

Еще остались непросмотренными по меньшей мере: Лекции по истории философии (нач. 1880-х), Право и нравственность и отзыв о Положит задачах Лопатина

КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ

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

В приведенном примере решение воли определяет выбор между многими *однородными* мотивами или однородными желаниями. Выбор решается согласно более сильному желанию или предмету, вызывающему такое более сильное желание; свободы тут, очевидно, нет никакой — для нее нет места. Но несомненно бывают и такие случаи, когда воля решает не в пользу одного из однородных, низших желаний или хотений, а вопреки всем этим желаниям или хотениям, — решает в пользу известного общего отвлеченного принципа, или идеи. Это есть, собственно, проявление третьей, высшей степени воли. Но и здесь определяющий решение принцип, или идея, служит мотивом, делающим решение и вытекающее из этого решения действие *безусловно необходимыми* в данных обстоятельствах и для данного действующего лица.

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

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

поводом, или побуждением, к действию, и особенного свойства или характера того существа, которое воспринимает это действие внешней причины. Другими словами, внешняя причина может производить определенное действие только согласно особенному характеру или характеристическому свойству действующего существа, и если это обстоятельство не делает неразумных существ природы свободными (так как их характеристические свойства, обуславливающие действие причин на них, так же несвободны как и сами эти причины), то точно так же и относительно человека то обстоятельство, что действие на него мотивов обуславливается его особенным характером, не делает еще его свободным. Различие между человеком и низшими существами в этом отношении состоит лишь в том, что эти последние имеют более *родовой* характер, тогда как у человека характер различается у каждого отдельного лица (хотя и это различие не безусловно, ибо у высших животных мы несомненно замечаем проявление уже индивидуального характера). Но как бы то ни было, в каждом человеческом лице свойство его действий и всей его деятельности определяется с безусловною необходимостью совместным действием двух необходимых факторов: мотивов, с одной стороны, и индивидуального характера, с другой.

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

Если бы в каждом данном случае известный человек мог свободно действовать так или иначе, в дурную или хорошую сторону, в совершенной независимости от своего предполагаемого характера, то в таком случае ни в жизни, ни в поэзии мы не могли бы иметь никаких определенных и постоянных индивидуальных характеров. Тогда ни в жизни, ни в поэзии не было бы никакой внутренней связи и необходимости, не могло бы быть никакой драмы, так как всякая драма и в жизни, и в поэзии основана или на столкновении различных определенных характеров, действующих каждый с безусловною внутреннею необходимостью, или же на столкновении такого характера с силой внешних вещей.

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

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

практический разум был бы один достаточен для произведения нравственного действия: тогда автономия человека как разумного существа была бы несомненно действительностью. Но в настоящем опыте мы этого не находим, не находим, следовательно, в опыте свободы. В опыте, в эмпирической действительности действия всегда определяются совместным присутствием мотива и характера как достаточных оснований и, следовательно, подлежат закону необходимости⁵⁷.

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

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

В опыте мы имеем только действительные явления. Наши действия и самая наша воля с эмпирической точки зрения суть только явления, и в этом смысле они подлежат безусловной власти закона причинности или достаточного основания, т. е. они безусловно необходимы. Закон причинности и, следовательно, необходимость есть общий неизбежный закон явлений как явлений, но уже для здравого смысла ясно различие между явлениями и существующим само по себе. Всякое явление есть представление и предполагает действие являющегося на другое, в

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

котором оно вызывает это представление или для которого оно становится явлением. Ясно при этом, что и являющееся, и то, для которого оно является, существуют помимо этого сами по себе и что, следовательно, их существование не исчерпывается их являемостью. Но так как опытное знание о чем-нибудь возможно лишь, поскольку это что-нибудь заявило свое существование или проявилось, т. е. стало явлением, то опытным, или эмпирическим, образом мы можем познавать исключительно только явления, и, следовательно, все законы, которые мы знаем из опыта, суть только общие законы явлений.

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

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

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

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

Таким образом, здесь случится то, что всегда бывает, когда разум принужден перейти за границы всякого возможного опыта (так как опыт говорит нам лишь о том, что в действительности случилось, а не о том, что могло и должно было случиться, но не произошло): задача перестает быть физической или психологической, а становится трансцендентальною. Поэтому вопрос о возможности свободы хотя касается психологии, но так как он должен разрешиться

⁵⁸ Kant, «Kritik der Reinen Vernunft», Kirchmann's Ausgabe, Berlin. 1868, стр. 435.

⁵⁹ Kant, «Kritik d. R. Vern.», стр. 436.

диалектическими доводами чистого разума, то он принадлежит собственно трансцендентальной философии⁶⁰.

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

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

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

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

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

Это различие в таком общем и отвлеченном виде кажется в высшей степени тонким и темным, но в применении оно выясняется. Здесь я хотел только заметить, что так как вообще связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то он необходимо опровергал бы всякую свободу, если бы только нужно было признавать исключительную реальность явлений.

⁶⁰ Kant, Krit. d. r. Vern. 437.

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

Поэтому те, кто в этом предмете держатся общего мнения или общих предрассудков, никогда не могут достигнуть того, чтобы примирить природу со свободой⁶².

То, что в известном предмете не есть явление и, следовательно, не подлежит опыту, я называю *умопостигаемым*. Если, таким образом, известное существо, которое в чувственном мире должно рассматриваться как явление, вместе с тем само по себе имеет способность, не подлежащую чувственному опыту, посредством которой (способности) оно может, однако, быть причиной явлений, то эту способность, или эту причинность, такого существа можно рассматривать с двух сторон: во-первых, как умопостигаемую по ее внутреннему акту, как существа самого по себе, и, во-вторых, как чувственную, или феноменальную, по внешнему ее действию, как явлению в чувственном мире. Таким образом, о способности такого субъекта мы составим себе эмпирическое и вместе с тем умопостигаемое понятие, которые сойдутся в одном и том же действии. Такая двусторонность при представлении способности чувственного предмета не противоречит никакому из тех понятий, которые мы должны составить себе о явлениях и о возможном опыте; ибо так как эти познаваемые в опыте явления не суть вещи сами по себе и, следовательно, они должны иметь в своей основе некоторый иной, трансцендентальный предмет, который определяет их как только представления, то ничто не препятствует нам придать этому трансцендентальному предмету, кроме того свойства, чрез которое он является, еще некоторую причинность, которая уже не есть явление, хотя действие этой причинности находится в явлении.

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

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

Следовательно, по эмпирическому своему характеру этот субъект, как явление, подчинен всем законам явлений, которые сводятся к причинной связи, и постольку он есть не что иное, как часть чувственного мира, действия которой, так же как всякое другое явление, неизбежно следуют из ее природы. Сообразно влиянию внешних явлений на этот субъект, раз мы узнаем его эмпирический характер, то есть закон его причинности, посредством опыта, все его действия должны быть объясняемы по естественным законам и все требуемое для полного и необходимого определения этих действий должно быть находимо в возможном опыте. Но по умопостигаемому

⁶² Kant, Krit. d. r. Vern. 437—439.

⁶³ Kant, Krit. d. r. V. 440.

характеру его (хотя о нем мы ничего не знаем, кроме его общего понятия) тот же самый субъект должен быть свободен от всех влияний чувственности и определения чрез явления, и так как в нем, поскольку он есть *Noûmenvon*, ничто не совершается, не находится никакое изменение, для которого требовалось бы динамическое определение во времени, следовательно, в нем нет никакой связи с явлениями как причинами, то, таким образом, это действующее существо тем самым независимо и свободно в своих действиях от всякой естественной необходимости, которая встречается только в мире явлений, или чувственном мире. О нем в этом смысле можно совершенно верно сказать, что оно само начинает свои действия в чувственном мире, без того, однако, чтобы действия начинались в нем самом, и это будет иметь силу, несмотря на то что действия в чувственном мире не начинаются сами собою, так как они в нем всегда заранее определены эмпирическими условиями предыдущего времени (но, однако, лишь посредством эмпирического характера, который есть лишь явление характера умопостигаемого) и, с этой стороны, являются лишь продолжением ряда естественных причин. Таким образом, свобода и природа, каждая в полном своем значении, без всякого противоречия, могут быть зараз найдены в одних и тех же действиях, смотря по тому, сравнивают ли их (действия) с их умопостигаемою или же с их чувственною причиною⁶⁴.

Естественный закон, что все совершающееся имеет причину и что сама эта причина как действующая во времени определяется к своему действию другою причиною, составляющею опять некоторое явление во времени, и что, следовательно, все события или факты эмпирически определены в некотором естественном порядке, — этот закон, чрез который только явления составляют природу и дают предметы некоторого опыта, есть рассудочный закон, от которого непозволительно отступать ни под каким предлогом или исключать из него какое бы то ни было явление, так как в противном случае это явление было бы поставлено вне всякого возможного опыта, чрез это отлучено от всех предметов возможного опыта и сделано, таким образом, простым *être de raison*, или вымыслом⁶⁵.

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

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

⁶⁴ Kant, Kr. d. r. V. 442.

⁶⁵ Kant, Kr. d. r. V. 442.

⁶⁶ Kant, Kr. d. r. V. 443.

связующий их между собою, необходим для того, чтобы можно было искать и находить для естественных событий естественные условия, т. е. причины в явлении.

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

Человек есть одно из явлений чувственного мира и постольку одна из естественных причин, действующая сила которой должна находиться под эмпирическими законами. В этом смысле должен он, так же как и все другие естественные вещи, иметь некоторый эмпирический характер. Мы замечаем этот последний в силах и способностях, которые он обнаруживает в своих действиях. В неодушевленной или только животно-одушевленной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-нибудь способность иначе как лишь чувственно определенную. Но человек, который целую природу познает лишь посредством чувств, сам себя познает еще чрез внутреннее восприятие, именно в действиях и внутренних определениях, которые он никак не может причислить ко впечатлениям чувств, и есть, таким образом, сам для себя частью явление, частью, именно относительно известных способностей, лишь умопостигаемый предмет, так как действие этих способностей никак не может быть причислено к восприятиям чувственности: мы назовем эти способности рассудком и разумом. В особенности этот последний по преимуществу отличается от всех эмпирически обусловленных сил, так как он оценивает свои предметы лишь по идеям⁶⁷.

Что этот разум имеет причинную силу, что, во всяком случае, мы можем представить себе такую причинность разума, это очевидно из императивов, которые мы ставим во всем практическом как правило для действующих сил. *Долженствование* (*das Sollen*) выражает необходимость и связь с такими основаниями, которые во всей остальной природе не встречаются. В этой природе рассудок может познавать лишь то, что есть, или было, или будет, но невозможно, чтобы в этой природе что-нибудь *должно было быть* иначе чем оно в действительности есть в своем временном явлении. Долженствование, если иметь в виду только течение природы, не имеет решительно никакого смысла и значения; мы совсем не можем спрашивать, что *должно* совершаться в природе, так же как мы не можем спрашивать, какие свойства *должен* иметь круг; мы можем только спрашивать, что *совершается* в природе или какие свойства *имеет* круг. Это долженствование выражает возможное действие, основание которого есть не что иное, как чистое

⁶⁷ Kant, Kr. d. r. V. 444—5.

понятие, тогда как, напротив, основание всякого естественного события как такого необходимо есть явление. Разумеется, и действия по императивам должны быть возможны под естественными условиями, но эти естественные условия не касаются самого определения воли, а лишь действия и результата его в явлении. Могут быть сколько угодно естественных оснований, которые побуждают меня к хотению, сколько угодно чувственных возбуждений; они, однако, не могут произвести долженствования, а лишь далеко не необходимое, а всегда условное хотение, которому, напротив, долженствование, выражаемое разумом, полагает меру и цель, запрещение или допущение. Будет ли мотивом предмет простой чувственности (приятное) или же чистого разума (доброе), разум не уступает тому основанию, которое дается эмпирически, и не следует порядку вещей, как они представляются в явлении, но с полной самопроизвольностью создает себе собственный порядок по идеям, к которым он прилаживает эмпирические условия и по которым (идеям) он объявляет необходимыми даже такие действия, которые, однако, никогда не случались и, может быть, никогда не случатся, предполагая при этом все-таки, что разум в отношении к этим действиям может иметь причинную силу, ибо в противном случае он не мог бы от своих идей ожидать действий в опыте⁶⁸.

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

Относительно этого эмпирического характера, таким образом, нет никакой свободы, и таким несвободным является человек, если мы только эмпирически его наблюдаем и хотим исследовать физиологически движущую причину его действий; но если мы то же самое действие будем оценивать по отношению к разуму, и не к теоретическому или умозрительному разуму, который может только объяснять происхождение этих действий, но по отношению к практическому разуму, который сам есть причина, их производящая, — если мы, таким образом, будем рассматривать эти действия с практической, или нравственной, стороны, то мы найдем совершенно другое правило и другой порядок, нежели порядок природы. По этому новому порядку, может быть, все то, что по ходу природы случилось и, по своим эмпирическим основаниям, необходимо случилось, не *должно* было случиться. Иногда же мы находим или, по крайней мере, думаем найти, что идея разума действительно показала причинную силу относительно действий людей как явлений и что, таким образом, эти действия случились не потому, что они определялись эмпирическими причинами, а потому, что определялись причинами умопостигаемыми, или чистого разума, хотя и в согласии с эмпирическими условиями⁶⁹.

Предполагая теперь, что можно сказать: разум имеет причинную силу относительно явлений, может ли его действие назваться свободным, когда оно с точностью определено в его эмпирическом характере и, следовательно, в этом смысле необходимо; эмпирический же характер опять-таки определяется характером умопостигаемым, а этот последний сам в себе нам

⁶⁸ Kant, Kr. d. r. V. 445—6.

⁶⁹ Kant, Kr. d. r. V. 446—8.

неизвестен, но обозначается лишь посредством явлений, которые, собственно, дают знать непосредственно только об эмпирическом характере. Действие же, поскольку оно должно приписываться умопостигаемому характеру как его причине, происходит из него, однако, совсем не по эмпирическим законам, т. е. не так, чтоб условия чистого разума предшествовали, а только так, что предшествуют его действия в явлении, для внутреннего чувства. Чистый разум как умопостигаемая способность не подчинен форме времени, а следовательно, и условиям временной последовательности. Причинная сила разума в умопостигаемом характере *не происходит*, т. е. не начинается с известного времени, чтобы произвести действие, ибо в таком случае она сама была бы подчинена естественному закону явлений, определяющему причинные ряды по времени, и тогда эта причинная сила была бы природой, а не свободой.

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

В другом отношении, однако, эта самая действующая причина принадлежит к ряду явлений. Человек сам есть явление, его произвол имеет эмпирический характер, составляющий эмпирическую причину всех его действий. Нет ни одного условия, определяющего человека согласно этому характеру, которое бы не содержалось в ряду естественных действий и не повиновалось бы их закону, по которому не может иметь места никакая эмпирически не обусловленная причинность того, что совершается во времени. Поэтому никакое данное действие (так как оно может быть воспринимаемо только как явление) не может само собою начинаться. Но о разуме нельзя сказать, что тому состоянию, в котором он определяет волю, предшествует другое состояние как его определяющее условие.

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

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

Чтобы регулятивный принцип разума пояснить примером из его эмпирического употребления (пояснить, а не подтвердить, так как подобное эмпирическое подтверждение, или доказательство, не годится для трансцендентального положения), возьмем какое-нибудь

⁷⁰ Kant, Kr. d. r. V. 448—450.

