pure imaginaria.* — Мы могли бы составить себе представление при помощи геометрии о некоей истинной и положительной идее неделимой и непротяженной точки. ... В результате обретения такого рода идеи появляется такое единство между геометрической точкой и физической материальной точкой, которое в силу этого будет иметь реальные свойства силы инерции и тех действующих сил, которые будут понуждать две точки поочередно (взаимно) приближаться друг к другу или отдаляться друг от друга, откуда следует, что там, где они довольно близко подступятся к нашим органам чувств, они смогут возбудить в них движения, каковые, дойдя до мозга, возбудят восприятия в душе и в таком случае станут чувственно ощущаемыми, то есть материальными и реальными, а не только воображаемыми (*лат.*). Первое предложение из цитируемого С. по книге Фехнера высказывания Босковица относится к § 134, см.: *Fechner G. T. Über die physikalische und philosophische Atomenlehre.* S. 154.

С. 328. *Приложение.* — Текст, отсутствующий в публикации *РВ* и появившийся в отдельном издании *КОН*. Воспроизводит часть 1-й главы сочинения «Философские начала цельного знания», см.: Наст. изд. Т. 2. С. 186—215. См. также примечания к ней: Там же. С. 363—370.

Б. В. Межуев

<ПОЛОЖЕНИЯ ДОКТОРСКОГО ДИСПУТА>

Автограф неизвестен.

Впервые: *НВ*. 1880. 7 апр., № 1476.

Печатается по тексту, помещенному в *НВ*.

<Положения...> опубликованы в *НВ* в рамках анонимной заметки: «Диспут В. С. Соловьева»).

Текст <Положений ...> был опубликован также *СПбВед.* в составе статьи «Докторский диспут В. С. Соловьева» (10 апр. № 100; *Б. н.*). Основываясь на существенном совпадении текста «положений» в указанных одновременных публикациях, нужно предположить, что «положения» распространялись среди присутствовавших на диспуте в виде неизвестной нам специальной листовки, как это было с тезисами магистерского диспута (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 423; 535—536). По всей видимости, текст по *НВ* если и не воспроизводит авторский текст «положений», то более близок к нему, чем текст *СПбВед.* В отличие от *НВ*, текст в *СПбВед.* не разбит на пронумерованные «положения», отдельные тезисы графически не выделены, хотя следы нумерации подлинника сохранились. Стилистические отличия обусловлены чаще всего потребностями внедрения «положений» в репортерский текст (связки и переходы между предложениями и т. п.). Но

встречаются и содержательные вставки и опущения. В *СПбВед.* есть уточнение, отсутствующее в *НВ*: в третьем положении после слов «... правомерности, или формальной справедливости правового государства» в *СПбВед.* имеется пояснение: «так как право полагает только границу, а не цель и содержание деятельности». При изложении пятого положения в *СПбВед.* вместо «...сферы же экономической и государственная должны служить материальной и формальной средою...» (как в *НВ*) стоит: «...сферы же экономическая и государственная должны служить материальной средой...». Шестой (если следовать нумерации *НВ*) тезис в *СПбВед.* сведен к фразе: «Нормальное общество определяется как свободная теократия». Изложение седьмого тезиса в *СПбВед.* позволяет понять, что все же «положения» у *С.* (неважно, в предоставленном ли им в газету тексте или же при устном прочтении) были пронумерованы, поскольку после данного в кавычках определения нравственно нормальной деятельности в *СПбВед.* стоит: «(полож. 7-ое)». Предварив восьмое положение связкой «Переходя от нравственного учения к гнозеологической части или учению о познании, докторант выставляет следующее положение...» *СПбВед.* после текста восьмого положения, полностью совпадающего с соответствующим текстом в *НВ*, помещают помету: «(8-ой тезис)». Последние четыре положения представлены в *СПбВед.* следующим образом: «Остальные 4 тезиса посвящены вопросу о том, что есть “истина”? “Истина не может быть определена ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни как саморазвивающееся понятие; все эти отвлеченно химерические и отвлеченно рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не выражают ее собственной сущности, которая есть положительное всеединство или сущее единое”. “Истина как такая познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества”».

Таким образом, текст *НВ* представляется более близким к авторскому, нежели текст *СПбВед.*

Опубликованная в рубрике «Университетские диспуты» московских «Современных Известий» заметка под заглавием «Диспут В. С. Соловьева» практически воспроизводит отчет о диспуте, помещенный в *НВ*, включая «тезисы» диспутанта.

В соловьевском описании диспута в письме к А. А. Кирееву (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 439—441, 524—525) «положения докторского диспута» отсутствуют, так же как в отчете Киреева в *МВед.* (1880. 20 мая, № 138).

И. В. Борисова

В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Автограф неизвестен.

Впервые: Мысль. 1881. № 2. С. 267—268.

Печатается по тексту первой публикации.

Написано С. в связи с пространным критическим разбором его докторской диссертации: *N. N. Опыт построения научно-философской религии: («Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьева. Москва, 1880 г.)* // Мысль. 1880. № 7. С. 80—88; № 8. С. 172—184; № 10. С. 224—231; № 11. С. 114—120; № 12. С. 227—236; подробнее о рецензии, автором которой был социолог-позитивист Леонид Егорович Оболенский (1845—1906), см.: Наст. изд. Т. 3. С. 452—454.

Публикуемое письмо представляет собою самый ранний пример жанра, занимающего важное место в публицистике С.

С. 364. *термин «земство» ... представление о земской управе.* — Под «земством» С. понимает в *КОН* «хозяйственный союз» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 129). В данном случае С. иронически комментирует одно из возражений Б. Н. Чичерина против *КОН*: «Социалисты являлись у г. Соловьева представителями отвлеченного экономического принципа, и против них он вел свою полемику. Кто же является представителем отвлеченного права? Здесь мы встречаем уже не какое-либо теоретическое учение, а живой союз — государство. Достаточно этого сопоставления, чтобы показать всю искусственность этой схемы. Отдельного или отвлеченного экономического общества, которое г. Соловьев почему-то называет земством, он не мог найти в действительности, ибо экономическое общество всегда и везде управлялось и управляется началами права. Без них экономические отношения между людьми совершенно немыслимы. Поэтому там пришлось полемизировать не против чего-нибудь действительного, а против утопий; да и те надо было понять односторонним образом, для того чтобы сделать их предметом полемики» (*Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 72*).

Н. В. Котрелев

ВЕРА, РАЗУМ И ОПЫТ

Автограф опубликованной С. части работы неизвестен.

Автограф не опубликованной С. части работы: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 76—96. (Часть текста от слов: *Взаимоотношение трех указанных областей определяется тем...* до конца, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 374—390).

Впервые: Гражданин. 1877. 25 дек., № 41—44. С. 886—888. (Начало работы от слов: *Известный автор «Жизни Иисуса» Штраус... до слов: В следующей статье я постараюсь показать определенные основания для нормального единства или синтеза веры, разума и опыта, откуда само собою должен следовать синтез религии, философии и положительной науки*, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 367—373).

Подпись: Владимир Соловьев.

Впервые (полностью): ВФ. 1994. № 1. С. 113—128. (Публ. и примеч. Н. В. Россиной, И. В. Борисовой; Вступ. ст. А. А. Носова; здесь впервые — только не опубликованная С. часть работы, см.: С. 117—128).

Печатается по тексту газетной публикации и автографу соответственно.

История замысла и публикации этой неоконченной работы нам неизвестна: С. не ссылался на нее в своих позднейших сочинениях, не упоминается она и в известных нам соловьевских письмах, в отзывах (за единственным исключением) и мемуарах современников.

Можно предположить, что желание изложить собственные идеи на страницах еженедельного издания объясняется стремлением С. в конце 1877 — начале 1878 г. вывести свои философские идеи за рамки научно-академического круга и сделать их известными более широкой общественности. Начало печатания работы в «Гражданине» хронологически совпадает с началом переговоров философа с А. А. Киреевым об устройстве «Лекций по философии религии», относящихся к декабрю 1877 г. (*Письма к Кирееву*. С. 226), и предвещает некоторые идеи этих лекций, в частности, развитое там представление о единстве религиозной веры и научного знания.

На страницы «газеты-журнала политического и литературного», ориентированного на высшие аристократические и чиновные круги столицы, работа С. могла попасть при посредничестве Ф. М. Достоевского, к которому философ обращался с предложением о сотрудничестве еще в 1873 г., когда тот был издателем-редактором «Гражданина» (ЛН. М., 1971. Т. 83. С. 331; см.: Наст. изд. Т. 1. С. 252—253). В 1877 г. Достоевский уже не состоял редактором «Гражданина», но с его основным и постоянным идеологом (и впоследствии, с 1883 г., официальным издателем-редактором) кн. В. П. Мещерским писатель сохранял близкие отношения. Возможно, к 1877 г. С. уже был лично знаком с Мещерским, поскольку в «Гражданине» (1874. 2 дек., № 48) была напечатана его вступительная речь на магистерском диспуте (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 153—155; 329—330).

Единственный известный нам отзыв об этой публикации принадлежит Н. Н. Страхову: «Я сейчас только прочитал еще его статью, явившуюся в Гражданине: “Вера, разум и опыт”, первая статья, и я готов просто браниться. Это все болтовня, в которой маленькая искра философской работы потоплена в беспорядочной массе слов. Вы никогда не разберете, откуда оно идет, что у него свое, что чужое, что взято готовое, что прибавлено, что доказано, что вопрос. В сущности его первая работа — Кризис — самая серьезная; а теперь он пустился без оглядки писать. Вы знаете, он диктует

свои статьи стенографистке?» (письмо к Л. Н. Толстому от 24—27 декабря 1877 г.: *Переписка Толстого и Страхова*. С. 138). В ответ Л. Н. Толстой писал 3 января 1878 г.: «Соловьева статью в “Гражданине” пришлите пожалуйста. Заглавие очень для меня заманчиво, “Вера, знание и опыт”» (Там же. С. 140).

При публикации в «Гражданине» отсутствует уведомление о продолжении, однако в конце статьи С. пишет: «В следующей статье...» и т. д., см.: Наст. изд. Т. 3. С. 373. Кроме того, Страхов в письме к Толстому назвал публикацию «первой статьей». Следует также обратить внимание на то, что неопубликованная часть произведения приблизительно в три раза превосходит опубликованную, т. е. рабочий задел гарантировал ритмичную публикацию. Поэтому можно сделать предположение о резком решении автора или издательства о прекращении публикации.

Причина, по которой публикация работы С. была прервана, нам неизвестна. Возможно, С. не захотел отказываться от пассажа, где отвергается «учение о вечном аде» как «явно противоречащее началу абсолютной любви», содержащемуся в Евангелии (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 381). Подобное высказывание не могло быть напечатано на страницах «Гражданина» не столько из-за возможных цензурных осложнений, сколько по причине его несоответствия идеологической платформе издания, основанного Мещерским как «орган консервативный, в защиту церковного авторитета, самодержавия и в обличение всех увлечений либерализмом»¹ (в этой связи красноречивы опубликованные, правда, много позднее, в июне 1878 г., резко критические отклики А. Сонцова о лекциях С. по философии религии с осуждением «дерзкого слова» С. о «суде Бога» (см.: *Гражданин*. 1878. 8 июня. С. 436).

