

АЛЕКСАНДР ШРЕЙДЕР

ОЧЕРКИ ФИЛОСОФИИ
НАРОДНИЧЕСТВА

СКИФЫ
БЕРЛИН
1 9 2 3

ALEXANDER SCHREIDER

PHILOSOPHISCHE STUDIEN



VERLAG „SKYTHEN“ G. M. B. H. / BERLIN W 30
1923

АЛЕКСАНДР ШРЕЙДЕР

**ОЧЕРКИ
ФИЛОСОФИИ НАРОДНИЧЕСТВА**



ИЗДАТЕЛЬСТВО „СКИФЫ“ / БЕРЛИН
1923

Право собственности закреплено за издательством
во всех странах, где это допускается законами

Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere das Uebersetzungsrecht

Copyright by Editor („Scythians“)
1923

«Философия есть учение о не для кого не обязательных истинах.»

Лев Шестов.

(«Предпоследние слова» III. «Самоотречение и *Mania grandiosa*»).

ДРУГУ МОЕМУ Е.

ОЧЕРКИ ФИЛОСОФИИ НАРОДНИЧЕСТВА

« — Послушайте, барин, — крикнула вслед девица.

— Что?

Она сконфузилась.

— Я, милый барин, всегда с вами рада буду часы разделить, а теперь вот как-то совести при вас не соберу. Подарите мне, приятный кавалер, шесть копеек на вышивку!

Раскольников вынул, сколько вынулось: три пятака.

— Ах, какой добреющий барин!

— Как тебя зовут?

— А Дуклиду спросите.

— Нет уж, это что же, — вдруг заметила одна из группы, качая головой на Дуклиду. — Это уж я не знаю, как это так просить! Я бы, кажется, от одной только совести провалилась . . .

Раскольников любопытно поглядел на говорившую. Это была рябая девка, лет тридцати, вся в синяках, с припнувшей верхней губой. Говорила и осуждала она спокойно и серьезно.

(Ф. Достоевский. «Преступление и наказание», ч. II-ая, VI; по изданию «Просвещения», т. I, стр. 224, 225).

« . . . говори, есть Бог или нет. Только серьезно! — Нет, нету Бога. — Алешка, есть Бог? — Есть Бог. — Иван, а бессмертные есть, ну там какое-нибудь, ну хоть маленькое, малюсенькое? — Нет и бессмертия. — Никакого? — Никакого. — То есть совершеннейший нуль или ничто? Может быть, нечто какое-нибудь есть? Все же ведь не ничто. — Совершеннейший нуль. — Алешка, есть бессмертные? — И Бог и бессмертные. В Боге бессмертные. — Гм. Вероятнее прав Иван. Господи, подумать только о том, сколько отдал человек веры, сколько всяких сил даром на эту мечту, и это столько уж тысяч лет! Кто же это там смеется над человеком, Иван? . . . — Черт, должно быть, усмехнулся Иван Федорович. — А черт есть? — Нет, и черта нет».

(Ф. М. Достоевский «Братья Карамазовы». Книга третья, VIII. «За коньячком»).

«Отсечет руку или ногу, или нос или ухо или губы отрежет, или глаза выколет . . . самому ему то же учинить» («Уложение» Алексея Михайловича, гл. XXII, стр. 10).

«В нюже меру мерите, возмерится и вам» (от Матф. гл. 7. 2).

«А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (от Матф. гл. 5, 39).

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

PROLEGOMENA

I.

ОБ ИСТИНЕ.

I.

Левое народничество не имеет до сих пор цельного и целостного изложения своей философии. Есть только, разбросанные здесь и там, — мысли, слова, построения. Но, вместе с тем, молодое народничество не безлико. Его лицо ясно и отчетливо выступает среди разбросанных в беспорядке, и не собранных еще во-едино элементов.

Нужно только эти элементы собрать. Но по какому плану? Руководствуясь каким критерием?

Нужно понять общий дух народничества. Вот единственный критерий собирания во едино крупиц того мировоззрения, которое начертало на своем знамени лозунг вечной борьбы.

Но как узнать этот «общий дух» мировоззрения?

Герцен советовал когда-то для того, чтобы лучше ознакомиться «со всей историей», не штудировать «без толку сколоченные» факты «всемирной истории», а заняться живым изучением одного какого-нибудь важнейшего периода.¹⁾ Так и в философии. Для того, чтобы узнать всю философскую систему, ее дух, ее облик — достаточно выяснить отношение ее к какому-нибудь одному, но центральному вопросу.

Самые центральные и основные моменты всякого мировоззрения — это ответы на Пилатовский вопрос: «Что есть истина?» и на вопрос: «Что есть справедливость?»

«Что есть истина?»

¹⁾ Письмо к Е. А. и Н. А. Тучковым от 17 октября 1846 г. (Полное собр. соч. под ред. Лемке, т. 5, стр. 251.)

Есть два возможных ответа. Либо она — эта истина — «Ее Величество И с т и н а», межпланетная, всемирная, всеобъемлющая, всемогущая, «и прочая, и прочая, и прочая» . . . Или эту Истину, с большой буквы, и с феодальными титулами, нужно, по слову Н. К. Михайловского, «изгнать из человеческого языка», и все громкие титулы ее заменить скромным определением: «удовлетворение познавательной способности человека» — начать писать с буквы маленькой и признать, что она — истина человеческая, обязательная и реальная лишь для меня, человека, с моими мыслями, заданиями, целями; чуждая, быть может враждебная, быть может безразличная — для «марсиан»; еретическая и ложная в прошлом; быть может, столь же еретическая и не в меньшей мере ложная для грядущего — истина моего человеческого «я», истина полноты и яркости моего бытия . . . Истина, связанная живою связью со всей гаммой моих чувств, и тем более реальная, тем более живая и для меня осязаемая и обязательная, чем больше зависит она от моих переживаний.

Вспоминая о художнике, изобразившем истину в виде обнаженной женщины, с факелом в руках, Н. К. Михайловский пишет: «Факел истины, обнаженной от условностей человеческой природы, не способен осветить даже малейшего пространства, и не ему бороться с окружающим человечеством мраком» ¹⁾.

«Во всякую данную минуту, читаем мы далее у Михайловского: — существуют разногласия, различное понимание вещей. Я все таки признаю и не могу не признать истиной то, что удовлетворяет м е н я , хоть очень хорошо знаю, что природа Петра и Ивана удовлетворяется понятиями, отличными от моих.»

В приведенных словах центральный пункт народничества, как философской системы. В признании истины лишь человеческой, земной и тленной, в противопоставлении ее понятию «И с т и н ы», как управительницы и самодержавной властительницы мира — основной мотив всех наших построений.

¹⁾ Н. К. Михайловский: «О жажде знания» (Записки профана III) по изд. 1881 г. Т. III, стр. 88.

2.

Последняя, и, пожалуй, пока единственная, попытка дать цельный и полный очерк мировоззрения молодого народничества, — «краткий набросок» Д. А. Магеровского¹⁾, который, орудуя терминологией и элементами нашего мировоззрения, искажает его до неузнаваемости и придает ему безжизненные формы нео-платонизма с помесью Гуссерль-ской «логистики».

Д. А. Магеровский, как всякий «хороший ученик», во всем несколько *plus royaliste que le roi*. Он особенно заостряет углы, и там, где у учителей его — от Гуссерля до С. Франка — еще только вопрос — у него уже окончательное решение. Это облегчает спор, так как спорные вопросы вырисовываются более выпукло.

Особенно любопытны для нас сейчас страницы книги Д. А. Магеровского посвященные вопросу об истине.

Прочитав их мы должны будем убедиться, что только по недоразумению их автор мог причислять себя к народникам — ничто не может быть более чуждо нашему мировоззрению, чем заимствованные Магеровским у немецких «идеалистов» определения.

«Истина, которая нам является при созерцании предмета, пишет Д. А. Магеровский, является независимой от наших переживаний и наших чувств. Эта истина является неизменной и для прошлых поколений и в моем переживании настоящего момента, и моментов последующих, когда жизнь моего существа будет окрашена совершенно иными психическими элементами и мотивами²⁾, и все же эта истина не может превратиться в нечто противоположное себе, она лишь может развиваться (формула $2 \times 2 = 4$ не может превратиться в $2 \times 2 = 5$, а лишь в ней мы можем раскрыть

¹⁾ Д. А. Магеровский «Революционное мировоззрение» (краткий набросок М. 1918 г., изд. «Революционный социализм»).

²⁾ Sic! Курсив наш. А. III.

общие законы умножения.) — Эта истина была, есть и будет; эта Истина не уничтожится, если даже весь род человеческий погибнет, если силою падения какой-нибудь планеты на нашу землю, земной шар расплавится, сгорит, и погибнет весь род человеческий. Истина — дважды два — четыре — от этого еще не перестанет быть Истиной и для марсиан, для жителей любой планеты — она — Истина, которой подчиняется все мироздание и все бытие» (op. cit., стр. 13-я) ¹⁾.

Подобный фетишизм в основе чужд тому мировоззрению, которое во главу своих построений ставит не абстрактные принципы, а интересы реальной человеческой личности.

И нам, разумеется, гораздо ближе современника Гуссерля Давид Юм, который уже сто восемьдесят лет тому назад знал, что «необходимость, заставляющая дважды два равняться четырем, или же три угла треугольника — быть равными двум прямым углам, лежит исключительно в акте нашего ума, в акте, с помощью которого мы рассматриваем и сравниваем данные идеи.» («Трактат о человеческой природе», кн. I «Об уме» пер. Софии Церетели, Юрьев, 1906 г., ч. III, гл. XIV, стр. 158.)

Для народничества всегда было аксиомой, «что идеальные сущности, с их надвременным, и потому как бы вечным бытием — самые преходящие, самые бранные сущности». Мы ясно отдаем себе отчет в том, что математические формулы, как и всякие иные, только формы, только символы, живое содержание в которые вливает человеческое сознание. Ведь и единица равна единице лишь при общем основании, и двойка при восьмеричной или двенадцатичной системе будет меньше или больше привычной для нас двойки системы десятичной и потому, разумеется, «и старое $2 \times 2 = 4$ не может существовать, если нет человеческого сознания, выдуманного и единицу, и 2, и 4, и то правило умножения, по которому из множимого, составляется произведение, как множитель составлен из единицы» . . . ²⁾

¹⁾ Ср. у Гуссерля «Логические исследования» т. I пер. под ред. Франка стр. 130: «Если бы исчезли все тяготеющие друг к другу массы, то этим бы не был уничтожен закон тяготения, он остался бы только без возможности практического применения. Он, ведь, не говорит ничего о существовании тяготеющих масс, а только о том, что присуще тяготеющим массам, как таковым.» См. также стр. 165, где говорится о « $2 \times 2 = 4$ », как о «чистом и тождественном», «высказывании in specie», в противовес «высказыванию, как переживанию временному».

²⁾ Л. Шестов «Memento mori». Вопр. фил. и психол. 1907 г. кн. IV—V (139—140) стр. 43.

В вульгарном сознании, однако, истина всегда ассоциируется с понятием о постоянстве, гарантией которого неизменно признается общезначимость.

Нам необходимо остановиться подробнее на этом традиционном понимании истины. В нашем построении мы должны будем исходить из его отрицания.

3.

Одну из наиболее удачных формулировок традиционного понимания истины находим у современного философа-поэта.

«Человек, говорит Вячеслав Иванов, в тварном сознании зависимости познавания своего от некоей данности, кажется себе самому похожим на живое зеркало. Все, что познает он, является зеркальным отражением, подчиненным закону преломления света и, следовательно, не адекватным отражаемому. Правое превращается в этом отражении в левое, и левое — в правое; связь и соразмерность частей остались те же, но части переместились, фигура отражения и проекция отражаемого тела на плоскости не наложимы одна на другую в том же порядке сочетания линий.

Как восстанавливается правота отражения? Чрез вторичное отражение в зеркале, наведенном на зеркало. Этим другим зеркалом — *speculum speculi* — исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек. Истина оправдывается только будучи созерцаема в другом.»¹⁾

Так, от «песни» возвращаясь к «здравости», забыв о творце - человеке, которого пел он в своих песнях — возглашает поэт в своей «философской» прозе. И «возвращение» его подобно «падению в пропасть с опрокинутой головой». Летит он, философ-модернист, в бездонную пропасть «благоразумия» и с ним летит «критика чистого разума», которую он продолжает читать снизу вверх и справа налево: вместо «Разума» он читает какую то восточную ерунду, если только не восточное заклинание, ибо он читает «Амузар» . . . (А. Белый).

Попробуем же разобраться в диковинном «Амузаре» Вячеслава Иванова.

¹⁾ Вячеслав Иванов «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания». Сб. о Вл. Соловьеве, изд. «Путь» М. 1911 г. стр. 40.

Для удобства построения примем сначала без возражений первое положение В. Иванова о «зависимости познания от некоей данности», вне и независимо от моего «я» существующей.

Итак, некая данность отражается в сознании человеческом, — подчиняясь закону о преломлении света — т. е. соразмерность частей остается той же, но расположение их изменяется. Для восстановления истинного образа отраженного в моем «я» — необходимо «ты», меня дополняющее. Без «ты» — «я» — безглазое чудище. — Для Робинзона (до встречи с Пятницей — закрыты врата Познания.) Только вторично отраженные другим зеркалом — «ты» — отражение и проекция отражаемого тела на плоскости станут вновь наложимы друг на друга.

Так ли это?

Вячеслав Иванов обмолвился, что чувствует себя живым зеркалом. Но признаки живого в дальнейшем исчезли и остались лишь признаки зеркала. А зеркало ведь мертво по сути своей — в нем отражение без творчества.

Какие процессы происходят в той схеме, которую дал В. Иванов? Некая «данность»-влияет на мое «я».

Что это значит?

Если поверить Риккерт: «всякое знание есть вместе с тем преобразование действительности.» Как же быть с формулой В. Иванова? Не является ли мое познание перевоплощением данности в моем «я»? Тогда данность эта не в зеркале, а в некоей камере-обскуре — претерпевает превращения моего сознания и является на свет в формах данных индивидуальными свойствами моего «я». Затем приводит В. Иванов «ты» и заставляет его взглянуть в мое «я» и воспринять перевоплощенную в нем данность. В этом «ты», как и в «я» не мертвенность зеркала, а живая человеческая душа. И воплощенное сознанием «я» будет вновь перевоплощено сознанием «ты». И желанного *speculum speculi* — не получится никогда. Ведь мое творческое «я» не в строгой зависимости от закона преломления света. Здесь скрещиваются — на каких-то неведомых путях — линии преломления всех моих познавательных способностей — всего напряжения моего «я». Если «ты» созвучно моему «я» — отражение в нем не даст выпрямления; если оно диссонирует с моим «я» — перевоплощенная мною данность будет воссоздана «ты» в

ином направлении; но обязательно ли совпадет в результате создания фигура отражения и проекция отражаемого тела? — Нет, ибо мое «я» (или «ты») могли дать другое направление связи и соразмерности частей.

Итак, выпрямление моего «я» через «ты» — есть объективно невозможное. И вывод В. Иванова рушится.

Далее: «истина оправдывается только будучи созерцаема в другом».

Что значат эти слова? Имеют ли они вообще какой-либо умопостигаемый смысл? Не есть ли это определение круговое?

Предположим, что даже мыслимо объективное выпрямление моего «я» посредством «ты» и что — это и есть «Истина». Но не наталкиваемся ли мы еще на один акт, на еще одно проявление моего «я»? Истина — должна «быть созерцаема».

Т. е., опять таки, пройти через мое «я», а это значит перевоплотиться (или — даже по В. Иванову — так или иначе измениться) во мне. Мы снова попали в заколдованный круг.

Отвергнув построения В. Иванова мы должны вплотную подойти к вечной проблеме о сущности познания и о его реальности.

Познаем ли мы «данности» по некоторым общеобязательным, для всех одинаковым законам?

(Безразлично пока — являются ли они нам всем именно в том виде, в каком они «существуют» или во всех нас происходит однообразный, закономерный процесс восприятия объекта, так что в результате этого процесса вещь принимает для всех однообразный вид?)

Другими словами — есть ли общеобязательная для всех «Истина», или, как читаем мы у Михайловского, это старое понятие нужно изгнать из человеческого языка и заменить словами: «удовлетворение познавательной способности человека?»

4.

Перед тем, как ответить на вопрос — являются ли «данности» нашему сознанию в том виде, в каком они «существуют», или они сознанием перевоплощаются — нужно получить тот или иной ответ на вопрос более общий: — возможно ли вообще существование для меня, мыслящего, познающего — неких данностей вне моего сознания. В самом деле, если бы мы по-

лучили на этот вопрос ответ отрицательный, если бы мы, подвергнув сомнению первый тезис В. Иванова о том, что сознание зависит от некоей данности — пришли к выводу о том, что исключительная зависимость сознания (как объекта) от данности (как суб'екта) является невозможной, т. к. они совпадают, — то тем самым мы предрешили бы и вопрос о «перевоплощении»: данность существовала бы для меня лишь, как мое создание, мое творение, т. е. самое сознание было бы ничем иным, как творчеством, перевоплощением.

Итак, могу ли я познающий мыслить некую данность как находящуюся вне моего сознания?

Как бы философы ни старались вводить отличие истинных и вторичных признаков предмета, как бы ни старались они отличать качества, принадлежащие предмету «самому по себе» от качеств «приписываемых ему сознанием» — в конце концов, необходимо прийти к заключению, что все качества предмета суть качества мыслимые. Т. е. если бы я, познающий, не мыслил все эти качества (как пространства, времени, так и напр. тяжести, цвета и т. п.), то я не мог бы воспроизвести в своем сознании данный предмет, он перестал бы для меня существовать. Если я потерял, например, способность воспроизводить в своем сознании ощущение красного цвета, то самый яркий мак мог бы стать для меня безцветным. Именно в этом смысле мы и можем сказать, что для нас «бытие» немыслимо вне «сознания». Ведь если бы даже мы стали напрягать свою мысль, чтобы представить себе такое бытие, которое было бы вне нашего мышления, то, опять таки, ведь такое бытие, по тому одному, что мы его себе представляем, было бы уже бытием «мыслимым»¹⁾ (ср. Леклер «К монистической теории познания», пер. Ремизова, 1904).

Здесь, обычно, возражают, что ведь существует еще такая «данность», как живое, человеческое «ты»; неужели и оно «существует» лишь постольку, поскольку оно является предметом моего сознания? Ведь это противно очевидности, и живое человеческое «ты» чувствует свое бытие вне всякой зависимости от моего «я». Далее, возражают — не есть ли утверждение о том, что без соз-

¹⁾ Шуппе говорит, что «немыслимые» вещи существуют лишь, если я их мыслю как «немыслимые» („Wenn ich sie mir als ungedacht denke“, Schuppe „Erkenntnistheoretische Logik“). (1878) стр. 26-я.

нания невозможно бытие — покушение на утверждение такой нелепости, как то, что сознание создает вещи?

«Никто и ничто не существует, кроме меня и различных состояний моего сознания, — таков единственный правильный вывод из основного положения идеализма, провозглашающего бытие равным бытию в восприятии. Никто и ничто! Подумайте, читатель что это значит, негодует Г. В. Плеханов! Это значит, что не вы происходите от ваших родителей, а они происходят от вас, потому что ведь и их бытие сводится к бытию в вашем восприятии!»¹⁾

Л. Шестов тонко подметил психологическую повадку большинства критиков, говоря о своем критике Бердяеве. Когда они согласны с разбираемым автором, они цитируют его и развивают по поводу цитируемых мест свои соображения; когда же они несогласны, то тотчас прикрепляют к нему какой-нибудь ярлык: «идеалист», «пессимист», «скептик» и не цитируют уже его, а начинают выговаривать ему за все грехи того мировоззрения к которому только что они его для собственного удобства причислили.²⁾

То же самое произошло и с Плехановым. Если бы он не «сметал» огулом всех, кого он называет «идеалистами», а попробовал бы процитировать хотя бы Шуппе или Маха, он бы понял, что мы и не думали утверждать того, что вещи, если они не находятся в моем «сознании» — не «существуют» (такое знание, вообще, нам не дано). Нет, мы говорим только, что для меня, познающего, такие вещи не существуют, что я не знаю их, что я вообще не могу мыслить о чем либо, — как о находящемся вне моего сознания.³⁾

Мир и я — для меня гармонически слитое целое. Со мною умрет земля, и померкнет солнце.

Для меня действительно, конечно, и обратное положение. Сознание мое немыслимо вне бытия. Мое мышление всегда твор-

¹⁾ Г. В. Плеханов. Предисловие к «Введению в философию исторического материализма» А. Деборина. СПб. 1916, стр. 29—30.

²⁾ Л. Шестов «Похвала глупости» («Начала и конца»).

³⁾ «Вопрос при переходе к критической точке зрения совсем не в том, существуют ли действительно явления, предметы и т. д., или существует только наша мысль о них. Дело в том, что для нас существуют лишь мыслимые предметы и нашей критике подлежат они только в нашей мысли», писал еще в 1861 г. П. Л. Лавров («Мои критикам» гл. II; «Статьи по философии» вып. II изд. «Рев. мысль», стр. 194.

чески полно — оно есть мышление о мире. Когда я говорю, что мое мышление умирает — это значит, что оно очутилось перед пустотой; это значит, что для него погиб мир. Я мыслю только когда передо мной есть жизнь, есть земля, есть «бытие».

Мир и я — одно. Я не могу делить того, что неделимо, что есть — «я», цельный, мыслящий, чувствующий человек. Сознание и бытие — «душа» и «тело» — одно гармоничное целое.¹⁾

5.

Я стою на берегу и смотрю на металлические дали, где в яркой серости вод, длинными полосами отражается уходящее солнце. А рядом со мной слепой от рождения, — тянет руку туда, где для меня печаль уходящего света — и там для него непробудная тьма. Но я вижу раскаленность небесного свода, я слышу предзакатные хлопоты чаек, я не могу помириться с тем, что там, у синевы снегов — тьма, безличие, «ничто» . . . А придет кто-то еще, — со взором более ясным, с кругозором более широким, — и в тот миг, когда для меня уже наступит тьма, он будет еще любоваться отражением вод.

Где же «Истина»?

Нельзя не вспомнить Канта, который причисляет этот вопрос к разряду тех вопросов, которые «создают смешное зрелище» и ставят в глупое положение, и спрашивающего и отвечающего: «Один (по выражению древних) козла доит, а другой вертит под ним решето». ²⁾

И вряд ли после «Критики чистого разума» стоит вести долгий спор о том, что достаточный и в то же время всеобщий критерий «Истины» не может быть дан . . .

Если не хотим перелететь через стену невозможного на мыльном пúзыре, если не станем веро́й усыплять свою мысль и

¹⁾ Ср. у Герцена «С того берега», VI, „*Omnia mea mecum porto*“: «Дуализм, это христианство, возведенное в логику, христианство, освобожденное от предания, от мистицизма. Главный прием его состоит в том, чтобы разделять не мнимые противоположности, а то, что действительно нераздельно, — напр. тело и дух, — враждебно противопоставлять эти отвлечения и неестественно мирить то, что соединено неразрывным единством» (т. V, стр. 478).

²⁾ И. Кант («Критика чистого разума», кн. I, ч. 2; III. пер. Н. Лосского, 2-е изд. СПб. 1905 г., стр. 65).

свое стремление к ясному и полному знанию — отбросим заботы об «Истине» общеобязательной, Царящей, Правящей.

Есть истина — моя — она дает мне жизнь во всей ее могучей полноте, дает мне силу для борьбы, дает мне Пафос творчества и гнев и радость разрушения.

Она обязательна для меня, она — создание и воплощение моего «я».

Не возвращение ли это к скептицизму¹⁾ Пиррона или Карнеада? Конечно, нет. Не в силе разума сомневаемся мы; наоборот, мы знаем, что только благодаря разуму открывается нам книга бытия.

Но мы не станем обходить мучительных вопросов и сомнений отчетливо поставленных перед человеческим сознанием Д. Юмом, вопросов, на которые еще никто не дал ответа. И, если мы готовы принять выводы Канта о том, что природа в познании не есть какая-то вещь в себе, но продукт суб'ективного творчества, если близка нам точка зрения «феноменализма», если мы, вместе с Кантом, готовы утверждать, что мое «я» — «созидает мир, для меня действительный и реальный и само же дает ему закономерное бытие», — мы, однако, знаем, что все эти утверждения не разрешают сомнений Юма. Они совершенно правильно переносят их в другую плоскость. Пусть, не можем мы доказать непрерывности бытия, неведомо нам грядущее, не знаем мы свойств его, пусть невозможно установить единого закона бытия, пусть «Истина» — мираж — мы это все приемлем.

Наша истина имеет лишь суб'ективную обязательность, она не претендует на власть над миром. Мы приемлем этот ее земной лик.

Нам близок скептицизм, и мы против него бессильны, так же, как он безоружен против нас.

Но мы живем, приемля разум — земной, человеческий. Другие два пути: — самообман, мечта, иллюзия, — или самоубийство разума.

На перепутьи трех дорог — идем мы прямо. Об'ективной «Истины» нет. «Об'ективная Истина» — один из тех, уничтожающих человеческое «я» обманов, которым хочет оно усыпить

¹⁾ Мы отчетливо различаем скептицизм, как конечную систему и сомнение, как необходимый путь познания.

свое сознание. Кто не может примириться с этим — пусть убаюкивает себя мечтой, пусть создает себе кумиры и поклоняется им. Кто не может верить, кто чувствует ложь и лицемерие «Истины», но, вместе с тем, не может примириться с истиной человеческой, земной, для кого жизнь и мир безмолвны, тот обречен на интеллектуальное самоубийство, тот мертв в разуме, тот начинает проповедь «молчания» и «бесстрастия».

Мы преодолели уже эти грозные признаки смерти начертав на своем знамени лозунги ж и з н и : «гнев» и «творчество» . . .

Итак, мое познание — есть себе довлеющее, гармоничное целое. Оно не нуждается в проверке посредством некого, «не — я». Да, такая проверка и невозможна. Ведь это, по Вяч. Иванову, проверяющее и исправляющее мое «я» — «ты» — есть само, для меня, создание моего сознания, и восприятие моим сознанием того, как «ты» — осознало познанное мною, есть также мое представление, оно возможно лишь через мое сознание.

6.

Читатель заметил, что по пути к этим выводам мы широко пользовались доводами так называемой «имманентной» школы.¹⁾

Однако, от некоторых выводов (часто совершенно неожиданных), этой школы мы должны тотчас же отгородиться.

Шуппе и Шуберт-Зольдерн, в полном противоречии с доводами физиологии, утверждают, что наши ощущения существуют объективно; они считают нелепым физиологическое объяснение происхождения ощущений, по которому от столкновения «беззвучного мрака атомного мира» с органами наших чувств получается ощущение звука и цвета. Нет, весь мир состоит из объективно-существующих ощущений, но, конечно, добавляют тут же сторонники имманентной школы, эти ощущения «существуют только лишь, как представления мыслящего существа». Мы видели, что основным определением чувственных качеств является их суб'ективный характер. Существо с чувственным

¹⁾ См. гл. обр. Schuppe „Erkenntnistheoretische Logik“ (1878) и „Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik“ (1910). По русски см. «Новые идеи в философии», выпуск 3-й статья Н. О. Лосского об «Имманентной философии В. Шуппе».

аппаратом устроенным по иному, будет иначе воспринимать и мир и его явления. Таким образом, утверждение Шуберт-Зольдерна — просто нелепость.

Для объяснения этой фантазмагии — имманентам пришлось прибегнуть к фикции «абстрактного» или «родового» сознания. Здесь сказала старинная «боязнь пустоты» *ravor vaqui*, — боязнь оставить разум человеческий без присмотра дряхлой нянюшки — «И с т и н ы».

Что же такое это «Родовое Сознание»?

Дело, видите ли, в том, что есть некий космический разум, предметом которого является вся вселенная, космос. Космос — в этом понимании — ни что иное, как абстракция из всех возможных индивидуальных сознаний, которые являются, по отношению к Сознанию Родовому, лишь видом. Всякое мое, личное сознание и сознание всех мыслящих существ, безразлично от характера и строя их чувственного аппарата, — составляют в то же время часть этого Космического Разума. Поэтому, даже если погибнет человек и весь род человеческий — чувственные качества останутся — они будут предметом сознания Космического Разума.

А Космический Разум, конечно, есть ни что иное, как создание моего сознания, ведь нет никакого бытия вне мышления?

Мы видим в таком построении лишь боязнь сказать себе правду мира и принять человеческую истину.

Как же, однако, действительно, образуются наши понятия из беззвучных и бесцветных атомов? Как создаются в нашем сознании «предметы» и «вещи»?

Развивая мысль Виндельбанда¹⁾ мы (*mutatis mutandis*, разумеется) скажем, что предмет «есть синтез представлений связанных по известному правилу». Правило это — индивидуальное сущее, оно меняется, оно различно для каждого типа организации чувственных органов. Более того, даже в пределах одного и того же типа чувственных организаций — это правило не законченно-данное, а индивидуально сущее; мы должны предположить возможность, мы не можем не допустить вероятности, очевидной аналогичности процессов познания у особей обладающих чувственными аппаратами одного типа: иначе мы обречем себя на

¹⁾ Виндельбанд «Прелюдии» СПб. 1904 г.

молчание, на абсолютное одиночество среди людей и мира. Но, вместе с тем, мы знаем, что, если пути познания аналогичны, что дает возможность общения, — содержание познания — различно, что приведет к невозможности полного понимания говорящего и слушающего; что ведет к различному восприятию одного и того же разными воспринимающими.

Там, где непривыкший к отличению красок увидит лишь зеленое или синее — художник рассмотрит множество оттенков.

Форма восприятия аналогична, но она — лишь закон связи представлений — не предопределяющий содержания. И содержание будет различным, как мы видели, для каждого субъекта, несмотря на общность путей. То же зерно на камне захиреет, а попав в землю добрую даст великий урожай.

Таким образом, мы видим, что «предмет» — синтез ряда представлений в нашем сознании и что он зависит от чувственного аппарата познающего и от синтетических способностей его сознания, которые, конечно, также индивидуально различны . . .

Всякий иной подход к вопросу о взаимоотношении между предметом и сознанием — мы отвергаем, как попытку привлечения элементов веры, отуманивающих ясные человеческие выводы нашего разума.

7.

Подчеркивая наши разногласия с имманентной школой, мы должны указать еще на большую нашу определенность и устойчивость в вопросе о «бытии-сознании», как «мере всех вещей».

В самом деле, не вводит ли Шуппе, как нечто совершенно не гармонирующее с общим духом его системы, — признание «бытия-сознания», как некоего необъяснимого момента, первичного, дающего начало и служащего мерой всем вещам, признание его, как некоего непознаваемого «чуда». (А у Шуппе, действительно, есть уклон в эту сторону.) ¹⁾

Ведь если это «бытие-сознание» есть нечто «непознаваемое», «чудо» — то мы о нем не можем уже сказать, что оно находится в нашем сознании, мы должны как-нибудь признать, что оно, именно, находится вне сознания, ибо все находящееся в сознании

¹⁾ См. напр. „Erkenntnistheoretische Logik“, 660—670.

сознанию доступно, «познаваемо». Не является ли это нарушением общей схемы, по которой нет бытия вне сознания, не наталкиваемся ли мы именно на это первичное «сознание-бытие» как на нечто для нашего сознания недоступное, вне его лежащее для него непроницаемое?

По отношению к нашему пониманию гармонии бытия и сознания такой упрек невозможен.

Ведь, для нас, «сознание-бытие» — первичная мера всех вещей — это «я», или, как можно условно назвать его — мое «тесное я», как совокупность непосредственно данного. В моем сознании «я» мыслится, как синтез ряда представлений, которые, если бы их классифицировать по общепринятым схемам, дали бы те два спиральных ряда, которые называются обычно «сознанием» и «бытием», «душой» и «телом».

В моем сознании «я» есть такой гармоничный синтез, и, конечно, «я» находится не вне моего сознания, ибо я мыслю «я», — «я» для меня не чудо, а мыслимая осязаемая, трепетно живущая реальность.

Такое понимание сущности моего «я» избавляет нас и от других упреков, бросаемых имманентной школе, упреков в непоследовательности и алогичности.

Шуппе утверждает, что сознание и его физический эквивалент — одно. Не значит ли это, спрашивают критики, что мы утверждаем, что я, «познающий», и мой глаз или мой язык — одно. Но тогда, по неизбежной логике вещей придется сказать, что мой язык есть мой глаз. (Две величины порознь равные третьей равны между собой.) — Нелепость явная.

Мы видели, что «я» — есть синтез представлений. «Я» — предел вписанного многоугольника, число сторон которого можно увеличивать безпредельно. Мои ощущения, чувства, творческие восприятия — это стороны многоугольника; сумма сторон — в пределе — составит мое «я». Наука, знания, творчество — умножение сторон многоугольника, вписанного в предельный круг моего «я».

В таком случае, скажут критики, вы опять впадаете в противоречие; ведь признавая, что это различные стороны того же вы тем самым констатируете, что это не есть одно и то же. Коли различно, значит не одно!

При разнообразии творческих моментов — различное, непрерывное — составляет одно. И это одно мыслится нам обязательно, как состоящее из различных. Уничтожьте одно из творческих составных — исчезнет целое.

Я мыслю свое «я» лишь, как единство «сознания» и «бытия»; и это есть одно целое, хотя и различные части одного, порознь целого не составляющие. «Я» не мыслимо, если сознание будет оторвано от «бытия» или «бытие» от «сознания». Это будет не «я». «Я» исчезнет. «Я» только в единстве этих различных проявлений одного.

Именно потому мы обо всем познаваемом и говорим, что оно имманентно моему «я» (а не «сознанию» или «бытию» только).¹⁾

8.

Перед нами встает теперь другой вопрос. Не нарушает ли изложенная нами теория гармонии мира, не осуждает ли она его на распыление и исчезновение в муках индивидуального рвения, в беспрестанном углублении в свое «я». Не есть ли это конец мировой творческой жизни, не башня ли Вавилонская создана нашею мыслью? Не повторяем ли мы горячечный бред Раскольникова?