произвольное действие, например, ложь со злобным намерением, посредством которой человек внес некоторое замешательство в общество и которую хотят исследовать в ее побуждениях и после того судить, насколько она может быть ему вменена вместе с ее последствиями. В первом намерении, т. е. для исследования причин, обращаются к его эмпирическому характеру до самых его источников, которые отыскивают в дурном воспитании, дурном обществе, частью также в дурной и нечувствительной к добру натуре, а частью в легкомыслии и необдуманности, причем не оставляют без внимания и побочных причин, давших повод к этому действию. Во всем этом поступают так, как вообще в исследовании ряда определяющих причин к необходимому данному естественному действию. Но хотя признают действие определенным посредством всего этого, тем не менее порицают того, кто совершил это действие, и притом не за несчастную природу его, не за повлиявшие на него обстоятельства и даже не за веденный им прежде образ жизни, ибо предполагают, что можно совершенно устранить свойство этой жизни и протекший ряд условий и смотреть на данное действие как совершенное безусловно по отношению к предыдущему состоянию, как будто действующий совершенно самостоятельно начинал этим действием новый ряд событий. Такое порицание основывается на законе разума, по которому разум признается как причина, которая могла бы и должна бы иначе определить действие того человека, несмотря на все названные эмпирические условия. И притом мы должны смотреть на причинную силу разума не как на конкурирующую или содействующую только, но как на достаточную саму в себе, хотя бы все чувственные побуждения не только не говорили в пользу ее, но были даже прямо ей противоположны. Таким образом, действие вменяется умопостигаемому характеру этого человека, который теперь, в ту минуту как лжет, вполне виновен; следовательно, разум, несмотря на все эмпирические условия действия, был совершенно свободен, и это действие вменяется исключительно его поущению.

Легко видеть в этом порицающем или вменяющем суждении то предположение, что практический разум совершенно не видоизменяется всеми чувственными условиями (хотя его явления, именно способы, какими он проявляется в своих действиях, и изменяются); далее, что в нем не предшествует состояние, коим бы определялось состояние последующее, что, следовательно, он совсем не принадлежит к ряду чувственных условий, делающих необходимыми явления по естественным законам. Практический разум всегда и одинаково присущ человеку во всех действиях и во всех обстоятельствах времени; сам же он не находится во времени и не приходит в какое-нибудь новое состояние, в котором он прежде не был: он относительно времени и временных действий есть определяющее, а не определяемое. Поэтому нельзя спрашивать, почему не определился разум иначе, а можно спрашивать только, почему он не определил иначе явление своею причинною силой. Но на это невозможен никакой ответ, ибо другой умопостигаемый характер дал бы и другой эмпирический характер, и когда мы говорим, что, несмотря на всю предшествующую свою жизнь, данный субъект мог бы не солгать, то это означает только, что действие непосредственно находится во власти разума и разум в своей причинности не подчинен никакому условию явлений и временной последовательности, что различие времени хотя и есть главное различие явлений относительно друг друга, но так как эти явления не суть вещи в себе, а следовательно, и не суть причины сами по себе, то это и не составляет различия действий по отношению к разуму как первоначальной причине. Таким образом, при суждении о свободных действиях относительно их причинности мы можем прийти только до умопостигаемой причины, но не далее ее: мы можем познать, что она свободна, т. е. что она определяет независимо от чувственности и, следовательно, может быть тем самым необусловленной чувственно причиной явлений. Но почему умопостигаемый характер дает именно эти явления и этот эмпирический характер при данных обстоятельствах, отвечать на это так же превосходит все способности нашего разума и даже самое право его на вопрос, как если бы спрашивалось, почему трансцендентальный предмет нашего внешнего чувственного восприятия дает только воззрение в пространстве, а не какое-нибудь другое. Но задача, которую мы должны были разрешить, и не обязывает нас к ответу на этот вопрос, ибо она состояла только в том, чтобы разрешить, противоречит ли свобода естественной необходимости в одном и том же действии, и на этот вопрос мы отвечали, показав, что так как в свободе возможны отношения к совершенно

другого рода условиям, нежели в природе, то законы этой последней нисколько не касаются первой, следовательно, обе друг от друга независимы и могут быть совместно, не препятствуя друг другу⁷¹.

В пояснение изложенного учения Канта прибавим еще несколько замечаний его из «Критики практического разума». Понятие причинности как естественной необходимости, в отличие от нее как свободы, касается только существования вещей, поскольку они определяемы во времени, следовательно как явлений, в противоположность их причинности как вещей самих по себе. Если же теперь принять определение существования вещей во времени за определение их как самих по себе, что составляет самую обыкновенную точку зрения, тогда необходимость в причинной связи не может быть не только соединена со свободой, но они прямо противоречат друг другу, ибо из первой следует, что каждое событие, следовательно и каждое действие, происходящее в известном пункте времени, есть необходимо под условием того, что было в предшествующем времени, а так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждое действие, которое я совершаю, должно быть необходимо, по определяющим основаниям, *не находящимся в моей власти*, т. е. в каждом пункте времени, в котором я действую, я не свободен. Если б я даже принял все мое существование за независимое от какой-нибудь посторонней причины, так что определяющие основания моей причинности и даже всего моего существования не находились бы вне меня, то это нисколько бы еще не превращало естественной необходимости в свободу, ибо в каждом пункте времени я все-таки стою под необходимостью быть определяемым к действию тем, что не находится в моей власти, и бесконечный а *parte priori* ряд событий, который я только продолжал бы в предопределенном уже порядке, а никогда не начинал бы его сам собою, был бы непрерывною естественною цепью, и моя причинная сила, таким образом, никогда бы не была свободною. Таким образом, свобода не может быть приписана никакому существу, поскольку оно есть явление во времени, и, следовательно, если свобода вообще возможна, то она может принадлежать только существу не как явлению, а как вещи о себе; это, во всяком случае, неизбежно, если нужно соединить эти два противоположные понятия. Но в применении, когда их соединяют в одно и то же действие, являются большие трудности, которые, по-видимому, делают это соединение неисполнимым. Когда я о каком-нибудь человеке, совершившем кражу, говорю: «Это действие было необходимым результатом, согласно естественным законам причинности, результатом определенных оснований в предшествующем времени, так что было невозможно, чтоб это действие не случилось», то каким образом оценка по нравственному закону может произвести здесь изменение и предположить, что это действие могло не случиться, так как закон говорит, что оно не должно было случиться, т. е. каким образом одно и то же существо в одном и том же пункте времени и относительно одного и того же действия может быть свободным и вместе с тем подлежит неизбежному закону естественной необходимости? Было бы напрасно искать примирения в том, чтобы только согласовать способ определяющих оснований естественной причинности со сравнительным, или относительным, понятием свободы, по которому иногда действие называется свободным, когда определяющие естественные основания его лежат внутри, в самом действующем существе, как, например, в случае брошенного тела, находящегося в свободном движении, причем слово «свобода» употребляется потому, что во время этого движения тело не толкается ничем внешним; или когда мы называем движение часового механизма свободным, потому что оно само двигает свою стрелку, которая, таким образом, не передвигается извне; и точно так же в этом смысле действия человека, хотя они совершенно необходимы, посредством своих определяющих оснований, предшествующих во времени, могут быть названы свободными, так как они производятся нашими собственными силами и представлениями в нашем собственном уме. Видеть в этом примирение свободы и необходимости значило бы прибегать к очень жалкому средству и разрешать трудную задачу, над которою бились тысячелетия, посредством простой игры слов. В самом деле, при вопросе о свободе, которая предполагается всяким нравственным законом и согласно с этим законом вменяемостью, никакого значения не имеет, определяется ли естественная причинность

⁷¹ Kant, Kr. d. r. V. 450—452.

действия основаниями, лежащими в субъекте или же вне его, и, в первом случае, имеют ли эти основания характер инстинкта или разума. Если эти внутренние основания в форме представлений имеют условия своего существования во времени, и именно в предшествующем состоянии, а это последнее в другом предшествующем и т. д., то хотя бы эти определения были внутренними психологическими, а не механическими, т. е. производящими действия посредством представлений, а не посредством телесных движений, то все-таки это будет определяющим основанием причинности существа, поскольку его существование определяемо во времени и, следовательно, под необходимыми условиями предшествующего времени, которые таким образом, когда субъекту приходится действовать, уже не находятся более в его власти и которым, следовательно, хотя присуща психологическая свобода — если можно назвать этим словом внутреннюю связь, или сцепление, представлений в душе, — но такая свобода сама есть только некоторый вид естественной необходимости. Но здесь не остается места для настоящей трансцендентальной свободы, которая должна быть мыслима как независимость от всех эмпирических условий и от природы вообще, будь она предметом внутреннего чувства (т. е. только во времени) или также и внешнего (т. е. в пространстве и времени вместе), а без такой свободы (в этом последнем собственном смысле), которая одна только имеет практическое действие а priori, невозможен никакой нравственный закон и никакая вменяемость. Поэтому же можно всякую необходимость событий во времени по естественному закону причинности называть механизмом природы, хотя под этим нет надобности разуметь, что вещи, подчиненные ему, суть действительно материальные машины. Здесь имеется в виду лишь необходимость связи событий во временном ряду, как она развивается согласно естественному закону, будет ли субъектом, в котором совершается это развитие, материальный автомат или же духовный, побуждаемый представлениями. И если свобода нашей воли есть только эта психологическая и сравнительная, а не трансцендентальная или абсолютная вместе с тем, то эта свобода в сущности не будет лучше свободы любой машины, которая, будучи раз заведена, сама собою продолжает свои движения⁷².

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

С этим совершенно согласен приговор той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью: что мы ни измышляли бы для того, чтоб оправдать какое-нибудь безнравственное действие как нечто такое, чего мы совершенно не могли избежать, при

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

⁷³ Kant, Kr. d. pr. V. 117—118.

совершении которого мы были унесены потоком естественной необходимости, — всегда мы находим, что говорящий здесь в нашу пользу адвокат никак не может заглушить внутреннего обвинителя, если мы только сознаем, что во время совершения действия мы обладали ясным разумом, т. е. пользовались свободой. И хотя безнравственное действие *объясняется* естественными причинами, но это объяснение не есть *оправдание*, так как несколько не уничтожает самопорицания. На этом же основывается раскаяние в давно совершенном действии при каждом воспоминании о нем. Это скорбное нравственным настроением производимое ощущение практически бесплодно, так как не может превратить сделанное в несделанное, и с этой точки зрения оно было бы совершенно бессмысленно (каковым его и признает между прочим Пристлей в качестве настоящего последовательного фаталиста, и за эту откровенность он заслуживает большего одобрения, чем те, которые, на самом деле утверждая механизм воли, на словах признают свободу и включают в свою синкретическую систему понятие вменяемости, не будучи, однако, в состоянии сделать его понятным), но оно получает свое законное оправдание из того, что разум не может признавать никакого различия времени, когда дело идет о законах нашего умопостигаемого, т. е. нравственного, существования, а спрашивает только, принадлежит ли это событие мне как мое действие, и затем связывает с ним морально то ощущение безо всякого различия, совершено ли действие теперь или же давным-давно. Раскаяние и вменяемость относятся, собственно, не к отдельному действию как такому, т. е. как явлению во времени, определенному предшествовавшими явлениями и поэтому необходимому, а ко внутренней причине этого действия, лежащей за пределами явлений, не подчиненной, следовательно, форме времени и относительно которой, таким образом, нет прошедшего. Я могу вменять себе, порицать и раскаиваться в действии, лишь поскольку в нем выражается мой постоянный характер или постоянная черта этого характера, независимая от времени и составляющая свободный продукт моего умопостигаемого характера. Ибо развивающаяся во времени чувственная жизнь, по отношению к умопостигаемому содержанию существования, представляет безусловно единичное явление, которое, поскольку оно содержит только проявление нравственного характера, должно быть оцениваемо не по естественной необходимости (которою определяется только его обнаружение, а не оно само), но по безусловной произвольности его свободы как вещи о себе. Поэтому можно допустить, что если бы даже для нас было возможно так глубоко проникать в характер человека, поскольку он проявляется как во внутреннем, так и во внешнем действии, что нам было бы известно всякое даже самое незначительное побуждение к тому действию, а также и все на него действующие внешние поводы, причем можно было бы рассчитать поведение этого человека в будущем с такою же достоверностью как лунное или солнечное затмение, тем не менее можно было бы утверждать, что этот человек свободен, так как нам все-таки оставалась бы возможность другой точки зрения на этот же субъект, именно умственное воззрение на него как на *поупенон*. Причем нам было бы ясно, что вся эта цепь явлений по нравственному своему значению сама зависит от произвольности субъекта как вещи о себе, об определениях которой нельзя дать никакого физического понятия или объяснения. С этой точки зрения, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима эмпирически, оправдываются даже такие суждения, которые на первый взгляд кажутся совершенно несправедливыми. Бывают случаи, когда люди с самого раннего детства показывают решительную злость, которая постоянно возрастает с годами, несмотря на самое лучшее воспитание, так что их приходится считать за прирожденных злодеев и совершенно неисправимых, и между тем, несмотря на это, их преступления вменяются им так же, как и другим, как будто бы, несмотря на это прирожденное и, следовательно, независимое от их воли злое свойство их натуры, они остаются такими же ответственными за свои действия, как и всякий другой. Это было бы невозможно, если бы мы не предполагали, что все, что они делают, имеет в своей основе некоторую свободную причинность, не зависящую от временных явлений и только обнаруживающуюся в этих явлениях, так что весь этот обнаруженный дурной характер есть не основание, а, напротив, только результат их свободной воли, по существу предшествующей всем своим временным явлениям (предшествующей, следовательно, или первой и относительно самого их рождения, в котором обнаруживается уже результат этой умопостигаемой свободной воли), вследствие чего они с

самого начала и проявляют один и тот же дурной характер, нисколько не мешающий им быть ответственными за то первоначальное свободное определение, из которого произошел и этот характер⁷⁴.