Сведений о решительном расхождении С. и Мещерского уже в конце 1870-х годов не имеется. Позднее С. в «Гражданине» не печатался. В 1880—90-е годы Мещерский стал для С. постоянной мишенью самого острого, подчас грубого злословия. Однако Мещерский воздерживался не только от печатных, но и от личных нападок на С.: так, кн. Э. Э. Ухтомский, в середине 1880-х годов регулярно посещавший «среды» Мещерского, свидетельствует, что «отрицательно про Соловьева князь не отзывался, но ему было неприятно, что Соловьев перешел в кружок “Вестника Европы” и либералов»². И когда в конце 1880-х годов книги С. по церковным вопросам подвергались цензурным преследованиям и поношению на страницах консервативной печати, «Гражданин» помещал вполне сочувственные отклики на них³.

А. А. Носов

¹ Мещерский В. П. Мои воспоминания. СПб., 1898. Ч. 2. С. 158; о «Гражданине» и его идейной платформе см.: Чернуха В. Г. Правительственная политика в отношении печати в 60—70-е годы XIX века. Л., 1989. С. 141—146.

² См.: Лукьянов С. М. Запись бесед с Э. Э. Ухтомским // Российский архив. М., 1992. Вып. II—III. С. 398.

³ Так, например, положительно была оценена книга «История и будущность теократии» (см.: Мысли русского читателя // *Гражданин*. 1888. 2 янв., № 2; Б н). Очень спокойно была оценена и брошюра Соловьева «L'Idée russe» (см.: Запрещенная книжка // Там же. 1888. 30 окт., № 302. — Передовая статья).

* * *

Рукописная часть публикуемого текста представляет собой беловой лист с большими полями. Для изготовления беловой рукописи С. воспользовался помощью переписчиков: текст написан по крайней мере двумя людьми. Почерк меняется начиная с л. 95 (со слов: *исключительно к познанию...*). Можно предположить, что в переписке участвовало и третье лицо (начиная с л. 79 — со слов: *Во-первых, безусловное соединение...*). Имеется правка рукой С., в основном технического характера (уточнение непонятого переписчиком слова, согласование в падеже). В тексте имеются соловьевские пометы. Так, перед предложениями «Но на том же Востоке, именно в Индии...» и «Должно заметить, что обособление...» (л. 81, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 378) С. поставил большие квадратные скобки, что обыкновенно означало у него отсылку к примечанию или вставке. Слова «и когда его существование было еще живою действительностью» (л. 84—84 об., см.: Там же. С. 380) в рукописи подчеркнуты простым карандашом, рядом с ними на полях простым карандашом нарисован косой крест. Начатое и зачеркнутое С. предложение «По закону постепенного выделения ...» (л. 92 об., см.: Там же. С. 387) подчеркнуто простым карандашом, рядом на полях имеется нарисованный тем же карандашом косой крест.

Рукопись имеет две пагинации: одна из них была выполнена сотрудником архива; другая, возможно, рукой С. (25—66), причем в последнем случае пронумерована каждая страница. Архивная нумерация при переходе от л. 89 об. к л. 90 не учитывает содержания рукописи, поскольку очевидно, что за л. 89 об. должен следовать л. 91; мы восстанавливаем правильную последовательность листов.

С. намеревался продолжить работу над этим произведением (судя по последним словам известной нам рукописи: «Прежде чем перейти к рассмотрению этого синтетического состояния <...>», см.: Наст. изд. Т. 3. С. 390), однако продолжения или окончания текста обнаружить не удалось.

С. 367. *Известный автор «Жизни Иисуса» Штраус...* — Штраус Давид Фридрих (1808—1874) — нем. философ-младогегельянец, основатель тюбингенской школы протестантского богословия. В книге «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (Tübingen, 1835—1836. Bd. 1—2; рус. пер.: Лейпциг; СПб., 1907) рассматривал Христа как историческую личность, а чудеса — как мифы, отражающие духовную субстанцию исторической эпохи. Оказал большое влияние на богословскую науку и мировоззрение современников. Например, А. А. Фет в письме к Л. Н. Толстому 28 апреля 1878 г. свидетельствует: «Я когда-то получил по 5 из закона божия и затем из богословия, — и я до сих пор довольно твердо умею смотреть в казенные богословские очки. К сожалению, еще на 2 курсе университета, когда уже мне в жизни не приходилось возвращаться к казенному богословию, очки эти разбил у меня на носу вдребезги Штраус, и Вольтер нисколько не способствовал их возрождению. Приходилось мне не раз с тех пор перечитывать Евангелие, и я уже без очков ничего не мог прочесть и видел только всюду те противоречия, на которые с такой беспощадностью указывал

Штраус» (Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. Изд. 2-е, доп. / Сост., примеч. С. А. Розановой. М., 1978. Т. 2. С. 24).

... издал книгу под названием «*Der alte und der neue Glaube*» («Старая и новая вера») ... — Книга «Старая и новая вера» (Leipzig, 1872; рус. пер.: СПб., 1906) представляет собой предсмертную исповедь автора; состоит из четырех глав: «Христиане ли мы еще?», «Имеем ли мы еще религию?», «Как понимаем мы мир?», «Как устраиваем мы нашу жизнь?».

С. 372. ... *то, что по теории Томсона и Клаузиуса должно случиться некогда* — см.: Наст. изд. Т. 3. С. 501.

... *фантастически-ребяческой нирваны Гартмана* — Подробнее о нирване и коллективном самоубийстве человечества у Гартмана см. суждения С. в «Кризисе западной философии»: Наст. изд. Т. 1. С. 119—120, 136—137.

С. 381. ... *знаменитый Тартулиан ... вечное блаженство христианских праведников.* — О Тертуллиане также: Наст. изд. Т. 3. С. 496. Божий Суд и вечные мучения язычников в аду — частая тема в сочинениях Тертуллиана. Ср.: «А потом будут и другие зрелища: день последнего, окончательного суда, в который язычники не верят и над которым смеются, когда вся громада обветшавшего мира и порождений его истребится в огне <...> Это будет пышное зрелище. Там будет чем восхищаться и чему веселиться. Тогда-то я и порадуюсь, видя, как в адской бездне рыдают вместе с самим Юпитером сонмы царей, которых придворные льстецы объявили небожителями. Там будут и судьи — гонители христиан, объятые пламенем более жестоким, чем свирепость, с которой они преследовали избранных Божьих. Будут посрамлены и преданы огню со своими учениками мудрецы и философы, учившие, что Богу нет до нас дела, что души или вовсе не существуют, или не возвратятся в прежние тела. <...> Тогда-то мы и послушаем трагических актеров, голосисто оплакивающих собственную участь; посмотрим на лицедеев, в огне извивающихся, как в танце; полюбуемся возницей, облаченным с ног до головы в огненную красную ризу; поглазем на борцов, которых осыпают ударами, словно в гимнасии. Но с еще большим удовольствием погляжу я на тех, кто свирепствовал против Господа. “Вот он, — скажу я, — сын плотника и блудницы, осквернитель субботы, этот самаритянин, одержимый бесом. Вот тот, кого вам предал Иуда, кого вы поролли розгой, били по лицу и унижали плевками, кого поили желчью и уксусом. Вот тот, кого его ученики похитили, чтобы пошел слух, будто он воскрес; кого огородник оттащил подальше, чтобы толпы посетителей не топтали его грядки с салатом”. Такого зрелища, такой радости вам не предоставит от своих щедрот ни претор, ни консул, ни квестор, ни жрец, причем, благодаря вере, силой воображения уже сейчас мы можем в общих чертах представить это. А каким будет остальное, чего не видел глаз, не слышало ухо и не ждал человек? <...> Я уверен, что лучше всякого стадиона, цирка и амфитеатра» (Тертуллиан К. С. Ф. О зрелищах // Тертуллиан К. С. Ф. Избр. сочинения. С. 292—293; пер. Э. Юнца). См. упоминания о вечных муках грешников: К язычникам (Творения Тертуллиана. Киев, 1910. Ч. 1. С. 15, 35); Апология, или защита Христиан против язычников (Творения Тертуллиана. СПб., 1847. Ч. 1. С. 43, 100—101); О плоти Христовой (Там же. СПб., 1850. Ч. 3. С. 116).

С. 382. ... *разрушение Сераписова храма* — Серапис — эллинистическое божество, культ Сераписа как бога столицы Египта Александрии возник в Египте в нач. III в. до н. э. Объединил в себе черты Осириса и Аписа. Бог плодородия и повелитель стихий, был связан с загробным царством; отождествлялся с Зевсом, Посейдоном, Аполлоном и другими греческими богами. Ему были посвящены многочисленные храмы. При храме Сераписа в Александрии хранилась александрийская библиотека, богатое собрание классических авторов, он был оплотом язычества. Был разрушен в 391 г. после указа императора Феодосия Великого (378—395) о закрытии храмов по всей империи.

трагическая смерть Гиппати — Гипатия (Ипатия) из Александрии (ок. 370—415) — математик, астроном, философ-платоник. Отец Гипатии математик Теон был последним главой александрийской библиотеки. Весной 415 г. в Александрии распространился слух, будто Гипатия причастна к конфликту между епископом Александрийским Кириллом и гражданским губернатором Орестом, ценителем языческой образованности, выступавшим в роли миротворца в столкновениях язычников и иудеев с христианами и греков с коптами. Гипатию схватили на улице христианские монахи, избили, приволокли в храм, искололи ее тело острыми черепками и сожгли останки.

С. 386. *богословие ... делало ... философию своей служанкой* — Источником фразы является суждение «философия должна служить Священному писанию, как служанка своей госпоже», принадлежащее теологу Петру Дамiani (ок. 1007—1072), см.: «О божественном всемогуществе» (De divina omnipotentia): Migne J. P. Patrologia Latina, 145, col. 63.

И. В. Борисова

КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 35—36 об., 65—66 об., 93—94 об.

Печатается по автографу.

Рукопись без подписи, озаглавленная автором, написана, очевидно, в конце 1870-х годов, состоит из трех двойных листов писчей бумаги с отогнутыми полями, имеющими авторскую фолиацию красным карандашом в правом верхнем углу (1—3).

Единство рукописи восстанавливается благодаря авторской фолиации, безукоризненно отвечающей связности текста. Двойной лист, просчитанный в архиве как лл. 93 и 94, при создании текста был сложен иначе, а именно в таком порядке: л. 94, 94 об., 93, 93 об. (об этом говорит и авторская фолиация — цифра 3, означающая третий лист рукописи, стоит в правом верх-

нем углу л. 94, текст переходит с л. 66 на л. 94); схема занимала внутренний разворот двойного листа — нынешние л. 94 об. и 93. Текст, достаточно законченный по мысли, обрывается на середине л. 94 — вероятно, заметка не предполагала непосредственного продолжения.

Набросок работы, отличающийся формальной завершенностью (классификацию наук итожит хорошо продуманная и структурированная таблица), мог представлять собой нереализованный до конца план приложения к *КОН*. С. сообщает о замысле такого рода в письме к А. А. Кирееву 16 декабря 1878 г.: «К (...) диссертации будут приложены некоторые отдельные статьи, хоть и связанные внутренне с содержанием диссертации (ибо чего нельзя привязать к вопросу о первых началах?), но имеющие самостоятельный интерес, как то: “о законе исторического развития”, “о разделении наук” и т. д.» (*Письма к Кирееву*. С. 191).