«Ему грезилось . . . будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубин Азии на Европу . . . Появились какие-то новые тритоны,

¹⁾ Ср. Schuppe „Erkenntnistheoretische Logik“ 235—245, 518—535, 669—671; „Grundriss der Erkenntnis und Logik“ 15—88, „Begriff und Grenzen der Psychologie“ — „Zeit. für Imman. Philosophie“ 1—34, 1895 (I), 37; „Das System der Wissenschaften und das der Sünden“ там же 1898 г., III, 71; „Der Solipsismus“ там же 1898 г. (III) 328; „Zum Psychologismus und Normcharakter der Logik“ в „Archiv für systematische Philosophie“ 1901 (VII) часть I, 17. По русски: Шуппе: I) «Солипсизм» («Нов. идеи в фил.» № 6) и «Понятие и границы психологии» (в «Нов. идеи в фил.» № 4); Леклер: «К монистической теории познания», пер. Ремизова СПб. 1904 г.; Ремке: «О достоверности внешнего мира для нас» («Нов. идеи в фил.» № 6); Э. Мах: «Философское и естественно-научное мышление» («Нов. идеи в фил.» № 1); его же «Познание и заблуждение» М. 1909 и «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» М. 1908; Сравн: П. Л. Лавров: «Статьи по философии». (Собр. сочин. изд. «Рев. Мысль» серия I, вып. 1—6); П. Л. Лавров является несомненным предшественником имманентной школы. В своей критике материализма и спиритуализма и попытке построения «антропологической философии», он все время выдвигал на первый план вопрос о единстве бытия и сознания в человеческом я.

существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали эти зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений. Целые селения, целые города, и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололи и резали, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того и все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что каждый предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и все погибало. Язва росла и подымалась дальше и дальше.»¹⁾

Ужас гибели произошел оттого, что в бреде Раскольникова смешались неперменные элементы нашей теории — гнев, борьба, вечное искание, творческий порыв — с окаменелой догмой общезначительности суждений. «Всякий думал, что в нем одном истина, никогда люди не считали «непоколебимее своих приговоров». Именно это — то и создало ад безумного самоистребления человечества. Мы начали с того, что отвергли нечеловеческую Истину. Мы начали с того, что признали ограниченность и преходящее, индивидуально-изменчивое и текучее содержание истины.

¹⁾ Ф. М. Достоевский «Преступление и Наказание» Эпизод, II (по изд. т-ва «Просвещение» т. II стр. 382).

Не верно, что для меня «в с я и с т и н а» во мне «о д н о м». Я гляжу на мир широко открыв глаза и в моем сознании «ты» — мыслящая и создающая свои ценности личность. «Ты» — в моем понимании создан мною по образу и подобию моему и в «тебе» я вижу лицо свое, лицо человеческое. И больше еще вижу я. Я познаю, что есть целые области знаний и чувствований, в которых воспринимаемые моим сознанием понимания бесчисленных «не—я» однозвучны между собой, и однозвучны с моим «я». И я иду к тем, кто, по моему пониманию, способен мыслить созвучно со мной. Борьба между всеми, чьи мысли, в понимании моем, звучат с моими в униссон — с одной стороны — и теми, чьи мысли вызывают во мне дисгармонию, чьи мысли в сознании моем рисуются, как антагонистичные моим — с другой — необходима, неизбежна. Но это лишь оборонительная война. Зная и понимая, что различие происходит от иного устройства чувственного аппарата людей или от иной степени развития синтетической силы сознания — я не стану огнем и мечом внедрять в сознания свою истину, понимая неизбежность полного краха такого предприятия. Я постараюсь только, для людей иного психологического типа, сделать ясными наши разногласия, различия наших построений, — быть может они попали в тот психологический стан случайно. Я постараюсь также дать наибольший материал для развития синтетической способности их сознания.

Мир — не деспотия, стонущая под ярмом самодержавной «Истины»; мир — республика идей.

Итак, вложим мечи в ножны, перекуем в арала и вступим на путь «проповеди»?

Ничто так не чуждо духу молодого народничества.

В борьбе, мы принуждены прокладывать дорогу своему «я». Ведь тьмы и тьмы безликих и слепых готовы разрушить наши достижения. Легионы — топчущих наши искания, миллионные толпы — попирают наши идеалы. С ними борьба неизбежна, с ними борьба не на жизнь, а на смерть. Ибо не может быть между борющимися компромисса. — Их победа — гибель моего «я», гибель всех звучащих однозвучно со мною человеческих волей и сознаний.

Но, конечно, в тот час, когда рассеется безликая толпа и разорвется мрак безокой «Истины» влекущий тысячи живых теней,

без воли, без плоти, без крови, без жизни, когда мое «я» сможет выйти на простор человеческого бытия — борьба прекратится сама собой, она невозможна против тех кто откажется от «поведей» своей «Истины» силой меча.¹⁾

Возможно ли наступление этого желанного дня?

«Логически», конечно, я мыслю, что может притти такой день, когда все люди, все окружающие меня «не-я» будут, в творческом порыве, трудиться над созданием великой ценности своего «я»; что тот день возможен, когда мир станет воистину республикой сознаний, когда исчезнет рабство мысли, и спадут цепи с человеческого сознания.

Но раб в человеке силен. И знаю я, что те, к кому иду сейчас, чья воля, чье сознание, в представлении моем, созвучны с моею волею, с моим сознанием, что и они могут мою истину, которую я творчески осознал, ту истину, которая ко мне их привлекла и меня привела к ним — что и они могут возвести ее в сан «Истины» непогрешимой, и, привыкшие к вечным капищам, — поклонятся ей, создав из нее каменный идол.

Я знаю, во имя этой своей «Истины», и именем её, они могут начать вершить свою судьбу и судьбу всех себе подобных, и тогда я уйду от них.

9.

Постараемся свести все сказанное на предыдущих страницах в одну систему и сделаем необходимые выводы, чтобы ответить на поставленный в начале этой главы вопрос: «что есть истина?»

Всё могущее стать непосредственным восприятием всех познающих, всех мыслящих личностей мы условно называли бытием; все же непосредственно данное только одной человеческой особи, только одному познающему, о существовании чего все остальные особи могут знать лишь путем умозаключения по аналогии — мы столь же условно называли сознанием. Совокупность всего непосредственно данного одному познающему мы называли его «я» — или, правильнее, его «тесным я».

¹⁾ Но не будет ли это значить, что «они» отказались от своей «Истины»? Ведь она, в силу своей абсолютности, требует именно насильственного обращения «гяуров» в «истишную» веру и беспрекословного подчинения ее победному мечу.

Далее, мы в основу всех наших рассуждений положили наблюдения наши над совокупностью явлений, происходящих в пределах нашего «тесного я», и видели, что предметы, воспринимаемые нами, как находящиеся за пределами нашего «тесного я», в равной мере зависят от находящегося внутри, как и друг от друга.

Мы замечаем, что пределы нашего тела и границы «тесного я» не совпадают. В нашем теле не все нам непосредственно дано. О многих явлениях нашего тела мы можем узнать лишь от суждений по аналогии, лишь наблюдая над находящимся нами за пределами его. Так, мы, в целом, не видим даже своего тела, мы не можем непосредственно познавать внутренние процессы, в нем происходящие и внутренние органы его — о своей спине, своем сердце и кровообращении мы судим по аналогии из наблюдений над находящимися нами за пределами нашего тела существами, тип чувственной организации которых мы принимаем аналогичным нашей.

Когда над телом наблюдаемого мною человека производим опыты, и я, наблюдающий, и он сам, наблюдаемый, наши наблюдения не совпадают. Он, наблюдаемый, как я могу судить из его сообщений, находит не то, что нахожу я; конечно, это в моих изысканиях ничего не меняет, но, по аналогии, я могу судить, что в представлении другого познающего, мое представление о моем «я», не соответствует его представлению о моем «я»; так же, как и мое представление об его «я» не соответствует его представлению о своем «я».

Из этого я умозакключаю, что мое «я» в его понимании — не то, что мое «я» в моем понимании, т. е. что об одном и том же предмете, в зависимости от познающего, могут быть два различных суждения.

Должен ли я предполагать поэтому, что как мое, так и его познание моего «я» есть иллюзия, что истинный «я» — есть нечто третье, само по себе существующее, от познавательных способностей наблюдающего не зависящее? Не должен ли я заключить, что существует некоторая непознаваемая «вещь в себе», свойства которой я не знаю и которая собственно и составляет основу моего «я», и о которой мне только и известно, что она «существует»?

Мы должны отвергнуть такое предположение, как внутренне противоречивое. Если мы говорим, что некая «вещь в себе» существует, т. е. обладает некоторыми представляемыми и мыслимыми свойствами, то уж невозможно сказать, что она непознаваема, т. е. она уже перестает быть «вещью в себе», а останется находящейся в моем мышлении «вещью», мною мыслимой, познаваемой.

Таким образом, мы видим, что раздельное существование «вещей» и «сознания» нам непонятно, внутренне противоречиво.

Каковы же взаимоотношения между этими понятиями, или, что тоже, каково отношение между тем, что мы условно называли «бытием» и «сознанием»?

«Бытие» — т. е. непосредственно данное всем познающим — не воспринимается мною как нечто целое, а распадается, для меня, на некоторые элементы, — их число я не могу определить, как величину постоянную; они не все опознаны до сих пор наукой; в данный момент — это время, пространство, цвет, давления, тона, теплота. запахи, твердость, шероховатость и т. д. Я познаю только ряд элементов; из этих элементов я «составляю» в своем сознании предмет; на основании индивидуально-сущего «закона» я связываю эти элементы и строю из них мир, вселенную, природу. Все, целное, связанное принадлежит моим синтетическим способностям. Таким образом, мы видим, что мир и «мое сознание» взаимно обусловлены и невозможны друг без друга.

Постольку, и только постольку, поскольку элементы, на которые разлагается «бытие», зависят от условий, лежащих внутри границ «тесного я», мы называем их ощущениями. Ощущения других познающих непосредственно мне не даны, и им не даны мои ощущения. О моих ощущениях физических элементов они будут судить по аналогии и эти элементы станут для них предметом лишь сознания. Мы видим, таким образом, что те же элементы содержатся и в «бытии» и в «сознании»; в зависимости от находимого вне моего «тесного я» — они становятся элементами «бытия»; в их зависимости от находимого внутри — это элементы «сознания». Таким образом, разделение на «бытие» и «сознание» чисто условно: это есть одно: те же элементы, в зависимости от точки зрения, с которой мы их рассматриваем, могут быть названы элементами то «бытия», то «сознания».

Итак, кажущаяся противоположность между миром и моим «я» — исчезает, мир и «я» — одно. Говоря так мы, разумеется, имеем в виду не наше «тесное я», (под которым мы условно разумели все непосредственно данное одному), а наше «я» в самом широком смысле слова, т. е. всю совокупность как непосредственно данного, так и познаваемого путем умозаключений по аналогии и при помощи синтетических суждений. Говоря «я» мы тем самым признаем существование «мира» и «чужих я».

При этом, то, что мы условно называли «тесным я» становится как бы в центре этого широкого «я»: в нем средоточие всех познавательных моментов.¹⁾

10.

Грань между «иллюзией» и «действительностью» стирается, ибо критерием является лишь полнота сознания: для нас важно лишь полное знание всех условий, всех моментов восприятия. Рассматривая «элементы» — мы не можем отделить в них момент «внешний» от «внутреннего» — «мир» от «я». Мы стремимся только установить, с возможной полнотой, взаимозависимость их

¹⁾ Как видит читатель, мы приняли схему Маха, как наиболее стройную (см. его «Познание и Заблуждение»). Мы внесли, однако, одну крупную поправку. Мах пишет: «Мы всегда имеем перед глазами пространственные границы γ нашего тела, и видим, что части находящегося нами вне γ в равной мере зависят друг от друга и от находящегося внутри γ ». («Познание и заблуждение» гл. I). В таком построении нельзя не усмотреть коренного противоречия, равно как и в утверждении, что «ощущениями мы называем зависимость элементов от условий, лежащих внутри γ (т. е. нашего тела). Невозможно говорить о пространственных границах того, что одновременно и протяженно, и непротяженно. Мы никак не можем согласиться и с тем, что о сознании можно сказать, что оно внутри нашего тела. Пространственным определениям «сознание» не поддается. Мы ведь признали единство бытия и сознания (или, по терминологии Маха — физического и психического), и говорить, что то, что мы условно назвали психическим находится внутри физического — значит отвергать их единство. Границы же нашего тела должны быть, по терминологии того же Маха, отнесены несомненно к физическому, т. к. они «существуют непосредственно в пространстве для всех». Мы приняли за центр нашего сознания не тело наше, а наше «тесное я», которое ограничено не пространственной, а интеллигибельной границей. Мы видим, что «тесное я» одновременно и «шире» и «уже» понятия «наше тело». Наше тело входит в понятие «тесного я», как целостное единство (каким самому человеку оно непосредственно дано), частности же могут быть познаны нами путем умозаключений. Как видим, в терминологии Маха чувствуются отблески материализма. Примат «вещества» — мы изгнали из наших построений.

между собой и друг от друга. Связь (синтетическую) этих элементов мы также называли предметом или вещью, но эта «вещь» — уже не имеет ничего общего с «вещью в себе» — она никак не может быть названа «непознаваемой».

Однако, всем нам известны бредовые явления, галлюцинации, наконец сны. Как же относимся мы к этим явлениям? — Непосредственное эмпирическое чувство говорит нам об их «иллюзорности», хотя мы должны о них сказать, что они «действительны» (или реальны). — Для нас это — одно, т. к. обычное дуалистическое разделение действительного, или существующего «в нашей мысли» и «реального», т. е. существующего «вне нас» — мы категорически отвергли. «Феноменального» бытия (т. е. действительного, но не реального) — для нас нет, ибо все «действительное» — «реально», и все «реальное» — «действительно» — ведь мы признаем, что действительно все, что находится в сознании, что сознание и бытие — одно.

Остановимся на этом вопросе несколько подробнее — ответ на него будет одновременно ответом и на вопрос всей этой главы.

Мы знаем из свидетельства нервно-больных, как трудно бывает определить пределы «действительности» и «галлюцинации», «бреда», «сна». Да и каждому почти приходилось, иногда, впасть в ошибку — при разграничении сна от «действительности». Классический пример такого смешения, — неподражаемо выпукло изображенное состояние Свидригайлова перед самоубийством («Преступление и Наказание», ч. 6-я, гл. VI).

Свидригайлов — в номере, «в конце коридора, в углу под лестницей», в «деревянной, но обширной гостиннице», «имя ее было что-то вроде Адрианополя». Его лихорадит, бродят мысли о Дунечке, о Марфе Петровне, Раскольникове и Разумихине. «Э! К чорту! — решает он, наконец, — опять эти мысли, все это надо бросить, бросить! . . .»

«Он уже забывался; лихорадочная дрожь утихла; вдруг как бы что-то пробежало под одеялом по руке его и по ноге . . . Ему ужасно не хотелось раскрываться, вставать, мерзнуть, но вдруг опять что-то неприятно шоркнуло ему по ноге; он сорвал с себя одеяло (А) и зажег свечу (Б). На простыню выскочила мышь . . . юркнула под подушку; он сбросил подушку, но в одно мгновение почувствовал, как что-то вскочило ему за пазуху, шоркает по телу, и уже за спиной под рубашкой. Он нервно задрожал и

проснулся (В). В комнате было темно (Б), он лежал на кровати, закутавшись, как давеча в одеяло (А)».

«Он встал и уселся на краю постели, спиной к окну». «Лучше уж совсем не спать решил он . . . Не вставая с места, он натащил на себя одеяло и закутался в него (А). Свечи он не зажигал (Б). Он как будто впадал в полудремоту. Ему вообразился роскошный пейзаж «деревенский коттедж в английском вкусе» . . . он поднялся по лестнице и вошел в большую залу . . . посреди зала, . . . стоял гроб . . . Вся в цветах лежала в нем девочка (Г) в белом тюлевом платье . . . распущенные волосы ее были мокры (Д). — Свидригайлов знал эту девочку . . . Это была самоубийца, утопленница (Д), строгий и окостенелый профиль лица (Е). Это было разбитое сердце . . . оскорбленное обидой . . . залившею незаслуженным стыдом . . . и вызвавшею последний крик отчаяния . . . наглое поругание в темную ночь во мраке, в холоде, в сырую оттепель (Д), когда выл ветер» (Ж).

«Свидригайлов очнулся (В), встал с постели (З) и шагнул к окну (И). Он ошупью открыл окно. Ветер хлынул неистово в его тесную каморку (Ж) и как бы морозным инеем облепил ему лицо (Д), с деревьев и листьев летели в окно брызги.» «Среди мрака ночи (Ж) раздался пушечный выстрел». «А, сигнал! Вода прибывает,» подумал он, «к утру хлынет, там, где пониже место» (Д). Свидригайлов решил выйти сейчас же: пойду прямо на Петровский, там где-нибудь выберу большой куст, весь облитый дождем, так что чуть плечом задеть и миллионы брызг обдадут голову (Д). Он отошел от окна (И), зажег свечку (Б), натянул на себя жилетку, пальто, надел шляпу и вышел (Е) со свечей в корридор, чтобы расплатиться за номер и выйти. Он долго ходил, не находя никого, вдруг разглядел . . . в темном углу . . . девочку (Г) лет пяти, не более, в измокшем, как поломоная тряпка платьице (Д) . . . она окостенела от холода (Е). Он стал ее расспрашивать . . . Девочка вдруг оживилась и быстро, быстро залепетала ему что-то на своем детском языке . . . Он взял ее на руки, пошел к себе в номер (И), посадил на кровать и стал раздевать. Дырявые башмачки ее, на босу ногу, были так мокры, как будто всю ночь пролежали в луже (Д)». Уложив ее, он в досаде взял свечку (Б), чтобы идти во чтобы то ни стало найти оборванца и поскорее уйти отсюда . . . уже растворяя дверь, он

вернулся еще раз посмотреть на девочку . . . «Ему вдруг показалось, что длинные черные ресницы ее как будто вздрагивают и мигают . . . и чудно раздвигаются в улыбку; кончики губок вздрагивают, как бы еще сдерживаясь. Но вот она уже совсем перестала сдерживаться . . . что то явно нахальное светится в этом детском лице . . . Что то бесконечно безобразное было в этом смехе, в этих глазах, во всей этой мерзости в лице ребенка. «Как! Пятилетняя . . . а! Проклятая!», вскричал в ужасе Свидригайлов, заноса над ней руку . . . Но в ту же минуту проснулся (В). Он на той же постели, так же закутанный в одеяле (А); свечка не зажжена (Б) . . .» (По изд. «Просвещение» т. 2, стр. 327—333).

Если мы припомним, что, незадолго перед тем, Свидригайлов простоял несколько минут под огненным взглядом и револьвером Дунечки, что ночью был у своей «невесты», которую благочестиво продавали ему родители и которую он перед прощанием поцеловал . . . потрепал по щечке . . . и заметил в ее глазах хотя и детское любопытство, но, вместе с тем, какой-то очень серьезный немой «вопрос»; что он весь промок под дождем; что на . . . сков'-ом мосту он «одну минутку с каким-то особенным любопытством и даже с вопросом посмотрел на черную воду Малой Невки»; что он «никогда не любил воды, даже в пейзажах» — и психологическая канва лихорадочных бредов станет нам ясной. В снах Свидригайлова нет той обычной для здоровых людей сонной скованности, которая не дает забыться вполне и быстро возвращает человека к «реальности». У людей очень нервных и впечатлительных, эта сонность не проявляется; — галлюцинация или бредовая фантазия часто ярки, и настолько свежо воспринимаются, что в течении очень долгого времени такой нервный субъект не может ориентироваться, и с крайним трудом восстанавливает общий ход жизни, т. к. по большей части «видения», в таких случаях, необыкновенно реальны, и являются как бы продолжением событий дня. В своих действиях галлюцинант часто не может отказаться от желания принимать во внимание то, что было дано в видении, он не может не исходить из него. Мы знаем, что у Свидригайлова были именно такого рода галлюцинации. Он сам рассказывал Раскольникову, как «Марфа Петровна посещать изволит» — «все три раза наяву», и как явился к нему «Филька — человек дворовый».

«Только что его похоронили», рассказывает Свидригайлов: «я крикнул», забывшись: «Филька трубку!» вошел, и прямо к горке, где стоят у меня трубки. Я вижу, думаю: «Э то он мне о том стит!»; потому что перед самой смертью мы крепко поссорились. — «Как ты смеешь, говорю, с продраным локтем ко мне входить, — вон, негодяй!» — Повернулся, вышел и больше не приходил» (стр. 10).

Человек «положительный» скажет, что на всем этом и останавливаться не стоит, все, мол, бред человека нездорового и сумасшедшего, лечить надо и пр. Но Свидригайлов, пожалуй, прав, когда говорит, что во всех таких отсылках к врачу и ссылках на болезнь, «логики мало». Ведь различие между «больным» и «здоровым» крайне трудно определимо и крайне индивидуально в психической области. Если же признать здоровыми тех кому галлюцинации и видения не являются, а больными тех — кому являются, то мы совершаем крупнейшую логическую ошибку: мы принимаем за доказанное именно то, что нужно доказать (*circulus in demonstrandum*).

Итак, поищем критерия «реальности», по которому логически можно было бы воссоздать картину «действительного» и «иллюзорного». Где кончается «иллюзия», начинается «действительность»? — Мы обозначили одинаковыми буквами повторяющиеся образы и явления. Если бы Свидригайлов на утро, припомнив всю кошмарную ночь, захотел бы выяснить, где «сон», где «действительность», он должен был бы пойти по этим вехам, чтобы обнаружить внутреннюю связь и последовательность явлений, их внутреннюю целостность и обусловленность. Он должен был бы критически проанализировать свою познавательную деятельность.¹⁾

В приведенных трех снах в номере трактира, их внезапное прекращение и явное противоречие с тем, что находит познающий в минуту полного пробуждения, заставляет его признать предыдущее за «сон». Т. е. в первые минуты он не знает, конечно, которую из двух возможностей принять за реальность — предыдущую («сон») или настоящую («пробуждение»).

¹⁾ Ср. П. Л. Лавров: «Современное состояние психологии» (1860): — «Призрак и действительность, предметы — одинаково воспринимаются человеком; они одинаково существуют или одинаково не существуют для него; но обсуждение призрака делает его действительность невероятной, противоречащую ряду прежних, уже приобретенных представлений, между тем, как действительный предмет приобретает большую и большую вероятность по мере его обсуждения» (Собр. соч. Серия I. в VI, стр. 14).

Так читатель, оторвавшись от описания первых трех снов, во время чтения следующих строк (как осматривал револьвер, надевал жилетку и пальто, вышел и т. д.), не знает, первое время, четвертый ли это сон, или уже «действительность».

Только путем анализа привходящих моментов, читатель (и Свидригайлов — разница здесь лишь в количестве необходимых привходящих —) выясняет, что сон прекратился . . . Положение могло быть много сложнее. Предположим, что Свидригайлову в конце третьего сна причудилось, что девочку он проводил домой (или она от него убежала), а сам он, не найдя оборванца, вернулся в комнату и лег в постель. Такое окончание сна (в котором нет ничего невозможного: все это могло присниться), не давало бы в н е ш н и х поводов для различия границ сновидения и необходимо было бы для определения их обратиться к в н у т р е н н е й последовательности и стройности явлений.¹⁾

Как мы сказали, нужно исходить из повторяющихся моментов. Таких мы отметили несколько. Обратимся к ним.

Первые два и наиболее важные — это «вопросы» об одеяле (А) и свече (Б). Установим их роль, как вех. В начале первого кошмара, Свидригайлову чудится, что он «зажег свечу» и «сорвал с себя одеяло», когда он «проснулся — в комнате было темно», «он лежал, закутавшись, как да-

¹⁾ Ср. Лавров *Op. cit.*: «По большей или меньшей стройности представлений, человек судит о том, суть ли явления, им воспринятые, только ему принадлежащие, не имеющие внешней действительности, фантастические, субъективные, или они доставляют ему вероятное понятие о внешних явлениях, о мире, природе. Но все это только помощью сближения, сравнения внутреннего мира, ибо самые явления, им познаваемые, воспринимаются им лишь настолько, насколько они входят в его внутренний мир» (сер. I, в. VI, стр. 14). Сравн. также Э. Мах: «Анализ ощущений» (гл. 1, § 5, изд. Скримундта, стр. 313): «Не имеет никакого значения с точки зрения научной, часто обсуждаемый вопрос, существует ли действительно мир или он есть лишь наша иллюзия, не более как сон. И самый несообразный сон — факт не хуже всякого другого. Будь наши сны правильнее и устойчивее, будь в них больше связи, они имели бы для нас и практически более важное значение. Когда мы просыпаемся, зависимость между элементами становится богаче, сравнительно с той, которая была во сне. Мы познаем сон, как таковой. В случае обратного процесса, психическое поле зрения суживается; противоположность между ними большей частью отсутствует совершенно. Там же, где нет противоположности, различать между сном и бодрствованием, иллюзией и действительностью — дело совершенно пустое и бесплодное».

Подчеркиваем родство П. Л. Лаврова с Э. Махом, а через него с имманентной пиколой. П. Л. Лавров высказывал эти мысли в 1860-м году — за 25 лет до появления в свет 1-го изд. «Анализа ощущений».

веча в одеяло». Это явное противоречие заставляет его решить, что все предыдущее было сном. Но мы не можем принять «на веру» и факт его пробуждения. Не почудилось ли ему, что он проснулся. Здесь именно мы и наблюдаем то явление, о котором говорили выше — «сон» и «действительность» так причудливо сплетаются, что на основании внешних фактов, мы никак не можем решить этого вопроса. Перед началом первого сна, Свидригайлов был закутан в одеяло и в комнате было темно; в самом конце бреда «он также закутан в одеяло», «свеча не зажжена»; перед началом второго сказано, что «свечи он не зажигал» и, не вставая с места, натащил на себя одеяло и закутался в него.

Логических доводов на то, что это ему не приснилось, что он «действительно» просыпался, натягивал одеяло и пр. — у нас нет. Логически мы никак не можем доказать действительности пробуждения.

Приходится прибегнуть к психологическому анализу. Только выяснив психологический прорыв между первым и вторым сновидениями и спаянность двух остальных, — читатель (и Свидригайлов, если-бы занялся этим вопросом) может выяснить, что пробуждение действительно было.

Нам не трудно логически доказать, что такого «пробуждения» между вторым и третьим видениями не было. «Свидригайлов очнулся, встал с постели», «отворил окно», услышал сигнал и зажег свечу, решив выйти. Все эти явления непрерывно логически и психологически связаны; последнее из них доказывает иллюзорность предыдущих, так как при окончательном пробуждении оказалось, что свеча не зажигалась, что Свидригайлов оставался все время в постели. Однако, это не единственный довод. Второй и третий бред — это собственно развитие одной и той же темы и даже переход от одного к другому не резко отчерчен, а психологически обусловлен и связан с дневными и вечерними переживаниями Свидригайлова. Второй бред кончается впечатлением «мрака, холода в сырую оттепель, когда выл ветер»; этот мотив начинает и третье сновидение, облекая его лишь в другую форму: «среди мрака ночи» . . . «ветер хлынул неистово в его каморку». Далее все образы связаны с водой, сыро-

стью, утопленницей («Д» и «Ж») и явно находятся в связи с переживаниями дня, что для Свидригайлова крайне характерно.

Два последних видения — это развитие мыслей на мосту, неприязни к воде и того покаянного «наглого» отчаяния, в котором находился весь день Свидригайлов. Образ «девочки» рисуется дважды («Г», «Д», «Е») и оба раза — то у девочки волосы мокрые, то башмачки «как будто простояли целый день в луже», она сама окостенела, несчастна, печальна и т. д., и это все иллюстрация к переживаниям предыдущих дней в обоих аспектах: заботы о семье Мармеладова, безответной и «окостеневшей от холода и стужи» Сони, воспоминание о невинных, наивно-чувственных поцелуях «невесты», старая вина «в темную сырую ночь» . . .

Другой момент также навязчиво повторяется: «ветер ледяным инеем облепил ему лицо», «он решил пойти в Петровский» под куст, под которым «миллион брызг обдадут голову», «с деревьев и кустов летели в окно брызги». Эти моменты, психологическая возможность возникновения которых достаточно ясна (из окон дуло, одежда сырая, весь промок и пр.), повторяются и в тот момент, который для нас еще сомнителен — и тогда, когда уже явно был сон.

Итак, психологическая спаянность и непрерывность между вторым и третьим бредом — крайне выпукло очерчены. Также явно выступает их отличие от первого сна. Мы сказали бы, что первый сон, с одной стороны, — и второй и третий, с другой — это два разных типа видений. Первый — обычный сон, второй — мы назвали бы галлюцинирующим бредом . . . В первом причудливо, и, порою нелепо переплетаются вымысел, нервный страх, мышь, как символ «скверности» — в общем довольно обычное сновидение; такое сновидение могло бы быть у любого человека. Второй тип — много сложнее. В нем идет как бы продолжение жизненного действия; необычных и сколько-нибудь исключительных моментов там нет. Мы видели уже, что такие галлюцинации-бреды не были для Свидригайлова редкостью; — разговоры «на яву» с Марфой Петровной и Филькой — достаточное тому доказательство.

Психологический анализ сновидений и бредов Свидригайлова дает нам почти полную уверенность, что пробуждение между первым и вторым, действительно, было; что Свидригайлов,

действительно, натягивал одеяло и пр. Однако доказать непреложно, неоспоримо, с обязательной очевидностью — мы этого не можем. Для внутреннего чувствования познающего такой психологической уверенности достаточно, и хотя Свидригайлов не сможет никак сказать, что он наверно знает, безусловно, и т. д., что просыпался, тем не менее утверждая, что он просыпался он будет чувствовать себя правым. И этого достаточно. Его истина будет обнаружена: субъективная познавательная потребность его будет удовлетворена.

Формулируем: Истина — есть форма удовлетворения познавательной потребности человека. Субъективное содержание истины: комплекс восприятий, критически проверенный познающим. Проверка заключается в выяснении и обнаружении отсутствия внутренних противоречий и цельной стройности и связи явлений.

II.

О СПРАВЕДЛИВОСТИ И ПРОГРЕССЕ.

1.

Кантовский категорический императив: — «действуй по такому принципу, о котором ты мог бы желать, чтобы он сделался «всеобщим законом» — вовсе не решает вопроса о «всеобщем, необходимом и абсолютном» критерии. Ведь именно и нужно решить возможен ли такой «всеобщий закон», возможны ли общеобязательные нравственные принципы, есть ли «благо в себе», другими словами, нужно узнать применимо ли единое и общеобязательное содержание закона ко всем без изъятия. Постановка же вопроса Кантом переносит его совершенно в другую плоскость. Для нас этого ответа достаточно, но, конечно, он не дает ответа на поставленный Канту вопрос о возможности общеобязательных норм.

Кант указывает лишь некоторый технический прием для познания добра и зла. Для того чтобы познать добро каждый

должен поступать так-то. Но из этого вовсе не следует, что идя и познанию аналогичными путями все придут к одной цели. Каждый должен делать так-же. Но что делать — а в этом весь вопрос! — Кант не указывает, и потому в результате этого делания вовсе не обязательно получится то же. Кантовский императив есть технический прием, с правильностью которого можно спорить, но о котором нужно именно говорить как о приеме, и только. «Всеобщность» и «необходимость» его так сказать «имманентные». Человек не может познать добра и зла, если не проделает такой-то логической операции. Мы оставляем сейчас вопрос о том действительно ли рекомендованный Кантом путь единственно необходим, хотя бы и «имманентно». Для нас теперь важно лишь установить, что в Кантовском «императиве» нисколько не предопределяется содержание (ибо не уничтожается индивидуальное воплощение), и отнюдь не предрешается, как и чем наполнит мое индивидуальное сознание общую схему. Если я говорю, что, для того, чтобы увидеть то что делается на улице, человек должен подойти к окну, и посмотреть в него, то этот мой «императив» можно пожалуй называть «всеобщим» и «необходимым», т. к. каждый желающий узнать, что делается на улице должен подойти к окну . . . (Впрочем, он может выйти в дверь, — но, повторяем, на время, мы принимаем путь указанный Кантом за единственный.) Но однако, значит ли это что два человека, пожелавшие увидеть, что делается на улице и подошедшие к окну увидят за этим окном одно и то же? Разумеется, каждый из них увидит разное, увидит лишь то и так как воспримет его чувственный аппарат. И если к окну подошли близорукий и дальнорезкий — картина уличной жизни будет для них существенно различной.¹⁾

Таким образом, никакой «императив» не может иметь и не имеет «трансцендентной» всеобщности. Содержание познаваемого, хотя бы познание и происходило по формам аналогичным может оказаться существенно различным. Содержание это не предопределено «категорическим» императивом. А ведь именно содержание должно было бы быть всеобщим и общеобязательным.

¹⁾ Наши дальнейшие рассуждения приведут нас к признанию того, что «категоричность» объективно обязательная — есть лишь абберация мысли, что человек может подчинять свою волю лишь субъективным имманентно-телеологическим гипотетическим императивам.

Ведь для «объективной», «всечеловеческой», «всемирной», «межпланетной» всеобщности важен не вопрос о том как каждый человек может найти путь к познанию того что назовет он добром и злом, а именно каково это добро и зло и возможно ли идя указанным путем всем познать единую и однозначную его сущность.

Кант, как мы уже говорили, не дает материала для решения этого вопроса, он его отводит вовсе. Форма найдена, но каждый может влить в нее и мед и деготь. Как же быть? «Современный» философ не остановится, конечно перед таким затруднением: подойдя к пропасти и не находя далее путей — он попросту через нее постарается перепрыгнуть.

2.

Идя вместе с идеалистами доходим до той оценки, при созерцании которой «вы ясно начинаете сознавать, что дальше итти некуда (sic!) ибо перед вами раскрылась сама (?!). Истина и Справедливость. Эта последняя оценка есть самооценочность (или ценность в точном смысле слова) она ничем не определяется, а сама собой все определяет.»¹⁾ Хоть и не очень вразумительно, хоть и любопытно бы узнать какими это способами гг. идеалисты узнали что «дальше итти некуда», предположим, однако, что перед нами, действительно, предстала «сама» Справедливость. Вот здесь-то и начинается главное затруднение. «Постигая Справедливость, уверяют нас неизменно все идеалисты: мы постигаем не свои собственные чувства, переживания и фантазмы, но нечто объективное и всеобщее, независимое от наших переживаний, чувств и ощущений . . .» Из самого смысла Справедливости «становится уже ясно, что может быть только единая обязательная для всех «Справедливость». ¹⁾ Для гг. идеалистов несомненна торжественная аксиома Гуссерля, звучащая почти как символ веры: «что истинно, то абсолютно истинно, само по себе; истина тождественно-едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги.» ²⁾

¹⁾ Д. А. Матеровский *Id.* стр. 18.