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

Изложенное различие умопостигаемого и эмпирического характера показывает, что каждый человек как существо само в себе, или умопостигаемая причина, есть самостоятельное начало своих действий по отношению ко внешним чувственным побуждениям. Уже эмпирическое исследование вопроса о свободе воли показало нам, что внешние побуждения сами по себе недостаточны для произведения какого бы то ни было человеческого действия, что их определяющая сила обуславливается индивидуальным свойством, или натурой, то есть эмпирическим характером действующего существа. Но такая относительная независимость от *внешних* только условий не есть, очевидно, свобода воли в собственном смысле, ибо самый этот эмпирический характер есть уже нечто данное, определенное, следовательно, невольное. Как все явления, он определяется трансцендентальным свойством являющегося как существа самого в себе и, следовательно, зависит от умопостигаемого характера. Этот последний свободен уже ото всех эмпирических условий не только внешних, но и внутренних, так как вся совокупность этих внутренних условий, составляющая эмпирический характер субъекта, есть лишь собственное произведение характера умопостигаемого, который таким образом определяет свой эмпирический характер, но не определяется им; но легко видеть, что и этим еще не разрешается настоящий вопрос о свободе воли, так как и свобода умопостигаемого характера есть только относительная. Ибо если собственная причина моих действий есть мой умопостигаемый характер, не определяемый никакими эмпирическими условиями, то из этого еще не следует, чтоб этот умопостигаемый характер не определялся чем-нибудь другим, помимо этих условий. Как умопостигаемое существо, или существо само в себе, человек принадлежит к иному, существенному, или умопостигаемому, миру, радикально отличному от мира природы, и если, как чувственное существо или явление, человек в своих эмпирических действиях подчиняется закону этой чувственной природы, или закону явлений, то в качестве умопостигаемого существа не должен ли он быть также подчиненным — но только иному закону, закону мира умопостигаемого? В обоих случаях есть определение и, следовательно, не свобода, только сами определяющие причины суть другие. Или, может быть, человек как умопостигаемое существо сам себя определяет известным сверхприродным трансцендентальным актом и дает себе определенный характер, выражающийся потом в ряде временных его действий, причем так как этот трансцендентальный акт по самому понятию своему не может подлежать форме времени и, следовательно, по отношению к нему не может быть никакой временной раздельности действий, то каждое действие и все они вместе в своей внутренней связи безо всякого различия времени составляют единое проявление этого свободного трансцендентального акта и все одинаково относятся к нему как к своей умопостигаемой причине. Но, во-первых, должно заметить, что нельзя говорить о трансцендентальном *акте* в собственном смысле, ибо всякий акт, или действие, есть переход от одного состояния к другому, предполагает, следовательно, время, в которое совершается этот переход, и, таким образом, не может иметь трансцендентального, или умопостигаемого, т. е. свободного от всяких условий времени характера. Если же, далее, под актом разуметь нечто иное, если утверждать *вечный* акт как единое и неизменное состояние, а не движение, переход от одного состояния к другому, в таком случае характер человека как умопостигаемый, или трансцендентальный, явится вечным, всегда и неизменно существующим, следовательно, независимым от его воли, а потому и несвободным. Очевидно, в этом учении Канта (разделяемом Шеллингом и Шопенгауэром) свобода принимается в чисто относительном

⁷⁴ Kant, Kr. d. pr. V. 118—120.

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

ХIII. Отвлеченные начала индивидуализма и общности

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

Общество вообще (всякое общество) по самому понятию своему, как *союз лиц*, представляет прежде всего два основные, полярно противоположные между собою элемента: единичный, выражающийся в отдельных лицах, входящих в союз и составляющих его содержимое, и элемент общий, заключающийся в самой той связи, или общности, которая соединяет эти лица как *все* и составляет идею общества. Этим двум основным элементам общества соответствуют и в общественной жизни, и в учениях об обществе два противоположные стремления, из которых одно хочет дать безусловное господство элементу общности и единства, другое же имеет в виду исключительное преобладание индивидуального элемента. Возведенные в принцип, эти стремления образуют отвлеченные начала *общности* и *индивидуализма*. Сущность этих начал ясна, и характер их общеизвестен. Также ясно, что вследствие одинаковой необходимости для общества обоих его элементов (ибо без личного элемента общество невозможно *материально*, а без общей связи оно *формально* невозможно) те принципы, которые утверждают исключительно один из этих элементов, являются несостоятельными и в теории и на практике. Полного осуществления как общности, так и индивидуализма мы нигде и не находим, оно невозможно. Здесь (как и при всех других отвлеченных началах) можно говорить только о *стремлении* к преобладанию и об относительном осуществлении; но и в этом относительном осуществлении открывается несостоятельность этих отвлеченных начал. Очевидно, в самом деле, что одностороннее преобладание общественной связи и единства в жизни, подавляя общим уровнем все особенности личных сил и характеров,

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

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

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

Таким образом, оба эти элемента образуют нормальное общество лишь в своем соединении, которое дает отдельному лицу всеобщность идеи, а общественному началу — полноту

действительности. Другими словами, основное условие нормального общества есть полное взаимное проникновение индивидуального и общинного начала, или внутреннее совпадение между сильнейшим развитием личности и полнейшим общественным единством; ибо только такое совпадение удовлетворяет формальному нравственному требованию, чтобы каждый был целью всех (начало индивидуализма) и вместе с тем и тем самым чтобы все были целью каждого (начало общинности).

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

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

Таким образом, отвлеченные начала индивидуализма и общинности, ложные в своей исключительности, находят свою истину в начале свободной общинности; это последнее — синтетическое и всеобъемлющее по форме — является пока для нас еще совершенно неопределенным по своему содержанию. Это определенное содержание должно быть дано ему дальнейшими элементами действительного общества, и как в своем общем виде это начало свободной общинности является синтезом отвлеченного индивидуализма и отвлеченной общинности, в смысле общих и неопределенных принципов или идеалов, так и в своем определенном осуществлении это начало развивается синтетически, как постепенное разрешение целого ряда отвлеченных начал, но уже более частного характера, основанных на исключительном утверждении того или другого частного элемента общества; причем, разумеется, и эти частные элементы должны быть сами по себе существенны и необходимы, то есть должны известным образом заключаться в самом понятии общества, для того чтобы соответствующие им отвлеченные начала, или идеалы, могли иметь какое-нибудь значение в истинной теории общества.

(...)

Можно спорить о законе исторического развития, о самом существовании этого развития в смысле всеобщего совершенствования, или прогресса, но факт исторического развития в смысле постепенного усложнения и расчленения человеческого быта и всех человеческих деятельностей не подлежит никакому сомнению. Что первоначальная жизнь человечества в сравнении с теперешнею была по преимуществу простою, или односложною, это факт бесспорный. Обуславливалась эта сравнительная простота, или односложность, преобладанием общей, родовой, для всех одинаковой жизни над жизнью личною, особенною, а это в свою очередь обуславливалось господством инстинкта, то есть родового безличного разума над личным рассудочным сознанием. (Ибо инстинкт, то есть разум прямо действующий, не рассуждающий, то

есть не останавливающийся на собственной деятельности, не обращающийся на самого себя, имеет своим настоящим субъектом родовое существо, хотя и проявляется в отдельных особях, тогда как сознательно рассудочное, дискурсивное мышление имеет своим настоящим субъектом отдельную особь, хотя и обращается на род.)

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

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

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

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

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

Социализм утверждает, что современный экономический строй, основанный на безусловной собственности, несправедлив сам по себе, в самых своих материальных основах, и потому должен быть материально уничтожен или преобразован. Сама собственность как такая есть нечто несправедливое и безнравственное, более того — преступное; это есть кража: *la propriété c'est le vol*. Между тем ясно, что как индивидуальная собственность, так и ее противоположное — общность имущества, будучи явлениями вещественного, экономического порядка, не могут быть сами по себе ни нравственны, ни безнравственны. Всякое обладание вещественным предметом, будь оно полною исключительною собственностью (*dominium*), или же владением (*possessio*), или, наконец, только пользованием (*usus*), вообще всякое экономическое отношение есть только социальный факт, который для общественного организма значит то же, что физиологические факты значат для отдельного организма; сами по себе они не имеют никакого нравственного значения, а могут получить таковое лишь от той сознательной цели, которой они служат, и от того принципа, которым определяется их употребление. Сказать, что собственность безнравственна, почти то же самое, что сказать, что еда и питье безнравственны. Конечно, они *могут* сделаться таковыми, именно когда в них полагается высшая цель жизни, как это бывает у тех, про кого сказано: бог их — чрево. Точно так же обладание вещественным богатством в какой бы то ни было форме *может* быть безнравственным, именно когда в нем полагается последняя цель жизни и достижение его становится определяющим началом деятельности. Таким образом, если современное состояние цивилизованного общества, вообще говоря, есть ненормальное в нравственном смысле, то виной этого не то или другое социальное учреждение, безразличное само по себе, а общий принцип современного общества, в силу которого оно все более и более превращается в плутократию, то есть в такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству. Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием. Но от этого извращения не свободен и социализм. В самом деле, если для представителя современной плутократии нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже *per accidens* гражданин, семьянин, образованный человек, может быть член какой-нибудь церкви, то ведь и с точки зрения социализма все остальные интересы исчезают пред интересом экономическим, и здесь также низшая материальная область жизни, промышленная деятельность, является решительно преобладающею, закрывает собою все другое. То существенное обстоятельство, что социализм ставит нравственное совершенство общества в прямую зависимость от его экономического строя и хочет достигнуть нравственного преобразования путем экономической революции, ясно показывает, что он в сущности стоит на одной и той же почве со враждебным ему мещанским царством, именно на почве господствующего материального интереса. Если для представителя плутократии значение человека зависит от обладания вещественным богатством в качестве приобретателя, то для социалиста точно так же человек имеет значение лишь как обладатель вещественного благосостояния, но только в качестве производителя; и здесь и там человек рассматривается прежде всего как экономический деятель, и здесь и там последнею целью и верховным благом признается вещественное благосостояние, — принципиальной разницы между ними нет. Социализм лишь проводит принцип плутократии с большею последовательностью и полнотою. Если мещанское царство, отдавая преобладание экономическому интересу, допускает, однако,

хотя и с подчиненным значением, существование и других интересов вместе с соответствующими им учреждениями, допускает государство и церковь, то социализм в своем последнем и крайнем проявлении, международном союзе рабочих, решительно отрицает все это: для него человек есть исключительно только экономический производитель и все человечество только экономический союз — союз рабочих безо всяких других различий; и если преобладание вещественных интересов, хозяйственного и промышленного элемента составляет характеристическую черту буржуазии, или мещанского царства, то в том социализме, который хочет ограничить человечество исключительно этими низшими интересами, мы находим крайнее выражение, последнее заключение мещанства. (...)

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

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

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

1) Всякий общественный идеал как представляющий нормальное, или нравственное, общество должен указывать общественной деятельности такую последнюю цель, которая в самой себе включает нравственный элемент, то есть по самой природе своей побуждает человека, признавшего эту цель, действовать нравственно, то есть иметь в виду *общественное* благо, а не свое личное исключительно; другими словами, высшая цель общества должна быть не коллективной только, то есть не суммой отдельных целей, а действительно *общей*, то есть такую, которая по существу своему внутренне соединяет всех и каждого, по отношению к которой все и каждый действительно солидарны; ибо в противном случае общественное единство и общественная нравственность будут чем-то случайным и мы не будем иметь *нормального* общества. Таким образом, если высшая цель общества как нравственная сама по себе должна быть достижима для каждого *только* путем нравственной деятельности, *в согласии со всеми*, то очевидно, что такую целью общества никак не может быть экономическое благосостояние, или вещественное богатство, ибо это последнее, несомненно, может быть достигаемо отдельным

лицом не только не в согласии, но и в прямом противоречии с другими — чрез эксплуатацию других. Так как вещественное богатство есть, без сомнения, такое благо, для достижения и обладания которым требуются качества, не имеющие ничего общего с нравственным достоинством, то ставить материальное, экономическое благосостояние высшею целью общества равносильно признанию, что нравственное начало не имеет своего *raison d'être* в обществе, а это равносильно отрицанию общественного идеала как такого.

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

Итак, то, что составляет цель экономической деятельности — производство материального богатства, — не может быть высшею целью общества, другими словами, общество человеческое не может быть только экономическим, хозяйственным союзом, потому что этот последний сам по себе, или в своей исключительности, не содержит никакого собственно общественного элемента, так как экономический интерес одного не совпадает с таковым же интересом других, и, следовательно, в экономическом порядке самом по себе каждый и все не солидарны. Поэтому когда социализм ставит последнею целью деятельности материальное благосостояние и вместе с тем требует, чтоб это была цель общественная, то есть чтоб имелось в виду благосостояние всех, то это требование включает в себе внутреннее противоречие, избегнуть которого социализм может только, выйдя из экономической сферы, то есть перестав быть социализмом. В самом деле, общество не может иметь зараз двух определяющих начал, двух высших целей, двух господствующих интересов — оно не может служить двум господам. Если господствующим признан интерес материального благосостояния, если это последнее полагается как высшая цель, то все остальное, и между прочим нравственный интерес, может быть только средством. Между тем социализм, требуя общественной правды и вместе с тем ограничивая все интересы общества экономической сферой, как бы говорит каждому: высшая цель человека есть материальное благосостояние, но ты не должен стремиться к личному обогащению, а прежде всего должен заботиться о благосостоянии всех других. Очевидно, это последнее требование социализма противоречит его исходной точке. Если отдельное лицо станет на точку зрения материального благосостояния как высшего блага и положительной цели жизни, то очевидно оно прежде всего будет стремиться к *личному* обогащению, и решительно нельзя указать, что бы могло на этой точке зрения заставить его предпочитать чужую пользу своей или даже просто иметь в виду общественное благо как такое. Очевидно, на этой точке зрения каждый будет заботиться о других, единственно лишь насколько они пригодны для его материальных целей, то есть он будет их эксплуатировать, относиться к ним как к вещам полезным, безразличным или вредным, а не как к лицам, следовательно деятельность, исходящая из этого принципа, будет по необходимости несправедлива и безнравственна. Благо других может быть постоянным мотивом моей деятельности и, следовательно, сама эта деятельность может иметь нормальный характер лишь в том случае, если я признаю заботу о других для себя *обязательною*, то есть признаю, что другие имеют на меня некоторые *права*, ограничивающие мой материальный интерес. Но в таком случае этот последний уже не есть определяющий мотив и высшая цель моей деятельности, ибо высшая цель не может быть ничем ограничена, так как тогда явились бы две высшие цели, что нелепо. Определяющим мотивом является здесь уже справедливость, заставляющая меня уважать чужие права, и высшею целью является правда, то есть осуществление всех прав, осуществление справедливости. Здесь уже не право определяется экономическим интересом, а, напротив, экономический интерес находит свою границу, свое высшее определение в праве как самостоятельном начале. Таким образом, теория нормального общества должна выйти из экономической области, чтоб исследовать вопрос о праве.

2) Понятие права впервые дает человеку значение *лица*. В самом деле, пока я стремлюсь к материальному благосостоянию и преследую свои личные интересы, все другие люди не имеют для меня самостоятельного значения, суть только вещи, которыми я могу пользоваться и злоупотреблять. Но если я признаю, что другие не только могут иметь полезность для меня, но имеют и сами по себе права, в силу которых они столько же определяют мою деятельность, как и определяются ею, — если я, встречая право другого, должен сказать себе: доселе и не далее, — я тем самым признаю в другом нечто непреложное и безусловное, не могущее служить средством моему материальному интересу и, следовательно, высшее, чем этот интерес, — другой становится для меня вещью священной, то есть перестает быть вещью, становится лицом.

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

Но очевидно, что человек, так понимаемый, не представляет собою ничего безусловного, следовательно, теряет значение объективной цели (то есть цели не только для себя, но и для другого), низводится в разряд случайных внешних явлений. Здесь на первый план выступает не человеческая личность как такая, а нечто для нее внешнее и случайное, материальный труд и его произведения. Так как по отношению к крайней цели, или высшему благу, все остальное является необходимо лишь как средство, то, раз крайнюю целью или высшим благом признано нечто внешнее для личности как такой (экономическое богатство), естественно все остальное, следовательно, и сама личность как такая, является лишь средством, или орудием, то есть как нечто по природе своей *подлежащее* эксплуатации. На той материальной почве, на которой стоит экономический социализм, невозможно найти в человеке ничего неприкосновенного, ничего такого, что бы делало его *res sacra*, или лицом в собственном смысле этого слова; нет здесь того существенного ядра, о которое должна разбиться всякая внешняя сила, всякий внешний гнет. За неимением же такого существенного начала, делающего человека неприкосновенною личностью, всякий протест против эксплуатации одного класса другим является лишь выражением субъективного стремления, ни для кого не обязательного. Таким образом, и с этой стороны социализм впадает во внутреннее противоречие, восставая против экономической эксплуатации и вместе с тем не признавая за человеком того безусловного значения, единственно в силу которого такая эксплуатация может быть в принципе осуждаема. Очевидно, из этого противоречия можно выйти, только признав, что человек не есть исключительно субъект интересов и представитель ценностей, а прежде всего субъект прав и обязанностей, то есть что он есть не экономическая сила только, а и юридическое *лицо*.