В изданной диссертации приложения «о разделении наук» не было, однако в XXXVIII главе *КОН* появился подробный разбор контовской классификации наук, основанной на иерархическом принципе перехода от более общих к более частным и от менее сложных к более сложным наукам. С. приходит к выводу о том, что на основании законов явлений, представляющих лишь отдельные стороны феноменального мира, нельзя построить истинную систему знания. Цельная система знания может опираться лишь на систематическое умозрение, основанное на понятии всеединой истины, которое может быть дано лишь в рациональной философии. Таким образом, к непосредственным задачам *КОН* можно отнести преодоление эмпиризма и позитивизма и продолжение полемики с Контом, начатой в «Кризисе западной философии», а также указание на метафизические основания знания (учение о всеединой истине), а вовсе не детальную проработку новой классификации наук. Тем не менее в публикуемом тексте мы видим предложенную С. систематизацию наук, весьма отличную от контовской и основанную на иных принципах. Соловьевская идея о трех основных способах познания — вере, разуме и опыте, развиваемая в *КОН* и современных ей работах, сочетается здесь с трехчастным делением наук на богословие, философию и естествознание, причем в каждом из этих разделов применяются все три способа познавательной деятельности.

К восходящему к Боэцию и средневековой схоластике подразделению наук на *Divina* и *Naturalia* — Божественные и Естественные, добавлены здесь *Humaniora* — науки «философские, или гуманные», в чем несомненно прослеживается влияние философии эпохи Возрождения, относящей философию к «*studia humanitatis*». Сама триада «Бог—Человек—Природа», заявленная в начале «Классификации наук» и представляющая первый принцип деления, восходит к Герметическому Корпусу, идеи которого были восприняты вполне Николаем Кузанским, Марсилио Фичино, Джордано Бруно и другими мыслителями эпохи Возрождения. Ренессансной по своей сути является и геометрическая аналогия, согласно которой «весь объем человеческого знания может быть представлен как круг, центром которого будет божество, окружностью — природа, а радиусом, соединяющим то и другое, будет человечество» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 391).

Графические схемы подобного рода нередко встречаются в соловьевских черновиках 1870-х годов (см., напр.: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 39 об.). В третьем разделе классификации «Naturalia» мы находим немало философских реминисценций и, прежде всего, автореминисценцию, отсылающую нас к соррентийскому диалогу «Софии» и IX и X «Чтениям о Богочеловечестве»: мистическое естествознание расшифровывается как космогония, что заставляет вспомнить многочисленные усилия С. по созданию собственного космогонического мифа в указанных сочинениях. Науки, включенные в раздел «Феноменология природы», приводят в память третий том «Энциклопедии философских наук» Г. В. Ф. Гегеля, озаглавленный «Философия природы». Механика, физика, химия (две последние науки входят у Гегеля в раздел «Физика»), биология (у Гегеля — «Органическая физика») являются предметами гегелевской «Философии природы», лишь геология, присутствующая у Гегеля в начале «Органической физики», отнесена С. в раздел конкретного естествознания. Метеорология (как наука о небесных явлениях, в отличие от астрономии как науки о небесных телах) у Гегеля отсутствует, зато присутствует в классификации наук Г. Спенсера, который относит ее к разделу конкретных наук. В пору написания С. его докторской диссертации в России особое внимание метеорологии будет уделять Н. Ф. Федоров, который увидит в регуляции атмосферных явлений важную составляющую регуляции природы, которая, по его мнению, должна привести к «воскрешению отцов» (см.: Статьи о регуляции природы // *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 237—264).

Термин «конкретное естествознание» с очевидностью указывает на знакомство С. с классификацией наук Спенсера, который полемизировал с Контом по поводу понимания абстрактных и конкретных наук (см.: *Спенсер Г.* Классификация наук. Со ст. «О причинах моего разногласия с философией Конта» / Пер. и предисл. Н. Л. Тиблена. СПб. 1866). В отличие от Конта, полагавшего, что в каждой науке есть абстрактная и конкретная части, Спенсер разделил науки на абстрактные, абстрактно-конкретные и конкретные. Абстрактные науки, по Спенсеру, отвлекаются от частных случаев, абстрактно-конкретные и конкретные же обращаются к ним, но первые истолковывают их аналитически, т. е. в их составных элементах, а вторые — синтетически, т. е. в их целом. К конкретным наукам Спенсер относил астрономию, метеорологию, геологию, биологию, психологию, социологию и др. Как видно из приведенной С. таблицы, все науки естественного цикла из перечисленных здесь отнесены им к разделу конкретного естествознания, кроме метеорологии и физиологии как раздела биологии. Заметим, что трактовка конкретных наук у С. значительно отличается от спенсеровской: если по Спенсеру конкретные науки изучают сами явления, то у С. предметом конкретных наук являются тела, в то время как явления изучаются феноменологией природы. На спенсеровскую классификацию наук С. указывает в примечании «о классификации наук» к *КОН*. Там он замечает, что «по исключительности и ограниченности своего принципа подобные схемы наук не соответствуют даже действительному объему человеческого знания; настоящая же система наук <...> очевид-

но возможна только на основании такого общего принципа, который обнимал бы собою все существенные стороны человеческих знаний, заключающая в себе их внутреннюю связь, или общий смысл (*ratio*)» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 326—327).

А. П. Козырев

«истина есть то, что может быть всем всегда для всех»

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 37—38 об.

Печатается по автографу.

Рукопись на двойном листе писчей бумаги содержит несколько черновых заметок, несомненно связанных с кругом идей, воплотившихся в *КОН* и в публикуемом выше наброске «Классификация наук».

Первоначально была написана заметка, начинающаяся словами «Можно искать критерия истины» (л. 37) и заканчивающаяся словами «переход к эстетическому вопросу» (л. 37 об.). Важно отметить, что текст начинался со спуска, как самостоятельное произведение или достаточно самостоятельный структурный элемент целого произведения. Тот факт, что он закончен или оборван задолго до конца страницы и на середине строки, говорит о том, что он не имел связного продолжения.

Лицевая сторона л. 38 оставалась чистой. На л. 38 об. имеются три заметки (одна в виде схемы), достаточно независимые друг от друга. Судя по чернилам и почерку, они, возможно, сделаны одновременно с первоначальной записью на л. 37—37 об.

Фраза, вынесенная в заголовок публикации, вписана на спусковом пространстве. Она отличается от первоначального текста разбегом почерка, к тому же более крупного, и яркостью чернил. Можно предположить, что это — либо самостоятельный афоризм, либо заголовок к тексту, резюмирующий его содержание.

Теми же ярко-черными чернилами на л. 38, оставшемся пустым, записана диктовка Sophie — характерное для рукописей 1870—начала 1880-х годов вторжение в рабочие материалы С. медиумических сообщений.

Фрагмент, начинающийся словами «Истина есть то, что может быть всем всегда для всех», содержит в себе рассуждения о критерии истины, в сжатой форме воспроизводя (хотя и не в тождественности) идеи заключительных глав *КОН*, начиная с XXXIX. Нам не удалось установить, является ли этот фрагмент одним из подготовительных набросков к соответствующим главам *КОН* или он написан позднее. Классификация учений в зависимости от признаваемого ими критерия истины, находящаяся в данном фрагменте, практически тождественна той, что мы находим в XXVIII—XXXV главах *КОН*. В XXXVII—XXXVIII главах *КОН* мы находим и «математические пояснения», о которых идет речь в данном фрагменте. В последующих им главах С. говорит о собственном понимании истины как сущего-всеединого и дает «очерк метафизики всеединства», также анонсирован-

ный в данном черновике. Определение способов истинного познания, данное С. в этом наброске — вера, созерцание, творчество, — несколько отличается от данных в XLV главе *КОН* — вера, воображение, творчество, однако для С. термины «созерцание» и «воображение» в эстетическом контексте синонимичны. Упоминание об органическом отношении теологии, философии и положительной науки как триединстве *divina, humana et naturalia*, повторяет идею «Классификации наук» и говорит о том, что данный фрагмент близок к ней по времени написания. Кроме того, в архивной папке, состав которой был определен, по-видимому, тем, как хранились рукописи еще у С. М. Соловьева, лист с черновыми заметками следует непосредственно за первым листом «Классификации наук». Разумеется, это наблюдение может служить лишь косвенным аргументом в пользу нашего утверждения. Все это дает возможность сделать осторожное предположение, что этот фрагмент имеет отношение к работе С. над *КОН* и написан раньше основного текста *КОН* или, по крайней мере, параллельно с работой над ним.

В данном фрагменте встречается характерное для рукописей 1870—начала 80-х годов медиумическое письмо. С него начинается л. 38, причем, как и в большинстве других случаев, медиумическая запись не имеет отношения к характеру основного текста черновика. Французская фраза Софии не дописана и может быть переведена так: «Полюбуйся, с какой мудростью ты теперь проявляешь склонность к...». Однако если учесть, что отклонение от грамматической нормы характерно для медиумических записей, независимо от того, на каком языке — родном или иностранном — они сделаны, то глагольную форму «Admire» можно трактовать не как императив, обращенный к философу, но как форму первого лица единственного числа настоящего времени (с опущенным местоимением — т. е. должно быть: «J'admire»). Тогда фразу следует перевести так: «Я восхищаюсь, с какой мудростью ты теперь проявляешь склонность к...»

А. П. Козырев, Н. В. Котрелев

РЕЧЬ О ФИЛОСОФИИ,
СКАЗАННАЯ НА ДОКТОРСКОМ ДИСПУТЕ
В ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
6 апреля 1880 г.

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 3. Л. 1—3 об.

Печатается по автографу.

Беловой текст, написанный рукой С. на плотной белой бумаге. Почерк четкий, неторопливый и крупный; можно предположить, что рукопись была предназначена для прочтения на диспуте или для публикации.

Обрывается по неизвестной причине, скорее всего, не содержательного характера.

Содержание рукописи соответствует началу вступительной речи в изложении С. в письме к А. А. Кирееву от начала апреля 1880 г., написанном, вероятно, по просьбе последнего и содержащем отчет диссертанта о докторском диспуте; здесь же С. передает содержание¹ остальной части своей вступительной речи: «В своей вступительной речи докторант, указавши два существенные признака всякой философии, а именно: 1) принцип свободного исследования, отличающий всякую философию (и, следовательно, философию вообще) от религии, и 2) универсальность предмета, отличающую философию от частных наук, определил задачу философии так: путем свободного исследования всех данных сознания установить общую связь, или смысл (ratio), всего существующего.

Но все существующее для нас [или все содержание нашего познания] принадлежит к трем различным областям и может быть сведено к трем различным началам. Во-1-х, мы находим в себе нечто такое, что мы признаем безусловным и высшим себя, что есть в нас, но не от нас, нечто такое, чему мы [внутренно] свободно подчиняемся как высшему идеалу, для нас [нравственно] внутренне обязательному, — это начало божественное в человеке, [основание всех] делающее человека более, чем человеком. Вместе с ним мы находим в себе некоторое другое данное, также от нас независимое, но с противоположным характером, нечто такое, что мы признаем условным, [и относительным] случайным и низшим себя, подчиненным, — это есть природное, или материальное, начало в нас, но не от нас существующее и делающее человека менее, чем человеком. Между этими двумя противоположными началами *сознание* находит само себя, как нечто содержащее в себе оба первых начала, но от них отличающееся, могущее так или иначе к ним относиться, давать им в себе то или другое место. Таким образом, самосознание как такое представляет некоторое особенное [хоть лишь чисто формальное] начало — начало рациональное, или чисто человеческое, и если первое, божественное начало образует область религии, если материальное начало [дает] определяет собою внешнюю жизнь и внешнее (эмпирическое) знание, то начало сознания, или рациональное, составляет собственно сферу [рационального знания или] философии. Это есть [знание] сфера сама по себе *формальная* — все содержание свое она получает от двух других начал, — из мистической области начала божественного и из эмпирической области начала материального, ибо к этим двум областям может быть сведено все нам данное, все для нас существующее; таким образом, если задача философии заключается в том, чтобы установить общую связь всего существующего, а все существующее сводится к божественному и к матери-

¹ Судя по тому, как С. вкратце излагает публикуемую нами рукопись в письме к Кирееву, можно предположить, что содержание остальной части речи он тоже передает «тезисно». Однако если допустить, что в окончательном варианте речи ее сохранившееся начало было изложено более кратко, то можно предположить, что в письме к Кирееву С. излагает свою речь в том виде, в каком она была произнесена.