²⁾ Эдмунд Гуссерль «Логические исследования» т. I стр. 100. перев. С. Франка.

Положение это все «идеалисты» доказывают одинаково. Они стараются показать, искажая историческую перспективу, что понятия добра и зла — понятия вечные, имеющие и всегда имевшие для людей одинаковую значимость. Но для этого, по остроумному замечанию Л. Шестова, им приходится «не учиться у истории», а «поучать историю».¹⁾

В самом деле, например, Д. А. Магеровский смело утверждает, что «исследуя ход человеческой мысли мы должны указать, что хотя и были отдельные ошибки, хотя и были отдельные повороты с единой прямой дороги, но человеческая мысль и человеческая справедливость в постоянном ходе развития получают все большее и большее осуществление. Мысль отклоняясь от прямого пути, после ряда исканий опять приходила на этот путь!»

Однако, если мы обратимся к истории идей, то должны будем констатировать, что никакое понятие не было столь неустойчивым, как понятие о справедливости, как учение о добре и зле. Достаточно только пройти мельком по рядам бесконечно различных философских систем, чтобы убедиться как ложно вышеприведенное категорическое заявление о единой линии добра и зла.

Протагор и Горгий — софисты и первые провозвестники торжества человеческого «я»; Сократ с его величавым спокойствием и сознанием великого единства и единой общезначимости могучей Истины, истины Действия; Платон, — певец бессмертия и провозвестник нерожденного; и Аристотель «precursor Christi in rebus naturalibus». Склоненные перед властью Рока, Сенека, Зенон, Эпиктет и Марк Аврелий, «венценосный жених царственной Софии»; и мудрые жители земли, поэты счастья, — Эпикур и Лукреций; а вот — проповедники «самоубийства разума», проповедники молчания и углубления в свое «я», и ухода от бурь и мятежных сомнений в высоты непостигаемого духа, — Аркезилай, Пиррон и Карнеад; Плотин, проповедник бесконечного бога; Тертуллиан и его божественное *credo quia absurdum*; Августин с его волей-сознанием и Фома *doctor angelicus*. Маймонид и Аверроэс!

И это на протяжении всего нескольких веков. Поистине мы в великом пантеоне идей и великие монументы, как мрамор-

¹⁾ Лев Шестов „Memento mori“ стр. 55.

ные стражи Генуэсского Campo Santo — вехи пройденных этапов человеческой мысли. Мы не будем продолжать нашего длинного перечня до наших дней — картина все та же, все то же разногласие во всем, одна теория отрицает и поглощает другую, мысль человека разбивается на ручьи и ручейки и ни одному течению не удастся объединить в своих берегах хоть сколько нибудь значительную часть человечества, и по сейчас идет оно по различным многообразным путям . . .

И не только в разные времена, но и в одно время на разных пунктах земного шара по разному понимается справедливость. И настолько глубоко различие человеческого понимания, что отразилось оно в изначальном создании лингвистических форм. Как совершенно справедливо заметил, напр., А. Г. Горнфельд, если слово «законность» «составляет необходимую категорию в мысли всякого европейца, оно не существует на языке жителя Огненной Земли». ¹⁾

Не приводят ли нас, однако, все эти и подобные рассуждения к «аморализму» марксизма? В самом деле, не утверждал ли и исторический материализм, что представления о добре и зле изменяются соответственно месту и времени, что одновременно в нашем обществе существует три морали, феодальная, буржуазная и мораль торжества грядущего, мораль пролетариата?

Прежде всего, нам кажется необходимым отринуть старый предрассудок о мнимой «аморальности» марксизма. В этом утверждении — полное искажение понятия «аморальности».

Для христианина — древний Эллин — безбожник; для Эллина — христианин — варвар. Но для всякого иного это не верно. Эллин лишь поклонник другого бога. И христианин и Эллин исповедуют религию своего бога. Естественно, друг для друга, они или безбожники или варвары.

Для проповедников «буржуазной» морали всех оттенков — провозвестники морали «пролетарской» — аморалисты. Но разве в этом есть хоть намек на правду? Марксисты такие же рьяные, и даже более рьяные, проповедники своей моральной концепции, как и кантианцы и шеллингианцы и неоплатонники. И даже более

¹⁾ «Муки Слова», стр. 28. Впрочем, это имело место лишь до 1914 г. Можно ли сейчас без иронии сказать, что «законность» является необходимой категорией в мысли европейца?

высокомерные. Ведь они, в ослеплении веры, установив только что неизбежность эволюции понятий о добре и зле, считают мораль пролетарскую неизменной во всех веках и единоспасающей и единосущей, ибо верят, что грядущее царство социализма есть царство предельное . . .

Итак, не приходим ли мы к выводам марксистской морали? Конечно, нет!

Эти выводы нам глубоко чужды. Подобно тому как, основываясь на лже-историзме «идеалисты» совершенно произвольно устанавливают свою «вечную линию» добра и зла, так точно и гипер-историзм марксизма, исходя из правильных посылок о переменном значении понятий доброго и злого и о влиянии исторических условий на развитие понятий добра и зла делает из этого закон непреложный и говорит «так было, так будет». Как видим, — оба полярных вывода основаны на одной и той же логической ошибке указанной еще Вл. Соловьевым. На основании наших исторических наблюдений мы не можем делать предсказаний грядущего. Относительный возраст человечества нам не известен. И не попадет ли человек, говорящий на основании «опыта веков»: «так будет», в смешное положение пророка предупреждающего трехмесячному младенцу, на основании всего трех месячного опыта его прошедшей жизни, что он и впредь никогда ходить не будет?!

Так было, но так может и не быть. Кто прав — мудрый Бен Акиба с его неизменным «все это было» или Риккерт утверждающий, что «еще никогда ничто не повторялось в исторической жизни»¹⁾ — для нас собственно безразлично — ни то ни другое утверждение не может служить материалом для выводов о том, что будет.

Но «идеалисты» (и марксисты, в полярном смысле) говорят не только «так будет», но и — «так должно быть».

3.

Для доказательства того, что «так должно быть» марксисты производят некоторый исторический экскурс.

Что почиталось всегда и везде добром и злом?, задают они себе вопрос. Просмотрев ответы на вопросы морали разных на-

¹⁾ Г. Риккерт «Философия истории» СПб. 1908 пер. С. Гессена, стр. 2.

родов и в разные эпохи марксисты приходят к выводу, что справедливым и несправедливым, дурным или хорошим, добром или злом считалось всегда и везде совпадение или уклонение от общего уровня морального сознания господствующего интеллектуально в данный момент человеческого объединения.¹⁾ Для нас безразличны сейчас доказательства и показания марксизма о том как образовалось и установилось данное господствующее моральное сознание. Мы не будем вступать сейчас в спор о том правильно ли то, что это моральное сознание есть лишь необходимый эквивалент, необходимая «надстройка» экономического состояния, правда ли то, что интеллектуальное господство есть необходимый коррелятив социального. Мы только констатируем вывод марксистов: добро и зло — ничто иное как совпадение или противоречие индивидуального поведения с установившимся общим уровнем морального сознания.

Из этого своего «исторического» наблюдения, марксизм с изумительной непоследовательностью, становясь на точку зрения самого плоского «идеализма» и принимая «бытие в восприятии» за бытие «истинное» — «считалось» за «было» — выводит закон о том, что моральным критерием является общее господствующее моральное сознание: так будет и так должно быть.

Придет пролетариат, победно установит свое царство. Тем или иным путем, вследствие тех или иных причин, образуется общее моральное сознание, и добром или злом будет все то что будет соответствовать или противоречить обще-пролетарскому сознанию. Так будет, следовательно так должно быть, говорят марксисты. Человек не может вносить в понимание исторического процесса оценок и симпатий, он должен лишь раскрывать формулу мирового бытия и следовать по пути указанному доводами и данными раскрытой формулы. Все что идет по течению — благо, все что ставит тормоза развитию и раскрытию «истинного бытия» — зло. Критерий — общее сознание пролетариата, как класса будущего.

Здесь мы видим неприкрытое и откровенное обожествление факта и признание за высший критерий — общее сознание. Итак, трансцендентный марксистский критерий — мнение более или менее значительной массы, взятое в абстракции! Марксисты

¹⁾ Сравн. А. Менгер «Новые понятия о нравственности».

идут здесь, как мы уже указали, вслед за самыми наивными идеалистами, ибо утверждают, что мнение, общее признание, т. е. восприятие и сознание, правда не личное, а массовое, определяет объективную истинность «бытия»!

Внутренняя несостоятельность такого критерия бросается в глаза. В нем утверждение конца морального и интеллектуального развития человеческой мысли. Счастье марксистам! Они верят, что грядущая победа социализма, есть последний этап человеческого развития, что мораль пролетариата есть последнее достижение человеческого духа.

Но ведь человеческий дух всегда стремится вырваться из тесных рамок общепринятого; всякая сильная интеллектуальная величина, несущая миру свое слово, стремится к порыванию оков — к выходу за пределы общего понимания. Марксизм обрекает ищущую мысль на положение вечного изгнанника, вечного Супостата установившемуся и общепринятому. Ведь стремление за круг общего, явление необходимое для каждого несущего в себе нечто, свое, особенное. И не только в области идей и чистой теории. И в области практической — освобождение от гнета — первое условие «своего слова». Ибсен не даром вкладывает мучительно-горькие слова в уста даже такого земного практика, как Консул Берник: «пожелай я сделать один шаг дальше господствующих теперь здесь настроений и взглядов, мне бы пришлось проститься со своей властью. Знаешь, что такое мы, причисляемые к столпам «общества»? Мы орудие общества, ни больше ни меньше!» («Столпы общества.») И это роль и судьба всех «столпов» всякого общества? Новая мысль, новое слово разбивается о глухую стену «общего сознания» . . .

Разумеется, непонимание несущего новое косной массой — непонимание преходящее, временное. «Великие люди не с неба падают, а из земли растут.» В каждом новом слове есть возможность грядущего его признания миром, оно только временно не понято. Если в нем есть элементы общечеловеческие, если оно, действительно, новое слово, оно войдет в сокровищницу человеческой мысли, и когда-нибудь будет воспринято массой и названо своим. Но кто знает сколь далеко уже будет впереди принесший его и не будет ли это «новое» слово, ставшее общим для всех, для него уже этапом пережденным и не будет ли он одинок в своих новых постижениях, в своих новых исканиях?

Это отчуждение ищущего неизбежно, — вечно и неминуемо. Не есть ли оно высшее добро и высшее достижение человеческой мысли? В марксистской формуле ему нет места — оно изгнано из морального мира и, противоречащее общему сознанию, есть зло.

4.

Когда в жизненной деятельности христианина возникает сомнение о действительном содержании добра и зла он знает, где искать решения вопроса. Как Василий Кесарийский — он всегда несет в своей душе ответ на неистовый вопрос Юлиана «где искать и найти?»: — «в писаниях святых отцов»¹⁾, в Евангелии.

Топограф, в измерениях своих, хотя и знает, что тот метр, которым мерит он, несовершенен и не точен, все же не унывает. Он знает, что там, в Париже, за колпаком, есть истинный «метр» и стоит лишь сравнить с ним свой несовершенный инструмент, чтобы ошибка была избегнута.

Правда, в области идей моральных нет столь совершенных инструментов для сравнения, и со всех сторон слышны клики о том, что вот этот, мол; мой — есть единственно сходный с метром истинным; — правда из за этого раздирается христианский мир ересями и толками, религиозными течениями и вечными спорами, но есть одно для всех неперемнное: та мера, с которой нужно сравнивать — вместилище истинного добра, всеми признана. И потому если бы даже один единый стал утверждать, что в его «копии» самая верная передача евангельских слов — он был бы прав — и никто не мог бы уличить его, ибо он тоже исходил из общей единой меры.

Католический мир пытался исказить это свободное творчество христианской мысли, закабалить его и обязать признанием единого толкования, Е д и н о й К о п и и В е л и к о й М е р ы. Но это предприятие было обречено, по самому существу своему, на неудачу — ибо новой, так сказать, «обиходной», меры оно дать не могло, оно дало только новую «идеальную» меру, только патентованную и единственно-признанную копию, с ней да сравнивают отныне. Получилось лишь лишнее посредствующее звено, но существо осталось тем же.

¹⁾ Г. Ибсен «Кесарь и Галилеянин» I, «Отступничество Цезаря».

Так, во всех крупных столицах есть — официальный снимок, точная копия Парижского Метра — те кто не может идти к первоисточнику, идут к этой копии его.

Папа и непогрешимое слово его стало лишь новой «идеальной» мерой — к Евангелию прибавилась еще папская булла, по существу же и тут и там критерий — точен, отчетлив, определенно-ясен.

Мы видели, что критерий «общего сознания», если и не столь отчетливо-ясен, во всяком случае, определяется его поклонниками довольно легко, они даже уверяют, что он реально ощутим и экспериментально познаваем . . .

Есть еще третья возможность, может быть еще третий критерий трансцендентной «Справедливости», абсолютного «Добра и Зла». Собственно, это не новый критерий — это модус — эклектически-поверхностный и, в основе своей, сводящийся, в конце концов, к одному из уже указанных критериев «абсолютной» Справедливости. Но подход у этого течения настолько своеобразный и настолько отличный от путей, как трансцендентального критерия Единой Воли, так и трансцендентного критерия Общего Сознания, что разобраться в нем совершенно необходимо.

Путь по которому идут сторонники «олигархического индивидуализма» (так называли бы мы ищущих на этом пути решения вопросов морали) во многом совпадает с нашим путем, но ряд грубых уклонений с этого пути, и, главное, совершенно чуждое нам привнесение элементов общезначимости — отделяет нас — в наших выводах — от этих половинчатых искателей непроходимой пропасти. Они приходят к самовластью избранных во имя некоей данности — Идеала Справедливости и Добра, — мы же приходим к самоутверждению человеческого «я» как критерия справедливости. Но, повторяем, некоторые доводы здесь очень ценны и метки — они расчищают путь истинному индивидуализму или как мы предпочли бы выразиться: «суб'ективизму». ¹⁾

«Люди по закону природы, говорит Раскольников — разделяются в о о б щ е на два разряда: на низший (обыкновенных),

¹⁾ П. Л. Лавров давал нашему течению имя «антропологизма» и так характеризовал его: «антропологическая точка зрения в философии не имеет претензии на построение мира, как он есть, а пытается лишь уяснить все сущее, как единое целое, доступное мысли и деятельности человека» («Наука психических явлений и их философия», Собр. соч. серия I, вып. VI, стр. 56).

т. е., так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, т. е. имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово. Подразделения тут, разумеется, бесконечные, но отличительные черты обоих разрядов довольно резкие: первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. По моему они и обязаны быть послушными, потому что это их назначение, и тут решительно нет ничего для них унижительного. Второй разряд, все преступают закон, разрушители, или склонны к тому, судя по способностям. Преступления этих людей, разумеется относительно и многообразны; большею частью они требуют, в весьма разнообразных заявлениях, разрушения настоящего во имя лучшего. Но если ему надо для своей идеи перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя по совести, может, по моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, — смотря впрочем по идее и по размерам ее, — это заметьте. В этом только смысле я и говорю в моей статье о праве на преступление . . .

Впрочем, тревожиться много нечего: масса никогда почти не признает за ними права, казнит их и вешает (более или менее) и тем совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение, с тем однако же, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется (более или менее). Первый разряд всегда господин настоящего, второй разряд — господин будущего. Первые сохраняют мир и приумножают его численно, вторые двигают мир и ведут его к цели. И те и другие имеют совершенно одинаковое право существовать. Одним словом у меня все равносильное право имеют и — *vive la guerre éternelle*, — до Нового Иерусалима, разумеется!»¹⁾

Здесь, среди фальши и самых изумительных алогичностей — такая сила прозрения, такая сила мысли и проникновенная мощь взгляда, что уж по одному этому необходимо остановиться на этой «теории».

Итак, люди делятся на два разряда, один — материал, другой «собственно люди», «необыкновенные», имеющие право, по

¹⁾ Ф. М. Достоевский «Преступление и наказание» ч. III, V, по изд. «Прогресс» т. I, стр. 369.

«совести» — перешагнуть через то, что для «материала» недоступно. Но это право, оговаривается Раскольников, так сказать, личная воля, и «масса» бесцеремонно и «совершенно справедливо» — казнит и вешает. Общество может быть спокойно — «оно слишком обеспечено ссылками, тюрьмами, судебными следователями, каторгами» — оно вполне готово «исполнить консервативное свое назначение».

Впрочем, это право ограничено еще и внутренне: оно должно соответствовать «идеи и размерам ее», и если Ньютон может со спокойной совестью отправить в царство теней десятков и более «единиц» из материала во славу своего закона — это не дает ему права «убивать кого вздумается, встречных и поперечных, или воровать каждый день на базаре». Преступающие черту — ведут человечество к некоей цели, к некоему «Новому Иерусалиму», и когда достигнут его — война всеобщая прекратится и раздастся «Осанна!» и всеобщее: «прав ты Господи!» Ну, а до тех пор, конечно, война всех против всех и либо масса устраняет «господина будущего», либо, что тоже часто бывает, иной «торжествующий при жизни» . . . и сам начинает казнить — единственно, конечно, во имя идеи «иногда спасительной для всего человечества».

Вот новый вид человека — где же критерий добра и зла для него? Князь Мышкин уверял что эти вот «Бурдовские и Ко» — шагающие через черту — совершенно новый тип. Преступник прежний, самый нераскаянный, чувствует всегда, что он преступник, что он нарушил какую-то святую и нерушимую заповедь и норму, а эти по совести считают себя правыми, они «право имеют».

Ошибка князя Мышкина заключается, однако, в том, что он полагает, что все эти Бурдовские или иные, за которыми Бурдовские попугайно повторяют, действительно, несут в себе отрицание нарушаемого закона. Нет, они лишь считают себя принадлежащими к, так сказать, морально привилегированному словию, им принадлежит право по совести нарушать закон. «Ежели меня хочешь избить, следовательно признаешь мою реальность» говорит совершенно логично Черт Ивану Карамазову. В самом деле, если считаешь себя в праве нарушить закон, то это значит что существование этого закона ты признаешь, лишь себя из под подчинения ему, так или иначе,

устраняешь. Можно ли говорить о «нарушении» того, что не имеет общеобязательной силы?

Об'единенные в Версале — Сенат и Палата Депутатов могут изменить конституцию, но это не значит, что для них конституция не существует — они имеют лишь право ее нарушать.

И у Будровских, — у них-то в особенности, но, как увидим, даже и у Раскольниковых, — есть сознание лишь права на нарушение закона; они вовсе не чувствуют себя отрицателями самого закона, как такового. Иначе как понять, что действия их Раскольников называет «преступлением», т. е. нарушением некоторых «общеобязательных моральных норм». Еще ярче это проявляется в том, что не вообще «все позволено», а с выбором: если ведет к общепользней и гуманной цели. В транскрипции Митеньки Карамазова это звучит, правда, несколько иначе: «злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника» уверяет он, ибо «нет добродетели если нет бессмертия». Но, по существу, и то и другое начертание однозначны. «Позволено» — (по Митеньке: «все», по Раскольникову: нечто) — не потому, что таков закон «хотящего», а потому лишь, что так или иначе перестает действовать санкция охраняющая преступаемый закон — «бессмертие» ли, или сознание своей «необыкновенности» — безразлично. И Митенька и Раскольников, признавая «право на преступление», считают все же акт «хотящего» и «преступающего» — «злодейством», «преступлением», и в этом ничуть не отличаются от «преступника» старого типа о котором говорит кн. Мышкин. А ведь самый главный-то вопрос именно в том и состоит, чтобы решить, что является критерием для установления соответствия между содеянным и «размером идеи» деяние «оправдывающим».

Ни Раскольников, ни Дмитрий Карамазов не считали своего «я» критерием добра и зла и хотя могли бы признать за собой право нарушения и устранения препятствий, но знали, что делается это во имя (у Раскольниковых) или вопреки (у Митеньки) некоего морального критерия, ту или иную об'ективную сущность которого они признавали неизменно. («Благо человечества» у Раскольниковых, «бессмертие» у Д. Карамазова).

В равной мере это относится и ко всем «Ликургам, Солонам, Магометам и Наполеонам», на которых ссылаются Раскольников

и которые «были преступниками уже тем одним, что, давая новый закон, тем самым нарушали древний, свято чтимый обществом и от отцов перешедший».

Все они дав «новый закон» (не в юридической значимости этого слова, разумеется), делали его объективно сущим критерием, общеобязательным и уже независимым от их воли.

Так, сенаторы и депутаты, дав себе новую конституцию сами ей тут же присягали и считали критерием законности своих действий не свою волю, а соответствие своих поступков с ими же данной конституцией.

Такова неизбежная судьба всех признающих и проповедующих обязательную норму; в конце концов она должна быть объективирована, она принимает всегда вид того или иного писанного или неписанного — объективного, вне действующих находящегося — закона (будь то «Общее Сознание» или «Единая Воля»), закона, который становится единым критерием добра и зла и, соответствие или расхождение с которым, дает оценку акту — он либо долг, либо преступление, злодейство или благо. И в таком решении, в конечном счете, опять выступают либо «общее сознание», либо «единая воля» — смотря по тому как себе представляет преступающий конечную цель, к которой идет человечество усилиями «господ будущего» (а «конечную цель» признают все «олигархические индивидуалисты» неизменно).

5.

... По какому пути хотели бы повести народничество «идеалисты»? ¹⁾ Обычно столь решительные и на удивление храбрые, в этом вопросе они как-то особенно туманно выражаются, так что сразу и не поймешь ...

Достоевский в «Дневнике Писателя» вспоминает изумительную страничку из «Дон Кихота». Едет рыцарь печального образа с неизменным своим Санхо Пансо и вдруг тяжелая забота омрачает его светлую мысль. В самом деле, в «правдивых книгах» описаны рыцари храбрые победители бесчисленных полчищ: в единоборстве с сотнями тысяч уничтожают они эти полки врагов Справедливости. И вот на Дон Кихота нападает мучительное сомнение. О, он не

¹⁾ Для краткости мы всюду называем «идеалистами» сторонников «Единой Идеи» и «Всемогущей Истины».

сомневается в правдивости и подлинной реальности могучих рыцарей! «Идея странствующего рыцаря столь велика, столь прекрасна и полезна и так очаровала сердце благородного Дон Кихота, что отказаться верить в нее совсем — уже стало для него невозможностью, стало равносильным измене идеалу, долгу, любви к Дульцинее и к человечеству» . . . «Нет, но смутило его лишь то самое верное и математическое соображение, что как бы ни махал рыцарь мечом и сколь бы ни был он силен, все же нельзя победить армию во сто тысяч в несколько часов, даже в день, избив всех до последнего человека. Между тем в правдивых книгах это написано. Стало быть ложь. А если уж раз ложь, то и все ложь. Как же спасти истину? И вот он придумывает для спасения истины другую мечту, но уже втрое фантастичнее первой, глупее и нелепее: придумывает сотни тысяч навожденных людей с телами слизняков, но за то по которым острый меч рыцаря может вдесатеро удобнее и скорее ходить, чем по обыкновенным человеческим. Реализм, стало быть, удовлетворен, правда спасена и верить в первую и главную мечту можно уже без сомнений — и все, опять таки, единственно благодаря второй, уже гораздо нелепейшей мечте, придуманной лишь для спасения реализма первой».¹⁾

Точь в точь повторяется с нашими идеалистами. Они было метнулись в сторону «сверх-человека», но покушение не удалось. Нашло сомнение: эх, в самом деле, Справедливость, которая открылась мне, мечтательнейшему идеалисту, оттого, что «дальше идти некуда», посему одному — обязательна и для всего мира, безусловна и непререкаема?

Что Справедливость может быть — не обязательна «идеалисту» и в голову не придет — без нее, без этой идеи — жить невозможно, это измена, предательство, недостойное верного служителя Истины и Справедливости, храброго рыцаря Долга. Сначит ложь? Но если это ложь, то и все ложь! И вот тут-то для спасения реальности и придумывает «идеалист» свою новую мечту, в сотни раз более нелепую, но в высшей степени успокоительную. Рыцарь Долга и Справедливости «осуществляет, не истину того или иного времени, не прихоть своего существа или класса, не выгоду свою и той

¹⁾ Ф. М. Достоевский «Дневник Писателя», октябрь 1877; по изд. Маркса, стр. 307, 308. (Курсив подлинника.)

организации, к которой он принадлежит, — он выполняет безусловно для всех обязательную мировую Истину и Справедливость, лишь раскрывающиеся под влиянием творческих устремлений народов.»¹⁾

Вот оно, с Божьей помощью, открытие. Справедливость раскрывается уже не в тайных бдениях «идеалиста», а посредством «творческих устремлений народов»! Реальность спасена. В самом деле, коли всем народам открывается — вполне естественно, что для всех и обязательна. И можно верить в свою главную мечту, а в этом ведь все дело. А «творческое устремление народов», ведь, пожалуй, еще почище Дон Кихотовых слизняков. Как оно познается вряд ли даже С. Франк растолковать сумеет, но ясно, во всяком случае, что если попытаться отбросить тончайшую терминологию рыцарей Единой Воли — лицо свое явит все тот же ветхий Адам — все то же «общее сознание», «понимание масс», «все». Много еще безнадежной «деликатности» в наших мечтательнейших идеалистах. Впрочем — «лакейство или деликатность» — решить как и всегда довольно трудно: «увлекает очень русского человека слово: все: «я как и все» — «я с общим мнением согласен» «все идем, ура!»²⁾

6.

Как мы видели, все теории, признающие возможность единого критерия Справедливости имеют нечто общее: уверенность в том, что вне меня, действующего, призванного воплощать веления Справедливости в жизнь, есть некая цель, к которой мир и волевые акты человека неуклонно и неизменно стремятся. Здесь христианин и марксист³⁾ идут одной дорогой. Рядом с ними, правда менее уверенно, шагает и «олигархический индивидуалист». Раскольников знает тоже, что цель мира и цель исторического движения («Новый Иерусалим»), — есть некая абсолютная,

¹⁾ Д. Магеровский, стр. 15. — Курсив наш.

²⁾ Ф. Достоевский. — «Дневник Писателя» 1877 г. по изд. Маркса стр. 335.

³⁾ Мы берем «христианина» и «марксиста», как наиболее типических представителей трансцендентального идеализма и трансцендентного телеологизма.

объективная данность, только путь к ней у него несколько отличен и более беспокоен, чем торные дорожки его чинных спутников. Он знает, что, хотя «спастись во всем мире» могут «только несколько человек», они — «чистые и избранные — предназначены начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю.»¹⁾ В этом цель их беспокойного бытия — к цели этой ведет их твердая и непреклонная обязательная для них и для всего существующего неизменная Воля . . .

7.

Когда князь Нехлюдов почувствовал, что «началось другое» — он увидел впереди себя определенную и точную цель. «Он со-знавал и видел теперь, что всякому человеку больше нечего делать, как исполнять эти (Евангельские) заповеди, что в этом единственный разумный смысл человеческой жизни, что всякое отступление от этого есть ошибка, тотчас же влекущая за собой наказание.» И все, кто не может постигнуть этого, столь простого, правила, все, кто не может разглядеть этой цели, столь явной и ясной, кажутся ему подобными вертоградарям евангельским, которые «вообразили себе, что сад, в который они были посланы для работы на хозяина, был их собственностью; что всё, что было в саду сделано для них, и что их дело только в том, чтобы наслаждаться в этом саду своей жизнью, забыв о хозяине и убивая тех, которые напоминали им о хозяине и об их обязанностях к нему.» — «А ведь это, очевидно, нелепо. Ведь если мы посланы сюда, то по чьей-нибудь воле и для чего-нибудь.»²⁾ Нужно только эту волю раскрыть, познать и вся задача решена, человек находит свое место в мире и жизни — ведь цель ясна, едина, непреложна . . .

Сосед Нехлюдова — марксист жестоко смеется, конечно, над ним: ищет он какого-то невидимого журавля в небе, тогда как у марксиста, есть такая прекрасная синица в руках. Ему известна «линия развития общественной жизни»,

¹⁾ Ф. М. Достоевский «Преступление и наказание», эпитом, II.

²⁾ Л. Н. Толстой «Воскресение», ч. III, гл. XXVIII (последняя). — Курсив наш.

известна настолько, что позволяет делать непреложные и важные предсказания; на основании «закона о достаточном основании» он предвидит будущее — оно на земле, оно свободно от чар и чудес, оно благоприятно для роста жизни и могущества человечества — и он спокоен. Он знает, что цель бытия — грядущее царство труда, он знает, что всякий кто не хочет быть жалким выкидышем жизни должен найти себе место в общем ходе мировой машины. Нужно только приладиться к ней, и тогда каждый может стать полезным, и очень нужным даже, колесиком или рычагом. Он не возносится глупыми мечтами за облака, он, как Иван Петрович Птицын, знает, что Ротшильдом стать невозможно, но что два дома, а то и три у него на Литейной будут и будут наверное — про себя, в минуты самообольщения, думает, что, пожалуй, и четыре будут, но об этом он никому не говорит, да и про себя только в редкие минуты мечтает. А все эти верхогляды, все эти несчастные, бросающиеся и мечущиеся из стороны в сторону — как смешны они — ведь он знает, что неизменно идет величественная машина к великой цели — познать это может всякий — и тот кто станет на пути, будет машиной раздавлен, сметен . . . А он будет одним из победных колесиков этой победной машины.

И всё так ясно и просто — и мир так понятен и нет никаких этих глупых «проклятых вопросов», иссушающих ум, доводящих человека до отчаяния, до ужаса, до тоски смертной.

Цель такая простая, такая ясная, земная, неизменная, обязательная, и так приятно знать, что идешь ты по верному пути, что путь этот широк и просторен, что нет на нем стен и провалов. И так хорошо идти с большой массой — ведь все одушевлены, все видят ее, эту цель, и лишь безумцы карабкаются где-то по непроходимым тропинкам, ломают себе шею, и, все же им ни к чему не притти, ведь цель одна, она нам открыта — путь к ней ясен, один, неизменен.

. . . Как ни заманчиво легок этот путь, мы не приемлем единой цели, вне нас, вне нашего «я» находящейся, диктующей нам свою властную волю. Мы не приемлем ее, потому что цель эта — затуманивает сознание, опьяняет его гашишем грядущего блага и отвлекает от активного творчества жизни. Мы не приемлем этой цели, потому, что не дает она оправдания ужасу и безумию того, что видим мы вокруг себя, потому что требует

она человеческих кровавых жертв. Да мы не хотим работать на хозяина, мы знаем, что земля на которой живем мы, трудимся и мучимся — наша земля, и плоды ее — наши плоды, и хозяина, если бы и был он, мы не приемлем.

«Не мира неприемлем мы, а Бога неприемлем» — ибо мир принадлежит нам и мы одни нераздельные владыки даров и ужасов его.

Мы не можем работать и на того хозяина, который является к нам не с властным словом и кнутом надсмотрщика, который умнее и тоньше, он оставляет нам иллюзию, что земля наша, что мы ее владыки, но, вместе с тем, сбивает нас в стада и стаи и хочет вести нас по каким-то неведомым своим путям. Если бы даже он был, не приемлем его. Но есть ли хозяин иной чем я, человек, мыслящий и страдающий, есть ли цели иные, чем цели мои, мною поставленные, к которым стремлюсь и которых достигну? Не самоуспокоение ли пугливой мысли этот щит всеобщей, всеспасающей, единой цели? Не миф, не иллюзия ли он? Не плод ли только веры?

. . . — Итак, вы не видите поступательного движения человеческой жизни?, — возмущаются одинаково и марксисты и идеалисты. — Для вас мертва история? — Вы отрицаете «прогресс»?

«Прогресс» — слово сказано, магическое слово, заклинание тысячелетий, талисман человечества . . .

Что такое прогресс?

8.

Если бы воскрес сейчас какой-нибудь Александр Македонский и вздумал писать трактат о целях мира, о том, что значит «творить прогресс», он верно изложил бы следующее:

— В начале человек был крайне ограничен в своих стремлениях к владычеству над миром и потому не искал для завоевания его никаких средств и орудий — он ограничивался камнем и деревом, достаточным для обороны от зверей. Но вот идея владычества над миром получает власть над человеком все сильнее и сильнее, в своем стремлении к покорению вселенной идет он все дальше и дальше, путями медленными, но неизменными; в исканиях своих он находит, наконец, металл для стрелы, свивает крепкие

веревки для тетивы. — (Впрочем, если бы Александр Македонский воскрес историческим материалистом, он изложил бы дело шиворот на выворот, т. е. нашел де металл и веревки, а потому начал больше мечтать о покорении мира — но существо дела не меняется от этого невинного перелицевания.) Затем, появились порох и пулеметы. — Человек идет все дальше по пути к изначальной цели, а цель эта — великий и могучий «Ультратанк» — Покоритель Мира. Вся мировая история есть ничто иное как постепенное приближение к этому идеалу (или в другой транскрипции — «постепенное развитие единого пути жизни»). Этот путь предначертан Провидением, и всякий кто не хочет быть выброшенным за пределы бытия должен открыть глаза и увидеть мудрую его волю, и идти по единой стезе, указанной всеблагим и могучим перстом (или: цель эта едина и неизменна, она есть обязательный результат развития жизни, она имеет общеобязательное значение ибо по закону тождества ($A = A$) я знаю, что, «то что для меня, и в данный момент есть А, является таковым же А и в опыте других людей, а также и в моих воспоминаниях об этом»). И философический Македонский дает свою формулу прогресса: «Все, что приближает нас к «Ультратанку», единственному орудью, способному дать человеку власть над миром, — все, что содействует его водворению на земле — есть благо, справедливость; все что мешает созданию «Ультратанка», все что отдаляет нас от времени пришествия его — зло, преступление, недозволенное» . . .