(...)

XVII. Заключительные замечания о социализме

Сущность социального вопроса в области экономической состоит в том, как примирить экономические интересы отдельного лица (каждого) с экономическими интересами общества (всех), или, в более практическом выражении, как примирить между собой экономические интересы меньшинства и большинства? Очевидно, ни социализм, ни буржуазная экономия не

дают удовлетворительного ответа на этот основной вопрос, так как первый упраздняет экономическую самостоятельность лица, а вторая ради этой самостоятельности приносит в жертву экономическую солидарность общества, так что с этой точки зрения борьба между социализмом и буржуазною экономией есть лишь частный случай общей борьбы общинного начала с индивидуализмом, именно проявление этой борьбы в области экономической. Но если муравейник коммунизма и экономический хаос мещанского царства одинаково противоречат общественному идеалу, так как в первом упраздняется человек, а во втором упраздняется человечество, то как же избежать этой дилеммы, как осуществить в материальной, экономической сфере идеал свободной общинности?

Материальный интерес отдельных лиц *не* должен быть подчинен материальному интересу общества, чтобы не пострадала индивидуальность; и вместе с тем материальный интерес лиц *должен* быть подчинен интересу общества, чтобы не пострадало начало общественного единства. Очевидно, это противоречие не может быть разрешено посредством понятий одного материального, экономического порядка. Если все содержание личности сводится к материальным интересам, то всякое ограничение этих последних в пользу общества будет подавлением личности, и наоборот. Примирение противоречия возможно только в том случае, если в личности, помимо материальных, внешних интересов, будет находиться другое, чисто *человеческое* начало, которое позволяет человеку освободиться от влечений внешней природы, позволяет ему самому добровольно и сознательно ограничить свой субъективный интерес в пользу всех. Такое ограничение как совершаемое свободно самим лицом, такое *самоограничение* лица, очевидно, не будет уже подавлением личности, а, напротив, проявлением ее высшей внутренней силы.

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

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

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

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

Материя действительно имеет права, и прямое открытое их признание стояло на очереди. Но провозглашать исключительно права природного начала, забывая о праве других элементов существа человеческого, есть величайшая неправда, и, без всякого сомнения, эта неправда составляет коренной грех социализма.

Признание исключительных прав материи (то есть материальных влечений и интересов) равносильно отрицанию всякого права, ибо, как мы видели, самое требование права основано на необходимости ограничить материальные интересы, устранить их исключительность, и так как это

не может быть сделано на той же материальной почве, то, очевидно, ограничивающее, или формальное, начало должно иметь собственное определение, должно быть самостоятельным по отношению к материальному началу. Откуда же происходит и в чем состоит этот формальный элемент человеческой общности, выражающийся в праве?

(...)

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

И прежде всего, несомненно, что история человечества только в начатках своих может быть признана как чисто органический, то есть родовой безличный процесс, дальнейшее же направление исторического развития характеризуется именно все большим и большим выделением личного элемента. Коммуна пчел всегда остается инстинктивной, невольной и безличною связью, но общество человеческое последовательно стремится стать *свободным союзом лиц*. Если в начале жизнь и деятельность отдельных лиц вполне определялась историческим бытом народа как целого и представляла в своем корне лишь продукт тех условий, которые органически выработались народною историей, то с дальнейшим развитием, наоборот, сама история народа все более и более определяется свободною деятельностью отдельных лиц и весь народный быт все более и более становится лишь продуктом этой личной деятельности. Если, как было прежде указано, человеческое общество не может быть только природным организмом, а есть необходимо организм свободный, то и развитие общества, то есть история, не может быть только простым органическим процессом, а необходимо есть также процесс свободный, то есть ряд личных свободных действий. Куда окончательно ведет этот свободный процесс, выделяющий личность из рода, есть ли он только отрицательный переход к восстановлению первобытной родовой солидарности, но более широкой и более совершенной — соединяющей свободу с единством, — или же первобытное таинственное единство родовой жизни должно совсем исчезнуть и уступить место чисто рациональным отношениям, это вопрос другого рода, и он будет нами рассмотрен в своем месте. Но во всяком случае стремление личности к самоутверждению и к полнейшей эмансипации от первобытного единства родовой жизни остается фактом всеобщим и несомненным. А потому и право, как необходимая форма человеческого общежития, вытекающая первоначально из глубины родового духа, с течением времени неизбежно должно было испытать влияние обособленной личности, и правовые отношения должны были стать в известной степени выражением личной воли и мысли. Поэтому если согласно отвлеченно-историческому принципу утверждают, что постоянный корень всякого права есть право обычное как прямое органическое выражение народного духа, все же остальное, то есть право писанное, или законы, и право научное, или право юристов, есть только формальное выражение первого, так что вся деятельность отдельных лиц (законодателей и юристов) состоит только в формулировании и систематизации исторических, органически выработанных правовых норм, то такой взгляд должен быть отвергнут как односторонний и не соответствующий действительности. Помимо того, что этот взгляд противоречит общему значению личного начала в истории, в большинстве случаев чисто органическое происхождение права и законодательства является невозможным уже вследствие одних внешних условий. Так, например, если можно допустить, что публичное и частное право англосаксов было чисто органическим произведением их народного духа, то сказать то же самое о публичном праве Английского королевства в XIII веке, то есть о начатках знаменитой английской конституции, совершенно невозможно уже по той простой причине, что в этом случае *нет* того единого народного духа, той национальной единицы, творчеству которой мы могли бы приписать помянутую конституцию, ибо эта последняя сложилась при взаимодействии *двух* враждебных национальных элементов — англосаксонского и норманнского — причем,

очевидно, невозможно отрицать участие сознательного расчета, обдуманной сделки между представителями этих двух национальностей.

Если отношение между лицами, не вышедшими из родового единства, есть непосредственная простая солидарность, то лица обособившиеся, утратившие так или иначе существенную связь родового организма, вступают по необходимости во внешнее отношение друг к другу — их связь определяется как формальная сделка, или договор. Итак, источником права является здесь договор, и против отвлеченного положения: всякое право происходит из органического развития народного духа, полагается естественным непосредственным творчеством народа в его внутреннем существенном единстве, выступает другой отвлеченный принцип, прямо противоположный: всякое право и все правовые отношения являются как результат намеренного, рассчитанного условия, или договора, между всеми отдельными лицами в их внешней совокупности. Если согласно первому принципу все правовые формы вырастают сами собой, как органические продукты, безо всякой предустановленной личной цели, то по второму принципу, наоборот, право всецело определяется тою сознательною целью, которую ставит себе совокупность договаривающихся лиц. Здесь предполагают, что отдельные лица существуют первоначально сами по себе, вне всякой общественной связи, и затем (любопытно бы знать, когда именно) сходятся ради общей пользы, подчиняются по договору единой власти и образуют таким образом гражданское (политическое) общество, или государство, постановления которого получают в силу общего договора значение законов или признаются за выражение права. Таким образом, здесь определяющим началом права является общая *польза*. Задача правомерного государства во всех его учреждениях и законах есть осуществление наибольшей пользы, то есть пользы всех. Этот общественный утилитаризм, столь простой и ясный на первый взгляд, для философского анализа является как самая неопределенная и невыясненная теория.

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

(...) Эти два основных источника права, то есть стихийное творчество народного духа и свободная воля отдельных лиц, различным образом видоизменяют друг друга, и поэтому взаимное отношение их и исторической действительности является непостоянным, неопределенным и колеблющимся соответственно различным условиям места и времени. Таким образом, с эмпирической, или чисто исторической, точки зрения невозможно подчинить это отношение указанных начал никакому общему определению. С точки же зрения общественного идеала нормальное взаимоотношение этих двух производителей права (как выражающих собою два одинаково необходимые начала всякой общественности) должно быть их полным синтезом, то есть таким, при котором воля отдельных лиц из самой себя, сознательно и свободно утверждает те

самые правовые нормы, которые в основе своей уже присущи народному духу в его единстве, и, таким образом, воля целого народа является для воли каждого лица не как внешний факт или принудительный закон, а как ее собственная сущность, свободно признанная и сознательно выражаемая, так что законодательство вытекает здесь не из стихийной воли народа как целого и не из рассудочной воли отдельного лица как такого, а из их внутреннего единства и свободного согласия (...)

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

Право есть свобода, обусловленная равенством.

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

Понятия личности, свободы и равенства составляют сущность так называемого естественного права. Рациональная сущность права различается от его исторического явления, или права положительного. В этом смысле естественное право есть та общая алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права. При этом само собою разумеется, что эта формула (как и всякая другая) в своей отдельности есть лишь отвлечение ума, в действительности же существует лишь как общая форма всех положительных правовых отношений, в них и чрез них. Таким образом, под естественным, или рациональным, правом мы понимаем только общий разум, или смысл (*ratio*, *ITgoj*), всякого права как такого. С этим понятием естественного права, как только логического *prius* права положительного, не имеет ничего общего существовавшая некогда в юридической науке теория естественного права как чего-то *исторически* предшествовавшего праву положительному, причем предполагалось так называемое естественное состояние, или состояние природы, в котором человечество существовало будто бы до появления государства и положительных законов. На самом же деле оба эти элемента, и рациональный и положительный, с одинаковою

необходимостью входят в состав всякого действительного права, и потому теория, которая их разделяет или отвлекает друг от друга, предполагая историческое существование чистого естественного права, очевидно, принимает отвлечение ума за действительность.

Несостоятельность этой теории, очевидно, нисколько не устраняет той несомненной истины, что всякое положительное право, поскольку оно есть все-таки право, а не что-нибудь другое, необходимо подлежит общим логическим условиям, определяющим самое понятие права, и что, следовательно, признание естественного права в этом последнем смысле есть необходимое требование разума.

Необходимые же условия всякого права суть, как мы видели, свобода и равенство его субъектов. Поэтому естественное право всецело сводится к этим двум факторам. Свобода есть необходимое содержание всякого права, а равенство — его необходимая форма. Отнимите свободу, и право становится своим противоположным, то есть насилием. Точно так же отсутствие общего равенства (то есть когда данное лицо, утверждая свое право по отношению к другим, не признает для себя обязательными права этих других) есть именно то, что называется неправдой, то есть также прямое отрицание права. Поэтому и всякий положительный закон как частное выражение, или применение, права, к какому бы конкретному содержанию он, впрочем, ни относился, всегда предполагает равенство как свою общую и безусловную форму: пред законом все равны, без этого он не есть закон; и точно так же закон как такой предполагает *свободу* тех, кому он предписывает, ибо для рабов нет общего закона, для них принудителен уже простой единичный факт господской воли.

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

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

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

Таким образом, правомерный порядок, основанный на равенстве и свободе лиц, представляет лишь формальное, или отрицательное, условие для нормального общества, то есть свободной общинности, но он не дает ей никакого положительного содержания. В самом деле, и начало свободы, и начало единства, или общинности (в виде равенства), являются в правомерном порядке лишь с отрицательной стороны, как пустые неопределенные формы. Правомерный порядок, реализуемый государством, признает свободу лиц, но не дает для их свободной деятельности никакой *общей* цели. С другой стороны, правомерный порядок утверждает и

единство общества в виде равенства, или равноправности; но это единство есть чисто отрицательное и внешнее. Лица соединяются здесь не в положительных своих стремлениях, не в собственном содержании своей жизни (оно остается здесь случайным и бесконечно различным, предоставляется всецело личному произволу), они соединяются лишь в своем внешнем взаимодействии, в *общей границе своих прав*. Они лишь соприкасаются друг с другом при взаимном столкновении, *ограничивают*, а не проникают друг друга. У них нет ничего общего, кроме закона. Но закон не выражает нисколько сущность личной жизни, он всегда остается для нее чем-то внешним: я могу всю жизнь прожить, не сталкиваясь с законом, и в таком случае при исключительно правомерном порядке я никогда не почувствую реально своего равенства с другими.

(...)

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

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

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

Стремление человека к безусловному, то есть стремление быть *всем* в единстве или быть всеединым, есть несомненный факт. В этом стремлении человек является как существо потенциально или субъективно безусловное. Действительно же и объективно безусловное есть то, которое не *стремится* только быть всем, или всеединым, а *действительно* заключает все (всех) в своем единстве, или actu есть всеединое. Такая действительная безусловность и есть настоящая цель человека. Но так как действительно, в данном своем состоянии, как конечное существо,

человек не есть всеединое, а только бесконечно малая единица, имеющая все другое вне себя, то поэтому стать всем он может только в положительном взаимодействии со всеми другими, отказавшись от своей *отдельности*, воспринимая и усваивая себе жизненное содержание всех других, — относясь к ним не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и объекту. В таком положительном отношении каждое существо не *ограничивается* всеми другими (как в правовом порядке), а *восполняется* ими. Такое единение существ, определяемое безусловным, или божественным, началом в человеке, основанное психологически на чувстве *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образует общество мистическое, или религиозное, то есть *церковь*. (...)

Совершенно очевидно, что человек не может подчинять свою нравственную деятельность зараз двум безусловным правилам, иметь в виду две высшие цели. Тем очевиднее эта невозможность в том случае, когда эти два правила, или эти две цели, принимаемые за безусловные, могут вступить друг с другом в прямое противоречие. А это, несомненно, имеет место относительно принципов церкви и государства. Принцип государства есть формальная справедливость. Если теперь это начало в своей отвлеченности будет принято как верховное и безусловное правило деятельности, то все положительные стремления и мотивы человеческой жизни, и прежде всего любовь, на которой должно основываться духовное общество, потеряют всякое объективное и обязательное значение и во всех случаях должны будут безусловно подчиняться формальному закону юридической справедливости. Девизом здесь будет: *Regat mundus, fiat justitia*. Церковь, напротив, по принципу своему должна смотреть на справедливость лишь как на посредствующую и переходную степень нравственного достоинства, должна придавать ей, следовательно, лишь условное значение. Единственным безусловным и вечным началом жизни должна здесь быть любовь. Закон упраздняется благодатью. Все проходит, говорит апостол, одна любовь никогда не перестает. Но с точки зрения безусловной любви справедливость является как нечто неполное, несовершенное, радикально недостаточное. Более того, с точки зрения безусловной любви исключительно формальная справедливость является как величайшая неправда — *summum jus, summa injuria*.

(...)

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

Таково идеальное духовное общество (церковь), представляющее собою абсолютный порядок человечества, основанный всецело на идеальной общности и идеальных различиях. Но человечество существует не в абсолютном только, но и в естественном порядке; человек есть не идея только, но и самоутверждающаяся сила, или реальное лицо. Человек не *есть* идея, он должен еще сделаться или *стать* идеей, то есть осуществить ее в себе, как и все человечество должно осуществить в себе свою идею, то есть всеединство; и если бытие идей в абсолютном порядке есть вечное и неизменное, то усвоение и осуществление их человеком и человечеством в естественном порядке (подлежащем форме времени) является вообще как процесс, как поступательное движение, а в частности, для отдельных индивидуальностей, это усвоение является не только постепенным для каждой из них, но и одновременным по отношению к другим.