альному (природному) началу, то задача философии определяется ближайшим образом так: установить внутреннюю связь между началом божественным и началом материальным. Одностороннее утверждение в сознании одного из этих начал в ущерб другому [как показывает опыт] оказывается невозможным [стремление же]: оба эти начала существуют в [человеке] нас и для нас непреложно и неустранимо, и задача сознания и его высшего проявления — философии — может состоять лишь в том, чтобы привести эти начала в определенную гармоническую связь. Такая связь вытекает из существа дела. Ибо, с одной стороны, божественное начало является для нас (в сознании) как высший идеал и абсолютная цель. Но идеал [должен быть воплощен и цель] требует материи для своего воплощения, и абсолютная цель требует средств для своего осуществления; божественное начало требует *другого* для своей реализации; это другое и дается ему в сфере природного, или материального, бытия. С другой стороны, это последнее, само по себе не имеющее никакого безусловного значения и права на существование, получает таковое, становясь средою и орудием для реализации абсолютного идеального содержания; и задача сознания (и философии) состоит именно в том, чтобы понять и раскрыть те условия, под которыми бытие божественное осуществляется в бытии природном, и таким образом установить внутреннюю связь между ними» (*Письма к Кирееву*. С. 192—193; авторская правка в квадратных скобках восстановлена А. П. Козыревым по автографу, ссылку см.: Наст. изд. Т. 3. С. 441).

В газетных отчетах о диспуте (*НВ*. 7 апр. № 1476; *СПбВед.* 10 (22) апр. № 100) вступительная речь С. названа «прекрасной». Однако корреспондент *СПбВед.*, говоря о вступительной речи, в действительности излагает содержание положений докторского диспута (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 361—362). Конспективное изложение речи диссертанта в *НВ* соответствует ее содержанию в передаче самого С.: «Сущность прекрасной речи, произнесенной докторантом пред началом диспута, можно выразить следующим образом. Рассматривая все философские системы, нельзя не отметить два существенные признака, им всегда присущие, — это свобода исследования, отличающая исторически философию от религии, и стремление познать общую связь всего существующего, объединить все данные человеческого сознания одною общою мыслью. Соединяя эти два признака воедино, видим, что основная задача философии заключается в том, чтобы “путем свободного исследования всех данных человеческого сознания установить связь всего существующего”. — Философия поэтому должна обнимать и соглашать все существенные стороны человеческого сознания. Что же составляет содержание нашего сознания? Главным образом два начала: одно, что-то такое, что существует в нас самих, что-то безусловное, от нашей воли независимое, нас себе подчиняющее, данное прежде нас самих, — это *божественное* или *духовное* начало; другое — начало человеческое, противубожественное, *материальное*, нам подчиненное, что-то такое, чему мы не можем служить. Философия должна обнимать оба эти начала, примирить их между собою, ибо одностороннее признание одного из них пагубно и неосуществимо. Отсюда и метод философии, признаваемый докто-

рантом и примененный им в его исследовании. Деля критический разбор всех отвлеченных начал, докторант приходит к следующим общим положениям².

И. В. Борисова

(КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ. НАБРОСКИ)

Автографы: «[определена государством... как вынужденное насилие]» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 51—64 об.; «XVII. Отвлеченно историческое... внешних отношений». — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 50; «[тельстве и определяемый, пассивный (...)]... принадлежит лицу как такому в силу его общечеловеческого» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 42—45 об.; Ед. хр. 1. Л. 25—28 об.; Ед. хр. 17. Л. 97—98 об.; «цена, то [и такое полное осуществление]... (продолжение следует)» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 14—15 об.; «Итак, если власть... к отрицанию самого общества» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 128; «и изменения, и вечного... находятся в теснейшем» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 46—47, 100—101; «XXIV. Удел всего феноменального... и необходимости» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 48; «не может, но могут существовать... достаточным для того, чтобы признать» — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 67—68.

Печатаются по автографам.

Под одним условным заглавием мы публикуем здесь восемь рукописных фрагментов. С различной степенью вероятности их можно рассматривать как беловые или черновые наброски, предназначенные С. для включения в *КОН*, но по тем или иным причинам не вошедшие в окончательный текст. Основаниями для отнесения фрагментов к тексту *КОН* служат внешний вид документов (принимаются во внимание фактура и размер бумаги, цвет и яркость чернил, почерк С., характер расположения текста на бумаге, использование обратной стороны листа, пометы и пр.), устанавливаемое отношение их к окончательному тексту *КОН* (тематическая близость, совпадение или частичное совпадение с окончательным текстом, наличие в опубликованном тексте возможных подходов к публикуемым фрагментам), сравнение их с другими тематически близкими работами С. Относительно объема *КОН* в ее окончательной версии объем публикуемых текстов невелик, в некоторых случаях рассуждение С. носит настолько «частный» характер, что не обнаруживает общего направления его мысли. Поэтому данные фрагменты не позволяют исчерпывающе судить о том, насколько и в каких направлениях изменялся авторский замысел в ходе работы над диссертацией. И все же знакомство с фрагментами

² Далее следуют положения докторского диспута. Возможно, они были прочитаны С. на диспуте как часть «Речи о философии».

позволяет заключить, что текст подвергался существенной переработке (переписывался, появлялись новые темы, перестраивались главы) и что С. исключал написанные куски, сохраняя их, вероятно, для возможного использования в будущем.

С. 403. [*определена государством... как вынужденное насилие*. — Рукопись С. Текст, написанный черными чернилами, на плотной белой бумаге характерной для беловых рукописей *КОН* фактуры¹ с отогнутыми С. широкими полями. Визуальное близкое сходство данной рукописи с другими чистовыми рукописными фрагментами *КОН*, публикуемыми здесь же, несомненно. Листы в папке пронумерованы в порядке, не имеющем отношения к содержанию (см. воспроизведение архивной нумерации в публикуемом фрагменте). Вместе со следующим в нашей публикации фрагментом этот текст отнесен С. М. Соловьевым к позднейшему сочинению С. «Право и нравственность», о чем свидетельствует надпись его рукой на листе, предвещающем последующие листы с рукописью С. Однако очевидно, что такое отождествление текста было приблизительным и С. М. Соловьев — это ясно, по крайней мере, для следующего публикуемого нами фрагмента — не сверялся при этом непосредственно с текстом *КОН*.

Публикуемый текст посвящен проблеме смертной казни, и твердое мнение об этой мере наказания сложилось у С. задолго до работы над *КОН*: «Еще в отрочестве, высказав как-то свое отвращение к холодному убийству безоружного человека, я услышал от моего отца такое внушительное определение: “смертная казнь это мерзость, это измена христианству”. С тех пор отрицание этой “мерзости” сделалось во мне неподвижною идеей, потребовавшее затем только отчетливого логического выражения и фактических подтверждений» (СС². Т. 8. С. 576).

Впервые свой подход к этой проблеме С. наметил в *КОН*, в IX главе «Различные точки зрения на свободу воли. Эмпирическое исследование вопроса». Эта глава *КОН* по собственной характеристике С. посвящена «эмпирическому исследованию». В сущности, она является первым шагом С. в направлении к разработанной им много позже «прикладной этике» как части его нравственной философии. Впоследствии С. утверждал: «Вопрос о смертной казни имеет первостепенное значение в моей прикладной этике» («Мнимая критика: Ответ Б. Н. Чичерину» (1897) // СС². Т. 8. С. 709). Здесь же С. добавляет: «... и ему посвящена особая глава», уточняя в примечании: «В соч. “Право и нравственность”».

В «Праве и нравственности» (1897) С. наиболее детально и многосторонне проанализировал тему смертной казни. Рассмотрение этой проблемы в «Оправдании добра» сравнительно с «Правом и нравственностью» менее подробно и исчерпывающе и не содержит нового в том, что касается интересующей нас темы.

¹ Определяя бумагу как «характерную для беловых рукописей *КОН*, мы основываемся на несомненной достоверности написанного на такой же бумаге фрагмента «[*тельстве и определяемый <...> в силу его общечеловеческого*» (Наст. изд. Т. 3. С. 411—416) в качестве белового автографа *КОН*.

При сравнении текста публикуемого фрагмента и соответствующих частей «Права и нравственности» обнаруживается, прежде всего, различие в характере перехода от общих рассуждений о праве и государстве к теме смертной казни: в первом эти темы практически не разделены, во втором — С. строит развернутое и многошаговое рассуждение (вставляя главу об уголовном праве) и во многом воспроизводит главы *КОН* о праве и государстве. Кроме того, в «Праве и нравственности» рассуждение С. сопровождается ссылками на специальные исследования, что говорит о его хорошем знании литературы предмета, что значительно меньше замечается в рассматриваемом фрагменте, который между тем является беловой рукописью. Обращает на себя внимание также различная классификация «оправданий» смертной казни в рассматриваемых текстах С.: в опубликованном тексте С. анализирует теории возмездия и устрашения, в рукописи — довод о договоре между лицом и государством, довод о смертной казни как возмездии и довод в защиту смертной казни от стремления государства к самоохранению. В целом рассуждение в «Праве и нравственности» больше принимает в расчет личность преступника и его нравственное состояние (говорится даже о перевоспитании), что важно для С. в конце 1890-х годов и характерно также для «Оправдания добра», тогда как этот модус совершенно отсутствует в публикуемой рукописи. Ход мыслей в рукописи больше ориентирован на подчеркивание ценности свободы, т. е. ближе скорее к *КОН*, нежели к «Праву и нравственности».

Проблему смертной казни С., как явствует из сочинения «Право и нравственность», относит к философии права, считая последнюю одной из философских дисциплин (см.: *СС*². Т. 8. С. 522). Между тем в *КОН* С. утверждает: «Уголовное законодательство, как и государственный порядок вообще, имеет совершенно другие основания, нежели философские аргументы; и, с другой стороны, философия, оставаясь в своей сфере, не только не обязана подкреплять те или другие учреждения, но не обязана даже знать о их существовании. Если бы философия обязана была поддерживать такое, например, учреждение, как смертная казнь, то она могла бы очутиться в странном положении, если бы смертная казнь была уничтожена самим государством и таким образом труды философии и ее аргументы в пользу смертной казни представились бы в очень комичном виде (...) философия, долженствующая иметь безусловные, объективно истинные, следовательно, независимые от каких бы то ни было исторических условий основания, никак не может, не теряя своего достоинства, вступать в сферу условных, изменчивых и преходящих явлений исторической жизни» (Наст. изд. С. 77). Интересно также, что и в публикуемом тексте С. косвенно определяет достоинство философских аргументов как, так сказать, «освободительных», ср.: «Так как по великому закону развития ум человеческий должен был пройти чрез все возможные заблуждения и абсурды, то и такая явная и как в логическом, так и в нравственном смысле возмутительная нелепость, как смертная казнь, не могла бы остаться без защитников даже в том случае, если бы фактически смертная казнь нигде бы не существовала. А так как она существует во всех цивилизованных государствах, основанных и стоящих, как известно, не столько на праве, сколько на насилии, то это дает

смертной казни еще более многочисленных приверженцев в тех рабских умах, которые пресмыкаются перед всяким социальным фактом частью потому, что это выгодно, частью же и по природной склонности» (Там же. С. 404). Такая оценка философских аргументов в защиту (и против?) смертной казни могла бы объяснить, почему С. не включил публикуемый фрагмент в окончательный текст *КОН*.