И доводы его столь же убедительны, научны и доказательны, как и доводы марксиста о том, что вся жизнь от ледникового периода, тысячелетними шагами, с убийственной холодностью и математической верностью, шла и идет и будет идти к единой цели — царству труда; что все муки, все страдания, все слезы, все радости земли, всё — лишь вехи на пути «прогресса», цель же его — нам ясна.

Она столь же очевидна и бесспорна как цель князя Нехлюдова. — Воля Единого, выраженная в заповедях Евангельских: «только исполняй люди эти заповеди — и на земле установится Царство Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им.»

«Прогресс»!

Вот три попытки вложить в это понятие содержание — каждый раз содержание различно и невольно возникает вопрос, нет ли

какой-то изначальной ошибки во всех этих построениях и попытках. Есть ли, действительно, в понятии о «прогрессе» какое-либо заранее данное содержание, можно ли сказать, что «прогресс» — есть такое-то или иное течение исторического действия?

Нам кажется, что здесь роковое недоразумение.

Понятие «прогресс» — не имеет объективного содержания, прогресс — не есть сущность исторического действия, а только тот способ, которым мое сознание пользуется для того, чтобы познать явления исторической жизни. Идея прогресса помогает мне познать сущность исторических событий; это технический способ, «закон» связи исторических явлений, форма помогающая мне привести в моем сознании эти явления в систему. Прогресс — субъективная форма восприятия сущности исторического действия. И я, познающий, я, действующий, влагаю в понятие «прогресса» свое субъективно-осмысленное содержание, т. к. подхожу к историческим явлениям со своей субъективной оценкой, со своим субъективным идеалом.¹⁾ «Прогресс» есть связь явлений и, как таковая, «содержания» лишена, это — «форма», в кантовском понимании этого термина. Я не могу мыслить историческую жизнь иначе как в форме прогресса; я — средостение между прошедшим и будущим, таящий в себе залог грядущего и наследие веков, я не могу представить себе историю земли и человечества иначе как в движении ко мне — из прошлого, и от меня — в будущее. Я не могу мыслить себя, человека, иначе как узел в котором сплелись прошедшее и будущее и которое носит имя: настоящее, которое есть жизнь.

Но содержание этого пути именно потому и рисуется столь различным в построениях разных школ и систем, что различны человеческие «я», что различны оценки, различны идеалы, и каждый видит иной путь к себе и от себя.

Так, в лунную ночь, у тихого моря, каждому стоящему на берегу кажется, что яркий отблеск светлого диска, который огненной полосой идет из глубины моря, направляется именно к нему, в

¹⁾ А идеал мой есть ничто иное, как предел моих стремлений при разрешении тех задач, которые я себе ставлю.

направлении его, смотрящего. И так же думает другой, стоящий на расстоянии многих верст.

Понимание «прогресса» как субъективной формы мы (правда, в формулировках еще неясных) встречаем у Герцена, у Михайловского и, в особенности, у П. Л. Лаврова. — У Михайловского есть несомненное указание на это, но, благодаря чисто методологической ошибке, оно не достаточно оттенено, и формулировки неясны и туманны. Михайловский твердо и определенно заявляет неизменно, — (в этом основа его философии и философии народничества), — что природа, история не имеет общеобязательных путей, общих целей, но что я, мыслящий, познающий, имею свои цели и я стремлюсь их достигнуть. В этом полное отрицание возможности общеобязательного, конкретного и постоянного содержания понятия: «прогресс». Но, вместе с тем, — внутренне, по существу, оттеняя это и подтверждая, Михайловский на вопрос: «что такое прогресс?» дает ответ своей знаменитой формулой, которая, собственно, отвечает на другой вопрос: «каково содержание прогресса с точки зрения идеалов критического народничества?» Михайловский, конечно, именно и думал дать ответ на этот второй вопрос, но традиционное смешение понятий и неверное употребление самого термина (лишь термина, а не его значимости) привело к тому, что некоторые не по разуму усердные «ученики» и «последователи» исказили до неузнаваемости его учение.

Формулированную с большою силой Михайловским субъективную оценку его понимания существа исторического действия, т. е. содержания «прогресса» — эти «последователи» приняли за указание объективной данности, объективной цели всемирно-исторического действия.

Они, конечно, тем самым вытравили душу живую из учения Михайловского лишили его жизни и сделали мертвой терминологической схемой, в которую они силятся вложить совершенно иное, не свойственное ему, содержание . . .

Итак, отрицаем ли мы живую ткань истории, отрицаем ли «прогресс»? — Нет, у нас есть свое понимание содержания этого понятия, мы к исторической действительности подходим со своей оценкой, мы имеем стройную систему исторического бытия, которое нам

дает необходимые данные для осмысливания своего бытия, для приятия настоящего, для ориентировки путей нашего субъективного «я» в будущем, для объяснения исторических явлений.

Жизнь человеческая не мертва для нас, она имеет глубокий смысл, но смысл этот вкладываем в нее мы сами. «Прогресс» — субъективно осмысливается мною, познающим; вне меня, помимо меня, он не имеет никакой значимости, он лишен всякого заранее данного содержания. Я — сам это содержание вкладываю в него . . .

ОЧЕРК ВТОРОЙ

ФИЛОСОФИЯ И ДОГМА.

ФИЛОСОФИЯ И ДОГМА.

„Je n'ai peur de rien, pas même des mots.“
Guy-de-Maupassant „Notre coeur“.

«Есть слова, понятия, опозоренные, не смеющие явиться в порядочное общество так, как не смеет в него явиться палач, отвергаемый людьми за то, что исполняет их волю. Что подумали бы о человеке, который поднял бы, например, речь в защиту пристрастия и сказал бы, что пристрастие настолько выше справедливости, насколько любовь выше равнодушия.»
А. И. Герцен. («Капризы и раздумье III. «Новые вариации на старые темы» статья первая, IV.)

«Собака вскочила и пустилась прыгать от радости, что исполнила свой долг.»

Ф. М. Достоевский «Братья Карамазовы», кн. X, II.

«Как же камень поднимут они? Чья первая рука поднимет его? — О, они не смутятся, они поднимут тысячи камней! Они осмелятся поднять их затем, что знают как это сделать. Они поднимут все разом...»

Ф. М. Достоевский «Неточка Незванова» VII.

1.

«Каждый раз, когда мы оцениваем какую-нибудь морально-философскую систему, которая хочет раз'яснить нам руководящие начала жизни, мы спрашиваем себя, знает ли, чувствует ли эта философия, что такое жизнь, понимает ли она все трагические противоречия, весь разлад и борьбу противоположностей, из которых складается мир?»¹⁾

¹⁾ П. Новгородцев: «Кант как моралист», «Вопросы философии и психологии», книга I (76), январь—февраль 1905 г., стр. 20.

И только та система, которая дает ответ на такие вопросы о мире и жизни, пройдя сквозь огонь противоречий — может удовлетворить нас.

В жажде получить ответ на мучительные вопросы, человек бросается из стороны в сторону, мучается, ищет — старается решить задачу жизни. Выбившись из сил в поисках ответа — он идет к уже готовым, уже данным ответам — он идет к тем истокам, которые в данный момент питают жажду знания большинства людей. И в этих книгах, этих теориях, или системах — он «должен» найти ясный и точный ответ, не возбуждающий противоречий и сомнений. Не все способны принять эти книги, лишь как источник. — В сознании большинства желающих получить ответ эти «вспомогательные» книги, системы, теории, — а часто даже только жалкие копии с них, — превращаются в какую-то мертвую схему, в ключ-подстрочник к задачку Малинина и Буренина: наиболее добросовестные заглядывают в него только бесплодно пробившись над решаемой задачей; беспечные и спокойные сразу раскрывают подстрочник-ключ и списывают данное решение, не ломая бесполезно головы; — в самом деле, зачем — ведь решение уже дано! Но и те и другие, раз раскрыв этот ключ, требуют ответа ясного и бесспорного, бессомненного.

Великие или исключительные события человеческого духа были всегда для ищущих последними источниками: Евангелие или «Коммунистический Манифест», «Капитал» Маркса или «Критика чистого разума», Логика Гегеля или сочинения Толстого — от них, в разные времена и в разных формах, требовали — одни ответов непреложных на запросы духа, другие — указания путей для их нахождения. И, натываясь на неизбежные сомнения и нерешенные вопросы, с гневом отбрасывали книгу и чуть ли не за личное оскорбление почитали такое умаление «истинной значимости» содержания этих источников.

— «Истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (от Матф. гл. 19, 28) — читает ищущий, и в гневе отбрасывает книгу. Ведь двенадцатый был Иуда.

Какое из колен Израилевых назначил ему Иисус, на который из престолов посадит предателя?

Отсутствие безусловности — заставляет слабых и бессильных опуститься ниже, и искать ответов в специально прилаженных для успокоения духа «системах-подстрочниках».

В них нет вопросов и сомнений, как нет и мысли человеческой. И «апостол коммунизма» поляк Барнацкий (о нем смотри в «автобиографии» Печерина) живет спокойно со своими подстрочником «Conspiration de Baboeuf» par Philippe Buonarotti.

Другие оставляют торные пути и стараются выбраться на свою дорогу. «Так уж устроен человеческий дух: он начинает понимать новое лишь тогда, когда он все испытал, чтобы свести его к старому.»¹⁾

И человек идет вперед и взор его ширится и в многогранном и радужно-ярком видит он решение. И постигает он, что не в цели — ответ, что не в пристани — цель, что не в береге — отдых . . . Нет берега, где мог бы отдохнуть дух мятущийся, нет пристани, к которой пристать бы мог ищущий нового мира, нет цели, которая дала бы ответ на мучения и запросы: — сила в движении, в вечном стремлении, безконечном желании, в порыве, в искании — в жизни, в полноте и яркости ее — в огне гнева и муках творчества . . . Уверенность куетса из сомнений — в этом высшее познание. В беспредельный обхват человеческого «я», как бесчисленные грани, войдут и «источники» — вечные спутники человека. И в них будет он искать уже не конечного и непреложного ответа, а человеческого устремления и потому не отбросит их, а, в сомнениях их и исканиях, будет находить пути для своей свободной мысли.

2.

В «философических» подстрочниках — нет вопросов и сомнений. Все так просто и ясно. Это книги без многоточий и вопросительных знаков. Дело в том, что, пытаясь дать « ф и л о - с о ф и ю » — «толкователи», в действительности, дают лишь схему

¹⁾ А. Бергсон «Философская интуиция».

нового культа; отняв у философии свободу искания — они превращают ее в Псалтирь. Ведь именно «конечность» мышления — основной признак религиозного познания; она глубоко чужда познанию философскому.

Религия — даже этимологически — означает, прежде всего, связь, общность, то, что соединяет, в отличие от того, что разбивает людей на ся. Основной признак религии — ее притязание на всеобщность. Нет и не может быть такой религии, которая бы не полагала, что она единственная, что в ней вся истина, что мир — в потенции — принадлежит ей. Нет религии, которая не мнила бы себя религией мировой, вселенской. Это признак основной, первый, самый важный.

Второй признак — без которого также невозможна религия — это обнаружение в жизни объективно-обязательного плана, некоторого вечного и неизменного движения по заранее данным путями. Пути эти либо установлены Единым Разумом, либо вытекают из существа вещей, как бы раскрывая своим бытием формулу мира. «Для религиозно-мыслящего человека, говорит М. Гершензон, основным фактом бытия является господство в мире высшего разума, т. е. наличие некоторого определенного плана, некоторого разумного (но не в человеческом смысле разумного) миропорядка, которому подчинено и служит все сущее в своей совокупности и каждое отдельное явление в нем. Камень, лежащий на дне реки и каждый взлет птицы занимают свое необходимое место в этом мировом процессе, и точно так же жизнь всего человечества и каждого человека в отдельности служат целям высшего разума.» ¹⁾

То же самое, только в «земных» оборотах, звучит и в других определениях, в тех, которые видят в мировой жизни раскрытие известной формулы: «задачей мыслителя теперь стало — среди всех уклонений проследить последовательный ход развития и в кажущихся случайностях установить внутреннюю закономерность процесса» ²⁾.

¹⁾ М. Гершензон, «Исторические записки», М. 1910 г., стр. 134.

²⁾ Ф. Энгельс, «Анти-Дюринг», Петр. 1918, стр. 22.

Из такого понимания сущности мирового порядка естественно проистекает стремление отыскать этот путь, найти возможность его познания.

Третий отличительный признак религиозного мышления — признание главнейшею целью познания: **обнаружение этих путей** — человеку остается только следовать по ним; только по нахождении их, цель может считаться для человеческого знания достигнутой. Для «религии» — в тесном смысле слова — цель — в обнаружении путей Господних, которые, хотя и не исповедимы в целом, но все же познаются в откровениях, пророчествах и указаниях. «Прямая связь, существующая между Богом и душою, неизбежно предполагает личное откровение, слово, обращенное Богом к каждому субъекту порознь и доходящее до него через все события его внутренней и внешней жизни, так что вера его есть ничто иное, как опознание и признание этого голоса.»¹⁾ С другой стороны, читаем мы у Фр. Энгельса о том, «что современный материализм видит в истории процесс развития человечества, и своей задачей ставит познание законов его движения». Для этого не требуется откровений Господних, нужно лишь откровение диалектического мышления. «Идеалисты» — трансценденты тоже подозревают чудеса и ищут путей в откровении массовом или личном.

Общая и необыкновенно выпуклая формулировка сущности религиозного познания дана Л. Н. Толстым в его приписке к третьему письму В. Фрея.²⁾ «Религия, говорит Л. Н. Толстой, есть сознание тех истин, которые общепонятны всем людям, во всех положениях, во все времена и несомненны, как $2 \times 2 = 4$.³⁾ Дело религии есть нахождение и выражение этих истин; когда истина эта выражена, то она неизбежно изменяет жизнь людей. И потому . . . (общая «схема» жизни) . . . не есть вовсе произвольное утверждение кого-нибудь, а есть выражение тех законов, которые всегда неизменны и чувствуются всеми людьми. Дело религии подобно делу геометрии: отношение катетов к гипотенузе всегда

¹⁾ М. Гершензон «Ист. Зап.», стр. 50.

²⁾ См. «Русские прописки», том 1, стр. 341, 342.

³⁾ Читатель заметил, конечно, что идеалисты определяют «истину» (см. выше стр. 16 и 17) в тех же выражениях и почти теми же словами.

было и люди знали, что есть какое-то, но когда Пифагор указал его, то оно стало достоянием всех . . .»

«Религиозное» мышление, дающее человеческому духу покой и возможность жить без трагического ужаса сознания себя полновластным хозяином своей жизни, глубоко коренится в необходимости человеческой природы. Религиозно-мыслительный морфинизм — явление самое распространенное.

Может быть наиболее блестяще обнаружены свойства религиозного «опиума» в замечательнейшей из статей молодого немецкого идеалиста 40-х годов, друга Руге, Гервега, Бакунина, редактора «Deutsch-Französische Jahrbücher» . . . Статья эта — «Введение» к критике Гегелевской философии права (1843 года) — полна изумительно-ярких образов и афоризмов. «Религия, говорит молодой идеалист, есть общая теория этого мира, его энциклопедическая сводка, его логика в популярном изложении, его спиритуалистическое point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное завершение, его общая основа, дающая ему утешение и оправдание.»

Разве не ставят себе эти задачи и позитивисты, и идеалисты «общего блага», и исторические материалисты? Одни откровеннее, другие туманнее и бессознательнее . . .

3.

Энтузиаст позитивизма, покушавшийся превратить в поклонника Конта даже Толстого; — В. Фрей видит главную заслугу основоположника позитивной системы именно в том, что «Конт . . . вместо учителя философии стал апостолом религии. Величайшая заслуга его была . . . в том, что он силою своего гениального ума прозрел, в какую форму должна облечься религия будущего. Он немедленно облек сухой вывод науки в поэтически-прекрасный образ и создал из него предмет для религиозного поклонения. На окончательном выводе позитивной философии он построил религию Человечества и показал в ней спасение для нашей разлагающейся цивилизации» . . .¹⁾

¹⁾ В. Фрей; Третье письмо Л. Н. Толстому: «Русск. Прогресс», т. I, стр. 302.

Быть может, наибольшего религиозного пафоса служение «общему благу» достигало у Н. В. Гоголя. Гоголь — мистик и пророк служения земле; он — религию Христа и Бога воплотил в преклонение России, родине, людям. «Монастырь наш — Россия, пишет он, облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться к ней.» Накануне отъезда в Палестину он пишет О. Матфею (1848): «зачем мне вместо того, чтобы молиться о прощении всех прежних грехов, хочется молиться о спасении русской земли, о водворении в ней мира вместо смятения, и любви вместо ненависти к брату?» Гоголь верит и видит во всем мире великую целесообразность, все это «не даром», все это ведет к великой и единой цели, и человеку нужно только найти себя, найти свое место во всемирном таинстве . . .

Мы приводим, нарочно, крайние точки. При всей своей полярности все они в одной плоскости — в плоскости мысли религиозной. Для построения религии вовсе не необходимо присутствие в ней — вне-мировой силы, Бога. Мы видели религию Человечества, религию родины . . .

Есть еще одна религиозная система, которая очень оскорбилась бы от этого названия, которая мнит себя наукой *par excellence*, апофеозом науки. Эту религию мы назовем — религией истории. Особенно ярко она выражена в современной ее форме исторического материализма. Уже цитированный нами молодой немецкий идеалист три четверти века тому назад разоблачил, в словах необыкновенно сильных, религиозную подоплеку, «историзма». Он, конечно, не мог в 1843 году подвергать критике исторический материализм, которого, как теории, еще не существовало, но в своем критическом разборе доводов «исторической школы», он попадает прямо в сердце марксистской идеологии.

В чем же отличительные черты этой исторической школы? «Историческая школа, читаем мы в другой его статье («Философский манифест исторической школы права») сделала изучение источников своим лозунгом; свою любовь к источникам она довела до крайности, она требует от гребца, чтобы он плыл не по реке, а по ее источникам.» Разве можно более метко характеризовать марксистскую школу, забывшую о жизни в настоящем и заставляющую человека, рассудку вопреки, наперекор стихиям плыть по «источникам», — хотя для всякого ясна невозможность.

такого предприятия? Но «фикция есть поэзия прозы», читаем мы дальше; действительно, что делал бы в марксистской прозе ищущий, без этой поэтической фикции? Разве не одна лишь страшная и фантастическая религиозная сила может заставить узаконять «подлость сегодняшнего дня подлостью вчерашнего», разве не на слепой религиозной вере основана «школа, об'являющая мятежным всякий крик крепостных рабов против кнута, раз только кнут матерой, прирожденный, исторический кнут, — школа, которой история показывает, как Бог Израиля своему слуге Моисею, только свое *a posteriori*»¹⁾ — школа, знающая для Молоха, открывшего перед ней всю мерзость творения лишь коленопреклоненное: «ей, Господи», «так было, так должно было быть». Разве не предчувствуется в этой критике вся философия марксизма, разве не предрекается образ хотя бы напр. такого жреца исторического *a posteriori*, который через 70 лет имел мужество написать: «кто знает тенденцию происходящих в жизни изменений, кто ясно понимает, куда они ведут, и ничего не имеет против их основного направления, а наоборот видит в нем прогресс, рост и расширение жизни, тот уже не находится в положении пловца, уносимого течением неизвестно куда и против его воли, тот не ищет отчаянно точек опоры, фиктивных если нет реальных. Таков коллективист. Ему известна в основных чертах линия развития общественной жизни, известна настолько, что позволяет уже с успехом делать важные предсказания; и общий смысл этих предсказаний оказывается благоприятным для роста жизни и силы людей».²⁾

Для того, чтобы убедить читателя окончательно, цитированный нами идеалист приводит саркастически несколько выдержек из манифеста «исторической» школы, из сочинений Гуго.³⁾ При-

¹⁾ Ср. Ю. Делевский, «Социальные антагонизмы и классовая борьба в истории», стр. 358: «Апологетизм обыкновенно ассоциируется с историческим фатализмом, с идеей целесообразности исторического процесса и с признанием исторических миссий тех или других социальных групп, тех или иных социальных отношений.»

²⁾ А. Богданов, «Новый мир», изд. «Коммунист» 1918, стр. 109, 110. — И это еще «идеалист от марксизма».

³⁾ Густав Гуго (1768—1844) один из наиболее узких и прямолинейных представителей исторической школы, основателем которой, совместно с Фр. К. Савиньи и Г. Ф. Пухтой, он был. Лозунгом ее, в борьбе с школой «естественного права», было положение: право есть закономерно развивающийся элемент исторической жизни народов. Современный исторический материализм в этом отношении является прямым ее наследником.

бодятся эти отрывки для того, чтобы убедить читателя воочию, что Гуго доказал, что «человек может отбросить и последние узы свободы, а именно те, которые налагают обязанность быть разумным существом». Действительно, цитаты слишком показательны и заставляют очень усумниться в силе разума их автора. Читаем: «Рабство не только физически возможно, но его можно также согласовать с требованиями разума; исследования, доказывающие противное, вероятно, заключают в себе какую-нибудь ошибку . . . Это спорный вопрос, благоприятно или вредно рабство само по себе для размножения».¹⁾

В самом деле, до какого отупения должен быть доведен человек беспредельной верой в мощь исторического, матерого и всеблагого кнута, чтобы сказать такие каннибальские слова. Кто не разделит гнева молодого идеалиста? Бедный романтик! Что сказал бы он, если бы прочел лет через сорок книгу одного из основоположников марксовой школы? Что сказал бы он, если-бы услышал слова Энгельса: «Только благодаря рабству сделалось возможным разделение труда в более или менее крупном масштабе между земледелием и промышленностью; ему обязан своим развитием древний мир, эллинизм. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и науки; без рабства не было бы и римской империи. Далее, на основах греческого и римского мира развилась современная Европа; без рабства, следовательно, не могла бы возникнуть новая цивилизация. Мы никогда не должны забывать, что всё наше экономическое, политическое, интеллектуальное развитие имело своим предварительным условием такой строй, в котором рабство явилось необходимым элементом, как это признано всеми (?) в настоящее время.»²⁾ В этом

¹⁾ «Манифест истор. школы права» Курсив подлинника.

²⁾ У Ю. Делевского (там же, стр. 238) находим более точный перевод этого места. В издании Петроградского Совета Раб. Деп. 1918 г., по которому цитируем, оно явно извращено. Вот перевод Ю. Делевского: «Мы не должны никогда забывать, что всё наше экономическое, политическое и интеллектуальное развитие вытекало из такого предварительного состояния, в котором рабство было столь же необходимо, как и общепризнано». То есть «признано всеми» тогда, а не в «настоящее время». Это, конечно, тоже неверно. Еще проф. Эдуард Майер («Рабство в древности» изд. Водовозой СПб 1899 стр. 35) указал, что уже во времена до-Аристотелевские «пользовалось широким распространением . . . воззрение . . . согласно которому рабство считалось явлением противоестественным . . .» Это мнение горячо защищал софист, ученик Горгия, Алкидаманд из Элен. Вскоре же после Аристотеля, который, как

смысле мы имеем право сказать: без древнего рабства не было бы и современного социализма.»¹⁾

Что Гуго перед этим апостолом всеблагой необходимости? Вспомните его детски-невинные «вероятно» и «спорный вопрос», сравните с марксистским «Ave, Caesar, morituri te salutant!» Счастье для бедного романтика-идеалиста, что он не знал еще Фр. Энгельса, ему едва ли пришлось бы тогда тревожить старые кости Гуго! Ведь до каких изуверств может довести религиозное верование в историческую осмысленность бытия! Здесь и пророчества, и откровения, и тайна.

Кстати о пророчествах. Вот одно еще не использованное, кажется. «Введение» к критике Гегелевской философии права кончается словами: «Когда все внутренние условия будут на-лицо, день немецкого восстания из мертвых будет возведен криком галльского петуха.» Впрочем, едва ли К. Маркс при этом имел в виду генерала Фоша, но ведь еще Меринг раз'яснил, что пророчества не нужно понимать буквально. «Всякое политическое пророчество, читаем мы у высокоученого марксиста, есть детская игра, если оно пытается предсказать будущий ход вещей во всех его конкретных подробностях. По меткому выражению Лассалья, его задачей может быть всегда лишь одно: из знания прошлого вскрыть знание настоящего и предсказать очертания будущего. Эти очертания нарисованы твердой рукой Маркса в его «Введении» к критике гегелевской философии права (Маркс и Энгельс. «Литературное наследство», изд. «Мир», стр. 308).

Цитированный нами «идеалист 40-х годов» никто иной, как Карл Маркс, только что едва лишь бросившийся в объятия Фейербаха после разрыва со «свободными». Любопытные бывают в мире превращения!

известно, признавал законность рабства, — противоположное воззрение «в связи с идеей гуманности, достигло всеобщего признания; . . . христианство лишь повторило . . . то, что было общим достоянием эпохи . . .» Как видим, «общепризнанность» сомнительная; что же касается «настоящего времени», то теперь уже почти и разногласий нет между историками: огромное большинство признает, что рабство существовало не везде, что оно не может быть названо им прогрессивным, ибо часто существовало наряду с каннибализмом, ни необходимым, так как свободный труд был в изобилии и миллионы пролетариев, благодаря конкуренции рабского труда, ложились тяжелым бременем на государства древнего мира.

¹⁾ Фр. Энгельс «Анти-Дюринг», Петр. 1918, стр. 161.

Не менее любопытно и поучительно также сравнение мнения Меринга о пророчествах с показаниями исследователя израильского мессианизма N. Robertson Smith'a: «Дело пророка, говорит Smith, не предвосхищать историю, не намечать основания божественной благодати, управляющей будущим, ибо они вечны, как план Иеговы; сущность мессианских пророчеств идеальна, не буквальна» (цит. у Булгакова «Два града» т. 2-й, 64).

Единодушие по истине трогательное!

И разве не справедливо будет сказать о Марксе и марксистах то, что говорил К. Маркс — тогда еще «молодой идеалист» о Лютере? ¹⁾ «Он победил рабство по обету потому, что на его месте он поставил рабство по убеждению. Он освободил тело от цепей, потому что надел на сердце цепи!» Можно ли менять рабство на рабство же? Нет! «Критика сорвала воображаемые цветы с цепей не затем, чтобы человек носил трезвые безнадежные цепи, а затем, чтобы он сбросил цепи и срывал живые цветы. Критик религии разочаровывает человека, дабы он мыслил, действовал, развивал свою действительность, как разочарованный образумившийся человек; дабы он двигался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь призрачное солнце,двигающееся вокруг человека, до тех пор, пока он не начнет двигаться вокруг себя самого.» Конец религиозного мышления в учении «о том, что человек есть высшее существо для человека», что «корнем для человека является сам человек». Ведь «религия есть способ, которым человек сознает и чувствует свое «я», когда он в сущности еще не завоевал этого я или снова потерял его!» ²⁾

4.

Философия в отличие от религиозной и всякой иной догмы — многогранное и всестороннее раскрытие сущности своего я и законов его жизни. Мышление философское идет путем скепсиса,

¹⁾ К. Маркс «К критике Гегелевской философии права», Введение.

²⁾ К. Маркс «К критике Гегелевской философии права», Введение. «Литературное наследство» К. Маркса и Энгельса, изданное Мерингом. Изд. «Мир», М. 1902, стр. 342 и 350. Курсив наш.

путем безграничного сомнения и приходит к критическому пересозданию мира в своем я. Мышление догматическое, «религиозное» идет путем анализа «материально» сущего или путем постижения сущего «духовно», данного в откровении, и приходит к отысканию своего места в мире и на земле, в об'ективном бытии которых оно не сомневается, и полагает необходимым лишь отыскать «тайну» этого бытия, законы его развития и воплощения. Философская мысль отказывается оправдать и признать об'ективно-осмысленным исторический процесс; мышление догматическое видит в нем исполнение той или иной заранее данной цели, движение по определенному пути, отыскание которого лишь и может составлять задачу человеческого знания. Философское мышление видит в живой человеческой личности единственную волевую действующую силу, дающую суб'ективный смысл историческому бытию, которое оно оценивает с точки зрения соответствия или противоречия задачам, поставленным себе самой личностью; догма оценивает поступки личности с точки зрения соответствия их путям об'ективно сущим, путям истории, или путям Господним, вне личности находящимся, от суб'ективной ее воли не зависящим. Философское мышление не знает единой, всеобщей, вечно-сущей, общеобязательной «Истины»; мышление догматическое эту «Истину» ставит во главу угла. В философском мышлении истинным признается — удовлетворяющее волевое и познавательное устремление познающего, а справедливым — соответствующее личному идеалу, который есть в свою очередь лишь предел исполнения задач, поставленных самой личностью; в мышлении догматическом истинное представляется, как соответствующее «действительности», а критерием действительного и реального признается общезначимость; справедливым почитается то, что приближает к воплощению целей об'ективно сущих и лишь раскрытых в об'ективно-обязательных догматах.

Итак, философией мы называем обнаружение законов жизни человеческого я, планомерную их систематизацию и оценку с точки зрения жизненных задач, поставленных себе самою мыслящей творчески-сознательной личностью . . .

Мы постарались разграничить понятия догмы и философии. И мы должны были прийти к заключению, что на стороне догмы «все наслаждения: мир с собой и другими, полная истина, широкая область знания». Как же объяснить безумие мысли, ипущей философии? Как объяснить то, что «во все века являются упрямые бунтовщики мысли, которые рвутся из этого блаженства, зовут за собою других людей, и толпы восторженных учеников бегут за ними туда, где блещет одна мысль, ограниченная и по объему, неудовлетворительная для сердца и доставляющая своим последователям лишь право на насмешку непонимающей массы.» «Или наслаждение мышления по своему, наслаждение независимостью мысли так велико, так существенно для человека, что пред ним бледнеют все успокоения, примирения и житейские выгоды общения с массою по мысли.»¹⁾

Да, разумеется вся суть философского устремления в этом. «Одна», «ограниченная», «необязательная» — имеет преимущество пред всеми остальными тем, что она своя. Какая мать согласится променять своего, пусть уродливого и бедного, но своего ребенка на прекрасного и богатого, но чужого?

У своей мысли есть еще великое очарование — познание ее есть акт «творческий,²⁾ т. е. знание и воплощение в одно и то же время. Именно потому для кующего свою мысль не может быть разделения на «знание» и «осуществление», ибо одно не возможно без другого.³⁾

Нам станет понятным теперь, почему «идеалисты» постоянно говорят о знании и воплощении, как о различных моментах: — у «идеалиста» нет своего.

¹⁾ П. Л. Лавров «Отзыв о книге Ор. Новицкого», Собр. Соч. изд. «Рев. Мысль», сер. I. «Статьи по философии» вып. II, стр. 93 и 94.

²⁾ Не даром «Истина» и «Справедливость» объединяются в русском языке единым словом: «Правда». — Правда есть творчество.

³⁾ «Как нет питания без кровообращения, без деятельности нервов и обратно, — так знание и творчество внутреннее и жизненное — неразделимы в действительности». (П. Л. Лавров «Что такое антропология», Собр. соч. сер. I вып. II, стр. 59).

«Закон мира Истины, пишет, напр., Д. А. Магеровский, не требовал и не повелевал нам воплощать его в жизнь. Правда-Справедливость не останавливается на этом моменте; кроме того, что мы постановили ее, как Истину, но (но? А. Ш.) в этом постижении, мы вместе с тем получаем толчек, приказание, которое исходит от самой Справедливости, мы должны эту Правду-Справедливость осуществлять в жизни, мы лишь на чистом постижении справедливости успокоиться не имеем права. Если мы бездействуем, мы преступаем это приказание и являемся преступниками против нравственной совести и долга.»¹⁾

Д. А. Магеровский не знает непосредственной радости творческого воплощения. Он заменил его «долгом», поставил меч над головою: иди или казись. «Человек сдавлен, когда он служит чуждому идеалу, им не выработанному, не пережитому, не вошедшему в его плоть и кровь; это — идолопоклонство. Но собственный идеал не давит, потому что воплощение его в дело есть наслаждение, и если он не доставляет наслаждения, то мы напрасно называем этот идеал своим.»²⁾

Не зная этого перводанного творческого наслаждения, «идеалисты» должны прибегать к суррогатам его. Чтобы чужое сделать близким, нужно полюбить его.

Д. А. Магеровский может почувствовать близость к чужой идее, только «полюбив» ее. Он это пространно и обстоятельно доказывает. — «Вы постигаете определенную идею, пишет он: как должную к осуществлению. Первоначально, когда вы постигаете эту идею, и не достаточно вошли в нее и слились с нею, вы ощущаете принуждение к осуществлению, вы чувствуете его и так как вы человек чуткий, с определенным моральным сознанием, то вы становитесь на свой пост для осуществления этой идеи, и проводите ее в жизнь, но вы чувствуете принудительность и ощущаете ее на один лишь момент. Следующая ступень, которая иногда для многих людей является недостижимой, но которая при некотором душевном напряжении может быть достигнута — это ступень Любви (тоже с большой

¹⁾ Ор. cit., стр. 16 и 17.

²⁾ П. Л. Лавров «Мои критикам», там же, стр. 178.

буквы. А. Ш.). Это ступень является высшим воплощением чувства долга, когда вы уже не чувствуете принудительности, борясь за идею, вы сливаетесь с нею, для вас это есть самое высшее, самое дорогое и незаменимое, вы любите ее . . . »¹⁾

Охотно верим Д. А. Магеровскому, что и чужую идею можно так полюбить, чтобы радостно «пожертвовать всем и умереть» за нее.

Но, скажите, кто станет убивать свое для того, чтобы полюбить чужое? Для нас есть один только путь: творчество своих новых идеалов; воплощение придет само собой. Оно ведь спутник обязательный и верный творческого акта.

Поэтому призыв «идеалистов» к «Любви»²⁾ есть для нас лишь свидетельство бессилия творчества.

6.

«Пристально вглядываясь в длинный ряд превращений чтимого мы увидим, что основа ему ничто иное как чувство собственного достоинства и стремление сохранить нравственную самобытность своей личности — и то и другое сначала в формах детских, потом отроческих, как во всяком человеческом развитии.»³⁾

Обе формы почитания — и детскую и отроческую — находим мы в древнем мире. Восток стоит на самой низкой ступени, почитания — здесь личность, человеческая индивидуальность, стерты, человек — раб, даже если он властелин. Человек не знает своей воли, он весь поглощен волею высшей, волею рода, волею царя, идола. . . .