Таким образом, кроме вечного и неизменного различия между лицами, — различия по их специальной идее или по той части или стороне всеединой идеи, которую выражает каждый, необходимо является еще различие в *степени* усвоения каждым самого идеального начала вообще, то есть различие в степени нравственного совершенства. Если в абсолютном порядке каждый, так сказать, вполне покрывается своей идеей или адекватен ей, то в порядке естественном (и в этом его характеристический признак) лицо не покрывается еще вполне своим идеальным содержанием или назначением, и, следовательно, здесь важно не только *какая* идея у

данного лица (различие качественное), но и *насколько* он ею проникнут, другими словами, насколько он близок или далек от нравственного совершенства (различие количественное). Здесь является великое множество степеней, и само собою ясно, что в нормальном порядке общественное положение каждого должно определяться не только свойством той идеи, которой он есть выразитель, но и степенью его проникновения этой идеей, то есть степенью его идеальности, или нравственного достоинства. Чем более усвоил человек идею, тем более он должен иметь влияния на других, то есть тем на обширнейшую сферу должно распространяться его действие, тем высшее положение должен он занимать в обществе. Иными словами: степенью идеальности должна определяться степень *значения и власти* (авторитета) лица. *Объем прав должен соответствовать высоте внутреннего достоинства.* Этим дается праву положительное содержание, из которого прямо вытекает реальный принцип правильного гражданского (политического) строя, — *принцип иерархический, начало власти.* (...)

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

(...) Религиозное значение человека состоит, как мы видели, в том, что он не есть только член естественного порядка явлений, внешним образом сосуществующих и последующих в формах пространства, времени и механической причинности, но что он вместе с тем и прежде того есть член порядка абсолютного, или божественного, в силу которого все и каждый внутренне и существенно солидарны между собою в абсолютном, или всеедином (в Боге); это есть основа религии, но для полноты религиозного определения необходимо еще, как мы видели, чтоб эта основа была развита, то есть чтобы человек не только был в абсолютном порядке (в Боге), но чтоб он своею собственною деятельностью осуществлял этот абсолютный порядок в порядке

естественном, ибо только такое осуществление и образует свободную теократию. Но очевидно, бытие человека в Боге и осуществление им божественного начала необходимо предполагают подлинное бытие этого начала, его собственную действительность. Таким образом, вопрос о предметной истинности религиозного начала разлагается на следующие три вопроса: 1) о подлинном бытии всеединого существа, или Бога, 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, то есть о вечности человека, или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, то есть о его бессмертии, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о его свободе. (...)

На самом деле «бытие» имеет два совершенно различных смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: «я есмь», «это существо есть», и, затем, когда я говорю: «эта мысль есть», «это ощущение есть», то я употребляю глагол «быть» в весьма различном значении; в первом случае, когда говорится о бытии существа — меня или другого, — этот глагол употребляется в смысле прямом и безотносительном: это существо есть само по себе, оно собственный субъект бытия, бытие принадлежит ему самому прямо и непосредственно; напротив, во втором случае, когда говорится о бытии какого-нибудь ощущения, например красного цвета, или какого-нибудь понятия, например понятия равенства, слово «бытие» употребляется в смысле относительном и условном, ощущение красного цвета есть, но не само по себе, а лишь в том случае, если есть ощущающий; понятие равенства есть, если есть мыслящий ум, ибо невозможно допустить, чтоб ощущение красного цвета или понятие равенства существовали сами по себе, без ощущающего и мыслящего: тогда они перестали бы быть ощущением и понятием. Другими словами, если в первом случае («я есмь») бытие понимается как предикат некоторого субъекта — того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю — ощущение красноты, понятие равенства, — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом. Когда говорится «я есмь», то в предикат «есмь» входят и мои ощущения и мысли, ибо я есмь, между прочим, как ощущающий и мыслящий; таким образом, мысль и ощущение входят в содержание бытия, суть некоторые определенные способы бытия или частные предикаты известного субъекта, о котором мы говорим вообще, что он есть. Эта моя мысль или это мое ощущение составляют часть моего бытия, некоторый способ моего бытия, и когда я говорю: «я есмь», то под «есмь», в отличие от «я», понимаю именно все действительные и возможные способы моего бытия, мысли, ощущения, хотения и т. д. Но об этих способах самих по себе я уже логически не могу утверждать, что они суть, в том смысле как я утверждаю, что я есмь, ибо они суть только во мне как своем субъекте, тогда как я есмь в них как своих предикатах, но независимо от них, так как они составляют только некоторую часть моего бытия, никогда его вполне не покрывающую. Моя мысль есть как *принадлежащая* мне, я же есмь как *обладающий* ею. Таким образом, слово «бытие» употребляется здесь в двух не только различных, но и противоположных смыслах. Поэтому когда говорится просто «эта мысль есть» или «это ощущение есть», то только грамматически можно допустить мысль и ощущение как субъекты с предикатом бытия, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящего и ощущающего, никак не могут быть действительными субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их действительным предикатом; так что эти утверждения: «моя мысль есть», «мое ощущение есть» значат, собственно, только: «я мыслю», «я ощущаю», и вообще: «мысль есть», «ощущение есть» значит только: «некто мыслит», «некто ощущает» или «есть мыслящий», «есть ощущающий», и, наконец, «бытие есть» значит, что «есть сущий». Следовательно, вообще такие утверждения в безусловной форме ложны; нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытие есть, потому что воля, мысль, бытие суть лишь постольку, поскольку есть волящий, мыслящий, сущий. (...) Мы познаем безусловно сущее во всем, что познаем, потому что все это есть его предикат, его бытие, его явление. Но, будучи во всем, оно не тождественно со всем, оно есть само по себе, как отличное от всего, ибо если бы начало всего не отличалось от того, чего оно есть начало, тогда все слилось бы в пустое безразличие, превратилось бы в чистое бытие, равное ничто; но мы не могли бы различать безусловно сущее от его предикатов и явлений, если бы оно не было дано нам как-нибудь иначе,

помимо этих частных предикатов и явлений, если бы оно не открывалось нам само по себе. Но само по себе оно не может открываться как внешний предмет, это было бы противоречием; но, будучи единым истинно сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих наш предметный мир, но и внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрекаясь ото всех определенных образов бытия, ото всех ощущений и мыслей, мы в глубине своего духа можем находить безусловно сущее как такое, то есть не как проявляющееся в бытии, а как свободное или отрешенное ото всякого бытия. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловно единое и свободное ото всех определений. Это внутреннее восприятие безусловной действительности, не связанное ни с каким определенным содержанием, само по себе одинаково у всех, какие бы различные названия ему ни давались, ибо здесь нет образа, нет отношения, а следовательно, нет и множественности, все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство (...) Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, — это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление, или усилие, к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому определению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь. (...) Так и наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею. (...) Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования, она первее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга, или сами по себе; они вечно и неразрывно между собою связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее, и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как *materia prima*, лишь рассматриваемый сам по себе или а своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании, как определяемая всеединым или как носительница его проявления, как вечный его образ, — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном всё), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании.

Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея); на самом же деле это второе начало не есть ни то, ни другое, или и то и другое вместе: в отличие от *сущего* всеединого (первое начало), оно есть *становящееся* всеединое. (...)

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

Истинное познание, как мы видели, предполагает истинно сущее, или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, не абсолютного: единое, чтобы быть всем, требует многого, абсолютный дух для своей действительности требует материи, сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно сущее, чтобы быть истинно сущим, то есть всеединым, или абсолютным, должно быть единством себя и своего другого. Не есть ли это противоречие? Без сомнения, это было бы противоречием, если бы под всеединым мы разумели отвлеченное понятие или материальную вещь. Без сомнения, понятие *A* не может быть без противоречия понятием *B*, понятие равенства не может быть понятием неравенства, понятие абсолютного (точнее: абсолютности) не может быть понятием неабсолютности; точно так же вещь *C* не может быть без противоречия вещью *D*, этот стол не может быть этим стулом и это перо не может быть этим зеркалом. Но так как под абсолютно сущим нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлеченное понятие, то этим все дело изменяется. Внимательный читатель припомнит объясненное выше необходимое различие между бытием и сущим, между понятием и тем, что в нем выражается, и следующее прямо отсюда различие между абсолютно сущим и его бытием, или абсолютностью, между всеединым и всеединством. Всеединое не есть всеединство, оно обладает всеединством, это есть его определение, его идея. Но сущее, а следовательно, и абсолютно сущее не покрывается, не исчерпывается никаким определением, отсюда возможность другого. Если мы всегда различаем определение (бытие) от самого определяемого, сущего как обладающего этим определением, то, очевидно, обладание одним определением несколько не препятствует обладанию другим. Если два различные определения (способа бытия) мы обозначим как *a* и *b*, а под *A* будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что *A* заключает в себе и *a* и *b*, что он есть и *a* и *b*, если даже под *a* и *b* разуметь определения друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключаящие друг друга признака не утверждались об одном субъекте в одном и том же отношении, но ничто не препятствует *A* быть *a* в известном отношении и быть не *a*, или *b*, *c* и *d* и т. д., в другом отношении. Так, говоря об абсолютно сущем, или всеедином, то есть о субъекте всеединства, мы должны сказать, что оно само по себе, то есть безотносительно, будучи выше всякого определения, в известном отношении может принимать одно определение — определение абсолютности, или всеединства; в другом же отношении определять себя как неабсолютное. И это необходимо, потому что, как мы видели, всеединство предполагает существование того неединого, многого, которое делается всем в единстве; то самое многое, которое в единстве есть все, само по себе, или вне единства, есть не все. В каком же отношении абсолютное есть все и не все? Так как невозможно в одном акте быть и тем и другим, а в абсолютном не может быть многих актов, ибо это заключало бы в себе изменение, переход и процесс, то, следовательно, абсолютное само по себе, в своем актуальном бытии — *actu* — есть все, другое же определение принадлежит ему не *actu*, а только *potentia*. Но *чистая potentia* (возможность) есть ничто; для того чтоб она была больше, чем ничто, необходимо, чтоб она была как-нибудь и где-нибудь осуществлена, то есть чтобы то, что есть только *potentia* в одном, было актом (действительностью) в другом. И если многое как не все, то есть частное, не может быть актом в абсолютном, то, следовательно, оно должно иметь действительность вне его. Но оно не может иметь эту действительность само по себе, быть безусловно независимым от абсолютного; многое — не все, то есть неистинное (потому, что истина есть всеединство) — не может существовать безусловно — это было бы противоречием; и, следовательно, если оно должно существовать в другом, то это другое не может быть безусловно вне абсолютного. Оно должно быть в абсолютном и вместе с тем, чтобы содержать *actu* частное, неистинное, оно должно быть вне абсолютного. Итак, рядом с абсолютно сущим как таким, то есть которое *actu* есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое также абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным как таким. Так как двух одинаково абсолютных существ, очевидно, быть не может, то это второе не может быть

абсолютным в том же смысле, как и первое. Но в этом нет и надобности; так как быть абсолютным значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым. Это второе всеединое, этот «второй бог», говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не *есть* всеединое, а только *становится* им; ибо он становится всеединым, поскольку это частное делается всем. Частное же по необходимости *становится* всем. Быть всем, т. е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т. е. быть безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только *относительно* многим (частным) и относительно единым (всем), т. е. оно становится всем, вечно стремится быть всем.

Итак, многое, частное, или не все (материя, природа), не имея возможности существовать ни само по себе, ни в Боге как таком, существует по необходимости в том существе, которое причастно божеству, но не есть сущий Бог, а только становится Богом, в том существе, которое есть вместе и абсолютное и относительное. В нем совмещаются многое и единое, частное и все; но так как эти противоположные определения не могут совмещаться в нем в одном и том же отношении, то если частное, неистинное имеет в нем *реальность* (а оно должно иметь реальность в нем, так как не может иметь ее само по себе), то, следовательно, другое, истинное, всеединство может существовать в нем действительно только как *идеальное*, постепенно реализуемое. Существо это, имеющее реальную множественность, или материю, как свою природу, имеет в себе божественное начало как идею, в сознании. Как существо, т. е. в своем безусловном существовании, находясь в единстве божественного акта, в котором все есть безусловно одно, это существо в относительном бытии своем представляет два элемента: божественную идею, выражающуюся в самосознании разума (бытии для себя) как форме всеединства и элемент материальный, осязательную множественность природного бытия. Если это двойственное существо представляется загадочным и таинственным, то по счастью разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в себе самих, ибо человек, каждый действительный человек, будучи безусловно сущим как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей (ибо человек не есть ощущение, а ощущающий, не есть мысль, а мыслящий, не есть воля, а волящий, не есть, одним словом, бытие, а сущий), сверх того имеет в сознании своем божественную идею как безусловную норму, которою он оценивает все свои деятельности, а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям, в которых он получает соответствующий материал для окончательного осуществления своего безусловного существа, для последней реализации своей идеи чрез сведение внешней множественности ко внутреннему единству и случайных частных к всеобъемлющему целому.

Итак, это существо, посредством которого может действительно существовать многое, частное, неистинное, в котором сущее божество имеет реальный, отличный от себя объект и вследствие этого может быть вечно действительным в своей абсолютности, это существо, составляющее, таким образом, совместное условие и для действительности мира божественного всеединства и мира материальной множественности, это существо находится в нас самих (...) Это «второе абсолютное» (мы знаем, что такое выражение не включает в себе противоречия, ибо второе есть абсолютное не в том же смысле, как первое, обладает абсолютным содержанием не так, как первое), — это второе абсолютное (которое пантеистическая философия всегда смешивает и отождествляет с первым), будучи основанием всего существующего вне вечного божественного акта, всего относительного бытия, будучи в этом качестве душою мира, в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя. В мире

внечеловеческом, собственно природном абсолютный божественный элемент мировой души — всеединство — существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую. В природном бытии каждое существо действительно есть только одно из многих, частное, не все: его абсолютность, или всеединство, его истинное существо (пребывая в сфере нераздельного бытия божественного) в нем самом выражается только в слепом ненасытном стремлении к существованию; только это стремление, а не действительное бытие природного существа представляется здесь безусловным и все захватывающим, действительное же его состояние вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное. В человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму, — в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельностей. Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит себя саму. Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем. Но само собою понятно, что поскольку что-нибудь есть все, постольку оно безусловно, неограниченно и, следовательно, вечно; ибо что-нибудь может быть ограничено только другим; поскольку же оно есть все, для него нет другого и, следовательно, ему нечем быть ограниченным. Поэтому в природе каждое существо, будучи реально не всем, тем самым ограничено, условно и преходяще; оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге, в котором каждое существенно есть все. Человек же, который есть все не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии, безусловен и вечен также не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном состоянии, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого, *я*, есть нечто по существу безусловное и вечное как положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключаящая и потому не могущая быть ничем ограниченной. Всякое *бытие* изменчиво, условно, преходяще, но «я есмь» выражает не бытие, а *сущего*. «Я есмь» — это не относится ни к какому бытию, «я есмь» одинаково и в том и в другом. Я есмь в ощущении, но я не ощущение, а ощущающий и не ограничиваюсь никаким ощущением, ибо я могу ощущать многое; но я и не ощущающий только, ибо я есмь не в одних ощущениях, но и в мысли и в воле; но я не мысль и не воля, а мыслящий и волящий, и я не определяюсь никакою мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотеть всевозможных предметов, оставаясь тем же «я». Я есмь в сознании всей этой действительности, но я не сознание этой действительности, а сознающий, и потому я нисколько не обуславливаюсь этим сознанием, ибо я могу сознать и не эту действительность, а совсем другое (как, например, во сне или в сомнамбулическом ясновидении) и быть при этом все тем же «я». Проснувшись от глубокого сна, я все тот же, что был и до него, и никакого перерыва в моем «я есмь» нет: перерыв касался только известных состояний моего относительного бытия, а не меня самого. Все изменения, все ограниченное, частное, преходящее принадлежит формам бытия, а не сущему; меняются отношения, но относящийся измениться не может. В сознании же «я есмь» сущий именно и отрешается ото всех частных форм бытия, ото всех частных отношений, утверждает себя как единое во всем, и потому никакие изменения в бытии, от которого он освободился, его уничтожить и изменить не могут: «я есмь» так же безусловно и вечно, как и сам сущий. Это «я» есть все, потому что оно ото всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности; если б оно было то же, что и другое, то все другое не имело бы основания быть для него, не могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознаться. Итак, каждое «я» есть нечто в идее безусловно особенное и единичное, то есть представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея¹⁰². В силу этой

¹⁰² Отсюда легко видеть разницу между понятием и идеей. Понятие всегда выражает только признаки общие многим предметам (или соединение таких признаков), идея же есть основное

идеи каждое «я» не только *есть* безусловно, но есть *это*, отвечает положительно не только на вопрос «есть ли?», но и на вопрос «что есть?». И это «что» принадлежит ему (человеческому «я») не только в Боге — первоначальном всеедине, — но и в нем самом: он сам сознает свою идею и осуществляет ее. Итак, в человеческом существе мы должны различать три основных элемента, из коих каждый представляет ту двойственность, какою характеризуется «второе абсолютное», или душа мира. И, во-первых, человек есть безусловно сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний; в этом качестве он одинаково есть субъект как своего божественного (нормального) состояния, когда он находится во всеединстве, так и своего внебожественного, ненормального состояния, когда он утверждает в себе исключительно и в противоположении со всем; и в том, и в другом случае, и в Боге, и против Бога, он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызывало его к этим делам, ибо действующий есть он сам; поэтому он безусловно свободен: он свободен в Боге, ибо Бог есть не просто единый, исключаящий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен и, следовательно, безусловно свободен, и он свободен вне Бога, ибо вне Бога он может быть только сам, в своем собственном самоутверждении, то есть свободно. Он свободен в свободе и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний.