Публикуемый фрагмент, в котором рассматривается и упомянутая в начале IX главы теория возмездия, мог быть предназначен С. или для главы о праве и государстве (но в соответствующих главах возможные подходы к тематике публикуемого фрагмента не просматриваются), или для главы о свободе воли, но в «прикладном» аспекте, какова и есть IX глава *КОН*. Последующие рассуждения С. в этой главе содержат подход к рассмотрению проблемы государства и его уголовного законодательства.

Исходя из сказанного, а также зная, что в процессе работы текст *КОН* претерпел существенные изменения, можно сделать вывод о возможной принадлежности публикуемого фрагмента к одному из вариантов текста докторской диссертации С.

Имея в виду рассмотренные соображения, а также то, что данный рукописный фрагмент написан на бумаге, совершенно аналогичной по фактуре и размеру той, на которой в процессе работы над *КОН* С. писал ее чистовые варианты, можно предположить, что данная рукопись предназначалась С. для помещения в *КОН* и является первым из известных нам рассуждений С. о смертной казни. Принадлежность фрагмента к *КОН* подтверждается общим видом рукописи — такими ее характеристиками, как чернила, почерк, манера расположения текста на странице.

С. 404. *volenti non fit injuria* — Нет обиды изъясвившему согласие (лат.).

С. 405. *ad impossibilia ac inhonesta nemo obligatur* — К невозможному и бесцеленному никого не обязывают (лат.).

mutatis mutandis — изменив то, что следует изменить (лат.).

С. 406. *raison d'être* — смысл, смысл существования (фр.).

С. 408. *instantia contrarii* — пример обратного (лат.).

...международное право... Собственно говоря... — вставка на полях.

jus gentium — право народов (лат.).

pium desiderium — благое пожелание (лат.).

С. 410. ...совершенно аналогично войне... — вставка на полях.

...соглашаясь, что это насилие... — вставка на полях.

... ибо [никакой преступник не может быть (...)]... жизнь у государства... — вставка на полях.

accidens — (случайная) принадлежность (лат.).

С. 411. XVII. *Отвлеченно историческое... внешних отношений.* — Фрагмент написан на относительно тонкой белой бумаге, характерной для черновиков *КОН*¹, черными чернилами. Его принадлежность к

¹ Признаваемые нами несомненными черновыми автографами *КОН* фрагменты — данный и «XXIV. Уделом всего феноменального...» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 418—419) — написаны на одинаковой бумаге.

КОН несомненна: тема начатой в публикуемом фрагменте главы совершенно соответствует только тематике *КОН*. В окончательном тексте XVII глава содержит «заключительные замечания о социализме», и темы, сформулированные здесь для рассмотрения в одной главе, разнесены по двум главам: XVIII глава включает рассмотрение двух из заявленных в данном фрагменте тем: «Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятия о праве. Принцип органического развития и принцип договора», а последние две заявленные темы отложены до главы XIX, где первая из них сформулирована несколько иначе: «Рациональное определение права». Имеющиеся рукописные наброски *КОН* не позволяют нам составить четкое представление о характере и причинах переработки первоначального текста и изменении авторского замысла.

[тельстве и определяемый, пассивный (...)]... принадлежит лицу как такому в силу его общечеловеческого. — Разрозненные части фрагмента написаны на одинаковой плотной белой бумаге, на которой С. писал беловые варианты *КОН*. Все листы с отогнутыми широкими полями, исписаны с обеих сторон черными чернилами, за исключением л. 42, где С. начал писать фиолетовыми чернилами, однако уже на обороте продолжил черными, внося правку в л. 42 тоже черными чернилами.

Данный фрагмент относится к концу XVIII («Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятия о праве. Принцип органического развития и принцип договора. Анализ понятия общей пользы как цели правового порядка») и к XIX главе *КОН* («Двойственный источник права. Исторический генезис права и его формальная сущность. Рациональное определение права. Право естественное и положительное»). Содержательно фрагмент продолжает мысли С. о началах «общинности» и «индивидуализма» и их взаимодействии в происхождении права и государства (и, соответственно, органического или механического, сознательного, источника права и государства; далее у С. последний термин находит продолжение в понятии свободы). Об этом свидетельствует начало фрагмента, где С. утверждает, что составляющие государство элементы правительства и подданных находятся лишь в относительной, а не безусловной противоположности, поскольку и те и другие состоят из человеческих лиц, одинаково подлежащих закону. Далее в публикуемом фрагменте рассматриваются абсолютизм и либерализм как отвлеченные начала, выражающие соответственно элементы власти (правительства) и народа (подданных) в отрыве друг от друга. С. показывает противоречивость последовательно проведенных принципов либерализма и абсолютизма, «неправду» отвлеченного либерализма и отвлеченного абсолютизма. В окончательном тексте *КОН* такого рода рассуждения отсутствуют, однако в главе XIX все же остается их отзвук: «Нетрудно было бы показать, как те же два начала, различным образом видоизменяясь и осложняясь, проявляются в политической борьбе между абсолютизмом и либерализмом, традиционной аристократией и революционной демократией и т. д., причем оба враждующие начала являются одинаково неправыми и несостоятельными; несостоятельность, не устранимая внешними иску-

ственными сделками между ними в виде различных конституций. Но вопросы чисто политического характера отклонили бы нас слишком далеко от общего хода наших рассуждений, и потому удобнее сделать их предметом особого исследования» (Наст. изд. Т. 3. С. 142). (Заметим, во-первых, что используемые здесь С. термины (демократия, революция, конституция) встречаются и в публикуемом фрагменте, во-вторых, что принципиальное рассмотрение политических проблем, связанных со взаимоотношениями подданных и правительства, действительно остается за рамками *КОН* и других работ С.) Ближе к концу XIX главы *КОН* и публикуемого фрагмента налицо употребление С. одинаковых терминов (правомерный порядок, субъект права, равенство, свобода), имеется и более близкая перекличка текстов, ср.:

КОН: Свобода как основа всякого человеческого существования и равенство как необходимая форма всякого общественного бытия в своем соединении образуют человеческое общество как правомерный порядок. Ими утверждается нечто всеобщее и одинаковое, поскольку права всех равно обязательны для каждого и права каждого для всех. Но очевидно, что это простое равенство может относиться лишь к тому, в чем все тождественны между собою, к тому, что у всех есть общее. Общее же у всех субъектов права есть то, что все они одинаково суть лица, то есть самостоятельные, или свободные, существа. Таким образом, исходя из равенства как необходимой формы права мы заключаем к свободе как его необходимому содержанию (Наст. изд. Т. 3. С. 146).

Автограф: Государство (...) получает все свое значение от той цели, которую оно осуществляет. Цель эта вообще есть организация прав, правомерный порядок. (...) Правомерный порядок есть начало уравнивающее, им утверждается нечто равно обязательное для всех — таково общее значение закона: перед законом все равны. Другими словами, права всех равно обязательны для каждого и права каждого для всех. Но очевидно, что это простое равенство может относиться лишь к тому, в чем все тождественны между собою, к тому, что у всех есть общее. Общее же у всех субъектов права есть то, что все они одинаково суть лица, т.е. самостоятельные существа. Отсюда все имеют равное право на существование и на свободу, т.е. самостоятельное существование, и задачей государства является охранение жизни и свобода всех (Наст. изд. Т. 3. С. 416).

В переработанном виде XIX глава *КОН* воспроизводится в работе С. «Право и нравственность» (1897) (Глава первая. Предварительные замечания о праве вообще), где сохраняются и цитированные нами фрагменты *КОН* (см.: *СС*². Т. 8. С. 529, 533). Однако с высокой степенью вероятности можно утверждать, что публикуемый фрагмент предназначался С. именно для *КОН*. Общая интенция фрагмента (это все же критика *отвлеченных начал либерализма и абсолютизма*) и употребляемая терминология (С. много раз употребляет термин «отвлеченный» в различных его формах, связан-

ные с ним «исключительный» и «отрицательный», а также другие термины, характерные для *КОН*: нормальное общество, положительное начало, свобода, равенство, истина, верховное начало и пр.) далеки от общего замысла позднейшего сочинения *С*.

С. 416. цена, то [и такое полное осуществление]... (продолжение следует). — Фрагмент написан на плотной белой бумаге (той же, что использована и для предыдущего фрагмента) с отогнутыми широкими полями черными чернилами. Подпись «Влад. Соловьев» дважды подчеркнута. Мыслился *С.* как окончание одной из глав произведения, публиковавшегося в виде серии (в журнале), о чем свидетельствует завершающая его ремарка «продолжение следует». В *КОН* нет главы, которая заканчивалась бы таким пассажем. Однако данный фрагмент несомненно написан *С.* именно как часть *КОН* и задумывался как переход к главе о критике отвлеченных начал права и государства, подготавливающей переход к рассуждениям о положительной цели общества и соответствующей ей общественной форме (религиозное общество, церковь) как начале высшего порядка, нежели право и государство, и, далее, к проблеме отношения между государством и церковью. Таким образом, можно заключить, что данный фрагмент должен был занять свое место в конце XIX, в XX или в самом начале XXI главы *КОН*, однако более точно предполагаемое местоположение его исходя из окончательного текста *КОН* установить невозможно.

С. 417. Итак, если власть... к отрицанию самого общества. — Фрагмент написан на плотной белой бумаге (той же, что использована и для предыдущих фрагментов) с отогнутыми широкими полями черными чернилами в середине страницы. Несмотря на малый размер, фрагмент не выглядит как предполагаемая вставка, но скорее как текст, который должен был получить продолжение. Фрагмент мог бы заключать рассуждение *С.* об источнике авторитета власти при переходе к рассуждению об обоснованности власти сверхчеловеческим началом. Тематически, содержательно, терминологически и графически происхождение фрагмента как наброска к *КОН* не вызывает сомнения. Поскольку, основываясь на предыдущих фрагментах, можно говорить о значительных изменениях, вносимых *С.* в текст *КОН* на стадии работы, конкретное место, которое мог бы занять этот фрагмент в окончательном тексте, не поддается однозначному определению.

и изменения, и вечного... находятся в теснейшем. — Рукопись на относительно тонкой белой бумаге, черные чернила, отогнутые широкие поля, вверху рукой *С.* поставлена цифра 33. Выглядит как черновик, графически близок к другим фрагментам — предполагаемым черновикам *КОН*. Принадлежность к наброскам *КОН* можно установить лишь приблизительно, основываясь на сходстве тематики и положений.

С. 418. XXIV. Удел всего феноменального... и необходимости. — Фрагмент представляет собой черновик, написанный торопливым почерком

черными чернилами на двойном листе относительно тонкой белой бумаги. оборот исписанной страницы чистый, на обороте второго листа — автоматическое письмо, содержательно не имеющее отношения к публикуемому фрагменту. Принадлежность фрагмента к одному из вариантов или планов *КОН* несомненна. Тема фрагмента многократно обсуждается в окончательном тексте *КОН* (см., например, в XXIX главе).