Рим и Греция облачают рабство в пышную тогу; под красной мантией Катона, кто различил бы безвольного раба? Великие и

¹⁾ Там же стр. 26.

²⁾ Мы вовсе не нападаем на любовь, как таковую. Любовь — необходимая участница творчества, его живая сущность, нерв и пульс. Но в творчестве любовь не имеет характера внешнего возбудителя. Она органическая часть творческого процесса, она жизнь. Любит ли себя человек? Трудно ответить на такой вопрос — он в себе, он собой живет.

³⁾ А. Н. Герцен «Несколько замечаний об историческом развитии чести», полн. собр. соч. под ред. М. Лемке, том V, стр. 213.

малые рабы Греко-Римского мира светились светом отраженным — стоило только отвести от них свет озарявшего их и пламенящего солнце — они теряли свой блеск, их путь был свершен. Солнце древнего мира: *Civitas Romana*. «Свободы в древнем мире не было: свободен был Рим, Афины, а не люди.» «Граждане древнего мира потому считали себя свободными, что все участвовали в правлении, лишавшем их свободы.» ¹⁾

Когда греко-римское понимание чтимого достигло высших ступеней — произошел великий сдвиг. Из отроческого периода почитание вступило в «юношеский» — рыцарство средних веков. «Не удовлетворенный общим делом человек ищет свое дело, обращается внутрь себя, в груди своей начинает ощущать нечто твердое и незыблемое, в себе находит мерило своего достоинства и хладнокровно смотрит на племя, на город, на государство.» В рыцаре — «человек научился уважать человека». «Вся самобытность рыцаря в нем самом; это бедуин окруженный степью . . . он почти чужд патриотизма — где его отечество? Это монада, сознающая себя самобытным средоточием, сознающая все царственное величие своей личности.» В рыцарстве является нам совершенно новый тип понимания человеком своих задач, правда лишь первая ступень этого нового типа, который приходит на смену высокоразвитой степени более низкого типа самосознания древнего мира. Или, как выражался Герцен: «Римский гражданин имеет перед (рыцарем) то преимущество, что он развил свое понятие, но то, чего домогался рыцарь, было выше того, что достиг Римлянин.»

В рыцарстве было еще много незрелого, юношеский пыл сменился и перемешивался порой с полудетской беспомощностью мысли. «Великий шаг против древнего мира был сделан тем, что чтимое, неприкосновенное, святое поняли внутри своей груди, а не в городе, но для полного развития личности человеческой недоставало нравственной самобытности.» ²⁾ Человек не осознал еще своего «я».

На смену почитанию пришло творчество. Тогда новый тип человеческого самосознания, первой ступенью которого была на-

¹⁾ А. И. Герцен. там же стр. 217.

²⁾ Там же стр. 221—224.

ивная самобытность рыцаря, получил свое завершение. «Мыслящая личность явилась на смену военной, вооруженная анализом, отрицанием, смелостью исследования. Это гамлетовский период истории. «Tatenarm und gedankenvoll» — впрочем, в том лишь случае, если «мысли» Кеплера и Коперника не признавать за «дела».

«В последний год шестнадцатого столетия над костром, на котором сжигали Джордано Бруно, загорелось новое светило в созвездии Лебедя . . . Эта звезда в продолжении своего двадцати-одного-летнего сияния видела изобретение телескопа и микроскопа, открытие трех законов планетного движения Кеплером, видела как Галилей описывал мир спутников Юпитера, фазисы Венеры, странное строение Сатурна, солнечные пятна. Она светила над Римом, когда система Коперника была предана проклятью; она светила над Англией когда Бэкон писал большую часть своих бессмертных сочинений . . . В самый год ее появления вышло в Париже сочинение Жильбера предугадавшего современную физику . . . Она угасла в тот год, когда отец умозрительной философии нового времени Декарт оставил военную службу, чтобы предаться на свободу, размышлению из которого родился его знаменитый «Метод» . . .¹⁾

Она погасла: в ней больше не нуждался человек, он перестал светиться отраженным светом, загорелось яркое «я», человек вступил в новый мир, мир творчества. Юноша стал мужем. Кумиры и идолы пали бесследно — и засияло новое солнце — человек. Ведь Бог не созданный творческим порывом человека — всегда бездыханный идол.

Мысль человеческая то и дело «впадает в детство», то тот то иной идол воздвигается зараженной историческим атавизмом толпой. И личность ищущего должна прокладывать себе путь среди толпы бегущей вспять к старому идолу «общего блага».

¹⁾ П. Л. Лавров «Механическая теория мира». Собр. соч. сер. I, вып. II, стр. 9 — 10.

В своем идолопоклонстве «идеалист» доходит иногда до безумия фанатизма и человеческих жертвоприношений. «Не может быть никакой жалости к тем, кто воплощает ложь и мешает проводить истину» читаем мы у Д. А. Магеровского: «они должны погибнуть»¹⁾. «Мы уничтожаем человека, мы удаляем его с того или другого места, и получаем оправдание, потому что мы боролись, устраняя человека или истребляя общество или класс во имя и в согласии с Правдой и во имя и для ее осуществления!»²⁾

Можно ли дать более полное и законченное выражение современного «идеалистического» каннибализма? И все это под сенью Правды, Истины и Справедливости, «*Fiat justia et pereat mundus!*»

Этот лозунг средневековья перетаскили в наш обиход смиренные и спокойные немцы. Маркс говорил, что «в священной римской германской империи можно найти грехи всех форм государственного устройства», «подобно тому как в римском Пантеоне можно было найти богов всех наций», а так как, по меткому выражению Маркса же, «немецкая философия — идеальное продолжение немецкой истории»,³⁾ то и в ее Пантеоне мы находим всех шайтанов древнего мира. Для немцев, впрочем, это не опасно. Герцен прав, конечно, — это народ «серьезный» и все знают, что они скорее любого Фрейбургского филолога на санскритский язык преведут «нежели теоретическую мысль — на практику». И если они и говорят *pereat mundus*, то это в томах дозволенных толстых печатных книг и все спокойны и знают, что «мюнхенская пинакотека и гиссенская лаборатория» оста-

¹⁾ *Op. cit.* стр. 19.

²⁾ Там же стр. 21.

³⁾ К. Маркс «К критике гегелевской философии права», «Литературное наследство» стр. 346 и 350.

нутя на месте. Но «беда в том, что Европа стала читать по-немецки» — «того и смотри попадешь на фонарь». ¹⁾

Наши «философы-идеалисты», бегущие за последним немецким изданием сотворили себе из немецких шайтанов новый кумир, и не заметив, что это все та же старая восточная тряпка с клочком ассирийской бороды, поклонились «общему благу» как Богу истинному.

Мы видели, что жрецы эти, возлюбившие свой удел, — «рабы по убеждению» рабы-поэты, апологеты рабства, певцы его, слагающие гимны, поющие хвалебные псалмы — немногочисленны. Они сами признают, что «Любовь» «для многих является недосягаемой». Этот суррогат творчества все же слишком индивидуальный, слишком волевой и действенный акт, он требует фанатической веры безумия. Фанатизм «Любви», при всей его узости требует все же слишком большого душевного напряжения, чтобы стать достоянием массы. И вот на смену ему является новое издание фанатического символа веры, обработанное *ad usum delphini* — приходит ненависть, разменная монета идолопоклонства. «Ненависть является добавлением к «любви» «вспомогательным средством к воплощению любви» ²⁾, Прямолинейная, жестокая, вечная спутница бога толпы она влечет тьмы обезумевших, — слепит, и вершит безумия жестокости.

Ненависть это искусственно привитая, взрошенная и вскормленная неприязнь, борьба «в слепую», борьба по обязанности, по приказанию внешней силы, воля которой рабски исполняется и имя которой приводит раба в ужас. Ненависть — мать жестокости, спутница кровавой бойни . . .

8.

Но можем ли мы оставаться равнодушными видя, что попирается и низвергается то, в чем находили мы единственное счастье жизни, что предается поруганию самое святое, что оскорбляется личность человеческая?

¹⁾ А. И. Герцен «Новые вариации на старые темы».

²⁾ Д. Магеровский, там же, стр. 22.

Что же — «подставлять ланиту»?

Никто не может быть дальше нас от проповеди «лежачего бунта», в котором столько же рабства, сколько и в ненависти.

Всей силой, зовем мы на борьбу; более того, без борьбы не видим мы возможности жизни; мы зовем на борьбу и в этой борьбе мы идем иногда через жизнь.

Что же руководит нами, во имя чего мы идем, как можем поднять мы руку для смертоносного удара в бою?

Мы должны перенестись в совершенно иной мир, от мира ненависти отделенный бездонной пропастью.

Все наши рассуждения в иной плоскости — исходим мы из столь различного!

9.

. . . Истина познанная мною — творчески мной воплощается; но эта истина — моя лишь истина; — я знаю, что нет в ней ни межпланетной всесущности, ни общечеловеческой значимости. Единая санкция ее — мое сознание необходимости ее воплощения, мое влечение, мой творческий порыв, без которого она умирает. Воплощая в жизнь познанное мною я от других не могу требовать ничего, я не могу навязать им своей истины, как не приму их истины; я не могу требовать их участия в моем творческом акте, хотя считаю его жизненно-важным, хотя чувствую бесконечную муку неисполненности при крушении моих планов. Я ничего ни от кого не могу требовать во имя моей истины, ни именем ее, если эта моя истина не является и его истиной, но тогда мне и требовать не нужно будет — он придет и вместе со мной будет творить жизнь, ибо нет ничего радостнее воплощения своей истины.

Ничто не дает мне права ни на жизнь другого, ни на «наказание» его за уклонение от путей моей истины, ибо идет он, и может идти, по путям своим, ничто не дает мне права на власть, права распоряжаться волей его, ибо может он идти к своим целям . . .

Но я чувствую другое право, я чувствую безусловное и неизменное и полное право на воплощение идеалов своего «я»; я чувствую право свое на полноту бытия, я хочу

использовать все пути свои, я хочу идти к своим целям, я решаю по своему свои задачи. И я не допущу никого заградить мне путь ¹⁾, я буду биться за свое право на жизнь, за право на полное и всестороннее воплощение своего «я».

Голос подымает не ненависть мелкая и жестокая а гнев.

Когда в своем стремлении встречаю противодействие косной силы желающей навязать мне свой закон и свою волю, руководимый гневом — защищаю все что есть святого для меня, мной созданный идеал.

Гнев — восстание против силы нарушившей право мое на полноту бытия. Гнев и ненависть — два мира. Гнев — закон жизненного творчества, ненависть — орудие мертвенной догмы.

Иисус в гневе своем выгнал торгующих из храма; в гневе назвал Симона Петра — сатаной; но можно ли себе представить Христа ненавидящим?

Гнев — всегда трагедия. Гнев не может быть постоянным состоянием, гнев минутное орудие силы.

И, противоборствующий, поскольку сложил он оружие, или не поднял его, мне безразличен.

А ненависть «карает» и тех, и главным образом тех, и за то, что они не пошли за верой единой Истины. Ненависть, в основе агрессивна, гнев «защитен» по существу.

10.

Мы отвергли мир ненависти и злобы, мир рабства и цепей.

Мы отвергли и старую тряпку древнего раба, и «карманное идолопоклонство» ²⁾ современного «идеалиста». Кострами и кровью человеческой пропитаны они; ведь всякий идол — кровавый бог.

Во имя чего же боремся мы? Какая сила дает в борьбе мощь и крепость?

¹⁾ Или же нарушения подобного же права моего соседа. Оскорбить меня так же можно (и в той же мере), оскорбляя другого.

²⁾ Выражение Герцена.

Есть величайшая радость в творческом воплощении, в самоутверждении человека . . . К своим задачам стремимся мы, по своим путям идем мы . . .

И каждый, неизбежный в борьбе, акт насилия всегда трагедия, ничем не оправданная, нелепая и мучительная. Голый факт. — Мы не стараемся подыскать для разящей в гневе руки об'ективного оправдания. Она не имеет и не может иметь такого оправдания. Можно ли как-нибудь и чем либо оправдать смерть человека.

Мы не хотим самообмана: — трусливого облачения насилия в форму «права», «справедливости», «внедрения в мир правды».

Приемлем его в неприкрытой «фактической» наготе его, в трагической его неизбежности. Суб'ективно осмыслили его: мы защищали святая святых, мы защищали свой идеал. В сознании этом — суб'ективное «оправдание».

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

ДОГМАТЫ.

ГНОСЕОТЕИЗМ, ТЕЛЕОТЕИЗМ И МАРКСИЗМ.

Д. С. Милль говорил, что философия Декарта «представляет богатую сокровищницу почти всех видов априорных заблуждений и потому изучение ее и ее анализ очень интересны при занятии логикой¹⁾. Аналогично — *toutes proportions gardées* — положение философии Ю. Самарина; — в ней причудливо собраны и соединены наукообразно все почти предрассудки и заблуждения религиозно-догматических построений. — Особенно характерно для Ю. Самарина сознание обладания безусловной истиной, настолько сильное, что он даже не мог гневаться на противоречивших ему; радость «победы» над противником, победы подтверждавшей неизменно универсальность и всеобъемлющую силу исповедуемой им догмы, омрачалась лишь скорбью о противнике и о своей «несчастной склонности и способности поражать противника в прениях и огорчать его убожеством его мысли».²⁾ А победителем себя чувствовал Ю. Самарин над наиболее влиятельными представителями русской общественности среди которых были и А. И. Герцен и К. Д. Кавелин. Что-же за оружие было в руках Ю. Самарина, если оно сражало даже этих наиболее вооруженных воинов?

Ю. Самарин открыл универсальный закон силу и верность которого комментатор его, М. Гершензон, может сравнить лишь с законом Ньютона. Закон этот гласит: «всякое мышление и всякое знание в корне религиозно, все равно, сознаем ли мы это,

¹⁾ Д. С. Милль «Система Логики». Кн. V, гл. III § 8 (изд. 1914 г., стр. 700).

²⁾ М. Гершензон Исторические записки, М. 1910, стр. 63.

или не сознаем», «безрелигиозное сознание есть *contradictio in adjecto*; значит неверующих людей нет и не может быть.»¹⁾

Мы остановимся несколько подробнее на доказательствах и доводах Ю. Самарина, и на выводах его о бытии Божии и Промысле; они имеют непосредственное отношение к интересующим нас вопросам.

1.

Рассуждение свое Ю. Самарин основывает на том положении, что «все познание реального основано на личном опыте», и что поэтому «содержание познания всецело определяется характером тех органов восприятия, которыми располагает человек».

Эта мысль нам весьма близка. Правда, мы выразили бы ее несколько иначе, — мы не сказали бы, что человек познает «реальное», т. к. в этом утверждении скрыто предположение о существовании этого «реального» «в себе». И, действительно, Ю. Самарин, в силу заложенного уже в самом его определении дуализма, исходя из положения, казалось, столь близкого нам, приходит к выводам противоположным.

Констатируя совершенно справедливо, что «между чувственным переживанием и психическим нет никакого качественного различия, ибо и чувственное восприятие не менее субъективно; глаз, ухо и пр. играют в нем только служебную роль, а зрение, слух, осязание есть деятельность самого субъекта» — он выводит как неизбежное следствие объективное существование «психологического» мира, отличного от мира «вещественного». Мы исходя из тех же соображений приходим к признанию единства психического и физического к признанию бытия единого психо-физического «я».

Разумеется выражали мы соображения подобные высказанным Ю. Самариним, в несколько иной форме; мы не могли-бы, например, сказать, что глаз играет «служебную» роль т. к. это

¹⁾ Курсив подл. В наши дни вторит ему Булгаков: «Человек есть существо религиозное, могут быть нерелигиозные и даже антирелигиозные люди, но вне-религиозных нет в силу самой метафизической природы человека, его духовности и его свободы, с одной стороны и его тварной ограниченности с другой». («Два града.») М. 1911. изд. «Путь». Т. 1 от автора VIII.

предполагает наличие каких-то высших и низших органов чувствования — зависимых и подчиненных — с одной стороны, и властвующих и повелевающих — с другой.

Ю. Самарин для доказательства об'ективного бытия психического мира пользуется тем же приемом, которым обычно пользуются для доказательства «реальности» и об'ективного бытия мира «вещественного». «Если ощущения, доходящие до нашего сознания чувственным путем, т. е. через посредство слуха, зрения и пр. служат нам достаточным и, во всяком случае, единственно возможным ручательством в реальности вещественного мира, т. е. заставляют нас признать его об'ективное бытие, то почему этот универсальный закон человеческого сознания не применим к явлениям другого порядка?» спрашивает Ю. Самарин, и отвечает: «Очевидно, что целая серия ощущений психических должна с таким же правом наводить нас на признание об'ективного существования другой среды, невещественной, столь-же реальной, как материальный мир, и по отношению к человеку столь-же внешней». ¹⁾ Мы готовы согласиться с Ю. Самариным: «с таким же правом!» Но только права на это нет ни в том, ни в другом случае.

Здесь происходит обычное «заблуждение с первого взгляда или *a priori*». «Мыслители в таких случаях обычно говорят, читаем мы у Д. С. Милля ²⁾, что они воспринимают вещи непосредственным актом некоторой данной им Создателем для этой цели способности; их противники могут возражать, что они просто находят в своем духе некоторую идею, или понятие (*conception*) и отсюда заключают о существовании соответствующей об'ективной реальности, это возражение будет не уловкой, а только выражением в других словах того об'яснения, которое дают многие из них самих». Как мы видим, Ю. Самарин принадлежит к этим «многим», он идет неизменно по стопам Декарта, знаменитое правило которого гласит: «*Credidi me pro regula generali sumere posse omne id, quod valde dilucide distincte concepiebam — verum esse*». Другими словами, Декарт полагал, что всякий раз, когда существование содержится в той или другой идее, должна существовать в действительности некоторая соответствующая этой идее вещь.

¹⁾ Курсив наш.

²⁾ Милль, *Op. cit.*, стр: 677, 680, 681. 685.

Итак, эта «склонность об'ективировать законы духа, приписывать им существование во внешней действительности и предполагать, что то, что справедливо относительно наших идей о вещах, должно быть справедливо и относительно самих вещей»¹⁾ — есть лишь широко распространенная логическая ошибка, приводящая на низших ступенях развития к диким суевериям, а в философских системах от религии В е д²⁾ до современных «идеалистов» (через Платона, платоников, Декарта) к об'ективизации идеи и признанию реальности двух миров, мира чувственного и мира духа.

Исходя из этой логической ошибки, Ю. Самарин и приходит к об'ективизации идеи Бога. Ведь этот психический мир, существующий вне человека и реальности, в своем психическом бытии, познаваемый через непосредственное ощущение и есть Бог.

В понятии Бога заключается признание, что он существует об'ективно и помимо нашего представления о нем, и между ним и нами есть живая связь; он есть реальная Бесконечность, дающая о себе знать человеческому сознанию уже в области конечного. В непосредственном и личном восприятии этого преднамеренного воздействия Бога на человеческую жизнь и коренится сущность религии. Бог не есть некоторый Абсолют или Бесконечность — это чисто отрицательные явления вызванные к жизни как противоположности человеческих понятий о конечном и относительном. Отношение между Абсолютом и Богом Самарина такое-же как напр. между понятием и живым существом. Таким образом, религиозное построение Ю. Самарина сводится к признанию идеи Промысла, т. е. об'ективно существующего Бога, как первоисточника жизни, Бога непрестанно лично воздействующего на человека.

Все рассуждения Ю. Самарина были-бы неоспоримы если бы он прибавлял к ним два слова: «для человека», «для некоторых» или «для меня». В самом деле, для человека мир имеет «реальное» бытие только потому, что он его осознает реально

¹⁾ Милль, Op. cit., стр. 677, 680, 681, 685.

²⁾ См. Д. Н. Овсяннико-Куликовский. Собр. соч., т. VI СПб., 1909 г. «Основы ведаизма», гл. VIII, «Соматиндийский Дионис», стр. 213, «человек обоготворял свои собственные душевные и телесные состояния», гл. 7-я, «Куль и Космос»: «об'ективируя понятие о культе, получается понятие о Космосе, как религиозном и грандиозном жертвоприношении» (стр. 205).

сущим, но никак нельзя умозаключить из этого, что он действительно существует и существует в том виде в каком я его представляю. Такое знание нам не дано. То же и насчет рассуждений Ю. Самарина о бытии Божии. Ю. Самарину, который «слышит» Бога, никто не может «доказать», что его нет. Но, в равной мере, невозможно человеку «глухому» к голосу Бога доказать, что он есть, или показать это бытие. Это занятие, по выражению Толстого, столь же бесполезное, как «обучение скопца семейной жизни».¹⁾ И Ю. Самарин должен был бы тем скорее это признать, что он понимает, как это мы видели выше, что «содержание нашего мнения всецело определяется характером тех органов восприятия, которыми располагает человек»; но в том-то и дело, что хотя Ю. Самарин и готов допустить, что некоторые люди, не так, как он чувствующие, т. е. по его мнению, чувствующие ненормально, могут и не знать Бога, он не видит в этом опровержения той мысли, что раз он, Самарин, Бога чувствует, значит — Бог существует объективно. То, что другой его не чувствует — его беда, а отнюдь не довод против объективного бытия Божия . . .

Самарин однако на этом не останавливается.

Бог не только «воздействует» «в прямых внушениях совести и сознания», но и в определенном расположении материальных событий, так называемых случайностей по отношению к каждому отдельному человеку.

Здесь его покидает верный последователь и комментатор М. Гершензон. «Идея постоянного воздействия Бога на каждого человека и на каждое существо вообще, пишет он — действительно вытекает из факта объективного бытия Божия, но, очевидно, что этим признанием не определяется характер или направление самого воздействия. Мы можем только констатировать его наличность, но смысл его для нас непостижим.»²⁾

Ту же мысль мы в более или менее определенных выражениях находим и у других идеалистов.

Плотин говорил, что «Бог» будучи «отцом рассудка, причины и причинной сущности» есть «причина самого себя, так как и

¹⁾ Приниска на полях 3-го письма Вильяма Фрея к Толстому против того места в котором Фрей говорит об очаровании «людей неверующих посредством религии» (Русские Прониклен. т. I. стр. 300).

²⁾ Op. cit., стр. 55.

первично сам и сверхсущно сам». Он есть «начало, базис и корень всего существующего, существуя сам от самого себя и через самого себя» и творя «самого себя». В этом смысле он абсолютное творчество и первая активность, если верно, что активность совершеннее сущности и есть самое первое. Он — «активность не слушающая сущности, чисто свободная». «Он сам от самого себя.» Он — Господь. И этому не противоречит, что благо не может делать злого так как «мочь противоположное есть признак бессилия пребывать в лучшем.»

Таким образом, мы видим, что Плотин признает об'ективное бытие Божие, назависимую реальность, и тем не менее он полагает, что «в мировой драме — Ум — автор, а люди актеры. Как в драме, автор пишет и распределяет роли, но от актеров зависит, как эти роли сыграть, так и здесь». Другими словами, Плотин признает, что Бог не законодатель, устанавливающий для людей понятные нормы поведения, что он дает лишь общую «идею» роли, а разыгрывать ее предоставляет самому человеку, сообразно с его пониманием и талантом.

В наши дни Булгаков, как и М. Гершензон, возвращается к этой мысли и утверждает, что «человеческие цели — не адекватны идеям Божиим». ¹⁾

Таким образом, более последовательные «гносеотеисты» (так называли бы мы видящих в Промысле цель и основу познания) говорят, что «богозрение», ощущение Бога, есть индивидуально различное, что это есть лишь внутреннее сознание, — у каждого есть Бог, но свой Бог, каждый его слышит по своему.

М. Гершензон правильно говорит, что люди этого типа могли бы сказать, что «непроизвольное ощущение бытия Божия или Промысла такая же категория для всей психической жизни человека, как представления пространства и времени — для деятельности его сознания». ²⁾

Таким образом наиболее последовательные «гносеотеисты» признают идею Бога лишь как всеобщую и общеобязательную форму жизнеощущения и мировосприятия, и не признают такой общезначимости за конкретным содержанием индивидуального богопознания. Выдавать это свое познание Бога за

¹⁾ С. Булгаков, «Два града», т. 2-й, стр. 79, 80.

²⁾ *Op. cit.*, стр. 61.

подлинную его сущность, говорят они, это значит навязывать Богу человеческие пути, предопределять Его (и Ему одному ведомую) волю. Правда, «гносеотеисты» — об'ективисты могли ответить, что Бог, как Все-Сила, может каждому сказать разное, чтобы все поняли о н о ; и не является ли применение человеческого закона о различном понимании одного — кощунственным и нелепым по отношению к Богу? Не правильнее ли поступают об'ективисты, которые, исходя из общего всем «гносеотеистам» признания об'ективного бытия Божия, заключают об 'его общезначимости и единстве его воплощения? Не есть ли эта общезначимость необходимое следствие признания об'ективной реальности Бога? «Лучший спутник твой тот, кто старается не о том, чтобы услышать от тебя сообразное со своими желаниями, а о том, чтобы сообразовать свою волю с тем, что услышит от тебя», говорит даже — бл. Августин.¹⁾

Итак, все признающие об'ективное бытие Промысла, считают, что всякое мышление поневоле религиозно, что вне Бога и религиозного мира не может действовать человек и со снисходительной и соболезнующей улыбкой смотрят на всех, кто не видит этого. Мы постараемся доказать, что об'ектизация идеи Бога — все равно, как необходимой формы жизнеощущения или же как необходимой сущности мировосприятия — есть ни что иное, как логическая ошибка, умозаключения с первого взгляда или а priori. В нашем понимании, идея Бога есть идея субъективно сущая, данная лишь тем, кто обладает «боговидением» или «богослухом», не имеющая ни общеобязательности, ни об'ективного бытия, ни общезначимости. Богопознание — это одна из сторон того многоугольника, пределом для суммы которых является мое «я».

Эту мысль можем пояснить небольшим примером, который особенно ярко подчеркнет, насколько Богоощущение субъективно, индивидуально-суще, и отнюдь не общеобязательно, и никак не общезначимо.

Инженер П. К. Энгельмейер (в своей интересной книге «Теория творчества», глава 7-я, «Творчество в религии») пишет: «Воздаянием ведает Бог, это идеал, соединяющий в себе все положительные качества человека в их высшем развитии. Но раз

¹⁾ «Исповедь бл. Августина, епископа Нипонийского», нов. перевод М. 1914 г., кн. 10, гл. 26, стр. 275.

Бог ведает воздаянием, то это Бог личный. Ни что не может быть непонятнее и бесполезнее Спинозовского бога, который до того разжижен во всей природе, что не может ничего другого делать, как только следить за тем, чтобы дважды два всегда было четыре. Спинозовскому Богу нельзя молиться, потому что, по верному замечанию Тургенева (стихотворение в прозе: «Молитва» — А. Ш.), всякая молитва сводится к тому, чтобы дважды два не было четыре» (стр. 59).

А «мистический пантеист» Фр. Паульсен полон глубокого молитвенного настроения» «мы можем сказать, пишет он,¹⁾ что вера в Бога является самой глубокой и сокровенной потребностью человеческой души и что история человечества немыслима без веры в Бога . . . Здесь ничего не изменит будущее . . . Благоговение перед тем, что выше нас и вера в него — не умрет никогда.»

И однако, Фр. Паульсен со всей силой отрицает личного Бога. «Монотеизм, рассматривающий Бога, как личное существо, — читаем мы в его «Системе Этики», — на ряду с другими, и заставляющий его от времени до времени действовать на мир, как внешнее и чуждое ему бытие, не отличается по своему понятию от политеизма. Если считать теизмом только подобное воззрение, то будет очень трудно опровергнуть людей, доказывающих, что наука ведет к атеизму. Но тогда следовало бы добавить, что, очевидно, атеизм в этом смысле будет не концом, а только началом философии . . . Он состоит лишь в отрицании того взгляда, что где-либо раньше мира, вне его, рядом с ним, над или под ним, находится такое личное существо, которое создало мир — подобно тому, как часовой мастер делает часы — по известному плану, и, от времени до времени, вмешивается в его ход. Однако устранение ложной теории не есть еще теория» . . . — И Фр. Паульсен так определяет своего Бога, развивая и своеобразно переломляя мысль Спинозы: «мир или действительность есть нечто абсолютно единое, единая субстанция: отдельные вещи, представляющиеся нам первоначально, как самостоятельные, в действительности суть лишь несамостоятельные определения единого Всесущего . . . Законы

¹⁾ «Основы Этики», М. 1907, гл. 8, стр. 425. «Наукообразность» изложения Фр. Паульсена вводит часто в заблуждение. Так напр. В. Лессевич называет его «одним из представителей научной философии». «Что такое научная философия». VI. Русская мысль. кн. XI. 1888 г.

природы . . . суть ни что иное как форма самоопределения Вседействительного . . . Богу или Вседействительному мы приписываем мудрость, благодать, справедливость, святость. Мы не хотим этим определить теоретически его сущность, — это вообще невозможно; мы даже не осмелимся приписать ему разум и волю; разум и воля являются, быть может, исключительно земными силами . . . Мы выражаем этим только свое желание представить его сущность посредством наиболее совершенного, из того, что нам дано» . . . заключает он в униссон с Энгельмейером . . .

Очевидно, в нравственной области дважды два еще слишком часто не равняется четырем и еще весьма и весьма нередко приходится обращаться за помощью к блюстителю «моральной арифметики».

2.

Религия Паульсена, не смотря на ее пантеистические формы, стоит на грани того религиозного построения, которое в отличие от занимавшего наше внимание до сих пор мировоззрения «гносеотеистов» в основу религиозного мироощущения, кладет не идею Бога, как Все-Знания, а Бога, как цели мира, Бога как цели истории. Само собой разумеется, что элементы «гносеотеизма» и здесь имеются, они лишь не преобладают и окраску, индивидуальность дают элементы телеологические, так само, как и у «гносеотеистов», несомненно, есть и часто довольно сильное; ощущение Бога-цели. Сторонников этого религиозного построения, дающего, по их мнению, единственно разумную и приемлемую «теорию прогресса» — мы будем называть «телеотеистами».

Телеотеизм исповедуют сторонники современного русского «идеализма» — и это вполне понятно. Ведь идеализм явился у нас, как *philosophia militans* в замен марксистским позитивно-религиозным построениям; естественно, что вопрос о цели получил преобладающее значение в религии идеалистов: марксовский *Zukunftsstaat* они должны были заменить царством Божиим, и переход этот был не столь труден . . . Понятен также их постоянный уклон к католицизму, этой наиболее земной, наиболее телеотеистической и воинственной из религий . . .

Ценным у русских телеотеистов является их критика позитивного телеологизма, в особенности, в его марксистских фор-

мах. В этой критике они часто очень близко подходят к нашему, народническому пониманию «прогресса», правда лишь затем, чтобы уйти от него, быть может, еще дальше.

У идеалистов (особенно у Булгакова)¹⁾ чувствуется еще очень сильное влияние марксизма. Их критические замечания в достаточной степени робки и нерешительны.

Мы видели уже, что метафизической подкладкой марксистской философии истории является ее уверенность в возможности предвидения и предопределения путей истории путем раскрытия ее законов.

С. Булгаков возражает конечно, но посмотрите, как смущенно.

«Во первых, пишет он опровергая утверждение в том, что, «социология» предсказывает близость «золотого века»: самая способность социальной науки делать предсказания вообще многими не без основания оспаривается, и именно новейшие логические исследования о природе социальной науки (назову хотя бы Риккерта) как раз приводят к этому заключению; во вторых, и это самое главное, если экономическая наука и может еще кое что предусмотреть о характере экономического строя в ближайшую эпоху, то ведь этим еще ничего не сказано о том, какова будет человеческая личность» —²⁾

Все это несомненно справедливо, если бы некоторые другие места в его статьях не показывали, что здесь мы имеем дело с действительно, не вполне осознанным отрицанием власти «Экономической необходимости» и почти полным отсутствием чувства настоящего. Проскальзывает также еще неполная отрешенность от земного исторического апологетизма, который глубоко коренится в основе самых идеалистических теорий наших «телеотекстов».

С. Булгаков сам в этом признается: «я мог бы сослаться на свой собственный прежний опыт, пишет он, . . . в марксизме есть живое ощущение органического роста, исторического становления, могучего сверх-индивидуального процесса, который в его

¹⁾ Л. Шестов остроумно замечает, что Булгаков проще других решил трудную задачу перехода от марксизма к идеализму: он «стал выговаривать слово Христос тем же тоном, которым прежде произносил слово Маркс» («Похвала глупости») Факелы., кн. II, «Начала и концы», стр. 97.

²⁾ С. Булгаков «Два града», т. II. «Религия человекобожия в русской революции», стр. 147.

теории обозначается, как рост производительных сил с его железной логикой; в нем, действительно, подслушано биение исторического пульса, есть ощущение исторического прозябания». ¹⁾ И многие факты этого «прозябания» получают у С. Булгакова аполеготическое оправдание не только «в Боге», но и «в мире». Наиболее знаменательно отношение Булгакова к вопросу о рабстве. Здесь ветхий марксистский Адам оживает совершенно. «Упразднение (рабства), как социально-экономической организации производства», пишет он, ²⁾ «и замена иною, высшею, могли совершиться только в медленном органическом процессе истории, путем хозяйственной эволюции, так же точно, как может совершиться и постепенное отмирание современного капитализма, и христианство вовсе не призвано доставить человечеству скатерть-самобранку и исторический ковер-самолет. То, что должно быть совершено в истории трудом многих поколений и в долгом процессе, и должно быть в нем совершаемо: камни не превратятся, как бы волшебством, в хлеб!» Поистине, не стряхнул еще наш идеализм марксистского праха с ног своих!

3.

С. Булгаков вспоминает в цитированной выше статье об одном красочном случае с Петраркой, как об образе «продостерегающем и поучающем». Петрарка во время одной из своих прогулок случайно открыл всегда находящуюся при нем «Исповедь» бл. Августина, и прочел следующие знаменательные слова: «Люди удивляются высоте гор и огромным волнам моря, величайшим водопадам, безбрежности океана и течению звезд и они же забывают о самих себе» ³⁾ Петрарка погрузился в глубокое раздумье . . .