Итак, человек, во-первых, есть сущий, т. е. безусловный субъект всех своих действий и состояний. Он *есть*; но он не только есть; во-вторых, он есть *нечто*, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается не как субъект только от своих состояний или предикатов, а как *этот* субъект от всех других субъектов. Это есть его идея, и поскольку он в своем нормальном положении есть все, необходимо его идея внутренне соединена со всеми другими, является как всеединство, т. е. его идея положительно восполняется всеми другими, является как форма абсолютного содержания. Но эта же идея как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего, как не все, и тогда его особенное качество делает его безусловно непроницаемым для всех других, делает его безусловно границей всех, и так как каждое существо имеет своего идею или свою особенность, то в этом внешнем отношении все одинаково являются границей для всех, все друг для друга безусловно непроницаемы, и, таким образом, взаимное отношение всех, вместо внутреннего положительного единства, является как внешнее отрицательное *равенство*, и собственная идея каждого существа, в которой он относится ко всему, вместо того чтобы быть определенной формой абсолютной действительности, становится безразличной формой всякого возможного содержания, или отвлеченным разумом, т. е. возможностью относить к себе всякое содержание. Таким образом, это последнее, т. е. эмпирическая действительность человека, составляющая третья, материальное, или природное, начало его бытия, является здесь непосредственно как случайное, многое, частное, которое может только постепенно *становиться* единым и всем, каковым оно и действительно становится, поскольку человек из своего ненормального (неабсолютного) положения возвращается ко всеединству, становясь абсолютным от себя, т. е. свободно и сознательно.

Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единого как действительного. Но так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах. В самом деле, в своем чисто человеческом идеальном начале (которое для себя выражается как разум) мировая душа получает

качество одного (метафизического) существа, хотя этому качеству могут быть причастны и многие другие чрез внутреннее взаимодействие с первым, что несколько не нарушает его безусловной особенности и единичности, как солнечный свет, распространяясь на множество предметов, не перестает быть этим солнечным светом.

безусловную самостоятельность — свободу, с одной стороны, по отношению к Богу, а с другой стороны — по отношению к своему собственному природному материальному началу. Свобода в последнем отношении понятна сама собою и не требует объяснения. Но человек (или мировая душа в человечестве) свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее, он сам есть основание бытия своего. В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, *чем* он становится, — содержание и цель его жизни; но что он этим *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом. Будучи чуждо всякому процессу и изменению, Божество как такое не может быть действительной причиной (*causa efficiens*) изменения (*ŷrcs tBj kin»sewj*); действительная причина изменения всегда есть изменяющийся, Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его.

Поскольку «становиться абсолютным» для данного субъекта предполагает, с одной стороны, абсолютное, *чем* становится этот субъект, и, с другой стороны, неабсолютное, *из чего* он становится, то мы имеем необходимо два порядка бытия, относительно противоположные: с одной стороны, порядок логический и метафизический, по существу, в котором *prius* есть то, *что есть*, абсолютное, — и, с другой стороны, порядок генетический, феноменальный, по природному происхождению, в котором *prius* есть то, *что не есть* в истинном смысле, из чего все становится, неабсолютное, многое или частное. Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним; первое по существу, абсолютное, *становится* последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно *есть*. Если абсолютное в человеке становится, то, очевидно, оно должно быть помимо человека, так как иначе нечему было бы становиться. Эта необходимость, в силу которой становящееся в одном есть в другом, должна сделаться для нас совершенно ясною из анализа наших действительных отношений в той сфере, которая нам непосредственно доступна, — в сфере нашего действительного знания.

ВЕРА, РАЗУМ И ОПЫТ

Взаимоотношение трех указанных областей определяется тем, что хотя каждая из них имеет своим предметом особую сторону существующего, но все эти три стороны одинаково принадлежат существующему, одинаково необходимы для него. Одно и то же существующее совмещает в себе эти три стороны, и, следовательно, одно и то же существующее может и должно быть предметом как веры, так равно и разума и опыта. Таким образом, религия, философия и наука, по сущности самого предмета своего, внутренне связаны между собою, хотя и никогда не могут быть смешаны или заменить одна другую. Все, что существует, может быть рассматриваемо, во-первых, в своей собственной безусловной внутренней сущности, как сущее само по себе, или *Ding an sich*, во-вторых, в общих своих свойствах, т. е. в тех своих свойствах, которые общи ему со всем другим и которые, таким образом, составляют необходимое условие его существования для других, или его проявления; эти свойства могут быть названы всеобщими <76 об.> и необходимыми законами существующего. И наконец, в-третьих, существующее может рассматриваться в самом действительном своем проявлении, как оно дается эмпирически, в опыте. Первая сторона, или существующее в его абсолютности, составляет собственно предмет религии; вторая сторона, или существующее в общих законах его бытия, или необходимое условие для возможности его проявления, другими словами, в своей общей отвлеченной сущности, составляет предмет рациональной философии. Наконец, существующее в действительном эмпирическом явлении (и эмпирические законы этого явления) составляет предмет положительной науки. Отсюда очевидно, что эти три умственные области не только не могут исключать друг друга или заменять одна другую, но, напротив, все три одинаково необходимы для полноты наших отношений к существующему или для полноты нашего знания. То самое, что с одной стороны есть предмет религии, то же самое, только с другой стороны, составляет предмет философии и науки. На этом основана возможность нормального их отношения <77> или гармонического синтеза. Отсутствие же этого нормального отношения производило одностороннее самоутверждение каждой из трех

сфер и борьбу между собою, а это, в свою очередь, было причиною того, что дух человеческий, несмотря на богатство матерьяльных своих приобретений, доселе не достиг прочных и удовлетворяющих все его требования результатов, как в знании, так и в жизни. —

От чего же зависит это ненормальное отношение? Всякая цель, как духовная, так и телесная, для того чтобы достигнуть полного развития, для того чтобы представиться не в безразличном единстве или смешении, а в единстве расчлененном или различенном (дифференцированном), т. е. единстве органическом, а не механическом, требует, чтобы каждая его часть, элемент или орган стремились к возможно большему самоутверждению, становились для себя средоточием или центром всего целого. Так, напр<имер>, для того, чтобы человеческое общество, народ или Государство представляли не косную безразличную массу, а расчлененный, богатый разнообразными <77 об.> индивидуальными проявлениями общественный организм, для этого необходимо, чтобы каждый член этого общественного организма, каждое лицо стремилось к возможно большему утверждению своей индивидуальной особенности, своей личности, чтобы оно достигало наибольшего развития самосознания, т. е.: чтобы оно в известном смысле ставило себя центром всего остального, относило бы все к себе, ибо в этом заключается сущность самосознания.

Если б не было этого стремления, если бы каждое лицо было пассивное, подчиняясь общему и не развивая своего особенного, то общество состояло бы из одинаких однообразных элементов и представляло бы, таким образом, механический агрегат, а не живой организм; но, с другой стороны, очевидно, что если бы это стремление каждого лица к самоутверждению вполне осуществилось, т. е. если б каждое лицо не только для себя или в стремлении было центром всего, но и в действительности стало бы таким центром, то это необходимо уничтожило бы самостоятельность всех других и в результате получился бы такой же мертвый механизм, <78> как и при первом предположении. В самом деле, если бы одно лицо в общественном организме стало бы действительно исключительным центром всего, превратив это все в пассивный предмет своей воли, то не только бы эти все остальные утратили свою самостоятельность, но даже и единичная личность деспота утратила бы возможность развивать свою индивидуальность; потому что такое развитие необходимо предполагает борьбу, борьба же предполагает необходимое равенство борющихся. И в действительной истории мы видим, что там, где осуществляется подобное состояние общественного целого, напр<имер> в восточных деспотиях, не только все подданные представляют косную массу рабов, но и сам деспот утрачивает действительную человеческую свободу и по личному своему достоинству, по содержанию своего сознания ничем не выше своих рабов.

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Современная религия есть вещь очень жалкая — собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие — нет. (...)

Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах, французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя — права *человека* вместо прежнего божественного права. Эти *права* человека сводятся к двум главным: *свободе* и *равенству*, которые должны примиряться в *братстве*¹. Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа.

¹ Если признано верховное значение человека как такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекает признание его *свободы*, так как ничто не может иметь власть над ним, источником всякой власти; а так как свойство быть человеком одинаково принадлежит всем людям, то отсюда же вытекает и равенство.

Революция установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, *равенство прав* ничего не значит без *равенства сил*. Принцип равенства, равноправность оказалась действительной только для тех, кто имел в данный исторический момент силу.

(...)

(...) французская революция, решительно разделившись с традиционными началами, решительно установила демократический принцип, по которому общественный строй опирается на воле народа. Воля народа с этой точки зрения есть не более как воля совокупности лиц, составляющих народ. В самом деле, великая революция начала с провозглашения, что человек как такой имеет безусловные права, имеет их по природе, в силу своего человеческого достоинства; а так как всем лицам одинаково принадлежит общечеловеческое достоинство, составляющее источник всех прав, то все лица необходимо равноправны. Каждое из этих лиц само по себе имеет законодательную власть, в результате же законодательная власть принадлежит большинству этих лиц, большинству народа. (...)

Для того чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, — в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех — *невозможно*, ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм.

Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственной границей эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда. Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды. (...)

Как высшее начало — начало общего, католичество требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет *право* господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является как только насилие и подавление, вызывающее необходимый и справедливый протест личности, в чем и заключается существенное значение и оправдание *протестантства*.

Начиная с протестантства западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого я, от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем поработала людей во время средневекового периода. Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если б божественное начало было чисто внешним для человека, если б оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы

находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна или, точнее, — причастна Божеству.

Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение. — В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией. Но в чем же состоит эта безусловность, эта божественность человеческой личности?

Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность, — имеет два значения: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступить за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженств, которым нет названья и меры нет».

Не удовлетворяясь никаким конечным, условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною, ограниченною действительностью, есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В *обладании* же всецелою действительностию, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Без нее или, по крайней мере, без возможности ее отрицательная безусловность не имеет никакого значения или, лучше сказать, — имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современное сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле, т. е. в действительности и уже по природе обладающее всецелою полнотою бытия, ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов.

Итак, с одной стороны, человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, — и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий появившееся на земном шаре, может вследствие изменения тех же естественных условий бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем самое существование его является условным и постоянно проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого *я* и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек

действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, — в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет *наверно* не будет, в таком случае пусть он и будет *только* фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности — пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело, то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? — явление, которое не хочет быть явлением?

Это, конечно, еще ничего не доказывает, кроме того, что, принимая первый член дилеммы, становясь решительно и последовательно на сторону механического мировоззрения, мы не избегаем противоречия, а делаем его только более резким.

Но спрашивается: на чем основано само это механическое мировоззрение, по которому человек есть только одно из явлений природы, ничтожное колесо в мировом механизме?

Для того чтобы принять такое воззрение, которое наносит смертельный удар всем существенным стремлениям человека и делает жизнь невозможною для того, кто вполне и последовательно проникся бы этим воззрением, — для того чтобы принять его, нужно иметь, очевидно, очень твердые основания. Если это воззрение противоречит человеческой воле и чувству, то оно должно по крайней мере быть безусловно необходимым для разума, должно обладать безусловной теоретической истиной. И на это действительно оно заявляет притязание. Но уже странно это притязание на безусловную истинность со стороны воззрения, признающего только условное и относительное. Это — новое противоречие; но допустим и это, допустим, что механическое мировоззрение *может* быть безусловно истинным, — где основание, по которому мы были бы должны действительно признавать его таковым? Как уже давно заметил Лейбниц, всякое учение истинно в том, что оно утверждает, и ложно в том или тем, что оно отрицает или исключает. Так и относительно механического мировоззрения или материализма (употребляю здесь два термина безразлично, так как имею в виду только тот их смысл, в котором они совпадают) мы должны признать, что его общие основные утверждения совершенно истинны. Они сводятся к двум главным: 1) *все существующее состоит из силы и материи*, — и 2) *все совершающееся совершается с необходимостью, или по непреложным законам*.

Эти положения в своей общности ничего не исключают и могут быть признаны и с точки зрения спиритуализма. Действительно, все состоит из материи и силы, но ведь это очень общие понятия. Мы говорим о силах физических, говорим о силах духовных. И те и другие одинаково могут быть действительными силами. Признавая далее вместе с материализмом, что силы не могут существовать сами по себе, а необходимо принадлежат неизвестным реальным единицам, или атомам, представляющим субъекты этих сил, мы можем вместе с Демокритом понимать и субъект духовных сил — человеческую душу — как такую реальную единицу, как особый высшего рода атом или монаду, обладающую, как и все атомы, вечностью.

Если приведенное общее положение не дает никакого основания отрицать самостоятельность духовных сил, которые так же действительны, как силы физические, и если в самом деле все более философские, более логические умы между представителями механического воззрения не отрицают действительности духовных сил и их самостоятельности, — сведение же духовных сил к физическим, утверждение, что душа, что мысль есть такое же выделение мозга, как желчь есть выделение печени, принадлежит только плохим представителям механического мировоззрения, плохим ученым и плохим философам, — если, говорю я, с этой общей точки зрения нет основания отрицать существование и самостоятельность известных нам духовных сил, то точно так же нет

основания с этой точки зрения отрицать существование и полную действительность бесконечного множества других неизвестных нам, в данном состоянии для нас *тайных*, сил.