С. 419. *Когда я познаю ... я же утверждаю.* — Фрагмент написан со спуском на относительно тонкой белой бумаге с широкими отогнутыми полями и чистой с обратной стороной; черновик. На такой же бумаге написаны другие публикуемые здесь черновые автографы *КОН*. Содержит рассуждения С. о том, что объективное предметное познание возможно для субъекта только при наличии уверенности в существовании внешнего для сознания предмета. Сам по себе небольшой и незаконченный фрагмент не позволяет судить о том, является ли содержащееся в нем рассуждение частью более широкого плана (как в *КОН*, где «гносеологические» главы начиная с XXVII посвящены в конечном счете обоснованию необходимого для решения «метафизической» задачи тезиса о реальности истины и подлинном бытии истинного абсолютного порядка) или же представляет собой вариант соловьевского обоснования «действительности внешнего мира» и метафизического познания. Во всяком случае ключевые термины фрагмента (предмет, объективное познание, действительное, уверенность, субъективное) нередко употребляются С. в *КОН*, а данный фрагмент вполне мог бы быть частью одной из глав этой работы, посвященных, например, критике отвлеченного и феноменального реализма или, шире, эмпиризма.

С. 420. *не может, но могут существовать... достаточным для того, чтобы признать.* — Написано черными чернилами. Выглядит как беловой вариант *КОН*. Фрагмент свидетельствует о работе С. над XXVII главой *КОН* (Определение истинного как сущего вообще. Недостаточность этого определения. Общее понятие о знании. Определение истинного как объективно познаваемого (испытываемого) и как внешней реальности. Отвлеченный реализм) и содержит вариант рассуждения С. об истинном и ложном знании. Первый абзац фрагмента представляет собой вариант текста XVII главы *КОН*, второй абзац имеет близкую параллель в окончательном тексте, ср.:

КОН: Если мы остановимся на этой точке зрения, то есть признаем, что вся суть истинного знания и все различие истинного от ложного состоит единственно в том, что первое выражает собою некоторую внешнюю реальность, то мы получим принцип отвлеченного реализма — отвлеченного, потому что в этом понятии истины

Автограф: Если мы остановимся на этой точке зрения, т. е. признаем, что вся суть истинного знания и все различие истинного от ложного состоит единственно в том, что ему соответствует некоторая реальность, то мы получим принцип отвлеченного реализма — отвлеченного, потому что в этом определении истины

как предметной реальности только мы отвлекаемся ото всех определенных признаков бытия, ото всего многообразного содержания действительности и требуем только, чтобы было некоторое объективное бытие, некоторая внешняя реальность, и непосредственное, пассивное отношение познающего субъекта к этой реальности, какова бы она, впрочем, ни была, считаем уже достаточным для истинности познания (Наст. изд. Т. 3. С. 180).

мы отвлекаемся ото всех определенных признаков бытия, ото всего конкретного содержания действительности и требуем только, чтобы было некоторое объективное бытие, некоторая реальность и отношение нашего познания к этой реальности, какова бы она, впрочем, ни была, считаем уже достаточным для того, чтобы признать (Наст. изд. Т. 3. С. 420).

И. В. Борисова

(КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ.
Гл. XLIV—XLV.
ПОЗДНЕЙШАЯ ПЕРЕРАБОТКА)

Правка воспроизводится по автографу: ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 27. Л. 1—8.

Документ представляет собой фрагмент оттиска набора *КОН* 1880 г. с позднейшей правкой автора. Следует отметить, что правка представлялась С. ответственной, поскольку первоначально делалась карандашом, а позже обводилась чернилами. Это 22-ой печатный лист издания 1880 г., со страницы 337 по 352, с соответствующей сигнатурой. По корешку тетради сохранились дырки от шитья блока, что заставляет предположить, что перед нами тетрадь из сшитого в свое время экземпляра, позже разобранного именно для новой работы с текстом; либо, напротив, были сшиты разрозненные листы, проработанные автором, но позже этот кодекс был так или иначе разрушен и до нас дошел только этот лист. Текст и набор оттиска совершенно идентичны версии *КОН* 1880 г., что говорит о том, что правка вносилась после окончания типографского цикла работы, по крайней мере, над этим листом. Оснований для более точной датировки авторского вмешательства в текст у нас не имеется. Известно, что в 1892 г. С. намеревался переиздать *КОН* и что этот план был каким-то образом связан с планом перевода работы на немецкий язык (С. обсуждал эти планы в письме к Ф. Б. Гецу, причем говорил о посылке Гецу первого корректурного листа, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 493). Однако в феврале 1895 г. С. сообщил Гецу о своем решении отказаться от переиздания *КОН* (Там же). Какими-либо свидетельствами того, что публикуемый документ имеет отношение к этим поздним планам С. мы не располагаем.

Н. В. Котрелев

ПОЛОЖЕНИЯ (МАГИСТЕРСКОГО ДИСПУТА)

Автограф неизвестен.

Впервые: СПб., 1874 (Типография братьев Пантелеевых. Казанская ул., д. 33). 4 с. — Листовка, текст только на с. 1, с. 2—4 пустые; под текстом: Печать дозволяется на основании определения Историко-филологического факультета // *Декан И. Срезневский* // С.-Петербург, 17-го ноября 1874 г.

Факсимильно воспроизведена с. 1 экз.: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 74—75.

В разделе «Приложения» первого тома наст. изд. (с. 241) этот текст напечатан по его неавторизованному воспроизведению в газете *СПбВед.* (см. Наст. изд. Т. 1. С. 374). Несомненно, перепечатка «Положений» как в этой газете, так и в других (выявленные перепечатки указаны там же), восходит именно к их официальному изданию, распространявшемуся в зале диспута; в пользу этого утверждения говорит уже единообразие текста «Положений» во всех перепечатках. Так же несомненно, что текст, апробированный факультетом, был составлен самим диссертантом и, скорее всего, автор держал корректуру. Текст, данный в первом томе нашего издания, отличается от текста листовки только отсутствием шрифтовых выделений, имеющих в листовке. Стремясь к возможно большей аутентичности соловьевского текста, мы воспроизводим «Положения» по более авторитетному источнику.

Выявлены два экземпляра этой листовки, оба дошли до нас только потому, что С. использовал нерозданные во время диспута экземпляры как писчую бумагу: из четырех страниц листовки текст «Положений» занимал только первую.

Один экземпляр (послуживший оригиналом для нашего факсимильного воспроизведения) сохранился полностью — на его чистых страницах (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 74 об.—75 об.) помещаются выписки С. из сочинений П. Д. Юркевича и Д. Льюиса, относящиеся к 1875 г. (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 424—425).

Второй известный нам экземпляр (РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2, № 1073) сохранился частично (правая половина листа с текстом «Положений»). На его пустом обороте — набросок неоконченного и недатированного стихотворения «Чародейство» (Ты — морская царь-девица...), впервые опубликованного З. Г. Минц (Из рукописного наследия Вл. Соловьева-поэта: Структура поэтической личности и текстология / Публ. З. Г. Минц // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. 1975. Вып. 358. С. 394—395).

Н. В. Котрелев

(МЕТАФИЗИКА И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ НАУКА. ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ)

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 74 об.—75 об.
Печатается по автографу.

Выписки из работ П. Д. Юркевича и Д. Льюиса сделаны на свободных страницах листовки с «Положениями» магистерского диспута С. (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 424—425).

Эти цитаты использованы С. во вступительной лекции в Московском университете «Метафизика и положительная наука» (1875; см.: Наст. изд. Т. 1. С. 176—182, 336—342; рассматриваемые цитаты: С. 179, 181—182). Цитата из «Вопросов о жизни и духе» Льюиса приведена также (более полно, нежели в лекции) в рецензии С. на русский перевод названного сочинения (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 211—212).

Публикуемые тексты имеют некоторые отличия как от цитат, приведенных С. в речи «Метафизика и положительная наука», так и от соответствующих мест в цитируемых работах. Уже делая выписку, С. приспособляет ее к контексту собственного произведения, прежде всего выбрасывая некоторые реалии, ненужные ему по ходу рассуждения, уводящие в сторону (ссылки Юркевича на Платона и Шеллинга и т. п.). В нескольких случаях различия между подлинником и выпиской следует отнести на счет небрежности С. В других случаях, напротив, налицо волевое изменение смысла оригинала. Ниже отмечаются только наиболее содержательные операции с текстом оригинала.

В скобках С. указывает номера страниц оригинала, вероятно, по неизвестному нам отдельному оттиску речи Юркевича. Все сокращения слов в выписках принадлежат С.

С. 424. *Только в реализме категория бытия... что оно есть.* — Цитата из актов речи Юркевича в Московском университете 12 янв. 1866 г. «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», см.: Речи и отчет, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1866 г. М., 1866. С. 346. Начало первой фразы этого отрывка у Юркевича выглядит иначе: «Только в реализме категория бытия есть так независимая, простая и косная...» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 341). Выписывая цитату, С. заменяет наречие «так», употребленное Юркевичем в значении «столь» (оборот должен был ощущаться устарелым или неуклюжим), местоимением «такая» и заменяет определение категории бытия «независимая» на более понятное «скудная», а в тексте своей речи дает еще более внятный и усиленный вариант «узкая». Утверждение «Но по истине бытие не есть такое...» у Юркевича связано с центральным сюжетом его рассуждения, достаточно безразличным, в данном случае, для С., который и придает ему обобщенный вид (в оригинале: «По учению Платона бытие не есть такое...»). Подобным образом в следующей фразе С. снимает упоминание о Шеллинге: «...так и бытие имеет различные степени, есть положение...» в оригинале звучит как «...так бытие имеет различные степени (потенции у Шеллинга): оно есть положение...»

Человек натуральный... к последним целям человека. — См.: Речи и отчет... С. 389—391. В этом отрывке вмешательство С. в текст Юркевича более значимо. Во фразе «Каждая специальная наука есть этот натуральный человек (...) сама находится в среде других наук как абсолютный случай, пока она не знает себя как момент общей и единой истины» С. заменяет каузальную связь на временную, вводящую элемент становления — «... она сама находится в среде других наук как абсолютный случай, потому что она не знает себя как момент общей и единой истины». «Уважаемый двигатель» звучит в оригинале как «глубоко уважаемый двигатель», а конец этой фразы сокращен (он имел у Юркевича такой вид: «...невозделанные мнения, без ученого такта, без методичности, без научной истины»). Сильному сокращению подвергнута фраза, начинающаяся со слов «Как только эти мотивы овладевают наукой, она...» — в оригинале за приведенными словами следовало: «...с трудом удерживается в чистой и отрешенной среде знания; большею частью она...» После этого предложения С. опускает три большие, занимающие полстраницы, фразы, варьирующие мысль предыдущей. Последняя фраза отрывка подвергнута С. содержательной перedelке, мотивация и, главное, законность которой, с точки зрения цитатного этикета, неясны. Фраза соловьевского черновика «Т(аким) о(бразом) происходит, что как в обществе после законодат(ельств) глубо(их) и проникн(утых) высшею правдой часто настает время узаконений характера так сказ(ать) полицейского, рассчитанн(ых) только на мнимо полезн(ые) последствия в настоящем, так в науке возраст(ает) тело ее, слагающееся из множества сведений, а самая душа — система рациональных принципов — оставл(ается) без культуры и без сведения о самой себе и о своем отношении к последним целям человека» в оригинале выглядит так: «Таким образом происходит, что как в обществе после законодательств глубоких и проникнутых высшею справедливостию часто настает время узаконений незначительных и рассчитанных только на полезные последствия в настоящем, так в науке возрастает тело ее, слагающееся из множества сведений, а самая душа, — система рациональных принципов, — оставляется без культуры и без сведения о самой себе и о своем отношении к последним целям человеческой личности».