¹⁾ С. Булгаков «Два града», т. II, «Первохристианство и новейший реализм», стр. 39.

²⁾ *Id.* стр. 31. В другом месте читаем у него же: «Отрица данный общественный строй, рабство, крепостничество, капитализм, в самых его основаниях, возможно однако допускать его относительную историческую необходимость, в том смысле, что в данный момент его непосредственно нельзя устранить, не подвергая опасности самое существование общества» («Два града», II, стр. 223, «Христ. и соц. вопросы»).

³⁾ «Исповедь» бл. Августина, цит. по русскому переводу, М. 1914 г., стр. 258 (кн. 10, гл. 8-я). У Булгакова *Op. cit.*, стр. 148.

С. Булгакову тоже, как и вообще всем нашим философам, не мешало бы почаще обращаться к «Исповеди» Августина. В ней, как быть может ни в одном другом философском творении, с каждой страницы веет глубоким чувством настоящего.

У бл. Августина в изумительной книге XI, в которой он говорит о природе времени (к этой книге мы еще вернемся), С. Булгаков нашел бы необыкновенно глубокие и мудрые слова о предсказаниях и пророчествах. «Когда говорят о прозорливых, пишет бл. Августин, что они предвидят, предусматривают, наперед видят будущее, то здесь в их видении точнее разумеется не столько самый предмет предсказываемого будущего, которого еще нет, сколько признаки или причины, существующие уже налицо и дающие знать о будущем. Эти признаки или причины составляют для предсказателей не будущее, а настоящее, по которому предсказывается будущее через умозаключение . . . Будущее существует только в возможности» ¹⁾.

Бл. Августин с чрезвычайной ясностью формулирует здесь близкое нам понимание будущего и возможности его предвидения.

Только при таком понимании будущего возможна теория, особенно ясно выраженная Ю. Делевским: «Сознательная инициатива, говорит он, в своих расчетах оперирует лишь над вероятностями и возможностями.» ²⁾ Как бы повторяя бл. Августина, говорит о будущем и Герцен в главе «Перед грозой» («С того берега»): «Будущего нет, его образует совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и *coups de théâtre*.» ³⁾

¹⁾ «Исповедь», кн. 11, гл. 18, стр. 322 — 323.

²⁾ Ю. Делевский «Социальные антагонизмы» глава X, § IV, стр. 375.

³⁾ А. И. Герцен «С того берега» («Перед грозой», Собр. сочин. V, стр. 403). Герцен был, несомненно, знаком с теориями бл. Августина и по достоинству оценивал их. У него довольно часты ссылки (мелкие правда) на него (одни из бесчисленных примеров: в главе *Consolation* Герцен перефразирует выражение Августина: «*prioritas dignitatis*», говоря о «большинстве достоинства»). В письме к Е. А. и Н. А. Тучковым от 17 октября 1848 г., Герцен пишет: «Я очень рекомендую заняться падением Рима . . . Вам не будет скучно . . . А *propos* для падения Рима необходимо несколько ознакомиться с двумя тремя святыми отцами, напр. Василий Великий, Григорий Богослов, Августин, Ориген — есть французский перевод». Мы знаем, как интересовался Герцен эпохой падения Рима, т. что знакомство с Августином должны были бы предположить, если бы даже не было столь явных следов влияния его философии.

И марксистами и идеалистами владеет в одинаковой мере аберрация объективного существования «будущего», которое есть и которое можно предсказать. Ведь мысль о том, что его можно предсказать, что оно неизменно, обязательно, влечет за собой представление о том, что оно как бы уже существует, и его постепенное становление есть не творческий акт, а процесс, так сказать, аналитический. Эту аберрацию впервые победил и превозмог в себе бл. Августин и этим закрепил за собой навсегда значение отца современной философии, философии настоящего, философии жизни и человека.¹⁾

4.

Марксистский атавизм идеалистической критики не умаляет, однако, ее значения. Как мы указали уже, главная ее заслуга в попытке правильной постановки вопроса о понимании прогресса и указания философской никчемности марксизма.

С. Булгаков совершенно правильно указывает на религиозный характер объяснения истории марксизмом. Он сравнивает марксистское толкование с апокалиптическими образами тысячелетнего царства — хилиазма. Хилиастическим Булгаков называет всякое понимание истории, рассматриваемой, как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако, истории имманентной, и ее силами достигаемой, цели. «Ведь изобразить всю мировую историю, как смену и борьбу нескольких апокалиптических зверей, это, по своему, есть такая же смелость логической абстракции и символизма, какую мы имеем в таких наших теперешних социологических понятиях, каковы: «способ производства» «развитие производительных сил», «феодализм», «натуральное хозяйство», «капитализм» и т. д., не без остроумия замечает Булгаков. Причем эта апокалиптичность вовсе не в хулу приводится марксизму, а в оправдание и похвалу. О вкусах не спорят, но факт подмеченный Булгаковым несомненно верен. «Логическое подобие апокалиптическим изображениям истории, как смена овов, козлов, растений, туч, вод и т. п. можно в современной научной литературе найти хотя бы в знаменитом предисловии Маркса к «Zur Kritik der politischen Oekonomie»,

¹⁾ Op. cit., стр. 69, 70, 71.

где вся история разделяется сначала на два отдела: «Vorgeschichte» и «Geschichte» а затем первый отдел еще подразделяется на несколько символически обозначаемых эпох: рабство, феодализм, — новые знаки для старых символов апокалиптических.» О. Конт и К. Маркс подают в этом руку древним анонимам . . .¹⁾ «Роль deus ex machina облегчающего переход к хилиазму», а по марксистской терминологии — «прыжок из царства необходимости в царство свободы», «соответственно наукообразной мифологии» марксизма, «играют» «законы» развития общества или рост производительных сил» . . .²⁾

Крупной заслугой С. Булгакова является то, что он видит ясно, что прогресс есть лишь понятие формальное: правда, опять таки, делает он свои изыскания со специальной целью уличить прогресс «в дурной бесконечности», в отсутствии твердого фундамента, и для доказательства необходимости подведения под него религиозных основ. Но это не уменьшает правильности самого наблюдения. «Хилиазм есть лишь исторический горизонт»³⁾ «он есть средство ориентироваться» «в горизонтальной плоскости . . . в историческом разрезе, в области дискуссионного, имманентного содержания истории, и об этом значении и его ограниченности никогда не следует забывать.»⁴⁾

«Если мы попытаемся последовательно продумать этот порядок идей, навязываемый нам практическим отношением к истории, нашим практическим разумом, мы убедимся без труда, что горизонт есть лишь необходимая оптическая иллюзия и потому недостижим, а прогресс разрешается лишь в бесконечное движение, в дурную бесконечность⁵⁾. Мы убеждаемся, что перед нами антиномия, тихо ускользающая из рук, подобно тени, когда мы хотим ее схватить. Нужно впасть в самоослепляющийся иллюзионизм, признать действительностью фатоморгану, прими-

¹⁾ Op. cit., стр. 60, 70, 71.

²⁾ Op. cit., стр. 117.

³⁾ Id., стр. 73.

⁴⁾ Id., стр. 75. «История есть неустанное стремление, вечная тревога, путь, не имеющий конца», говорит С. Булгаков в другом месте («Два града», т. I, от автора, XIII).

⁵⁾ Гегель называл «дурной бесконечностью» — ту «математическую» бесконечность, которая состоит из ряда конечных. Такая «бесконечность» есть нечто вечно противоречивое, лишенное содержания, измерение ее и попытка познания ее сущности есть дело безнадежное, как измерение пустоты; эта бесконечность, лже-бесконечность, или «дурная бесконечность».

риться с дурной бесконечностью, уверовать в реальность горизонта, чтобы успокоиться на теории прогресса, впасть в исторический гармонизм и, придушив свои чувства для иных идей и восприятий, утвердиться на условном, как на безусловном!»¹⁾ «Хилиазм, как идеал истории, есть в этом смысле совершенно такая же категория, как идеал разума в системе Канта»²⁾, т. е. это есть понятие «формальное», лишенное конкретного содержания.

Читатель видит насколько мысли, высказанные здесь, близки нам. Однако, С. Булгаков, пройдя эту часть пути — резко расходится с нами в дальнейшем — вместо того, чтобы выйти на широкую дорогу философии жизни, признать единственно доступным человеку — субъективное осознание исторического действия, — он бредет по темным закоулкам мистического царства «эсхатологии».

С. Булгаков хочет найти «абсолютное содержание» той формы которую он назвал «хилиазмом». Если «хилиазм» есть форма, спрашивает он, то что же «вещь в себе». Это — «история в себе», которая «разбивает самую форму временности и дискуссивности», находится за пределами человечески мыслимой истории, является «ноуменом» ее «не от мира сего». Вместо вопроса об идее истории в земном ее объеме, встает вопрос о судьбах мира и человечества. «Мир, созданный Богом, может быть Им и пересоздан или преображен. Мир может обновиться чудесным, сверхестественным образом, и тогда, по обычному выражению апокалиптики, этот век уступит место новому Эону, и количество этих эонов может быть неопределенно велико (Ориген)»³⁾. Таким образом, мы подходим к «учению о последних вещах», к эсхатологии; «Человек не может, говорит Булгаков (вслед за Самариным) — даже если бы захотел остаться исключительно в области имманентного и временного и совершенно устранить всякую мысль о возможном прерыве — не времени, а самой временности — о переходе за ее предел, хотя бы и неведомо куда»³⁾. Человек, говорит Булгаков, не может не усматривать в мире сверхприродной цели. Земной «прогресс» марксистский

¹⁾ Id., стр. 122.

²⁾ Id., стр. 74.

³⁾ Id., стр. 76.

Zukunftsstaat не может дать удовлетворения человеку, он не может быть пределом исканий и пристанью — он не решает вопроса вопросов, он не решает вопроса о преодолении смерти, и только Христово учение о всеобщем воскресении, о преображении мира и нас в нем, о новом небе и новой земле, о новом Иерусалиме, в котором «ничего уже не будет проклятого», в котором «отрет Бог всякую слезу, и смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Апокал. XXI, XXII), а времени уже не будет» — «дает единственно мыслимый исход из трагических противоречий, оно утверждает единственно разумную и приемлемую «теорию прогресса», и те намеки, которые робко и нерешительно прорываются в чаяниях современного человечества, оно торжественным победным гимном: Христос воскрес — возвещает миру.»¹⁾

В каждом религиозном миропостроении есть необходимый составной элемент — понятие о том, что наступит нечто, когда времени не будет, когда не будет слез и плача. И марксизм, как религиозное построение, имеет эту мистическую присказку о царстве свободы, когда все изменится, когда самый диалектический метод (*Horribile dictu!*) перестанет быть диалектическим методом, а все будет «как то», а как — неведомо. Конечно, марксисты будут с гневом отрицать присутствие в их «царстве свободы» элементов земного бессмертия и вневременности . . . Но как иначе понять то, что там, где начинается *Geschichte*, где кончается обычный путь земного развития и образуется какой то полный *néant* — все противоречия исчезают . . . Как и всякое бессмертие и вневременность, и марксистское «царство свободы» характеризуется лишь отрицательными признаками, но именно тем подчеркивает свое сходство с «бессмертием» в обычном понимании — то есть с чем-то, что есть нечто, хотя оно есть в то же время и ничто . . .

¹⁾ С. Булгаков *Op. cit.*, «Воскресение Христа и современное сознание», стр. 171.

ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ

ВОПЛОЩЕНИЯ

I.

О НЕПРЕРЫВНОСТИ И ПРЕРЫВЕ.

1.

Ф. Паульсон старается дать наукообразное обоснование идеи бессмертия. Он начинает было совсем с отрицания его; даже высказывает такую еретическую мысль, что «если бы с этой земной жизнью кончилась всякая жизнь, то и тогда можно было бы сказать то же самое: земная жизнь не нуждается ни в каком другом оправдании — она была сама себе достаточным оправданием». Паульсен находит даже вредным, с точки зрения педагогической, такую «ненадежную» поддержку для нравственных норм, как вера в бессмертие; — но, вдруг, овладевает им тоска по бесконечности, и он старается обосновать Кантовское положение о том «что эта временная жизнь есть форма проявления самой в себе вечной жизни».¹⁾

Старается он сделать это, основываясь на исследовании понятия «времени». На вопрос о том, что такое «время», необходимо ответить и нам, для того, чтобы иметь возможность отвергнуть мистические построения «телеотеистов».

Мы прежде всего должны, как и во всех вопросах, ясно установить, что мы вовсе не задаемся целью выяснить, что такое «время как таковое», время «в себе» — эта задача, которую пытается поставить Ф. Энгельс — неразрешима для человека, такое знание нам не дано. Ф. Энгельс замечая полемически по поводу нелепых, на Гегелианской подкладке, разглагольствований Дюринга о времени, что «речь идет не о понятии времени, но о

¹⁾ «Система Этики», стр. 441.

действительном времени»¹⁾ впадает в ошибку еще более грубую, быть может, чем его противник²⁾).

Мы можем только определить наше понимание времени.

Первое сколько-нибудь удовлетворительное и не противоречивое определение времени мы находим у Плотина. До него понятие о времени связывалось всегда с понятием о движении, и движение почиталось определяющим время. Аристотель, правда, не отождествлял движения со временем, как это делали стоики, но и он считал время «числом и мерою движения». Плотин делает шаг вперед; развивая мысль Платона о том, что время есть «подобие вечности», он, однако, уже не считал, что оно измеряется «движением неба», как это делал Платон, но «интервалом жизни» мировой души. Время по Плотину, есть длительное движение мировой души; время — это последовательная смена душевных состояний, это переход жизнеощущений одно в другое. Время есть вечное течение жизни души от прошлого через настоящее к будущему. Таким образом, время и движение находятся у Плотина в отношениях обратных, чем у его предшественников. — Он первый подчеркивает то, что не время выводится из движения, а наоборот, самое движение немыслимо вне времени.

Наиболее полно и наиболее интересно развит вопрос о времени у бл. Августина («Исповедь», кн. XI). Бл. Августин в своих выводах подходит во многом к заключениям современной научной мысли, и обнаруживает совершенно исключительную способность самонаблюдения и психологического анализа.

У Августина у первого, кажется, мы встречаем подчеркнутой связь вопроса о времени с проблемой свободы и необходимости. В дальнейшем, и в особенности в наши дни, эта связь была подчеркнута с особой силой.

Августин прежде всего отмечает то противоречие, коренное и основное, из которого образуется наше понятие о времени. В

¹⁾ Энгельс «Анти-Дюринг», стр. 46.

²⁾ В такой постановке вопроса наше глубокое отличие от «диалектического материализма». Как правильно отмечает А. Деборин, «безусловности» и всеобщности познания диалектический материализм достигает тем, что формы он объявляет «универсальными», объективно реальными «созерцаниями»... «Геометрическое» пространство и «чистое время» суть универсально-реальные созерцания, и представляют предпосылку «математического» познания чувственного мира» — пишет он (Op. cit. 214). И есть еще люди, говорящие о релятивизме марксизма!

нем сочетаются, в едином представлении, понятия о непрерывности и вечной текучести с понятием конечности, меры, даже основы меры всего. Временем мы измеряем все существующее, и в то же время, мы сознаем это существующее лишь во времени, измеряя время продолжительностью существования.

Августин отвергает традиционное смешение времени с движением. Вслед за Платином, развивая и формулируя его учение, Августин окончательно разбивает теорию Платона о том, что время есть «движение небесных тел». — «Я понимаю, говорит он, — что все тела движутся во времени но это движение не есть самое время» (гл. 23-я, стр. 328). И он приводит замечательно верное соображение о том, что и измерять время нельзя лишь по движению небесных тел. — И если бы тела небесные не двигались, мы все же могли бы познать меру времени, мы все же могли бы измерить его посредством движения; колеса горшечника было бы для этого достаточно, т. к. в равномерных оборотах его мы нашли бы эту меру, не хуже чем в оборотах солнца (гл. 23-ья). Но как же измерить и познать время, когда основной признак его — текучесть? Именно «в течении мы только и измеряем время» (гл. 21). Как же это возможно? Для того, чтобы понять сущность времени измеримого, Августин сравнивает его с временем — непрерывностью, которую называет он «вечностью», и приходит к замечательным выводам о существе вечности, как вечно-настоящего и об измерении времени через настоящее существующего.

«Время есть ни что иное, как перемещающееся и непрестанно изменяющееся мерцание» (гл. 11). В самом деле, время есть нечто непрерывное. Каждая данная единица его (Августин разбирает отдельно год, месяц, день и т. д.) есть в то же время и существующее, и прошедшее, ибо время течет непрерывно. Все, что мы мыслим, или уже существовало в прошедшем, т. е. уже не существует, или только будет существовать, т. е. еще не существует, так что, как будто, действительно существует только настоящее. Но мы видим, что и это иллюзия, говорит Августин, не успеем мы сказать, что это существует, как его уже нет, оно уже прошло. Значит и настоящее, как будто, не имеет об'ективного бытия . . .

Как же выйти из этого противоречия? Как увидим дальше, у Августина было удовлетворявшее его решение этого вопроса, ре-

шение чисто имманентное, но, сын своего века — он не мог им ограничиться — оно находилось в слишком большом противоречии с верой Августина и современников его в Божественную сущность Запредельного и Вечного.

И потому он предполагает (как довод разрешающий религиозные сомнения и дающий ему возможность затем уже свободно формулировать свою теорию времени) — существование Бога вне времени, и говорит, что Он есть вечность, а характерный признак вечности — это отсутствие преемственности. «В ней, говорит Августин, все сосредоточено в настоящем, тогда как никогда время в целом его составе нельзя назвать настоящим. Все прошедшее наше происходит из будущего, а все будущее зависит от прошедшего; все же прошедшее и все будущее зависит от вечно-настоящего. Это настоящее всегда существует, для него нет ни прошедшего, ни будущего, поэтому оно и называется вечностью» (гл. 11-я). Бог есть — вечно настоящее, вот вывод Августина.

Его доводы всегда так или иначе использовались для доказательства бессмертия и вечности. В наши дни, их, как мы уже указывали, широко использует Фр. Паульсен. Приведя рассуждение Августина о времени — (впрочем не называя Августина), он именно здесь останавливается. Он старается дать рациональную формулу христианскому миропониманию бессмертия: «Это — сверхчувственная вечная жизнь»; и т. к. «с концом земной жизни прекращается возможность изменений существа, а вместе с тем и состояний человека» — ясно, что та, иная жизнь — «не будет во времени, ибо жизнь во времени, но без изменений — будет немыслима» (Op. cit., стр. 445).

И именно эта вечность и будет «время в себе». Существование во времени не есть вообще условие «действительного существования». Как мы видели — ни прошлое ни будущее не имеют реальной значимости. Можно бы предположить, что существует настоящее, но и это неверно, и «настоящее не имеет протяжения — это простая точка» (441). Следовательно и существование в настоящем не может быть условием «действительного существования» . . .

Но настоящее не должно вообще исчезнуть, что предполагает, что и «прошлое должно быть в известном смысле существующим» и разумеется также и будущее. Как раз именно такое существо-

вание трех времен и будет в вечности, и «время в себе» есть именно «вневременность», тогда как в нашем сознании явления кажутся нам протяженными во времени. Время таким образом есть лишь «форма нашей чувственной индукции» (Кант), и не является условием действительного существования, и то что бессмертие вне времени, не может служить опровержением того, что оно существует в действительности. Ведь смерть, т. е. прекращение времени «ни в коем случае не может уничтожить жизни»; то, что прожито, «становится вечной неизгладимой частью действительности, которой нельзя ни уничтожить, ни изменить» . . . (Id. 442).

Как индивидуальность сильно чувствующая свое «я» — бл. Августин не мог остановиться на подобном решении — отдав Богово Богу, он возвращается к жизни. И здесь поражает его примат «прерывности». Он видит, что только «предмет» является мерою времени. Время «тогда только могло быть продолжительным, когда существовал предмет, его наполняющий. Когда же не стало предмета, тогда не стало и самого времени». «Когда прекратилось существование предмета, время уже не могло иметь никакого продолжения» . . . (гл. 15-я, стр 317). — Это вмешательство прерывного в область непрерывного, предельного, определяющего беспредельное, временного, дающего бытие вечному и изменяющегося, обуславливающего неизменное — всегда занимало философов и ученых, но особенно интересно, быть может, связывал его с вопросом о свободе и необходимости покойный профессор математики и философ Н. В. Бугаев. Ученик его и последователь, популяризирующий доктрину Бугаева — А. Бачинский пишет: ¹⁾

«Н. В. Бугаев разделял математику на два большие отдела: на теорию непрерывных функций, или Анализ, и теорию функций прерывных, или Аритмологию. В сущности это деление обусловлено главным образом практическими соображениями: *логическим* требованиям оно не удовлетворяет, потому что непрерывность может быть рассматриваема, как частный случай прерывности; можно сказать, что непрерывность

¹⁾ «Сборник по философии естествознания», А. Бачинский «Дух бесконечно малых», стр. 204—205.

есть прерывность, происходящая через бесконечно малые интервалы. Поэтому идея прерывности соответствует процессу гораздо более обширному и общему в сравнении с идеей непрерывности — процессу в истинном смысле универсальному.» Далее А. Бачинский приводит иллюстрации этого положения из речи Н. В. Бугаева: «Математическое и научно-философское мирозерцание». Приведем одну из них, а также и обобщающий вывод Н. В. Бугаева.

«Из акустики, говорит он, мы знаем, что только определенное сочетание звуков производит эстетическое впечатление. Музыкальное чередование звуков имеет вполне аритмический характер» . . . «Прерывность всегда обнаруживается там, где появляется самостоятельная индивидуальность. Прерывность замечается также и там, где на сцену выступают вопросы о целесообразности, где появляются эстетические и этические задачи» . . .

Некоторые доводы А. Бачинского кажутся нам мало убедительными. Нас не убеждает «логическое» объяснение непрерывности, как частного случая прерывности. Ведь именно логически доказательство несостоятельно: только практически бесконечно малую мы можем считать равной нулю, логически это есть величина, свидетельствующая об интервале действительном. Но для нас неважна сейчас эта ошибка — мы вообще —, как всегда, оставили недоступный нашему сознанию «мир вещей в себе» и будем говорить не о «прерывности» и «непрерывности» — «в себе», а о наших представлениях о них. И тогда мы должны будем признать, что отмеченное Н. В. Бугаевым явление, есть для нас, воспринимающих прерывность, — несомненный факт, доступный проверке. Мы воспринимаем весьма часто явления мира, как нечто непрерывно целое, хотя из опыта знаем, что они составлены из прерывных, нам данных индивидуально, особенных элементов. В нашем сознании происходит выстраивание этих последовательных элементов в одну стройную цепь, в виду того, что интервал между ними настолько мал, что не регистрируется нашими органами и нашим сознанием. Так, в кинематографе, отдельные изображения на ленте (которые мы можем познавать и раздельно) образуют в нашем сознании некую непрерывную цепь, дают образ непрерывного целого, в виду того, что интервалы между ними настолько незначительны, что не отмечаются нашими сознанием.

Да и пример Н. В. Бугаева из акустики указывает на факт психологический, а не логический: музыкальное чередование звуков производит на нас эстетическое впечатление вследствие прерывности, и мы можем воспринять каждый звук отдельно, как индивидуальное целое, но было бы странно говорить, что звуки, составляющие мелодию, существуют отдельно «в себе» — это знание нам не дано, такое утверждение ни на чем не основано. Несомненный факт также и то, что всякое индивидуальное явление есть прерыв в общей цепи, это есть всегда революция, которая ведь ни что иное, как прерыв в праве.

Ярким примером из той же области может служить явление, подмеченное А. Белым в его «Лирических экспериментах». «Ритм наиболее богат у наших самых «индивидуальных» поэтов, составляющих несомненный прерыв в общей цепи (Пушкин, Тютчев, Блок, Сологуб), причем ритмом А. Белый называет «норму свободы» в пределах версификации. («Сравнительная морфология ритма» «Символизм» стр. 394.) «Выражением естественной напевности души поэта (духом музыки)», тогда как «метр является уже совершенно кристаллизованной», необходимой, заранее данной, непрерывной формой («Лирика и эксперимент», *op. cit.* 254,5). Если выразить это в терминах Н. В. Бугаева, мы должны будем сказать, что «ритм» есть явление характера «аритмологического», а «метр» — аналитического¹⁾.

Итак, во всех явлениях, связанных с измерением времени, прерывность есть признак индивидуального, особенного, конкретного, имманентного, а непрерывность — признак общего, абстрактного, вневличного — трансцендентного, запредельного...

Бл. Августин это отмечает с обычной для него силой и яркостью. «В тебе, душа моя, измеряю я времена . . . говорит он — и когда измеряю их, то измеряю не самые предметы, которые проходят уже безвозвратно, а те впечатления, которые они произвели на тебя!» (гл. 27-я.) Таким образом, он предвосхищает исследования современных философов и психологов, а утверждая, что «настоящее существует только в связи с

¹⁾ Типично «аналитическим» механическим, «метрическим» является движение в кинематографе; оно по самой сути своей вогнуто в норму равномерных регистраций фотографического аппарата. Именно потому движения актеров в кинематографе «шаблонны», лишены индивидуальности — в них нет свободного ритма, один механический «метр».

наполняющим его предметом» — он дает цельную, законченную формулировку имманентного воззрения на познающего, как самоцель и самоценность . . .

Как бы предвосхищая анализ ощущения времени Маха, бл. Августин говорит, что ощущение времени образуется, проходя три этапа: ожидание, внимание и память. «Предмет нашего ожидания (т. е. чаяние, упование, надежда), делаясь предметом нашего внимания (т. е. взгляд, воззрение, созерцание), переходит в предмет нашей памяти» ¹⁾.

«Так как ощущение времени существует всегда, раз только мы находимся в сознании, пишет Э. Мах (Анализ ощущений XII, ощущение времени § 4), то весьма вероятно, что оно находится в некоторой связи с тем органическим потреблением, которое непременно связано с сознанием, что мы ощущаем, как работу внимания. При напряженном внимании нам кажется, что время идет очень медленно, при легком занятии оно проходит быстро.» Это легко доказать экспериментально, «т. к. внимание не может сосредотачиваться одновременно на двух различных органах чувств», а потому «ощущения этих последних не могут быть связаны с абсолютно одинаковой работой внимания» и «одно из них кажется наступившим позднее другого» ²⁾. Таким образом, для ощущения времени существенно необходим элемент внимания, но это не все. «Когда я слышу, говорит Мах, несколько акустических совершенно равных ударов колокола, то я различаю первый, второй и т. д. Откуда являются признаки для их различения?» И он объясняет это тем, что «каждый из них связан с особым ощущением времени, которое вспоминается одновременно с ним. Картину воспоминаний я отличаю от порождений своей фантазии тоже благодаря некоторому специфическому ощущению времени, которое не тождественно с ощущением времени данного момента» ³⁾.

¹⁾ Стр. 336. Хотя цитированное нами Московское издание дает гораздо лучший перевод, нежели прежние издания Киевской Дух. Академии, все же и он очень тяжел и часто его неуклюжестью нарушается стройность и цельность впечатления. Бл. Августин еще ждет своего переводчика . . .

²⁾ Op. cit., стр. 40.

³⁾ Op. cit., стр. 209.

Если отбросить обычный у Э. Маха материалистический налет¹⁾, то аналогия с идеями Августина получится почти полная. У бл. Августина иногда даже наблюдение более сгущено и синтезировано. Вот в каких словах он повествует, напр., о воспоминании: «когда мы рассматриваем или слушаем о какихнибудь достоверных и действительных минувших предметах, то представляются понятию не самые предметы — их уже нет — но их образы, выражаемые в словах, — образы, остающиеся в душе нашей, как следы чувственных восприятий» (гл. 18)²⁾.

Итак попытаемся ответить теперь на вопрос: что же такое время? Как мы видели, — время есть форма ж и з н е - о щ у щ е н и я. Другими словами, время есть ощущение необходимое и сопутствующее всем жизненным действиям. Время познается нами только в явлении. Одно лишь настоящее, к о т о - р о е есть ж и з н ь п о з н а ю щ е г о³⁾ есть объект непосредственного восприятия. Прошлое познается нами посредством воспоминаний. Будущее есть творческое воплощение ряда возможностей и условий. Познавание времени в себе — будь то «чистое время» или «время, как таковое» Фр. Энгельса, или веч-

¹⁾ Э. Мах напр. пытается придать ощущению времени физиологическую функцию. Это кажется ему необходимым в виду того, что «соединительный мост» между всеми ощущениями и воспоминаниями — наше сознание, присоединяет особую энергию, ощущения времени. Вообще это, конечно, возможно, т. к. мы необходимо должны допустить, что «орган» сознания в слабой степени способен воспринимать все виды ощущений, тогда как каждый орган чувств только определенные, некоторые из них. Отсюда и слабость и недолговечность представления в сравнении с чувственным ощущением, которое всегда питает и освещает первое. Но Э. Мах боится, что такое определение сочтут недостаточным, и потому, правда в виде лишь вопроса и с тройной ссылкой на авторитет (Моно, Корнфельд и Джемс), делает такое предположение: «Что было бы, если бы эта энергия поддерживала кровяной поток, питающий работающие части мозга проводила его к месту назначения и регулировала. — Признай мы это, наше представление о внимании и ощущениях времени получило бы вполне материальное основание» («Анализ ощущений». стр. 214).

Все эти и подобные им попытки кажутся нам бесполезными — они ничего не уясняют — и, грубо-метафизические — основанные на «чистой вере», они способны только затуманивать вполне ясную концепцию времени, как формы жизнеощущения.

²⁾ Сравни. П. Л. Лавров «Три беседы о значении философии». Собр. соч. серий I в. I, стр. 108.

³⁾ Августин говорил о том, что время возможно лишь пока существует «предмет»; ощущение времени и сознание его, как настоящего, есть ощущение моего познающего «я» — которое есть единственная мера времени; время существует для меня только в жизни моего «я».

ность бл. Августина, или бессмертие Ф. Паульсена¹⁾ — нам не дано и находится в области веры. Познание непрерывного, бесконечного, беспредельного — невозможно для человека, мы можем познавать лишь прерывное, конечное, переменное, предельное — только оно живет индивидуальной жизнью, только в нем есть биение мирового пульса. Мы всегда строим наши теории лишь обуславливая их законами человеческого мышления. Мы воздвигаем их лишь на основании человеческих потребностей и не считаем себя компетентными строить вещи «сами по себе», как явления вещества или как процесс развития непознаваемой сущности . . .

II.

СМЫСЛ И ЦЕЛЬ.

Идеалистическая критика не ограничивается указанием на так сказать «историческую» необоснованность и недостаточность марксистской теории прогресса. Она, — опять таки, идя в ногу с народничеством, — указывает на этическую его недостаточность, на невозможность «оправдания» слез и ужаса настоящего грядущим благом. С. Булгаков прав, когда говорит, что «необыкновенное притупление чувства мировой трагедии»²⁾ просто поражает в марксизме. Не можем не согласиться мы и с утверждением С. Н. Трубецкого, что «идея эвдемонистического прогресса с надеждой на конечную гармонию»³⁾ — просто «пошлость»⁴⁾. В самом деле, разве не пошлость эта узкая сосредоточенная уверенность в том, что все прекрасно в этом лучшем из миров; разве не апофеоз пошлости — оправдание рабства, крепостничества, преклонение перед силой кулака, который специально изобретается для своего успокоения, и которому дается торжественная кличка «закона», «необходимости» и пр.

Может ли, в самом деле, марксизм решить этическую проблему об оправдании жизни и мира? Разве не воплощенная

¹⁾ Повторяющего Канта.

²⁾ *Op. cit.*, стр. 118.

³⁾ *Op. cit.*, стр. 119.

⁴⁾ В. С. Соловьев т. VIII «По поводу последних событий» стр. 585.

пошлость оправдание ужаса и безумия человеческого — грядущим благом грядущих поколений?

«Меня всегда поражает, пишет С. Булгаков, как исповедующие религию прогресса, чающие Zukunftsstaat'a, не замечают всей внутренней безвыходности своего положения, всей призрачности своего идеала.» Марксизм не может «дать исхода из трагических противоречий жизни», ведь несомненно, что «в представлениях о государстве будущего, о спасающемся прогрессом человечестве, неизбежно приходится колебаться между двумя возможностями: или будущие люди с более чуткой совестью, с более развитым чувством общечеловеческой солидарности и любви, будут терзаться от сознания, что их благополучие куплено такой дорогой ценой, и тогда они в тысячу раз жальче нас и несчастнее, и уж совершенно не годятся для роли двигающих мировую историю счастливых будущего, или, в обратном случае, если они обо всем забудут и все припишут самим себе, то мы имеем отталкивающее безобразие, от которого тошнит и мутит при мысли, что ради мещанского довольства и благополучия этих господ была заплачена такая цена, пролита была мученическая кровь» . . .¹⁾

В самом деле, какую этическую цену имеет оправдание подавления воли, жизни, смысла человеческого существа, живой творческой личности во имя грядущего блага?

Нам понятно зарождение на этой почве глубоко пессимистического настроения и желания «заявить своеволие» — не дать вырубить «вишневый сад», предвидя, что придут Ломакинские-Горьковские «дачники», что вся жизнь будет разбита на участки, и так продуктивно, так экономно использована . . . И понятна нам жажда хоть в этот последний час, в предвидении грядущего торжества пошлости крикнуть: «руки прочь». Но ведь подобное торжество пошлости грядет не только в земном, но и в небесном Пакибытии, и потому понятны нам настроения «трагической субъективной эсхатологии» гениальное выражение которой дано Достоевским в известном «письме» самоубийцы.

Мы не имеем доводов против этих безвременно ушедших от того, что «природа» не желает считаться с их «святое святых», а грядущее блаженство времени моего превращения в лопух — может вызвать лишь горькую усмешку — не издевательство ли

¹⁾ Ср. «Воскресение Христа и современное сознание.»

это в самом деле над человеческой душой? Да, ни этически, ни психологически невозможно примириться человеку с подавлением своего «я» во имя . . . во имя чего?

Что предлагает С. Булгаков взамен грядущего блаженства *Zukunftsstaat'a*?