С. 425. *Наш век страстно стремится ... не в силах уничт(ожить) их.* — Цитата из работы Дж. Г. Льюиса «Вопросы о жизни и духе» (1873; см. русский перевод: СПб., 1875. Т. 1. С. 2—6; рец. С. на книгу Льюиса в русском переводе см.: Наст. изд. Т. 1. С. 211—212; 362). Часть фрагмента («В науке можно заметить (...) снова заявляют свои права») процитирована в рецензии С. на названную книгу (Там же. С. 211; здесь вместо «посредством молекулярной динамики» — «чрез посредство молекулярной динамики»). Последнее предложение этого фрагмента С. также цитирует в упомянутой рецензии (Там же. С. 212; вместо «полное их исключение» — «полное исключение их»), у Льюиса в указанном переводе соответственно: «чрез посредство», «полное исключение их», т. е., вероятно, при включении выписанных цитат в названные сочинения С. заново сверил их с источником или просто редактировал.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ОР РГБ — Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (Москва)
- ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
- РГИА — Российский государственный исторический архив (С.-Петербург)
- РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы РАН (С.-Петербург)
- ВЕ* — журнал «Вестник Европы»
- ВФ* — журнал «Вопросы философии»
- ВФП* — журнал «Вопросы философии и психологии»
- КОН* — «Критика отвлеченных начал»
- ЛН* — «Литературное наследство»
- Лукьянов* — с указанием выпуска (с 1 по 3 (2)): *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Пг.: 1916. Вып. 1; 1918. Вып. 2; 1921. Вып. 3(1). (Имеется факсимильное воспроизведение: М.: Книга, 1990. Т. 1—2); Вып. 3 (2) / Публ. А. А. Носова. М.: Книга, 1990. Т. 3
- МВед.* — газета «Московские ведомости»
- НВ* — газета «Новое время»
- ОЗ* — журнал «Отечественные записки»
- ОЛДП* — Общество Любителей Духовного Просвещения
- Переписка Толстого и Страхова* — Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым / Предисл., примеч. Б. Л. Модзалевского. СПб.: Изд. Общества Толстовского Музея, 1914
- Письма* — с указанием тома (с 1 по 4): Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Изд. товарищества «Общественная польза», 1908—1911; *Соловьев Вл.* Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. Пб.: Время, 1923
- Письма к Кирееву* — *Соловьев В. С.* Письма к А. А. Кирееву / Публикация А. А. Носова // Символ. № 27. Июль 1992. С. 191—254
- ПО* — журнал «Православное обозрение»
- РВ* — журнал «Русский вестник»
- С.* — Владимир Сергеевич Соловьев
- Соловьев С. М.* — *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция / Послел. П. П. Гайдено; Подгот. текста И. Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997
- Сочинения* — *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. / Сост., подгот. текста Н. В. Котрелева; Примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. (Прилож. к журн. «Вопр. философии»)

- СС¹ — с указанием тома (с 1 по 9): Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева: В 8 т. СПб.: Изд. товарищества «Общественная польза», [1901]—1903; Т. 9 (Дополнит.): 1907
- СС² — с указанием тома (с 1 по 10): Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1911—1914]
- Стихотворения и шуточные пьесы* — Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы / Вступ. ст., сост. и примеч. З. Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. (Библиотека поэта. Большая серия)
- Стихотворения. Проза.* — Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / Вступ. ст., сост. и коммент. А. А. Носова. М.: Моск. рабочий, 1990
- Стихотворения. Эстетика.* — Соловьев Владимир. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост., послесл., примеч. Н. В. Котрелева. М.: Книга, 1990
- Философия искусства...* — Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст., сост. Р. А. Гальцевой, И. Б. Роднянской; Коммент. А. А. Носова. М.: Искусство, 1991
- ЭС — с указанием года издания и тома: Энциклопедический словарь. СПб.: Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1890—1907
- DG — с указанием тома: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / Hrsg. W. Szykarski, W. Lettenbauer und L. Müller. Freiburg im Breisgau; München: Erich Wewel Verlag, 1953—1980
- La Sophia* — Vladimir Soloviev. LA SOPHIA et les autres écrits français / Édités et présentés par François Rouleau. Lausanne: La Cité — L'Age d'Homme, 1978

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин бл. 77, 343, 467, 500
 Аверинцев С. С. 495
 Аксаков Н. П. 434
 Ампер А. М. (Ampère A. M.) 511
 Анаксагор 198
 Анаксимандр 198, 204, 504
 Анаксимен 196, 504
 Ансельм Кентерберийский (Ан-
 зельм Кантерберийский) 21,
 22, 495
 Антифонт 500
 Аристотель 197, 316, 478, 495, 504,
 505, 509
 Арсеньев К. К. 457—460

 Барятинская М. А (урожд. Бутене-
 ва) 437
 Бастиа Ф. 502
 Батый 415
 Бауэр В. В. (Бауер) 437, 438, 440,
 442
 Бекетов А. 442
 Беркли Д. (Берклей) 458
 Бестужев-Рюмин К. Н. 435
 Био Ж.-Б. 507
 Благосветлов Г. Е. 497
 Блан Л. 445
 Блекки Д. Г. 448
 Борисова И. В. 515
 Боскович Р. И. (Бошковиц, Bosco-
 vich R. J.) 10, 207, 325, 508, 512
 Боэций А. М. С. 520
 Брио Ш. О. А. 207, 506, 507
 Бруно Джордано 196, 197, 505,
 520
 Бутлеров А. М. 437, 438, 441
 Бычков А. Ф. 437
 Бэкон Ф. 434
 Бюффон Ж. Л. Л. 505

 Васильев С. Ф. 507
 Васильевский Г. В. 437
 Васильчиков А. И. 437
 Васильчиков И. И. 437
 Васильчиков П. А. 437
 Вашеро 500
 Ведров 438, 440
 Вильмонт Н. 503
 Виттенбах Д. (Wittenbach D.) 319,
 510
 Владиславлев М. И. 431, 433, 435,
 438—440
 Волконская Е. Г. 437
 Волконский М. С. 437
 Вольтер Ф. М. А. 517
 Вольфсон В. Д. (Вульфсон) 438,
 441, 448—451, 455, 457, 458
 Вольнский А. Л. 501
 Вундт В. М. 508

 Галахов А. Д. 437
 Гамильтон В. 509
 Гартман Э. 13, 28, 340, 372, 423, 448,
 488, 495, 518
 Гегель Г. В. Ф. (Hegel G. W. F.) 254,
 255, 277, 295, 331, 336, 351,
 386—388, 467, 469, 477, 482,
 483, 487, 521
 Гейлинкс А. 203, 506
 Гейне Г. 29, 496
 Гельмгольц Г. Л. Ф. 501
 Гельмонт Я. Б. 196, 197, 504
 Георгиевский А. И. 434
 Гераклит Эфесский 196, 197, 504—
 506
 Гербель Н. В. 495
 Гёте И. В. 495, 503, 509
 Гец Ф. Б. 493, 534
 Гибберт Р. (Hibbert R.) 510

- Гизо Ф. 448
 Гипатия (Гиппатия, Ипатия) 382, 519
 Глазунов И. И. 430
 Гоббс Т. 502
 Гоголь Н. В. 456
 Гольт Д. (Galt J.) 497
 Гохман В. С. 507
 Грассман Г. 507
 Грассман Р. (Grassmann R.) 207, 507
 Гратри А. А. 351
 Григорьев А. А. 495
 Гроссман Л. П. 437
 Грот Н. Я. 434, 457
 Грот Я. К. 437
 Гуревич Л. Я. 501
 Гусейнов А. А. 500

 Декарт Р. 498
 Деянов И. Д. 437
 Демокрит 500, 505
 Диоген Аполлонийский 196, 504
 Диоген Лаэртский 499
 Диоклетиан 343
 Достоевский Ф. М. 437, 443, 456, 515

 Емельянов А. 507

 Загиделанс С. 442
 Зенон 207, 506
 Зубов В. П. 505, 508

 Игнатъев М. 437
 Игнатъев Н. П. 437
 Игнатъева Е. Л. (урожд. Голицына) 437
 Идей из Химеры 504
 Иисус Христос 32, 127, 154, 344, 367, 381, 441, 446, 502, 504, 515, 517
 Ипполит Римский 504
 Иррлитц Г. 500
 Исаак Сириянин 44

 Кавур К. 503
 Каган Ю. М. 500
 Казмичев М. 498

 Кальдерон 40, 498
 Кант И. (Kant I.) 8, 10, 19, 42, 51, 54, 60, 69—71, 74, 75, 103, 110, 113, 173, 176, 197, 207, 252, 295, 319, 321, 323, 430, 431, 446, 465—469, 492, 499, 505, 510, 536
 Кареев Н. И. 500
 Каринский М. И. 437, 457
 Карл Великий 345
 Карнеев Е. 496
 Каро Э. М. (Caro E. M.) 76, 77, 500
 Карпов В. Н. 444
 Катков М. Н. 430
 Кедров Л. 437
 Киреев А. А. 432, 433, 437, 439, 441, 513, 515, 520, 524, 525
 Киреевский И. В. 491, 509
 Кирилл Александрийский 519
 Кирхнер Ф. 448
 Клаузиус Р. 197, 372, 501, 518
 Кляу 433
 Козырев А. П. 431, 441, 511, 525
 Колеров М. А. 492, 493
 Колерус И. 501
 Константин Великий 343, 344
 Конт О. (Comte A.) 31, 114, 243, 438, 441, 449, 451, 452, 458, 496, 502, 508
 Коши О. Л. (Cauchy A. L.) 207, 506, 507, 511
 Кричевский А. В. 511
 Кузен В. 78, 500
 Купреева И. В. 495

 Л. Д. Б. 499
 Лаплас П. С. 197, 505
 Лассаль Ф. 125, 488
 Лебедев А. В. 504
 Лев XIII 311, 509
 Левик В. 496
 Левитский Р. И. 460, 461
 Лейбниц Г. В. 207, 509
 Леру П. 127
 Локк Д. 434, 509
 Лоран Э. 448
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) 505

- Лукьянов С. М. 431, 432, 434, 439, 500, 516
 Лурье С. Я. 500
 Льюис Д. Г. 448, 457, 510, 535—537
 Любимов Н. А. 435
 Людовик XIV (Louis XIV) 351, 416
 Людовик XVI 416
 Лютер М. 77, 467, 500

 Маковельский А. О. 500
 Мальцев А. 444
 Мария имп. 437
 Маркс К. 488
 Мартынов 461
 Мартынов Н. Г. 430
 Межов В. И. 430
 Межуев Б. В. 493
 Мекк Н. Ф. 446
 Мелисс Самосский 506
 Менделеев Д. И. 437
 Мещерский В. П. 515, 516
 Миллер В. 333
 Миллер О. Ф. 437
 Милль Д. С. (Mill J. S.) 257, 496, 497, 508
 Минц З. Г. 496, 535
 Михайловский Н. К. 455—457
 Мор Томас (Морус Фома) 116, 502
 Мюллер М. (Müller M.) 319, 510

 Нестерова О. Е. 500
 Николаев П. 505
 Николай Кузанский 520
 Носов А. А. 515

 Оболенский Л. Е. (N. N.) 363, 364, 452—455, 514
 Онаков (Онапов) 438, 441
 Орест 519
 Ориген 344

 Павел ап. 41, 484, 498
 Панаев И. И. 457
 Пантелеевы бр. 423, 535
 Парацельс Ф. А. Т. (Парацельз) 197
 Парменид 206, 207, 506
 Пастернак Б. Л. 503

 Патрици Франческо (Франциск) 196, 197, 504
 Петр Дамиани 519
 Пифагор 239
 Платон 19, 284, 499, 504, 536
 Преображенский 433
 Преображенский П. А. 433
 Пристли Д. (Пристлей) 107, 501
 Прудон П. Ж. 125, 445, 502
 Пушкин А. С. 446

 Радлов Э. Л. 432, 439
 Рафаэль (Рафаель) 19
 Ренан Э. 445
 Рождественский В. Г. 438, 440
 Розанова С. А. 445, 518
 Розен Е. Ф. 437
 Розенбергер Ф. 507, 508
 Россина Н. В. 515
 Руссо Ж.-Ж. 502

 Светилин А. Е. 437
 Сеген М. (Séguin M.) 511
 Секст Эмпирик 499
 Сен-Симон К. А. 124—125, 445
 Сеньобос III. 503
 Сеченов И. М. 507
 Сисмонди Ж.-Ш.-Л. 502
 Смайлс С. 448
 Смирнов Н. 499
 Смит А. 465, 498
 Сократ 177, 504
 Соловьев М. С. 430
 Соловьев С. М. 431, 523, 527
 Сонцов А. 516
 Спенсер Г. 326, 331, 438, 457, 521
 Спиноза Б. 78, 203, 501, 504, 506
 Срезневский И. И. 423, 535
 Столяров А. А. 496
 Страхов Н. Н. 434, 436, 437, 443, 445, 515, 516
 Струве Г. Е. 433, 434
 Сэй Ж. Б. 502

 Тарханов И. 508
 Тархов А. 443
 Телезио Бернардино (Телезий) 196, 197, 504

- Теон 519
Тертуллиан К. С. Ф. (Тартулиан) 22, 381, 496, 518
Тиблен Н. Л. 521
Ткачев П. Н. (Никитин) 444
Толстая С. А. (урожд. Берс) 436
Толстой А. К. 498
Толстой Л. Н. 436, 443—446, 448, 516—518
Томсон У. 197, 372, 501, 518
Трейдман Э. 449
Троицкий М. М. 434
Трубецкой Е. Н. 443
Трубецкой С. Н. 492
Тэйлор Э. 496
Тэн И. 445

Усов С. А. 434
Ухтомский Э. Э. 516

Фалес 196, 197, 504, 505
Фарадей М. (Faraday M.) 207, 511
Федоров Н. Ф. 521
Феодосий Великий 343, 519
Феофраст 505
Фердинанд I 503
Фет А. А. 443, 445, 501, 517
Фехнер Г. Т. (Fechner G. Th.) 324—326, 506, 511, 512
Фихте И. Г. 457, 458
Фичино Марсилио 520
Фома Аквинский 311, 509
Фулле А. (Fouillée A.) 500, 502, 505, 506
Фурье Ф. М. Ш. 125, 445

Хатчесон Ф. (Гетчесон) 465, 498, 499
Хвостов В. М. 499
Холодковский Н. 503, 509
Хомяков А. С. 491

Цертелев Д. Н. 431—433, 457
Цертелева Е. Ф. 432
Цицерон М. Т. 503

Чайковский А. И. 447
Чайковский П. И. 446, 447, 498
Чернуха В. Г. 516
Чешихин В. Е. 433
Чешихин В. Е. (Ветринский) 433
Чингисхан 415
Чистяков Г. П. 509
Чичерин Б. Н. 143, 364, 457, 461—492, 502, 503, 514, 527

Шекспир У. 19, 371
Шеллинг Ф. В. Й. 110, 440, 492, 501, 536
Шефтсбери А. Э. К. 498
Шиллер И. К. Ф. 69, 500
Шлегерис А. 493
Шлейермахер Ф. 438, 440
Шопенгауэр А. (Schopenhauer A.) 8, 28, 34, 36—38, 42, 45, 46, 48—50, 53, 73, 81, 83, 110, 340, 423, 430, 431, 444, 446, 457, 464—468, 473, 488, 497—501
Шпет Г. Г. 492
Штёкль А. 351
Штраус Д. 367, 515, 517

Эмпедокл 198
Эразм Роттердамский 500

Юм Д. 498
Юнге Е. Ф. 437
Юнц Э. 518
Юркевич П. Д. 434, 444, 535—537
Юстиниан 343, 344, 483

Янышев И. Л. 437, 444

Ampère A. M. (Ампер А. М.) 325
Boscovich R. J. (Боскович Р. Й.) 326, 508
Caro E. M. (Каро Э. М.) 500
Cauchy A. L. (Коши О. Л.) 325
Comte A. (Конт О.) 114, 496, 502
Faraday M. (Фарадей М.) 325, 511
Fechner G. Th. (Фехнер Г. Т.) 325, 506, 511, 512
Fouillée A. (Фулле А.) 505, 506

-
- Grassmann R. (Грассман Р.) 507
Hartmann E. (Гартман Э.) 495
Hegel G. W. F. (Гегель Г. В. Ф.) 182, 184, 186, 187, 189, 190
Hibbert R. (Гибберт Р.) 319, 510
Kant I. (Кант И.) 55—57, 59—66, 90—96, 98, 100, 101, 103, 106, 108
Louis XIV (Людовик XIV) 50
Migne J. P. 519
Mill J. S. (Милль Д. С.) 32
Müller M. (Мюллер М.) 510
N. N. (Оболенский Л. Е.) 362, 363, 452, 455, 514
Padelletti 503
Schopenhauer A. (Шопенгауэр А.) 35, 37, 83, 497
Séguin M. (Sequin, Сеген М.) 325
Wittenbach D. (Виттенбах Д.) 510

СОДЕРЖАНИЕ

СОЧИНЕНИЯ

Критика отвлеченных начал	7
〈Положения докторского диспута〉	361
В редакцию журнала «Мысль»	363

НЕЗАВЕРШЕННОЕ

Вера, разум и опыт	367
Классификация наук	391
Речь о философии, сказанная на докторском диспуте в Петербургском университете 6 апреля 1880 г.	398

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

〈Критика отвлеченных начал. Наброски〉	403
〈Критика отвлеченных начал. Гл. XLIV—XLV. Позднейшая переработка〉	421
<i>ДОПОЛНЕНИЯ К ПЕРВОМУ ТОМУ</i>	423
〈Положения магистерского диспута〉	423
〈Метафизика и положительная наука. Подготовительные материалы〉	424

ПРИМЕЧАНИЯ 427

Список сокращений	538
Указатель имен	540

ОШИБКИ И ОПЕЧАТКИ,

замеченные во 2-м томе Полного собрания сочинений и писем
В. С. Соловьева*

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
22	21 снизу	connatre	connaître
28	1 сверху	espase	espace
28	16 сверху	connissance	connaissance
44	5 снизу	possibillité	possibilité
49	19 снизу	совершенство или вечное благосостояние	совершенство и вечное благосостояние
86	11-12 сверху	compise	comprise
104	7 снизу	se recontre	se rencontre
106	прим. а-а	conversion	conversion
113	8 сверху	Вместо«мир»	Вместо «мир»
126	12 снизу	conte	contre
277	18 сверху	comparere	comparare
328	18 сверху	Verfuch	Versuch
330	8 снизу	существование	существование
339	15 сверху	Festugièr	Festugière
355	13 сверху	«Фанарионе»	«Панарионе»
370	посл. в цитате из Байрона	`This	`Tis
374	15 снизу	имена, вещи	имена, голоса
377	11 снизу	integram	integra
379	2 снизу	comparere	comparare
380	3 сверху	ἐκκετος	ἐκκετος
380	12 сверху	ἐνδιάνετος	ἐνδιάνετος
380	4 снизу	De vita Mois.	De vita Mos.
382	14 сверху	свечка").	свеча".
382	19 снизу	Identitätsphilosophie	Identitätsphilosophie
394	в указателе имен	Stockl	Stöckl

*Список опечаток составлен А. Серёгиным и А. Козыревым.

В. С. СОЛОВЬЕВ

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ
В ДВАДЦАТИ ТОМАХ
СОЧИНЕНИЯ В ПЯТНАДЦАТИ ТОМАХ

ТОМ ПЕРВЫЙ
(1873—1876)

От редакции

СОЧИНЕНИЯ (1873—1876)

Мифологический процесс в древнем язычестве

Кризис западной философии (против позитивистов)

Приложение: Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества

Несколько слов о настоящей задаче философии

О философских трудах П. Д. Юркевича

Метафизика и положительная наука

Странное недоразумение. (Ответ г. Лесевичу)

О действительности внешнего мира и основании метафизического познания. (Ответ К. Д. Кавелину)

Три силы

РЕЦЕНЗИИ

Дж. Г. Льюис. Вопросы о жизни и духе. Перевод с английского. Том I. СПб., 1875 г.

Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С.-Петербург, 1875 г.

Опыт синтетической философии. (Несколько слов о книге епископа Никанора: "Позитивная философия и сверхчувственное бытие". Том II. СПб., 1876)

НЕЗАВЕРШЕННОЕ

Примечания переводчика <к "Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки" И. Канта>

Несколько слов в объяснение странного недоразумения между гг. Соловьевым и Лесевичем

ПРИЛОЖЕНИЯ

<Сочинение на вступительном экзамене в Московском университете>

<Тезисы магистерского диспута>

<Лекции на Высших женских курсах (Москва) 14-го и 28-го января 1875 г.>

ПРИМЕЧАНИЯ

В. С. Соловьев: начало творческого пути

Список сокращений

Указатель имен

ТОМ ВТОРОЙ (1875—1877)

НЕЗАВЕРШЕННОЕ

La Sophia

София. <Перевод на русский язык>

<Планы и черновики>

<Черновик о Шеллинге>

СОЧИНЕНИЯ

Философские начала цельного знания

Из Свиштова

ПРИМЕЧАНИЯ

Подступы к докторской диссертации

Список сокращений

Указатель имен

Научное издание

Соловьев Владимир Сергеевич

**ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ
В ДВАДЦАТИ ТОМАХ**

СОЧИНЕНИЯ

Том третий

1877—1881

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН*

Зав. редакцией Р.С. Головина

Редактор В.С. Егорова

Художник Б.И. Астафьев

Художественный редактор Т.В. Болотина

Технический редактор Т.В. Жмелькова

Корректор Е.Л. Сысоева

Набор осуществлен на компьютерной технике
в Институте философии РАН

Верстка выполнена на компьютерной технике
в издательстве "Наука"

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 20.02.01. Формат 60 × 90 1/16
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 34,5 + 0,1 вкл. Усл.кр.-отт. 34,6. Уч.-изд.л. 41,5
Тираж 2000 экз. Тип. зак. 1387

Издательство "Наука"
117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

ППП "Типография Наука"
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISEN 5-02-013280-2



9785020132801

ISEN 5-02-013085-0



9785020130852

**АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА”**

Магазины “Книга–почтой”

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 75 (код 812) 235-05-67

Магазины “Академкнига” с указанием отделов “Книга–почтой”

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 (“Книга–почтой”); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга–почтой”); (код 3432)
55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 (“Книга–почтой”); (код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 (“Книга–почтой”); (код 3832) 35-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР “В”, 1 (“Книга–почтой”); (13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 (“Книга–почтой”); (код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 (“Книга–почтой”); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49 (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва

Телефон 241-03-09

E-mail: AKADEM. KNIGA @ g. 23 gelcom.ru

Склад, телефон 291-58-87

Факс 291-87-68

*По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (095) 334-98-59
E-mail: initsiat @ naukaran.ru*