С. Булгаков развивает мысли XVI главы от Иоанна, в которой он совершенно справедливо видит ключ к христианскому пониманию Пакибытия, что осуществится через первое воскресение земное, когда, по слову Иоанна, «приидет Он, Дух Истины», и «наставит» мир «на всякую истину, ибо он будет не от Себя говорить, но будет говорить, что услышат и будущее возвестит вам» (от Иоанна XVI, 13).

Но пришествие его мыслимо только, когда созреет человечество для восприятия и познания истины Грядущего, ибо сказано:

«Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (XVI, 12).¹⁾ С. Булгаков дает комментарий²⁾ к этому месту Иоаннова Евангелия. «Мироздание, говорит он, с центром своим человечеством, душой мира, с его историей, является делом богочеловеческим, не только божеским, но и человеческим. Человечество не может ни спастись, ни преобразить себя и мир своими силами, но и не должно быть спасено насильно, как ребенок, оно должно достигнуть внутренней зрелости, путем свободы искушений, должно совершить исторический процесс. И этот процесс в вере христианской получает абсолютную, хотя и вне себя лежащую цель, — он подготавливает мир и человечество к всеобщему преобразованию, к сретению Грядущего во славе.» Но как понять муки человечества после того, как пришел и был на земле «Тот, Кто есть жизнь вечная» (от Иоанна XII, 50), который есть «воскресение и жизнь» (от Иоанна, XI, 23). И не законен ли вопрос Иудеев над гробом Лазаря: «не мог ли

¹⁾ Интересно заметить, что Г. Гейне также считает это место от Иоанна (XVI, 12, 13) одним из замечательнейших в «Новом Завете». «Последнее слово, следовательно, еще не сказано, поясняет оп, и тут может быть звено, к которому можно прикрепить новое откровение. Оно начинается освобождением от слова, кладет конец мученичеству и основывает царство вечной радости: «миллениум». Все обещания увенчиваются, наконец, щедрым исполнением», («Людвиг Берне» кн. 2-я, Соч. т. I стр. 548).

²⁾ С. Булгаков, правда, только в одном месте цитирует XVI главу, но весь отрывок явно составлен по ней.

Сей, отверзший очи Слепому, сделать, чтобы и этот не умер?» (от Иоанна, XI, 37).

С. Булгаков утешает нас, что так необходимо было, что человечество еще не созрело для жизни вечной. Но она придет и разрешаться горести и спадет пелена ужаса с глаз человеческих, ибо «воскресение Христа — это завет и обетование сохранения всех ценностей и прежде всего абсолютной ценности человеческих индивидуальностей, безжалостно косимых смертью, а с ними восстановление всего вечного и ценного, что творилось в истории. Это спасение духовных благ истинных ценностей культуры, приобщение исторического человечества к мировому творчеству и участию в мироздании. Этим даются ответы на вопросы, к чему же человеческая история после Христа, зачем осуждены мы мучиться и томиться в этой юдоли скорби, когда вечная правда одержала уже окончательную победу, и уже сказано: «мужайтесь, Я победил мир» (Иоанн, гл. XVI, 33).¹⁾ И сказано также: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но я увижу вас опять, и возродится сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет от вас» (от Иоанна, XVI, 21 и 22).

Но это будет лишь «то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсе «воскресением первым», это «долг воскресения прежде живших предков», первое воскресение в которое, по свидетельству самого Достоевского и он, и В. Соловьев верят, что оно будет «реальное, буквальное, личное» и «что оно будет на земле». ²⁾ Но именно, поэтому и нужен долгий процесс совершенствования, ибо, как пишет В. Соловьев, «воскреснуть человечеству на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно», с чем вполне соглашается и духовный отец В. Соловьева — Московский книжник и философ Н. Ф. Федоров, который приписывает на полях цитированного письма Соловьева против приведенных выше слов: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть. Вот нелепость . . .» ³⁾

¹⁾ С. Булгаков *op. cit.*, стр. 172.

²⁾ См. письмо Ф. М. Достоевского к Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г. в книге В. К. Кожевникова «Н. Ф. Федоров» М. 1908, ч. I, см. Приложение, цит. по Булгакову *op. cit.* «Загадочный мыслитель» стр. 269—70.

³⁾ Там же стр. 271.

Однако этим воскресением первым не удовлетворяется христианская мысль, за ним должно последовать «общее и окончательное» «воскресение».

И тогда «восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великой» (от Матф., XXIV, 30). «И воскреснут народы в своей исторически-психологической индивидуальности, с тем, что в них бессмертно, что от Духа Святого; и восстановятся умершие индивидуальности, без которых мир пустеет, все вопросы разрешаются, и мы поймем не как «зерцалом в гадании, но лицом к лицу». ¹⁾

Не велик шаг, сделанный «от материализма к идеализму». Марксистский «раб», стал идеалистическим «крепостным», «свободно» несущим барщину крепостью прикованный к властной воле Господина.

И один только есть исход и у того и другого, один лишь свободный исход — «заявить своеволие». Не даром С. Булгаков в восторге замечает, что «рабы умели умирать», более того, — они на знамени своем написали: *memento mori* — и лишь когда человек сбросил рабские цепи, он научился жить (рабы умеют умирать, но жить не умеют они) и на знамени своем он написал: *vivere memento!*»

«Люди боятся умственной неволи особенно, когда пилюля не позолочена.» ²⁾ Вот идеализм и золотит пилюлю.

Но он снял лишь видимость неволи, и приковал человека к «господину» еще сильнее. Да и этически он не далек от своего антипода. Он чуть надбавил цену, но есть ли цена, окупающая страдания человеческие? И разве не так же жалка роль грядущих в царство небесное и кричащих «Осанна», как и жителей земного *Zukunftsstaat'a*. Они воскреснут все, но мыслимо ли что не только времени, но и памяти больше не будет. И не жалки ли будут они во всезабвении своем и не «тошнит и мутит» ли при мысли о том, что истязатель и тот Карамазовский ребенок, что бил себя кулачком в грудь — обнимутся и объединятся в едином крике «Прав ты, Господи!»?

С. Булгаков чувствует заслуженную кару в страданиях и муках — но за что страдают невинные, должна ли мать страдать,

¹⁾ С. Булгаков *op. cit.*, стр. 172.

²⁾ А. И. Герцен «Новые вариации на старые темы» т. V, стр. 17.

давая жизнь сыну человеческому, и как оправдать, как принять, как преклониться перед всеблагостью этого страдания и необходимостью его?

И если Бог есть вечно настоящее, в чем все соединено, и то, что было и что есть и что будет, как может Он допустить муку человеческую?

Не замечательно ли то, что первый, познавший всю глубину пошлости этой эвдомонистической христианской эсхатологии — великий Манес¹⁾ — учил, что после того, как Христос явился в виде змия к человеку и просветлил его разум даром знания — Сатана изгнал его из рая и обрек на страдание и муки . . .

Нет, лишь в жизни человека видим мы цель и смысл и всякая попытка превращения ее в средство каких угодно целей — заранее обречена на гибель . . .

И доказательство «необходимости» воскресения и вечности всегда доказательство круговое, всегда сводится к *petitio principii* в его разновидности «*circulum in demonstrando*». В этом смысле весьма характерно доказательство В. Соловьева: «Одно из двух, говорит он, или Евангельский Христос — миф, т. е.

¹⁾ Замечательно забавнее, которым окружена сейчас во многом знаменательная и глубоко мудрая религия «манихейства». Хотя имя это вряд ли многим говорит что-нибудь, но некоторые мысли, основные для манихейства, владеют умами человеческими и до наших дней. По учению Манихеев — в котором причудливо сочетаются все четыре великие религии мира, Зороастризм, Буддизм, Иудейство и Христианство, вся природа существует в вечности и состоит из вечных стихий добра и зла. В царстве света — Господь и 12 его эонов (которых он последовательно посылал на землю: (Будда, Зороастра, Иисус и последний — Манес) и пять добрых стихий, а в царстве тьмы — Сатана и 12 эонов зла и пять стихий хаоса. — Земная жизнь произошла оттого, что эон Христос спустился однажды в царство тьмы вместе с пятью стихиями гармонии и вступил в борьбу с эонами и стихиями зла. Хаос одолевал. На помощь изнемогавшему Христу явился Эон, Животворящий Дух — но спасти он мог лишь по половине от каждой из стихий добра и половину Христа — его человеческую сущность; он унес спасенные половинки на солнце, а остальная часть осталась в царстве тьмы и смешавшись с ним — (борьба была тяжкая и тела борющихся сплетались неразрывно) и дала начало жизни, но эоны добра вечно стремятся вырваться, вечно устремлены к солнцу. Чтобы не дать им уйти, скрепил их Сатана воедино с царством тьмы навсегда — создал человека; тело его он создал из стихий хаоса и подлил в него дух Христов и стихий добра; однако дух стал скоро побеждать тело, и тогда Сатана дал человеку душу, которая была составлена из стихий ада для противоборства духу и управления телом. — В учении Манихеев — Бог есть не вещество и не дух, Бог есть та сила, которая дает веществу жизнь, которая сохраняет его от распада и превращения в хаос. В целом виде Бога нет нигде, но части его рассеяны повсюду, их нет только там, где нет вещества.

Его или совсем не было или же исторический Христос в действительности очень отличается от Христа Евангельского (оба мнения широко распространены в наше время), или же такой Праведник, если только Он когда нибудь ходил по этой земле, не мог уже сделаться добычей тления, и признать противное значит вообще утверждать бессилие нравственного начала в мире, впасть в такой безграничный пессимизм, при котором жизнь кажется дьявольским измышлением, а мечта о прогрессе, о долге — глупым ребячеством». ¹⁾ «Если смертным неизбежно оказывается грешный человек, подтверждает и С. Булгаков, то безгрешному человеку, совершенной святости, с «естественной необходимостью» принадлежит бессмертие». ²⁾

Круг здесь настолько явный, что просто изумляешься, как мог такой тонкий ум, как В. Соловьев, прибегать к столь ребяческим доводам. Требуется доказать, что бессмертие нравственно, этически «необходимо»; это делается очень просто: если бы не было бессмертия — это было бы безнравственно, неэтично. Не правда ли убедительно? Бессмертие нравственно и этически необходимо, потому что существует нравственность и этика, а нравственность и этика не могут существовать, если нет бессмертия.

Д. Ст. Милль полагает, что в такую ошибку «люди редко впадают . . . рассуждая сами с собой; ее совершают обычно те, кто будучи прижат противниками, стараются найти основания для такого мнения, которое они не позаботились обосновать раньше, начиная свою аргументацию». ³⁾ Пример доказательства нашими идеалистами этической необходимости бессмертия должен занять место на ряду с многочисленными и весьма яркими примерами, приводимыми Миллем. Оно даже могло бы конкурировать с самым замечательным из них с Мольеровской пародией этого приема «доказательств». Мольеровский ученый доктор прибегает к обычному в таких случаях способу: предположение, высказанное в конкретных выражениях, он доказывает, беря его же, но только в отвлеченной форме и получается достойное возражение: *mihi a docto doctore demandatam causam et rationem quare opium*

¹⁾ Вл. Соловьев «Пасхальные письма» Собр. соч. т. VIII стр. 107 («Христос Воскресе»).

²⁾ *op. cit.*, стр. 175.

³⁾ Дж. Ст. Милль «Система логики кн. V, гл. VII, § —, стр. 747.

facit dormire. A quoi respondeo, quia est in eo virtus dormitiva cujus est natura sensus assupire¹⁾. В самом деле, разве не убедительно, что опий производит сон, потому что в нем есть снотворная сила, усыпляющая чувства.

И порою кажется, что Вл. Соловьев просто перелицевал и раскрасил в эвдомонистические цвета совершенно сходное по теме и построению рассуждение Кириллова в «Бесах». — Каждый «довод» Соловьева как бы имеет целью опровержение диаметрально противоположных положений Кириллова. В безумном экстазе великий «своеволец» говорит Верховенскому: «слушай большую идею: был на земле один день и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней есть, без этого человека, — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после, Ему такого же, никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Э того, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты — ложь и дьяволов водевиль. Для чего же жить?, отвечай, если ты человек!»²⁾

Оба — Кириллов и Соловьев — верят, что «Такой» праведник не должен был умереть, что это противно было бы самым священным запросам духа человеческого, и обратило бы жизнь в дьяволов водевиль. Но один верит, что Он не мог не воскреснуть, потому что *хочет жить*, и так верит, что не видит, что только оттого и верит, что *хочет жить*; а другой так не верит, что Он воскрес, потому что *не может жить* и обрекает и себя и планету на смерть и не видит, что оттого так не верит, что не может жить. Ведь если бы Соловьев на минуту предположил что

¹⁾ Дж. Ст. Милль «Система логики» кн. V, гл. VII, § 2, стр. 749.

²⁾ Ф. М. Достоевский «Бесы», ч. III, глава VI (Многотрудная ночь), II (по изд. Маркса, стр. 596).

«не оправдалось сказанное» и «оба померли и не нашли ни рая ни воскресения» — он не мог бы жить, ведь нельзя же жить в диаволовом водевиле, если требуешь от жизни исполнения целей великих, начертанных «Тем, Кто есть Жизнь»! И если бы Кириллов на миг усумнился, что Он «помер» и хоть на мгновение поверил, что «жизнь одержала безусловную и решительную победу» «смертью смерть поправ» — он не мог бы заявить своеволия, он не мог бы умереть, чтобы осветить мыслью мир . . .

Оба реассуждения одинаково круговые, лишь круги вращаются в разные стороны.

ОЧЕРК ПЯТЫЙ

ВОЛЯ И СВОБОДА.

I.

ЧТО ТАКОЕ „ВОЛЯ“?

Что такое «воля»? П. Л. Лавров совершенно справедливо говорит, что это понятие, на первый взгляд, кажется столь ясным, что его и разбирать не стоит. Всякий, как будто, и так знает, что это такое; и, действительно, трудно найти определение воли с которым любой человек не согласился бы хотя бы отчасти; вся разница только в том, что каждый подходит к воле с иной точки зрения и огромное большинство философских определений воли именно и страдают односторонностью. Философ беря какую-либо область человеческих действий и чувствований, исследуя ее и наблюдая действие в ней волевых моментов обобщает это действие и выдает такое обобщенное определение, действительное для одной области, за пригодное для всех областей.

Определение П. Л. Лаврова в этом упрекнуть нельзя. Оно широко настолько, что вызывает даже скептически-недоуменный вопрос: не слишком ли оно произвольно, достаточно ли оно обосновано?

П. Л. Лавров говорит, что воля «есть источник всякой человеческой деятельности». ¹⁾

И он приводит целый ряд примеров: «Множество предметов проходит перед вами, говорит он, но вы остановились на одном. Он возбудил ваше внимание. Это внимание есть уже поставленный вопрос. Всякий вопрос есть неудовлетворенное желание. — Вы чувствуете радость, печаль, сожаление, общее утомление. Разберите внимательнее эти чувства и вы везде откроете присутствие

¹⁾ П. Л. Лавров «Три беседы о современном значении философии», сер. I, вып. II, стр. 104. П. Л. Лавров употребляет слово «желание», но придает ему значение обычно даваемое слову «воля».

желания. Самый рассудок и долг противопоставляемые моралистами страсти, суть ничто иное, как желание . . . воплотить наш нравственный идеал» . . . ¹⁾

Со всем этим невозможно не согласиться и все же это нас не вполне удовлетворяет, мы чувствуем здесь какую-то недоговоренность, какую-то неполноту.

Мысль о воле как источнике человеческих действий очень глубоко коренится в сознании человека. Еще Августин говорил о том, что есть «три явления в человеке: существование, познание и желание . . . Из этих трех актов несходных и различных между собою слагается в каждом человеке совокупно одна и та же жизнь. В самой жизни эти три действия выражаются с одной стороны, в раздельности, а с другой в единстве. Во всех них одна жизнь, одна сущность, однако, они строго различаются одно от другого . . . » ²⁾

Непосредственное показание нашего сознания говорит за присутствие воли во всех действиях человеческих, однако, в определениях и бл. Августина и П. Л. Лаврова мы должны признать весьма существенную неясность, которая и является причиной недоумений.

В обоих определениях воле, конечно, совершенно справедливо отведена роль источника всех человеческих действий, однако безоговорочный характер обеих формул нас не удовлетворяет, т. к. он как бы предполагает во всех человеческих действиях одинаковое участие волевого момента.

2.

Мы не можем представить себе воли без активного ее проявления; воля обязательно проявляется в действии. Но уже издавна было выражено сомнение: всякое ли действие порождено волей. Это сомнение необходимо разрешить.

Сомнение может быть двух родов — «этическое» и «психологическое». Первое относится к вопросу о «содержании» воли, второе к вопросу о происхождении и сущности ее.

¹⁾ Там же стр. 104.

²⁾ Бл. Августин «Исповедь», кн. 13-я, гл. II, стр. 397 (курсив наш).

Психологическое сомнение особенно ярко высказывалось целым рядом философов и ученых наших дней, этическое же сомнение было высказано уже очень давно, оно совершенно ясно, напр. подчеркивается Платином.

Платин ясно разделяет все поступки человека на два разряда: одни «желаемые» или «вольные» другие же лишь «зависимые от нас», при чем, конечно, «вольные» обязательно и «зависимые от нас», но эти последние могут и не характеризоваться волевым моментом. Так я могу убить отца не узнав его. Это действие было от меня зависимо, но его нельзя было бы назвать «вольным», я его последствий не желал и не предвидел. Если, указывает Платин, — мы поступим так или иначе по совету врача, «мы поступаем, но согласно его уму», т. что, опять таки, это будет действие зависимое от нас (мы ведь можем и не послушаться совета), но, поскольку мы совет приняли, оно уже не вольное, а предуказанное.

Этические сомнения создают проблему о «свободе воли»; их решение не дает нам ответа на вопрос что такое воля; они пытаются поставить другой вопрос: «как действует воля?». Но на этот вопрос нельзя ответить, не установив сначала точно самого понятия.

3.

Большинство современных психологов готово признать, что далеко не все действия имеют источником волю.

Воля проявляется только там, где не хватает автоматической приспособленности, говорят они. Воля является, стало быть, признаком недостатка в приспособленности, в организованности. Отсюда и необходимость в нововведениях. «Если бы мы достигли полной приспособленности, то одного автоматизма, одной рутины было бы достаточно и не было бы возникновения новых идей, чувств, желаний» ¹⁾.

Э. Мах старается доказать подобное же положение. «Движения низших животных, говорит он, а равно и первые движения новорожденного вызываются непосредственным раздражением,

¹⁾ Так формулирует мнение Полана (Paulhan) ученик Маха П. К. Энгельмейер (Теория творчества, стр. 144), называя его «ценным указанием».

происходят совершенно машинально, суть движения рефлексорные. В таких рефлексорных движениях нет недостатка и у высших животных и в позднейших стадиях жизни». ¹⁾)

Мы позволим себе не вполне согласиться с утверждением Маха. Нам кажется, что здесь ошибочно отождествлены движения животных с человеческими движениями. Мы позволим себе утверждать, что происхождение их весьма различно; автоматические движения животных производятся ими в силу инстинкта, который мы считаем неправильным смешивать с рефлексом человеческих движений.

При выяснении происхождения первого из них мы не можем обнаружить волевых элементов, в основе его; тогда как рефлекс есть нечто иное, как волевой акт превратившийся в рутину, в привычку, в автоматическое действие.

Остановимся несколько внимательнее на примерах приводимых Махом и на заключениях его. Наиболее замечательны и любопытны два опыта — с голубями и с воробьем.

Мах рассказывает об опыте произведенном Ролле в 1865 г. над голубями, лишенными мозга . . . «Стоит только опустить лапки этих птиц в какую-нибудь холодную жидкость, воду ли, ртуть или серную кислоту, и птица тотчас же начинает пить.»

Мах дает бесспорное объяснение этого опыта: «Так как при утолении жажды птице приходится обыкновенно смачивать свои лапки, то почти сама собой является мысль о том, что здесь перед нами просто целесообразная привычка, обусловливаемая образом жизни и закрепляемая наследственностью, — привычка, которая (и при отсутствии сознания) проявляется при соответственном раздражении с точностью часового механизма». ²⁾)

Другой опыт с воробьем, которого — выпавшего из гнезда — нескольких дней от роду — хотел вырастить у себя сын Маха. Воробья никак не возможно было научить глотать — он не умел этого делать и умер бы с голоду, если бы Мах, руководствуясь теоретическими выводами, не постарался вызвать у него привычного раздражения. «Насадив на заостренную палочку маленькое насекомое, рассказывает Мах, я начал быстро вращать его вокруг головы птицы. Последняя тотчас же стала раскрывать клюв,

¹⁾ Э. Мах «Анализ ощущений», гл. VIII, стр. 150.

²⁾ Э. Мах «Анализ ощущений», стр. 78.

захлопала крылышками и тотчас же с жадностью проглотила предложенную пищу. Таким образом, я нашел — заключает Мах — раздражение, необходимое для возбуждения соответствующего инстинкта и необходимых автоматических движений» ¹⁾).

Как об'яснить эти явления?

Их нужно и возможно об'яснить только «наследственностью»; но Э. Мах не понимает ее в обычном, несколько упрощенном, смысле. Для него наследственность совпадает с памятью. Наследственность и память «почти что сливаются в одно понятие». Это станет понятным «когда мы вспомним, что организмы, составляющие части тела своих родителей перемещаются и становятся основой новых индивидуальностей» ²⁾).

Эту теорию Геринга Мах объединяет с теорией Вейсмана об индивидуализации наследственности путем случая. Ведь воспоминание есть воспроизведение (индивидуальное воссоздание в новых формах) следов разных бывших восприятий и ощущений, которые ассоциируются с явлениями происходящими сейчас и сплетаются с ними в более или менее тесный узел. Вейсман считает главным и важнейшим моментом наследственности случайное изменение и подбор зародышевых клеток, а не механическое перенимание привычек и особенностей через упражнение приобретенных свойств. Т. о., если и невозможна прямая передача результатов упражнения предыдущих поколений последующим, все же (и этого не отрицает и Вейсман), нужно признать, что передаются возможности, остатки чувственных раздражений, которые при соответствующих ассоциациях могут привести к аналогичным (что и у предков) результатам ³⁾).

Т. о. механические действия животных являются результатом наследственно приобретенных возможностей, но, конечно, они не могут наследовать больше чем имели родители: совершенно чуждое им психическое ощущение, вообще недоступное животным. А мы должны признать, что воля животным недоступна.

¹⁾ Там же, стр. 79.

²⁾ Там же стр. 77.

³⁾ Обо всем этом ср. у Маха «Анализ ощущений», гл. IV, § 9, стр. 76 до 82. Сочинения Вейсмана: «Ueber die Vererbung», Jena, 1883, а также «Ueber die Dauer des Lebens», 1882; в них он развивает любопытную теорию о том, что и смерть есть явление наследственности.

Так что по наследству передаются только те способы образования движений, которые вообще свойственны животным, т. е. способы инстинктивные, вызванные ассоциативными соединениями воспоминаний о минувших раздражениях с соответственными раздражениями в настоящем.

Посмотрим теперь, как дело обстоит с рефлексорными движениями новорожденного, или остатками рефлексов в зрелом возрасте. «Ребенок хватается за все, что привлекает его внимание, и без всякого участия со стороны интеллекта отдергивает свои руки от всего, соприкосновение с чем для него неприятно» — «есть, говорит Мах, органические приспособления, обуславливающие сохранение организма»¹⁾.

У людей нервных и «задумывающихся», «рассеянных» наблюдается чрезвычайно распространенное явление — невольное, часто очень сильного вздрагивания при малейшем внешнем раздражении (испуге, ударе и т. д.); интеллект отвлеченный, или плохо сосредоточенный, не регулирует движений и их реагирования на внешние раздражения, так что они происходят автоматически, под непосредственным влиянием раздражений. Обычно эти вздрагивания и автоматические, рефлексорные движения бывают как бы защитного характера, они либо производят сжимание, либо направляют члены нашего тела в сторону опасности. Э. Мах наблюдал такие сильные вздрагивания и вообще необычную рефлексорную возбудимость своих парализованных членов (после удара)²⁾ Галлюцинацию мы можем также назвать рефлексорным движением, когда интеллект усыплен и не может контролировать и управлять зрительными или слуховыми ощущениями: они действуют под непосредственным влиянием раздражений.

И сон можно назвать рефлексом памяти.

Крайне любопытен в этом отношении сон рассказанный Гейне в «Путешествии на Гарц» (изд. Маркса, т. I, стр. 129 и предыдущие стр.).

Неоднократно указывалось, что во время сна происходит как бы рефлексорное «додумывание» начатых дневных мыслей; здесь, как бы выходит наружу подавленное интеллектом реагирование на разнообразные мелкие дневные ощущения, которые днем «мешали» и отбрасывались интеллектом. Когда же он потерял

¹⁾ Там же стр. 15.

²⁾ Там же стр. 154.

власть — эти ощущения вернули свои права, и, ассоциируясь с остатками воспоминаний, произвели новое творческое соединение — сон.

После того как Гейне спускался в рудник, а перед этим сбивал палкой на дороге «красные длинородые волчецы», после того как он, задыхаясь в шахте, вспомнил там же о буре на корабле, после того как старый рудокоп поручил ему поцеловать свою прелестную племянницу в соседнем городке — он видит себя во сне — рыцарем опустившимся в глубокий колодезь, на дне которого лежала прекрасная принцесса. Колодезь вдруг осветился миллионами огней и в нем закопошились тысячи карликов (рудокопов с их лампочками?). Рыцарь стал побеждать гневных карликов и разбивать их красные глупые головы. Он только поцеловал принцессу в уста . . . услышал блаженное дыхание души ее, как зашумело море и он проснулся в ужасе от диких морских чудищ.

Таких примеров рефлексорных движений, и «психических», и «физических», можно привести множество — каждый их наблюдал и на себе и на других. И, внешне, здесь сходство, как будто, полное с автоматическими движениями животных.

Но присмотримся ближе.

Механические движения животных, как мы видели — результат унаследованных инстинктов.

То ли мы видим у людей?

Какое психическое состояние соответствует у взрослого человека механическому отдергиванию ребенком руки от огня? — Сознательный волевой акт отстранения опасности. Человек реагирует на раздражение волевым актом и наследникам его передается возможность реагировать аналогичным способом уже без участия интеллекта, при появлении ассоциирующихся с ним, соответственных раздражений. Но это будет в основе волевой акт, правда превращенный в механическое действие. То, что такой волевой акт возможен без участия (непосредственного) интеллекта не должно нас удивлять. В течении веков определенные волевые побуждения сопровождались соответственными действиями, под влиянием известных раздражений. При сильном упражнении раздражение и действие сопутствовали друг другу уже без непосредственного участия интеллекта.

Нечто подобное мы можем наблюдать при исследовании происхождения и других ощущений. Вот как объясняет, напр., Э. Мах сохранение чувства симметрии у одноглазых от рождения: «чувство симметрии, хотя оно первоначально и приобретается глазами, не может ограничиться этими последними. Благодаря упражнению человеческого рода в течение многих тысяч лет оно должно было укорениться и в других еще частях организма и потому не может исчезнуть с потерей одного глаза.» В эту теорию изложенную им в лекции о «Симметрии»¹⁾, произнесенной в 1871 г., Э. Мах впоследствии внес лишь поправку из теории Вейсмана, индивидуализируя наследственность; по существу же он к ней присоединяется и в позднейших своих произведениях²⁾.

То, что волевой акт, при неоднократном повторении, может превратиться в автоматическое действие заметили, уже цитированные нами, Paulhan и Энгельмейер.

Paulhan³⁾ пишет, а Энгельмейер ему сочувственно вторит, что «автоматизм есть выражение нашей приобретенной личности; . . . воля отмечает, наоборот, личность в периоде образования»⁴⁾. Мы далее отметим в чем ошибка этой формулы (как и предыдущего определения Paulhan-Энгельмейера); но, несомненно и для нас, что воля, как новый акт (акт «изобретателя» сказал бы Энгельмейер), вносит прерыв в традицию . . . Этот прерыв, так сказать, срастается затем с окружающей средой, и, явившись нововведением, творческим и вдохновенным в первой своей стадии, может превратиться в предмет обихода для следующих поколений. Вряд ли кто-либо сейчас читая радиотелеграмму относится к ней с большим энтузиазмом чем наши предки к эстафете и вряд ли кто-либо во время чтения вспоминает о творческих муках Маркони и др.

Один из примеров Э. Маха особенно ясно показывает его ошибку сопоставления и отождествления сущности автоматических движений у животных и людей.

¹⁾ Э. Мах «Научно-популярные очерки» ст. VII.

²⁾ «Анализ ощущений» стр. 150: «действительно, симметрический иннервационный аппарат остается и в том случае, когда один член теряется».

³⁾ Paulhan, Fr., «La Volonté», 1903.

⁴⁾ Энгельмейер, там же стр. 144.

Воробей, опыт над которым мы описали выше, вырос и стал вполне похож во всех отношениях на прочих воробьев, со всеми их привычками, особенностями и т. д., «хотя не у кого было научиться им» — замечает Мах. Одна из этих особенностей поразила Маха. «Днем (когда интеллект бодрствовал) птичка была очень доверчива и мила . . . С наступлением темноты птичка совершенно менялась. Стоило тогда к ней только приблизиться, чтобы она тотчас же вз'ерошивала перья, начинала тяжело дышать и высказывала ужас и как будто страх пред привидениями.» «И эти явления имеют свои основания, поясняет Мах, и вполне целесообразны у существа, которое при нормальных условиях может быть в каждый данный момент проглочено каким-либо чудовищем.» «Это последнее наблюдение укрепило во мне, продолжает он, тот существовавший еще и ранее у меня взгляд, что страх пред привидениями у моих детей при рожден, а вовсе не внушен рассказами няnek от которых я их тщательно оберегал». Один из детей Маха «пристально приглядывался в темноте к стулу, а другой старательно избегал по вечерам сосуд с углем, стоявший пред камином, в особенности когда последний был открыт и напоминал собою какую-то раскрытую пасть.¹⁾ Этот пример чрезвычайно ярко доказывает правильность нашего утверждения. В самом деле, при всем внешнем сходстве чувств страха у воробья и у ребенка, они, по существу, глубоко различны. У воробья это чисто пассивные приготовления к защите при обнаружении унаследованных от предков признаков чувства приближающейся опасности и чисто инстинктивные, оборонительные действия в момент, когда с этой унаследованной возможностью ассоциируется в настоящем соответствующее раздражение (угроза).

Рефлекторные же действия ребенка полны волевых и творческих моментов. Ребенок «пристально приглядывался» он хотел разузнать, исследовать «природу» врага и успокаивался, разглядев, что это не «враг», а стул, тень которого вызывала в нем неприятные воспоминания и м. б. ассоциировалась с образами прочитанных им сказок или рассказанных ему походов. Если даже предположить чисто рефлекторное отражение (что трудно) — то и тогда мы должны сказать, что чрез посредство наслед-

¹⁾ Там же стр. 80.

ственности-памяти, он использовал возможности добытые волевыми актами его предков¹⁾.

Таким образом, мы считаем возможным утверждать, что в основе рефлекторных движений человека лежат также волевые акты или унаследованные возможности происходящие от добытых волевыми усилиями наших предков результатов.

Итак, по принимаемой нами гипотезе и рефлекторные действия человека основаны на волевых актах, лишь атрофированных. Рефлекс — это, так сказать, атавизм воли. Однако, несомненно, что хотя даже в рефлексе мы можем найти признаки былых волевых моментов — ощущение воли прямо противоположно наблюдаемому нами рефлексу. И Э. Мах в этом отношении абсолютно прав, когда он для определения воли сравнивает ее с рефлексами и противопоставляет ей рефлекторные движения. Из сравнения он заключает, что «то что мы называем волей, есть не что иное как совокупность, до некоторой степени сознательных, и связанных с предвидением успеха, условий какого-нибудь движения»²⁾.

Это определение можно принять за основу, но оно нам кажется недостаточным. Кроме того, в нем мы находим и некоторые неверные положения.

Для того чтобы акт был волевым вовсе не нужно «предвидения успеха», необходимо только осознание возможных результатов вне зависимости от их положительного или отрицательного характера («успеха» или «неуспеха»). Желание героя «Записок из Подполья» среди всеобщего буржуазного благоразумия «упереть руки в боки» и «столкнуть . . . все это благоразумие с одного разу, ногой — прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтобы нам по своей глупой воле пожить» — нельзя не назвать волевым актом, хотя подпольный человек не только не надеется на успех, но даже уверен в неуспехе. Он объясняет и доказывает это с обычной своей желчной логичностью и логической раздражительностью: «все это, мол, от самой пустейшей причины, о которой бы,

¹⁾ См. пример реагирования ребенка и собаки на «самостоятельное» движение машины и экипажа (op. cit., стр. 94), а также о наследственных чертах американцев, стр. 77; о птицах научившихся страху перед человеком на необитаемом острове и о страхе человека перед неизвестным, стр. 80.

²⁾ Там же, стр. 97. Курсив Маха.

кажется, и упоминать не стоит: именно оттого что человек всегда и везде кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгоды; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно (это уж моя идея). Свое собственное вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы до сумасшествия — вот это все и есть та самая пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит, и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все мудрецы, что человеку надо какого-то нормального добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку необходимо непременно благоразумно-выгодного хотения? Человеку надо одного только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность не стоила и к чему бы ни привела.»¹⁾

Подпольный человек, конечно, как всегда, слишком желчен, но, в основе, он прав и утверждение Маха, что для характеристики воли обязательно «предвидение успеха» ни на чем не основано.

Нам кажется также излишне осторожным прибавление слова «до некоторой степени» к принятому самим Махом предположению о «сознательности условий».

Нам непонятно как это условия могут быть сознательными только до некоторой степени?

Мах говорит: «Если мы проанализируем эти условия, насколько они доходят до нашего сознания, то не увидим ничего кроме следов воспоминаний о прежних переживаниях и связи их (ассоциация)»²⁾. Здесь, опять таки, кажется нам, Мах смешивает функции «элементарных организмов» животных с человеческим организмом, в котором всякое условие окрашено в цвет сознания, даже рефлексy, а не только составные элементы волевого акта.

Итак, формулу Маха мы приемлем в таком виде: то что мы назовем «Волей» есть ничто иное, как синтез сознательных и связанных с пониманием возмож-

¹⁾ Ф. М. Достоевский «Записки из подполья» (1846 г.), курсив подл., изд. Маркса, т. III, ч. II, стр. 90.

²⁾ Там же, стр. 97.

ного результата, условий какого-либо действия»¹⁾).

Но эта формула недостаточна.

Как мы видели, наиболее характерным для воли является то что она входит в «непрерывный» ряд, как нечто индивидуальное, т. е. неделимое, цельное и целостное — прерывающее этот «непрерывный» ряд . . . Многие склонны видеть, и не без основания, именно в этом главную суть волевого акта. Французские математики Saint-Venant и Bourcinesq полагали, что суть воли в том, что она выводит организм из состояния инерции и дает ему определенное направление. Близки к ним и Н. В. Бугаев и Л. М. Лопатин . . . В этом есть несомненная психологическая правда.

Хотя перечисленные философы и математики, видели в этом определении не только психологический факт, но «объективную» «абсолютную» Истину, — это отнюдь не умаляет значения отмеченного наблюдения и мы его принимаем в основе.

Э. Мах замечает, однако, что вышеизложенное не всегда верно. «Чем проще организм, говорит он, тем незначительнее роль его индивидуальной памяти»²⁾, он живет, сказали бы мы «родовой» памятью³⁾ если это организм животный или «родовой» волей если это человек. Но чем сложнее организм, тем менее он живет рефлексам — умственными и физическими — и тем более в нем элементов воли.

Как мы видим, проявление воли является чем-то в высшей степени субъективным и «автоматическая приспособленность», «убивающая» ее и будто бы делающая «ненужной», также различна для разного вида организмов. Предположение Полана о возможности такого момента, когда мы достигнем «полной приспособленности» явно бессмысленно, ибо всякое новое «изобретение»

¹⁾ Как видит читатель мы еще кое-что изменили в формуле Маха. Так, Мах сам неоднократно указывает, что воля есть акт творческий, а не механическая совокупность условий — не соединение, а синтез; кроме того мы считаем необходимым поставить более широкое: «действия», т. е. не ограничивать область воли лишь «явлениями». Ср. Полан: «Воля «представляет собой психический синтез, новый и активный». См. Энгельмейер, *op. cit.*, стр. 141.

²⁾ Там же, стр. 81.

³⁾ В это понятие мы не вкладываем, разумеется, никакого метафизического содержания; оно означает для нас только: передаваемый из поколения в поколение по наследству.

(акт воли) усложняет организм вызывает новые потребности, удовлетворив некоторые из них; а всякое усложнение организма ведет в свою очередь к новому проявлению воли и отверганию старой приспособленности . . .

И, мы можем провести аналогию между волей и изобретением¹⁾. Воля, как и изобретение, — всегда «революция», она, конечно, всегда, в той или иной мере, призвана удовлетворять потребности и вызвана неудовлетворением этих потребностей, но она, как всякое новое изобретение вызывает тысячи новых потребностей; усложнение ширится, растет, развивается: в нем вечное движение, и достижение «полного удовлетворения потребностей» есть *contradictio in adjecto*.

Поэтому мы должны признать ошибочным стремление видеть в автоматизме некоторое завершение строения личности. Автоматизм есть не более как способ выполнения волевых функций с наименьшей затратой сил. Так что, пожалуй, будет много правильнее сказать, что волевой акт использует инерцию в своих целях, нежели говорить о том, что он лишь направляет ее.

Энгельмейер, в общем, совершенно правильно отмечает «трех-акт» в воле — нечто в роде «трех актов человеческой жизни» бл. Августина. То о чем говорится в формуле Маха есть только первый акт волевого действия; то же о чем мы сейчас говорим, т. е. использование инерции есть третий акт. Между ними Энгельмейер помещает в качестве второго акта обсуждение. В этом втором акте мы, в отличие от первого, который выясняет «что хочется», рассуждаем о том «что можно». Этот акт иногда может быть очень серьезным и ответственным, самым даже важным, именно когда нет готовых форм, когда «дело само собой не ясно, надо подумать»; «где недостаточен приобретенный автоматизм там нужно внимание, усилие воли». Иногда же он равняется нулю или приближается к нему. В одном и том же деле, в зависимости от привходящих условий, второй акт может иметь различное значение. «Второй акт равен нулю в таком привычном деле, как напр. встать с постели и одеться. Но представьте себя в гостях. Вы проснулись рано и не хотите никого беспокоить; расположение комнат вам не знакомо; по-

¹⁾ См. Энгельмейер, там же: «Трехакт воли».

чему взято платье и когда принесут, не знаете . . . Тут без второго акта не обойдешься» ¹⁾).

«А третий акт. Это и есть тот автоматизм, те организованные ряды рефлексов, которые составляют то, что называется ловкостью, навыком, рутиной и без которого ни одно намерение не осуществляется» (Энгельмейер) ²⁾.

Рассмотрев понятие воли всесторонне, мы можем как будто вернуться к определению П. Л. Лаврова. Не напрасно ли мы говорили о таящихся в нем недомолвках? Разве мы не пришли к тому же? Не признавали ли мы, что даже рефлексы имеют волевое «происхождение»? Да, конечно; но, вместе с тем, мы установили и то что рефлексорные действия лишь генетически связаны с волей; это, так сказать, деклассированные явления. Происходя из знатного рода державного властелина наших действий, они потеряли свои звания, скатились до самых низов и теперь прозябают в рутине и косности.

Так что несомненно вызывает недоумение столь широкое определение, как данное П. Л. Лавровым. Оно дает ответ вполне и определенно на вопрос, как происходят человеческие действия, но недостаточно ясно отвечает на вопрос «что такое воля», т. к. заранее предполагает совпадение воли и действия, а не выводит его в конце своего рассуждения.

Ошибка бл. Августина тоже теперь нам ясна — она крайне распространена среди мыслителей всех школ. Бл. Августин проводит резкую грань между проявлениями «познавания» и «желания», хотя, с другой стороны, как яркий индивидуалист, он должен был чувствовать что это лишь проявления одного: «одной и той же жизни», как говорил он.

Мы могли убедиться, во время наших рассуждений, что отделение «познавания» от «желания» совершенно невозможно. «Познавание» предполагает обязательно «желание», а желание невозможно без «второго акта» без «познавания» или «обсуждения». «Вся наука есть ответ на человеческие желания», говорит П. Л. Лавров ²⁾, но так же правильно сказать, что ни одно желание не может быть исполнено без «науки» — «без третьего акта», без приспособления.

¹⁾ П. К. Энгельмейер «Теория творчества», гл. XX, «Трехакт и воля».

²⁾ Там же, стр. 104.

Если бы мы хотели попытаться дать всестороннее определение воли, мы сказали бы, что воля есть форма проявления «тесного я» человека в области явлений и предметов мыслимых им как находящиеся за пределами «тесного я», а также форма воздействия «тесного я» на эту область.

Итак, мы рассмотрели вопрос о том, что такое воля, попробовали выяснить ее происхождение. — Теперь мы подходим к другому поставленному нами вопросу: как действует воля, или, иначе говоря, — как наполнить содержанием те формы проявления моего я, которые мы называли волей?

Вопрос о содержании воли в течении многих веков выливался в форму проблемы о «свободе» и «необходимости».

Составляют ли человеческие хотения и действия следствия каких либо причин, совершаются ли они, как и все в мире, по нерушимым и непреложным законам природы, или же причинность согласно законам природы есть не единственная причинность из которой могут быть выведены все явления в мире, а есть еще некоторая возможность возникновения хотений не определяемых никакими предыдущими причинами, нет ли таких действий, которые не будучи сами ничем обусловлены — начинают причинный ряд?

Таков вопрос занимавший и занимающий всех философов, теологов и метафизиков. Кант считал его одним из основных вопросов жизни «ради которого даже математик» — т. е. человек постигший тайны «гордости человеческого разума» — охотно пожертвовал бы всею своею наукою, т. к. она не может дать ему удовлетворения в отношении высших и важнейших идей человечества»¹⁾. Кант полагал, что это одна из мучительнейших «антиномий» чистого разума, при которой разум в доводах своих, одинаково убедительных, но, как оказывается, в равной мере ошибочных, приходит к мучительным столкновениям с самим собою.

¹⁾ Кант «Критика чистого разума», «Уч. об элем.», II часть. 2 отд., 2 кн., 2 гл., 3-я секция, пер. Лосского, 1915, СПб., стр. 286.

«Разум, попавший среди своих величайших надежд в путаницу противоречивых доводов, говорит Кант, чувствует себя в высшей степени стесненным, и, так как требования его чести и даже его безопасности не позволяют ему отступить и равнодушно присматриваться к этому раздору, как к простой игре, или безусловно предписать мир, несмотря на то, что предмет спора глубоко интересует его, то ему не остается ничего больше, как исследовать происхождение этого раздвоения разума, и узнать не виновато ли в нем простое недоразумение, после раз'яснения которого, быть может, падут гордые притязания обеих сторон, но зато наступит прочное и спокойное управление разума над рассудком и чувствами»¹⁾).

Для нас, стоящих на точке зрения имманентной, вопрос этот встает совершенно в иной плоскости, и, если мы и остановимся на некоторых метафизических построениях, то лишь для того, чтобы найти, в чем состоит их роковое недоразумение, роковая антиномия.

Мы, как и всегда, отвергаем возможность ответа на чисто метафизический вопрос о «свободе» или «необходимости» как о б'е к т и в н ы х законах жизни мира.

Для нас ясно, что свою волю мы сознаем свободной и не можем не сознавать зависимости наших поступков от нашего сознания. Содержание нашего волевого акта в нашем сознании рисуется не иначе как зависимым от свободного желания, которое определяется, однако, в своем воплощении, и силой чувственного аппарата и силой синтетических способностей действующего и окружающей обстановкой («требующей преодоления и сопротивления»), и опасной, хотя и необходимой, стихией инерции волевых импульсов.

II.

О СВОБОДНОЙ ВОЛЕ.

Стало уже обычным и широко распространенным мнение о том, что философы древности не знали проблемы о свободе и необходимости. «Греческая философия, пишет, например, Ф.Паульсен, строго говоря, не знает этой проблемы, а задевает ее только слу-

¹⁾ Там же, стр. 287.

чайно; в общем она рассматривает человека просто, как члена единой природы, из которой он вырастет, и всеобщей закономерности которой, поскольку это понятие вообще разобрано в греческой философии, подчиняется и он»¹⁾. Дж. Ст. Милль возводит разногласие между философами лишь ко времени Пелагия²⁾. Едва ли это справедливо, однако. Еще за много веков до жизни оппонента бл. Августина, в греческой и римской философии были даны основные решения этого «вопроса вопросов», хотя, правда, ни у эллинов ни у римлян не было цельной и целостной теории свободы.

Обычное мнение действительно для «просвещенного грека» — *en masse*. Мойра, водящая громадыщающей десницей Зевеса — только миропонимание «среднего грека». Но подобное упрощенное сведение всего многообразия греческих мировоззрений к одному знаменателю — едва ли позволительно и вряд ли может претендовать на научность.

Ведь начиная от Эпименида и прочих «богословов, порождающих все из мрака» (слова Аристотеля), вопрос о первопричине, а следовательно и о дальнейшей причинной обусловленности явлений, интересовал во все времена греческих философов, то в хаосе видевших начало мира, то первоосновой его называвших Время (Старого Хроноса) и Землю, и разумную силу, творящую из них, Зевса Всеустрояющего (Ференид из Сироса), то переходящих к чистому пантеизму (Ксенофан) или возвышенному спиритуалистическому монотеизму (Парменид) . . .

Но если даже мы оставим эти *prologomena* греческой философии, то и в ее *analysis* — от Протагора до Корнеада, мы увидим все то же необыкновенное усилие постигнуть сущность деяний человеческих, хотя, правда, только в *Summa* — у Плотина — мы находим сколько-нибудь законченную теорию.

Совершенно замечательно, что первый греческий философ, каковым без сомнения мы можем назвать только Протагора, встал на точку зрения отрицания всякого метафизического проникновения в «перво-суть» волевого акта. Он, первый поставивший в основу своего философского построения живую человеческую личность, он, который стоял на точке зрения чистого психологизма, для

¹⁾ Фр. Паульсен «Основы Этики», стр. 453.

²⁾ Дж. Ст. Милль «Система логики», стр. 761.

которого чувственное восприятие было единственным источником познания, не мог говорить о сущности, вещей, о существовании, а говорил лишь о конкретном человеческом волеении, как говорил он лишь о «бывании», а не «бытии» «в себе».

Протагор произвел в древней философии революцию большую, чем Коперник и Ньютон в современной науке. И если бы последователи его (начиная с Горгия), не обрядили великие мысли его в шутовской наряд, если бы не вернулись они к Элейцу Зенону — бесплодные мудрствования которого, и после Канта, едва ли можно признать глубокомысленным провидением антиномий чистого разума — Протагор несомненно занял бы первое место в Пантеоне Эллады ¹⁾.

Но чем сильнее был удар, тем глуше был отзвук в мрачных сводах метафизики. Правда, даже Сократ не мог отделаться вполне от колдовских чар Протагоровского гуманизма (так, по крайней мере, свидетельствует Ксенофонт), однако, он дал основание теории, которая в разных вариациях владела умами в течение нескольких веков, и развитие которой составляет существо всех метафизических систем о свободе и необходимости вплоть до Энгельса и Фр. Паульсена.

Разумность воли заключается в постижении ясным и твердым прозрением ума существа истинного блага, такова формула Сократа.

Когда мы прочтем у Паульсена, что свобода воли «есть способность определять свою жизнь при помощи разума и совести, независимо от чувственных побуждений и склонностей и согласно с идеями и законами» ²⁾ — мы не можем не вспомнить седовласого Афинянина.

«Смущенная» «скромность» Энгельсовского определения свободы воли, «как способности человека решать вопросы со знанием дела» (Sic!) ³⁾ — может сравниться разве только с замечательными словами Сократа на суде: «Но время уж и тти :

¹⁾ Ср. «Критика чистого разума», стр. 303. Кант, кажется нам совершенно незаконно навязывает изобретенному им самим «Элейцу Зенону», свое собственное «доказательство», что «вселенная не находится ни в движении ни в покое». Хотя Аристотель вполне законно назвал Зенона основателем диалектики все же вряд ли возможен у него ход мыслей, указанный Кантом.

²⁾ Фр. Паульсен «Основа Этики», стр. 474.

³⁾ «Анти-Дюринг», стр. 102. (Это вопросы о жизни, о грядущем, о бытии!)

мне на смерть — вам на жизнь».¹⁾ В этих словах, в которых выразилось все учение Сократа, сущность построения всех последующих исторических, метафизических и религиозных апологетов: и циклота и жизнь — ведь все есть веление великого закона, все благо, и человек должен лишь приникнуть к чаше, она же полна до краев.

Платон развивает в общем ту же мысль, хотя у него законом является уже не абстрактное «Благо» с эвдомонистическим отблеском, а конкретное благо — счастье идеального общества. В единственном диалоге, в котором Платон выводит самого себя, в его «Законах»²⁾ находим любопытное место, в котором Платон излагает свою точку зрения на сущность человеческой свободы. «Представим себе, говорит «Афинянин» в его «Законах»,³⁾ что каждый из нас лишь автомат, созданный рукою божества, и нам неведомо, сделал ли он нас для забавы или для более высокой цели . . . Мы знаем лишь, что страсти человека, это те нити, которые тянут автомата в разные стороны, и в противоречии своих движений влекут его к противоположным решениям: в борьбе их — схватки добродетели с пороком. Но разум наш приказывает нам подчиниться действию одной лишь из этих нитей, противодействовать влиянию других и следовать лишь по указанному ею направлению: эта нить — золотая и священная нить закона, названного общей волей Государства.»

Приблизительно такое же освещение получает вопрос и у Аристотеля, но он ближе к Сократу, чем к Платону т. к. «благо» у него тоже не конкретизируется. Желание человека это временное и преходящее воплощение общего постоянного устремления к некоторой конечной цели.

Страсти и вожделения раздирают душу человеческую, разум озаряет их светом и, как опытный кормчий, ведет человека при посредстве воли, к заранее данной «Высшей Цели». Воля должна содействовать разуму, направлять человека на правильную середину; Идеалом, Высшим Благом, по Аристотелю, является равнодействию-

¹⁾ Платон «Апология Сократа», ч. III, гл. 33 (заключит. слова).

²⁾ Правда, в этой *senilia* Платона нет той ясности, что напр. в «Государстве», но вопросы о свободе там решаются вполне в духе всех его прежних творений.

³⁾ К сожалению у нас под рукой сочинения Платона лишь в старинном французском переводе, „Loix de Platon“, Tome premier, Livre premier, p. 56, 57. 1769. Изд. chez Marc Michel Rey, Amsterdam.

ющая некоего параллелограмма сил, влекущих человека в разные стороны. Свобода воли есть именно возможность избрать этот путь к срединному Высшему Благут.

На смену этим умеренным теориям, в эпоху полного разцвета философских споров и особой широты захвата философской мысли приходят два крайних направления — резко детерминистическое у Стои, в особенности в первом и третьем ее периодах — (Зенон и Сенека), и столь же ярко индетерминистическое у Эпикура.

Повиновение, полное и безраздельное, мировому закону, единому и вечному и даже Первичному — вот идеал, выработанный философами Стои. И Стоя здесь возвращается к, так сказать, «доисторическим» временам греческой философии, к ее *prolegomena*, к «Логосу» Гераклита, безраздельно властвующему и царящему над миром, как неумолимый рок и жестоко карающему за уклонение от путей истины.

Легко понять, что Эпикур, вообще довольно верно следующий в своих построениях за Демокритом, в вопросе о свободе воли должен был занять диаметрально противоположную позицию. Построения Демокрита, в этом вопросе очень близки к Аристотелевским. Если высшим благом не является уже ясно выраженная срединность то, это еще не жизнедеятельность, а спокойствие, — сознание своей внутренней правоты. Правда этика Демокрита как то очень не гармонирует с его прямолинейным и довольно упрощенным материализмом. Он тонко рассуждает о благе несправедливо страдающего, о дружбе и почти с Платоновским идеализмом говорит о Государстве . . .

У Эпикура материализм более утонченный: он был по складу своего ума и натуры своей полным антиподом своего учителя. И в бесконечный и вечный мир атомов — у Демокрита — его гедонистический друг, как бы по склонности натуры, внес беспорядок. Бесконечность атомного мира заменяет он сначала прямолинейным — по отвесной линии — ливнем атомов. Но для того, чтобы закружить потом атом в вихревом движении, и дать родиться миру и человеку, Эпикур должен был допустить, что случайно и в нарушение надоедливо-прямолинейной нормы, атомы уклонились от первоначального пути и произвели полное замешательство в вечном потоке . . .

Подобен этому самовольному атому и всякий отдельный человек. Как бы ни были предначертаны каким угодно роком движения

и действия в мире, человек может случайным вмешательством своей автономной воли внести сумятицу и пертурбацию в эту предначертанную гармонию (Цицерон «De fato» 10, 23, 46 и сл.). Трудно представить себе более яркой антитезы учению стоиков, и внешнее сходство двух школ, видящих одинаково идеал в спокойствии, ничем не проявляется, по существу. И спокойствие Стои, ее равнодушие к жизненным благам, заменяется спокойствием от пресыщения этими благами; «истинная мудрость» заключается в провидении возможности такого пресыщения, и потому, в добровольном избегании участия в жизненном потоке.

В этом отношении крайне характерно одно место из «Природы вещей» Лукреция Кара¹⁾: «Приятно смотреть с материка, говорит он, на бесцельность усилий моряка, в открытом море при бурном волнении и ветре, и не потому, что приятно смотреть на чужую беду, а потому лишь, что радостно видеть то зло, от которого сам ты избавлен.» Едва ли можно выразить более резко идеал Эпикурейца: приятное волнение и сознание возможности преодоления искушений бытия и возвышения над призрачной их властью . . . «Спокойствие» Эпикурейца — это мертвая зыбь, она опасней всякой бури.

Наш краткий взгляд на развитие вопроса о свободе в эпоху расцвета эллинской философии был бы не полон, если бы мы не отметили, что период расцвета закончился теми же построениями, какими и начался, хотя построения позднейших скептиков из Средней Академии во многом разнятся от учения Протагора. Нет его ясности и четкости мысли, и Протагоровский релятивизм осложняется тем моментом, который мы называли «самоубийством» разума. Карнеад, как и стоики, видит идеал мудреца в атараксии, но его «спокойствие» — смерти подобно — оно есть отказ от своего суждения, от своего желания и чувствования. Простая и точная постановка вопроса Протагором о «волеии» и его отказ от «воли в себе», здесь покрывается легким налетом метафизики

¹⁾ „Suave mari magne turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare dolorem;
Non qui vexari quemquem est jucunda voluptas,
Sed quous ipse molis careas, quia cernere suave est.“

T. Lucretii Cari „De rerum natura“
II, I—IV.

и для Карнеада, как и для его предшественника Пиррона, воля есть не только явление, но и некоторая метафизическая сущность — понимаемая в духе Стои . . .

Таким образом, мы видим, что уже в эпоху расцвета эллинской философии, намечались все главнейшие решения — метафизические и имманентные в вопросе о свободе воли.

Однако, как мы говорили, скольконибудь полную и разработанную теорию находим мы лишь у Плотина.

Мы указывали уже, что Плотин различает действия «вольные» от лишь «зависящих от нас». Для того, чтобы действие можно было назвать «вольным», оно должно быть осознано, т. е. оно должно зависеть от деятельности «ума». «Свобода в уме», вот формула Плотина. Ум свободен; свобода не спутник ума, а его неизбежная сущность. Таким образом, наши желания «свободны от принуждения». Но как же это сочетать с наблюдаемой нами законосообразностью явлений природы? Плотин говорит, что лишь «причина наших поступков находится в нашей власти», что «самовольное в поступках и власть над вещами возводит не к действию и не к внешней, но к внутренней активности, мысли и созерцанию добродетели, как таковой . . . Свободно имматериальное, и к нему надо возвести нашу власть и пресловутую властную и зависящую от самой себя волю . . . Воля есть мысль» . . . «Материально» же, наши действия и движения зависят от внешних «случайностей», но и «случайности», как и все в мире, «являются лишь звеном общей цепи событий». «Всеобщий рассудок», говорит Плотин (под явным влиянием Стои), об'емлет как хорошее, так и плохое. Диссонансы сливаются в гармонию. Все стоит под единым законом. Все руководится Промыслом. Исключения составляют наши желания, но это не нарушает закономерности миропорядка, т. к. если «причина» наших поступков» и свободна, то следствия этих причин, т. е. сами поступки и начинаемый ими причинный ряд входят в план Промысла.

В тесной связи с учением стоиков, стоит также мысль Плотина о сущности блага, которое представляется ему чем-то абсолютно трансцендентным, и потому о нем нельзя даже сказать, каково оно, и можно знать о нем лишь, что оно существует само от себя, оно — «Господь», оно — абсолютное творчество и первая активность, если верно, что активность совершеннее сущности и

есть первое»¹⁾. Благо есть нечто в себе, которое мы познаем в явлениях. Таким явлением его является «истинная» наша вольная мысль. Мыслить, т. е. свободно определять свою волю, и мыслить истинно — значит «быть в благе».

Таким образом мы видим, что Плотин признает параллельное и одновременное существование и свободы и необходимости и не видит противоречия между ними. Т. е. свободно лишь трансцендентальное и имматериальное, «мысль», «причина» движений. Сами же явления, образуя жизнь мира и человека, подчинены законам необходимости и Высшего Разума. Но, в основе, и «мысль» есть только устремление к общей Все — Воле. Ибо истинное — а свободна лишь «истинная мысль» — есть «стремление ума к благу», т. е. есть «стремление к источнику своему». Значит, хотя ум и свободен, стремясь к благу, ибо исполняет этим лишь заложенную, в нем же и ни от чего не зависящую деятельность, он вместе с тем входит, как часть, в Благо Первое, которое одно лишь абсолютно свободно. И Благо это есть «Он Сам» — Господь, «он весь воля» и в нем нет ничего «нежелающего и предшествующего воле» . . .

III.

ИТОГИ.

Мы видели, что Ю. Самарин считал универсальным законом человеческого мышления его религиозный характер. В особенности, — полагал он — это верно в вопросе о свободе воли. Ю. Самарин говорит, что «свобода воли может быть обоснована только на формуле полной независимости и отделенности мира психического от материального, формуле религиозной по существу.»

Целью нашей являлось показать, что вопрос о свободе воли может решаться и решается в сфере вполне имманентной, внерелигиозной. Мы должны, однако, отметить, что замечание Ю. Самарина, так сказать, прагматически, не лишено основания. В действительности, спор между обоими течениями, — детерминизмом и индетерминизмом — велся исключительно в сфере «рели-

¹⁾ Плотин здесь, правда, не вполне опеределенно, возвращается к мысли Гераклита о первенстве и примате движения.

гиозной, хотя детерминисты и прикрывались по большей части, всякими «научными» или «наукообразными», даже «позитивными» формулами. И те и другие находятся, разумеется, и вне науки и вне философии, как мы ее понимаем, т. к. и те и другие стараются проникнуть в «сущность вещей»; оба решения, как индетерминистическое, так и детерминистическое — чисто догматические; они стараются проникнуть в область, которую мы не можем иначе принять и узнать, как путем веры; выходят за пределы того, что доступно знанию человеческого, не ограничиваются философской проблемой о мире в представлении человека. Ю. Самарин хочет уничтожить своих противников непобедимым догматом о том, что «предметом научного исследования может стать не факт самопроизвольности, а только тот факт, что люди считают себя «одаренными свободой воли». — И ему кажется, что он в самом деле убил своего противника, тогда как он только подчеркивает правильность наших доводов.

Да, несомненно странен мыслитель, который, прикрываясь «научной формулой», хотел бы познать метафизическую «сущность» волевого акта! Философ должен спокойно сказать себе: да, действительно, задача философии есть изучение того факта, что человек чувствует себя свободным, а блуждание в областях неведомых и исследование вопросов, свободен ли он «действительно», или свобода его есть предопределение самой необходимости, или вообще всякое блуждание в сферах запредельных, есть дело, философа не касающееся, и которое он без всякого ущерба передаст Кифам Мокиевичам религиозной философии.

Все великие философы нового времени чувствовали нелепость тех уз, которые накладывала метафизика на их разум и волю, но не могли вполне выбиться из тесных шор вековой традиции.

Уже у отца современной философии у бл. Августина, мы видим несомненное желание вырваться за пределы темного круга, и мы находим у него теорию чисто субъективного, имманентного объяснения свободы воли; но, конечно, Августин, как и всегда, предварительно проходит через «чистилище» — он, прежде, чем перейти к человеческой точке зрения, всегда считает обязательным для себя отдать Богово Богу. Поэтому при поверхностном изучении философии Августина его цельная, стройная, по

существу, система может показаться окончательно раздвоенной и обесцененной этим колебанием от человека к Богу и от Бога к человеку.

Самое отдавание Богова Богу проникнуто у бл. Августина глубоким индивидуализмом. Бог — это вечно Настоящее; Он — есть, Он — знает. Но, если так, то можно ли считать поступки человека свободными? Не предопределены ли они волей вечно сущего и все-знающего и не было ли бы умалением власти Бога и кощунственным отрицанием предопределения? Августин отвечает на это своей интересной (разобранной нами выше) теорией времени. Для Всегда Настоящего то, что для нас будет — уже есть. Так что говорить, что Бог «предвидит» будущее, предопределяет его — невозможно. Он знает его, оно стоит пред взором Его для нас, грядущее — рядом с прошлым и настоящим. Он знает, как мы поступим в том или ином случае, ибо он все видит, но значит ли это, что мы поступаем не по своей воле, а по заранее данному плану? Нет, воля наша свободна, человек совершенен, и то, что результаты нашей воли, как и самые воления известны Богу, доказывает лишь силу Его и могущество необъятное, но отнюдь не отсутствие нашей свободы.

И только в высшей степени поверхностным знакомством с творениями Августина можно объяснить, то, что его считают защитником безусловного предопределения. Это делает напр. Бокль, который навязывает Августину теорию о том, будто «Создатель . . . предвечно обрек на гибель миллионы созданий, которые еще не родились и которых он один может вызвать к бытию; и он это сделал не в силу какого-нибудь начала справедливости, а чисто по прихоти деспотизма.»¹⁾ Ничто не может быть более чуждо учению Августина, чем изложенный, здесь теологический фатализм в Кальвиновском духе. Бокль утверждает, что это учение Августина «повидимому заимствовано у Манихеев». Совершенно справедливо, что бл.Августин вырабатывал свою теорию

¹⁾ Бокль «История цивилизации в Англии» пер. А. И. Пуйницкого. СПб. 1895 изд. В. Павленкова, стр. 6. Мы позволим себе утверждать, что великий эрудит был знаком с бл. Августином лишь из вторых рук. Вместо Августина, он цитирует Амвросия, взгляды Августина переданы из какого-то очень тенденциозного кальвинистического источника, в списке «источников к 1-му тому» сочинения Августина не указаны.

Подобный взгляд на философию Августина распространен, однако, довольно широко.

свободы воли под непосредственным влиянием Манихейства, по это влияние было как раз обратное тому, которое приписывает ему Бокль.

Пантеистический дуализм Манихеян в высшей степени чужд предопределения. Две силы разлиты в мире и в каждой былинке, в каждом человеке, ведут беспрестанную борьбу между собой. Каждое творение, каждый человек — поле битвы между этими двумя началами, составляющими мир и жизнь его. В человеке борется дух стремящийся к солнцу и Христу, Эону Добра, и тело, управляемое данной Сатаной Душой, порождением хаоса. Это внешние человеку трансцендентные силы, которые встречаются на земле и дают друг другу бой в явлениях мира.

Августин до конца жизни не мог отделаться от Манихейского противопоставления начал добра и зла, но как глубокий субъективист, он не мог признать, что это силы внешние человеку, он считает, что видимый дуализм есть лишь борьба противоположных стремлений человека.

«Если бы воля была вполне сосредоточена», говорит он¹⁾, «и не раздвоялась, то не было бы нужды в управлении ее действиями, потому что они сразу имели бы уже определенное направление . . .» Этого однако нет, мы все время видим в других, и в себе наблюдаем, колебания и борьбу. «Получается, что у нас как бы две воли, из которых ни та ни другая не составляют всей, т. е. полной и совершенной воли. Что не достает в одной, то находится в другой, а что есть в одной, того нет в другой. В этой видимой борьбе между добром и злом состоит воля наша.»

Однако манихеи жестоко ошибаются, если думают, что это борются в нас два внешних и чуждых человеку начала, что это битва между духами «добра» и «зла». В действительности, в наших действиях нет такого резкого разграничения добра и зла и воля состоит не в выборе между ними, а в решении спора многочисленных и разнообразных побуждений. «Если бы кто из нас . . . стал недоумевать, спрашивает Августин, при двух различных побуждениях, куда ему итти, в церковь ли нашу или в театр — что манихеи ответили бы на это? Не затруднились ли бы они в ответе? Они или должны согласиться (на это конечно не согласятся), что итти в церковь нашу побуждает человека добрая

¹⁾ «Исповедь», кн. 8-я, гл. 9-я, стр. 205.

воля, по убеждению всех исповедующих свою веру и держащихся ее учения; или же должны признать в одном и том же существе человека два злых начала, и вместе две злые воли, находящиеся в борьбе. Таким образом они должны отказаться от своего учения о существовании в природе двух противоположных начал, одного доброго, а другого злого. Должны признать свое учение ложным и обратиться к той бесприкословной истине, что в человеке при определении себя к чему-нибудь, действует одна душа, движимая разными понятиями.» ¹⁾

Этот замечательный отрывок в высшей степени характерен для бл. Августина. Нет в мире объективного Добра, а есть лишь доброе, различно понимаемое разными людьми. И если для христианина добро, желание идти в церковь, для манихея оно должно казаться злом.

Наша воля сознается нами свободной. «Когда я чего-либо желал, говорит Августин, или не желал, то я совершенно был уверен, что это желание или нежелание происходило от меня, а не от кого-либо другого.» ²⁾

Таким образом в лице бл. Августина, мы видим наиболее яркого, быть может, защитника свободы воли; он отдает, конечно, дань веку и традиции, но в нем мы видим великие порывания за железную ограду метафизической трансцендентности и стремление обосновать теорию свободы имманентно и субъективно.

Москва. «Бутырки».

Февраль—август 1919 г.

¹⁾ «Исповедь», кн. 8-я, гл. 10-я, стр. 20.. Курсив наш.

²⁾ Id., стр. 152.

СОДЕРЖАНИЕ.

Очерк первый: «Prolegomena».

I. «Об истине».

II. «О справедливости и прогрессе».

Очерк второй: «Философия и догма».

Очерк третий: «Догматы («Гносеотеизм, телеотеизм и марксизм»)

Очерк четвертый: «Воплощения».

I. «О непрерывности и прерыве».

II. «Смысл и цель».

Очерк пятый: «Воля и свобода».

I. «Что такое воля?»

II. «О свободной воле».

III. «Итоги».

Александр Блок. «Скифы», «Двенадцать».

Александр Блок. «Россия и Интеллигенция».

Александр Блок. «О любви, поэзии и государственной службе».

Андрей Белый и Сергей Есенин. «Россия и Инония».

Николай Клюев. «Избятые песни».

Николай Клюев. «Песнь солнценосца».

Сергей Есенин. «Триптих».

Иванов-Разумник. «О смысле жизни».

Иванов-Разумник. «Свое лицо».

Иванов-Разумник. «Что такое интеллигенция».

Андрей Белый. «Сирин ученого варварства».

А. Ремизов. «Чакхчыгыс Таасу» — Сибирский сказ.

А. Ремизов. «Лалазар».

А. Терек. «Равви» — Драма.

Эл Лисицкий. «Про два квадрата».

А. Кусиков. «Аль Баррак» (Поэмы); «Птица безымянная» (Сборник стихов).

Иванов-Разумник. «В. Маяковский».

Лев Шестов. «Достоевский и Нитше».

Лев Шестов. «Добро в учении гр. Толстого и Нитше».

Лев Шестов. «Postestas clavium» («Власть ключей»).

Александр Шрейдер. «Очерки философии народничества».

Конст. Эрберг. «Красота и свобода».

Типография Рудольф Моссе, Берлин.