Точно так же, признавая, что все совершающееся совершается с необходимостью, мы должны различать разные роды необходимости. Необходимо пущенный камень падает на землю; необходимо шар ударяет другой шар и приводит его в движение; так же необходимо солнце своими лучами вызывает жизнь в растении: — процесс необходимый, но самые способы этого необходимого воздействия уже различны. Необходимо известное представление в уме животного вызывает то или другое движение; необходимо высокая идея, проникнувшая в душу человека, вызывает его на высокие подвиги: во всех этих случаях есть необходимость, но необходимость разного рода.

Понятие необходимости в широком смысле — а нет никакого основания понимать его в узком смысле — это понятие необходимости несколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению *внутренней* и *внешней* необходимости.

Для Бога, напр<имер>, необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага, Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога *необходима свобода*, — это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключаящим понятие необходимости. Все совершается по непреложным законам, но в различных сферах бытия, очевидно, должны господствовать разнородные законы (или, точнее, различные применения одного и того же закона), а из этой разнородности естественно вытекает различное взаимоотношение этих частных законов, так что законы низшего порядка могут являться как подчиненные законам порядка высшего, подобно тому как, допуская специфические различия между мировыми силами, мы имеем право допускать и различное отношение между ними, допускать существование высших и более могущественных сил, способных подчинять себе другие.

Таким образом, основные положения материализма, несомненно истинные, по своей общности и неопределенности ничего не исключают и оставляют все вопросы открытыми. Определенным же воззрением материализм является только в своей отрицательной, исключительной стороне, в признании, что нет никаких других сил, кроме физических, — никакой другой материи, кроме той, с которою имеет дело опытная физика и химия, что нет других законов в природе, кроме механических законов, управляющих движением вещества (и, пожалуй, еще других столь же механических законов ассоциации идей в человеческом сознании. Если встречается в опыте что-нибудь, не представляющее механического характера (напр<имер>, жизнь, творчество), то это только иллюзия; *в сущности* все есть механизм и все *должно быть* сведено к механическим отношениям. На чем же *основывается* это отрицание и это требование? Не на науке, конечно, ибо наука, изучая данные в опыте явления и механизм их внешних отношений, вовсе не задается безусловными вопросами о сущности вещей. Без сомнения, во всем существующем должна быть механическая сторона, подлежащая точной науке, но признавать действительность этой одной стороны было бы, очевидно, величайшим произволом. Если где кончается механизм, там кончается и точная наука, то следует ли из этого, чтобы конец точной науки был концом всего или даже всякого знания? Очевидно, это такой логический скачок, который может сделать только ум, совершенно одержимый предвзятою идеей. — Наука имеет дело с веществами и силами, но что такое в сущности вещество и сила — этот вопрос не входит в ее задачу, и если ученый услышит от метафизика, что вещество в сущности есть представление, а сила в сущности есть воля, то он, в качестве ученого, не может ничего сказать **ни за ни против** этого утверждения. — Но если, как это несомненно, отрицательный принцип материализма не есть результат точной науки (которая вообще не занимается универсальными и безусловными принципами), то это есть только философское положение. Но в области философского умозрения (как это известно всякому, сколько-нибудь знакомому с этою областью) не только нет основания отрицать существования духовных сил как самостоятельных от сил физических, но есть твердые философские основания утверждать, что самые физические силы сводятся к духовным. Доказывать это положение здесь

было бы неуместно, но во всяком случае несомненно, что в философии целые учения, даже можно сказать — большая половина философских учений признает эту сводимость сил физических на силы духовные, так что материализм, во всяком случае, есть только одно из философских мнений. Но если материализм как теория есть только одно из философских мнений и, следовательно, признание безусловной истинности этого мнения есть только произвольное верование, — в чем же состоит несомненная практическая сила материализма? Если эта сила не имеет положительного основания, то она должна иметь основание отрицательное: она основывается на бессилии противоположного духовного начала, как сила всякой лжи состоит в бессилии истины и сила зла в бессилии добра. Бессилие же истины заключается, конечно, не в ней самой, а в нас, в нашей непоследовательности: не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи.

Так как истина не может себе противоречить, то полная последовательность неизбежно дает ей торжество, точно так же, как эта последовательность пагубна для лжи, держащейся только внутренним противоречием.

Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), т. е. что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным, ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т. е. что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Человеческое *я* безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом — несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого *я*. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем *познать* его как действительность *вне себя*, он должен *сознать* его как идею *в себе*. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину.

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною, — не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

(...) Первоначально мы имеем три основные элемента: это, во-1-х, *природа*, т. е. данная, наличная действительность, материал жизни и сознания; во-2-х, *божественное начало* как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в-3-х, *личность человеческая* как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное.

(...)

Так как здесь божественное начало познается *только* в существах и силах природного мира, то сама природа как такая получает божественное значение, признается чем-то безусловным, самосущим. В этом общий смысл натуралистического сознания: и здесь человек не удовлетворяется наличною действительностью, и здесь он ищет другого, безусловного, но ищет и думает находить его в той же сфере природного материального бытия, а потому и подпадает под власть сил и начал, действующих в природе, впадает в рабство «немоцным и скудным стихиям» природного мира. Но так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе

предметом, и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и большим природы, то, следовательно, власть природных начал над человеческою личностью не может быть безусловною, — эта власть дается им самою человеческой личностью: природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренне подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренне, передаем ей сами власть над собою только потому, что думаем в ней быть тому безусловному содержанию, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанию, могло бы ответить нашему бесконечному стремлению. Как только мы, т. е. отдельный человек, а равно и все человечество, убеждаемся опытом, что природа, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и, следовательно, не может исполнить нашего требования, так необходимо природа теряет свою власть над нами, перестает быть божественною, мы внутренне освобождаемся от нее, а за полным внутренним освобождением необходимо следует и внешнее избавление.

Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии. Вот что находим мы, например, в Санхья-Карике — сочинении, которое приписывается мудрецу Капиле, основателю философской школы Санхья и, по всей вероятности, ближайшему предшественнику буддизма. (..)

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях, или причинах, — в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм понимает под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть очевидно грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но — как мы видели — все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество, как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление, это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, — очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу*, и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное как элементарные силы. Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила

должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того, чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*. В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других. Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы. Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, напр<имер>, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя — то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы — это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если б эти два основных существа были безусловно тождественными, если б второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные, или разноименные, полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, — это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, — потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, — это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы — атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Для того, чтоб *все* могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы это все само представляло определенное содержание, т. е. необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это все, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей. (...)

Данная действительность неистинна или неподлинна только по отношению к другой, истинной и подлинной действительности, или, другими словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом, и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (т. е. видимой, или призрачной, действительности), соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами — что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею, или свою истинную, подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное *все*, или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой личности определяются этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней, или механической, причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным, и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг к другу безусловно одинаким образом; если же они не тождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер, или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особенным образом, должно занимать во *всем* свое особенное определенное место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности, или *субъективной* идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чем-нибудь для них общем, причем для *существенного* отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было существенным, т. е. было бы особенною идеей, или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями — и здесь и там является отношение большей или меньшей

общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так, постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага, или точнее — безусловной благодати или любви. В сущности всякая идея есть благо, — для своего носителя — его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь, т. е. такая, которая одинаково содержит в себе все, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь. (...)

начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить те коренные основы и последние элементы всякого бытия, которые, с одной стороны, относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый нами ответ, говоря школьным языком, представляет три момента: 1) для того, чтобы быть *основами реальности*, искомые сущности должны представлять собою неделимые или неразложимые единицы, реальные центры бытия — атомы². 2) Для того, чтобы *производить действительное* многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, т. е. находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими или живыми силами — монадами. 3) Наконец, для того чтобы составлять существенное все, или быть содержанием безусловного начала, эти единичные силы должны сами представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями.

Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трех моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а, напротив, требуют друг друга, и, таким образом, полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи — синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом *существо*.

В самом деле, понятие существа внутренне соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять отдельную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не самостоятельным существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать действительною силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выразить определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, т. е. особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея.

² Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами в нем коренятся. Поэтому, говоря об неделимых единицах, или атомах, мы употребляем только относительное определение.

Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное *все* мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие, — так как всякое действие есть отношение одного к другому, — следовательно, невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их*. И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностью, или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога и мира, то к такому же точно результату приводит и противоположное признание безусловной множественности, т. е. допущение многих безусловно самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно самостоятельных, т. е. имеющих все от самих себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимодействия, и, следовательно, вся происходящая из такого взаимодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своем мертвом единстве как безразличное, пустое бытие; будучи ограничено отвне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным, — более того, имея *вне себя* всю полноту существ, оно тем самым превращалось бы в чистое ничто.

Если, таким образом, и признание безусловного единства и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то, очевидно, истина лежит в соединении того и другого, или в допущении *относительного* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное *petitio principii*: оно действительно невозможно, если уже признать заранее эти противоположные термины *истинными в их исключительности*, т. е. отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к множественности; точно так же, если признавать чистую множественность саму по себе вне всякого внутреннего единства, то, очевидно, от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к какому-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на ее несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, т. е. ограниченным, не может, следовательно, быть *только* единым или *только* многим: то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что все, что есть, есть необходимо и единое и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимнопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер, каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко *всему* и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всею*. Но это очевидно возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, т. е. если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет *существенную среду* их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности.

Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи. В самом деле,

если бы основные существа были только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других, — в таком случае и единство их было бы лишь внешним, механическим, причем самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны были признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а еще и определенные идеи, и, следовательно, связь их состоит не только в их внешнем действии друг на друга как реальных сил, а прежде всего определяется их идеальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всем: то отсюда прямо вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как *организм идей*.

(...)

Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение; результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и все отношение имеет, таким образом, характер положительный. Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это очевидно невозможно. (...)

Таким образом, и со стороны единства, с точки зрения всеединой идеи, мы необходимо приходим ко множественности идеальных существ, ибо без такой множественности, т. е. при отсутствии того, что должно быть соединяемо, самое единство не может быть действительным, не может обнаружиться, а остается как чисто потенциальное, непроявленное бытие, как пустая возможность, или ничто. С другой стороны, как всякая идея, т. е. всякое положительное содержание, необходимо предполагает определенного субъекта или носителя, обладающего определенными силами для ее осуществления, точно так же и всеединая или безусловная идея не может быть только чистою идеею или чистым объектом: чтобы быть существенным единством всего и действительно все связывать собою, она очевидно должна сама обладать существенностью и действительностью, должна существовать в себе и для себя, а не в другом и для другого только, — иными словами, *всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа*. Но как же мы должны мыслить это существо?

Если предметная идея или идея как предмет, т. е. в созерцании или для другого, отличается от всех других идей своим существенным качеством или характером, различается *объективно*, то, с своей стороны, носитель этой идеи или субъект ее (точнее — идея как субъект) должен отличаться от других *субъективно* или по существованию, т. е. должен иметь собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром *для себя*, должен, следовательно, обладать самосознанием и *личностью*, ибо в противном случае, т. е. если бы идеи различались только объективно, по своим познаваемым качествам, а не саморазличались бы во внутреннем своем бытии, то они и были бы только представлениями для другого, а не действительными существами, чего, как мы знаем, допустить нельзя.

Итак, носитель идеи, или идея как субъект, есть *лицо*. Эти два термина, лицо и идея — соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга. Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящею жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бессильным, чистым предметом, т. е. чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для

настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство личности и идеи, как жара и света в огне.

Применяя сказанное к идее безусловной, мы находим, что она, определяясь по своей объективной сущности как всеобъемлющая или всеединая, вместе с тем определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное лицо, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся. Этим дается нам впервые понятие *живого* Бога, и вместе с тем прежнее наше понятие о Боге как *всем* получает некоторое новое пояснение. Бог есть все — это значит, что как всякое действительное существо имеет определенную сущность или содержание, которого оно есть носитель, по отношению к которому оно говорит «я есмь», т. е. я есмь *это*, а не другое, точно так же и божественное существо утверждает свое «я есмь», но не по отношению к какому-нибудь отдельному частному содержанию, а по отношению ко *всему*, т. е., во-первых, по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней — и по отношению ко всем особым идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной.

В Библии — на вопрос Моисея об имени Божиим — он получает ответ: *ehjeh asher ehjeh*, т. е. (буквально) «я буду, который я буду», т. е. *я есмь я*, или я есмь безусловное лицо. Если в индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно как Нирвана, или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно как идеальное все или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение как *чистое я*, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала. (...)

Поэтому только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни, — только та религия, в которой божество открылось как волящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой. В этом существенное значение ветхозаветного откровения, ставящее его неизмеримо выше всех других религий древности. Что божество должно быть волящим лицом, живым Богом для того, чтобы положительно определять личную волю человека, — это ясно. Но спрашивается, *может ли* божество по своей безусловной природе быть лицом? Этот вопрос затемняется недоразумениями, происходящими от односторонности противоположных взглядов, которые, впрочем, в одинаковой мере противоречат самому первоначальному понятию божества как безусловного. Так, с одной стороны, утверждающие личность божества обыкновенно утверждают вместе с тем, что божество есть *только* личность, т. е. известное личное существо с такими-то и такими-то атрибутами.

Против этого основательно восстают пантеисты, доказывая, что это значит ограничивать божество, отнимать у него бесконечность и безусловность, делать его одним из многих. Очевидно, в самом деле, что божество, как абсолютное, не может быть *только* личностью, только *я*, что оно более чем личность. Но восстающие против этого ограничения сами впадают в противоположную односторонность, утверждая, что божество просто *лишено* личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего. Но если божество есть субстанция, т. е. самосущее, то, содержа в себе все, оно должно различаться от всего или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом, уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличением, т. е. личностью и сознанием.

Итак, истина очевидно в том, что божественное начало не есть личность только в том смысле, что оно не исчерпывается личным определением, что *оно не есть только единое, но и все*, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность.

Как безусловное, будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция; будучи личностью, или обладая личным бытием, оно вместе с тем есть и безусловное содержание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохой свободой), а потому, что, обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого.

В историческом развитии религиозного сознания, постепенно доходившего до полной истины, мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как

все. Из двух необходимых моментов божественной действительности: личного, или субъективного, и идеального, или объективного, — этот мир воспринял и выразил известным образом только второй. Иудейство же, напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый момент личной, или субъективной, действительности, познало божество как сущее, или чистое я.

(...)

Но я в своей безусловной центральности есть нечто совершенно непроницаемое, есть исключение из себя всего другого, всего, что не есть я: безусловное я должно быть единственным самостоятельным существом, не допускающим независимой действительности ни в чем другом. «Я огонь поядающий», говорит про себя ветхозаветный Бог. Какое же может быть отношение человеческой личности к божественному началу, таким образом утверждаемому? Какая может быть связь между ними, или религия? Если божественное начало, как безусловное я, как единственное самостоятельное существо, исключает всякую другую самостоятельность, то отношение человека к нему может быть только безусловным подчинением, безусловным отречением от всякой самостоятельности. Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного я. Воля же безусловного я, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый произвол. Но этот произвол для человеческой личности, подчиняющейся ему, есть закон.

(...)

Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде отдельных актов и состояний, — должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем *собой* или нашим я, ибо в противном случае, т. е. если бы наше я, наше личное существо, было привязано исключительно к обнаруженным отдельным актам нашей душевной жизни, к так называемым состояниям нашего сознания, то в упомянутых случаях (сна и проч.) с исчезновением отдельного сознания исчезали бы мы сами как духовное существо, для того чтобы потом с возвращением сознания вдруг явиться во всеоружии своих духовных сил, — предположение (разумеется, опять-таки если признавать существование духа) совершенно бессмысленное.

Итак, во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный, или цельный, субъект: в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность, или идея, определяющая наш индивидуальный характер: ибо в противном случае, т. е. если бы эта идея и этот характер были лишь произведениями нашей феноменальной (являемой) жизни или зависели бы от наших сознательных действий и состояний, то было бы непонятно, почему мы не теряем этого характера и идеи вместе с потерей витального сознания (в указанных состояниях), почему наша сознательная жизнь, возобновляясь каждый день, не создает нам нового характера, нового жизненного содержания; тождество же основного характера или личной идеи среди всех изменений сознательной жизни ясно показывает, что этот характер и идея заключаются уже в том первоначальном субъекте, который глубже или перее сознательной жизни, — заключается, разумеется, только субстанциально, в непосредственном единстве с ним самим как его внутренняя, еще необнаруженная или невоплощенная идея. — Во-вторых, мы имеем нашу отдельную сознательную жизнь, — проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует *действительно* (актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, в-третьих, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлексировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное я, единство которого, таким образом, чрез свое различие или проявление в множестве состояний и действий сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени; это возвращение к себе, рефлексия на себя или

утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием и является каждый раз, когда мы не только переживаем известные состояния, чувствуем, мыслим и т. д., но еще особенным внутренним действием, останавливаясь на этих состояниях, утверждаем себя как переживающего их субъекта, как чувствующего, мыслящего и т. д., т. е. когда мы внутренне говорим: я чувствую, я мыслю и т. д. Если во втором положении наш дух проявляет или обнаруживает свое содержание, т. е. выделяет его из себя как нечто другое, то здесь, в этом третьем положении, в самосознании, наш дух утверждает это содержание как *свое* и, следовательно, себя как проявившего его.

Таким образом, тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и указанное нами прежде отношение субъекта безусловного или абсолютно сущего к его безусловному содержанию или всеобщей сущности. Но этим и кончается равенство между нашим существом и абсолютным. В самом деле, в действительности нашего духа три указанные положения суть только периодические фазы внутреннего бытия, сменяющие друг друга, точнее говоря, только первое положение в себе сущего духа есть постоянное и неизменно пребывающее, два же другие могут быть и не быть — это только явления, а не субстанции. Дух как субстанция (первое положение) есть всегда и необходимо, но затем он может попеременно то ограничиваться этим субстанциальным существованием, пребывать во внутреннем бездействии, удерживая все свои силы и все свое содержание в глубине существенного нераздельного бытия (первая фаза), то проявлять и обнаруживать эти силы и это содержание в отдельной сознательной жизни, в ряде переживаемых им душевных состояний и производимых действий (вторая фаза), то, наконец, рефлектируя на эти состояния и эти действия как пережитые и совершенные им, находить их как свои и вследствие этого утверждать себя, свое я как обладающее теми силами и проявившее это содержание в этих определенных состояниях и действиях (третья фаза). Таким образом, здесь один и тот же сущий субъект, один и тот же дух является в различные моменты то как только существенный, или субстанциальный, то как сверх того действующий и действительный, то, наконец, еще как самосознательный, или утверждающий себя в своей обнаруженной действительности. Эта смена трех положений происходит *во времени*, и она возможна, лишь поскольку мы существуем во времени. В самом деле, эти три положения исключают друг друга: нельзя быть зараз и бездействующим и действующим, проявлять свои силы и свое содержание и держать их скрытыми, нельзя зараз и переживать известные состояния, и вместе с тем рефлектировать на них, — нельзя зараз мыслить и думать о своей мысли.

Итак, эти три положения, или способа существования, несовместные в одном субъекте *разом*, могут принадлежать ему только *в различные моменты* времени; их принадлежность этому субъекту как различных фаз его бытия по необходимости обусловлена формой времени. Но, таким образом, это может относиться только к существам ограниченным, во времени живущим. Для абсолютного же существа, которое по самому понятию своему не может определяться этою формой времени, такое чередование трех положений или трех отношений его к сущности, или содержанию, является совершенно невозможным: он должен представлять эти три положения разом, в одном вечном акте. Но три исключаящие друг друга положения *в одном и том же акте одного и того же субъекта* решительно немислимы. Один и тот же вечный субъект не может вместе и скрывать *в себе* все свои определения, и проявлять их *для себя*, выделяя их как другое, и пребывать в них *у себя* как в своих; или, говоря библейским языком, одна и та же Божественная ипостась не может быть вместе и «живущим во свете неприступном, его же никто не видел из человеков», и вместе с тем быть «светом, просвещающим всякого человека, грядущего в мире», — одна и та же ипостась не может быть и «Словом, им же вся быша», и «Духом, вся испытующим». А если так, если, с одной стороны, в абсолютном существе не может быть трех последовательных актов, друг друга сменяющих, а, с другой стороны, три вечные акта, исключаящие друг друга по своему определению, немислимы в *одном* субъекте, то необходимо для этих трех вечных актов предположить *три вечные субъекта (ипостаси)*, из коих *второй, непосредственно порождаясь первым*, есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему *вечным выражением, или Словом, а третий, исходя из первого,*

как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении.

Но можно спросить: если Бог уже как первый субъект заключает в себе безусловное содержание, или все, то какая еще надобность в двух других субъектах? Но Бог как абсолютное или безусловное не может довольствоваться тем, что имеет *в себе* все, он должен иметь все не только в себе, но также *для себя* и *у себя*. Без такой полноты существования Божество не может быть завершённым или абсолютным, т. е. не может быть Богом, и, следовательно, спрашивать: какая надобность Богу в этом тройственном самоположении — все равно что спрашивать: какая надобность Богу быть Богом?

Но каким образом, признавая трех божественных субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами? Но нужно условиться, что собственно разуметь под словом Бог. Если этим именем обозначать всякого субъекта, причастного так или иначе божественной сущности, в таком случае необходимо признать не только трех, а великое множество богов, ибо всякое существо так или иначе участвует в божественной сущности согласно слову Божию: «Я сказал: *вы боги* и сыны Вышнего *все*». Если же с именем Бога соединять всецелое и актуальное обладание всею полнотою божественного содержания во всех его видах, в таком случае (не говоря уже о конечных существах) и трем божественным субъектам (ипостасям) название Бога принадлежит, лишь поскольку они необходимо находятся в безусловном единстве, в неразрывной внутренней связи между собою. Каждый из них есть истинный Бог, но именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Если бы один из них мог существовать в отдельности от двух других, то очевидно в этой отдельности он не был бы абсолютным, следовательно, не был бы Богом в собственном смысле, но именно такая отдельность и невозможна. Правда, каждый божественный субъект уже в самом себе заключает всю полноту божества, но именно потому, что он в самом себе уже находит неразрывную связь или единство с двумя другими, так как его отношение к ним необходимо есть внутреннее, существенное, ибо ничего внешнего в божестве быть не может. Бог-Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало. Отдельность же их существует только для нашей отвлекающей мысли, и, очевидно, было бы совершенно праздным и неинтересным делом определять, принадлежит ли божественным субъектам в такой отвлеченной отдельности название Бога, раз несомненно, что эта отвлеченная отдельность не соответствует сущей истине. В сущей же истине хотя каждый из трех субъектов обладает божественным содержанием, или полнотою Божества, и, следовательно, есть Бог, но так как он обладает этою полнотою, делающею его Богом, не сам по себе исключительно, а лишь в безусловном и нераздельном внутреннем и существенном единстве с двумя остальными, то этим и не утверждаются три Бога, а только единый в трех нераздельных и единосущных субъектах (ипостасях) себя осуществляющий Бог.

(...)Итак, не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача очевидно сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явления из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если б между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, т. е. из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть *человек*.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною

сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество.

Останавливаться на утверждении этой несомненной противоположности в человеке нет надобности, потому что она составляет издавна общую тему как поэтов, так и психологов и моралистов.

Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего. Я говорил в прошлом чтении о том, что необходимо различать в целости божественного существа двойное единство: действующее, или производящее, единство божественного творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому как в каком-нибудь частном организме из природного мира мы различаем единство деятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую целость, — начало, составляющее живую и деятельную *душу* этого организма, — и, затем, единство того, что этой душой произведено или осуществлено, — единство органического *тела*.

Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению священного Писания, второй Адам.

Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном *существо*, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т. е. действовать в другом, то этим самым утверждается необходимость существования этого другого, и так как, говоря о Боге, мы не можем иметь в виду форму времени, так как все высказываемое о Боге предполагает вечность, то и существование этого другого, по отношению к которому Бог проявляется, должно быть признано необходимо вечным. Это другое не есть *безусловно* другое для Бога (что немислимо), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом.

(..)

Признавая подлинное бытие только за единичным реальным фактом, мы, будучи логически последовательны, не можем признать настоящим, действительным существом даже отдельного индивидуального человека: и он с этой точки зрения должен быть признан за абстракцию только. В самом деле, возьмем определенную человеческую особь: что находим мы в ней как в реальности? Прежде всего это есть физический организм; но всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов, — есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества органов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших органических элементов, так называемых клеточек, и с эмпирической точки зрения нет никакого основания принимать это соединение за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физического организма, т. е. всей этой множественности элементов, является в опыте как только связь, как отношение, а не как реальная единица.

Если, таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ, то отдельный физический человек не может с этой точки зрения называться реальным неделимым, или особью в собственном смысле; мы с таким же основанием можем признать за реальную единицу каждый отдельный орган, и с гораздо большим основанием — отдельный органический элемент — *клеточку*. Но и на этом нельзя остановиться, ибо и клеточка есть бытие сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединение вещественных частиц, т. е. в конце концов соединение множества однородных атомов. Но атом, как вещественная и, следовательно, протяженная единица (а только в этом смысле могут быть допущены атомы со стороны эмпирического реализма), не может быть безусловно неделимым: вещество, как такое, делимо до бесконечности, и, следовательно, атом есть только условный термин деления и ничего более. Таким образом, не только отдельный человек как органическая

особь, но и последние элементы, его составляющие, не представляют собою никакой реальной единицы, и вообще отыскать таковую во внешней реальности является совершенно невозможным. Но, может быть, реальное единство человеческой особи, не находящее в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии — в явлении внутреннем? Но и здесь что мы имеем с эмпирической точки зрения?

С этой точки зрения мы находим в душевной жизни человека смену отдельных состояний — ряд мыслей, желаний и чувств. Правда, этот ряд соединяется в самосознании тем, что все эти состояния относятся к одному *я*; но самое это отнесение различных состояний к одному психическому фокусу, который мы называем *я*, есть, с эмпирической точки зрения, только одно из психических явлений наряду с другими. Самосознание есть только один из актов психической жизни, — наше сознаваемое *я* есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов *результат*, а не реальное существо. *Я*, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний.

Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени (как известно, данное человеческое тело, существовавшее месяц тому назад, материально было совершенно другое, чем то его тело, которое существует теперь: в этом последнем нет, может быть, ни одной материальной частицы, бывшей в первом), — подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства — реальной единицы — ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом организме человека.

Человек, т. е. эта отдельная особь, является здесь, с одной стороны, как собрание бесчисленного множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное, отвлеченное единство, с другой стороны, как ряд психических состояний, следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания, выражающимся в нашем *я*, причем самое это *я* в каждом отдельном акте самосознания есть уже другое (когда *я* мысленно говорю *я* в данный момент и когда *я* потом говорю то же в следующие моменты времени, то это суть отдельные акты или состояния, не представляющие никакого реального единства). Если, таким образом, в качестве явления индивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную *группу* элементов, а с психической — временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще, с той точки зрения, как уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо как, с одной стороны, всякий вещественный элемент, входящий в состав организма, может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности, с другой стороны, точно так же всякое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нет ни в том, ни в другом случае: все принимаемые единицы оказываются условными и произвольными. Но если нет реальных единиц, то нет и реального всего; если нет действительно определенных частей, то нет и действительного целого. В результате с этой точки зрения получается совершенное ничтожество, отрицание всякой реальности, — результат, очевидно доказывающий недостаточность самой точки зрения. Если в самом деле эмпирический реализм, признающий единственную действительностью данное явление, не может найти основания ни для какой окончательной реальности, ни для каких реальных единиц, то мы имеем право заключить отсюда, что эти реальные единицы, без которых ничто не может существовать, что они имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами.

Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе — ни

материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния.

С этой точки зрения, когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого.

«В нас, — как говорит древний поэт, — в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания».

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т. е. София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite* разумеем вечность каждой отдельной особи³, составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*.

³ Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы по существу дела не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различали между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, т. е. Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное.

Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, — только явление, — признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений.

Переходя ко второй упомянутой истине, свободе человека, легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека, — представляя себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы.

(...)

Допуская вообще в теории, что все другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя, — мы, однако, совершенно забываем это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для нас не как живые лица, а как пустые личины. (...)

ДОШЛА ДО ДЕСЯТОГО ЧТЕНИЯ ДАЛЬШЕ ВЕРНУТЬСЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ДЕЛА ФИЛОСОФИИ

(...) обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начинаю с Востока, и именно с Индии, не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, но главное потому, что из всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательною философией. Ибо хотя у китайцев мудрец Лао-тзе л.4об. 8 и проповедовал весьма глубокомысленное учение Тао, но китайская самобытность этого учения подвергается основательным сомнениям (и именно предполагают, что Лао-тзе развил свое учение под индийским же влиянием), а что касается до несомненно китайских национальных доктрин Конфуция и Мен-цзе, то они имеют очень мало философского значения. —

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней л.5 9 средою; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т. е. о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек низшей касты, в глазах дважды рожденного представителя касты высшей, был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и [всеце<ло>] заранее предопределялась л.5об. 10 случайным фактом рождения его в той или другой касте. √ Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

И вот в этой-то стране рабства и разделения несколько л.6 11 уединенных мыслителей провозглашают новое, неслыханное слово: *всё есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого.

Всё есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещалась человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенства и обособление. Ибо если всё есть

одно, если при **л.6об.** 12 виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (tat twam asi), то куда денется разделение каст, какая будет разница между брамином и чандалом? Если всё есть видоизменение единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненного строя было это новое слово, что книги, в которых оно было **л.7** 13 впервые ясно высказано, получили название Upanishat, что значит secretum legendum. Но не долго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро оно сделалось общим достоянием, приняв форму новой религии – буддизма. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию⁴. В буддизме начало всеединства ясно определяется как начало человечности. Если всё есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем **л.7об.** 14 искать ее в Бrame или Вишну – она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у себя, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только ее покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается эта маска. Поэтому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни **л.8** 15 и Индра, но и сам верховный бог Брама. Буддизм – и в этом его мировое значение – впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии и в общественном быте; это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. «Я больше **л.8об.** 16 тебя, говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, - я больше тебя, потому что я могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет. Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимаешь». Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в отречении от внешнего **л.9** 17 природного бытия. – Для сознания, выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни, - и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс впервые стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрекается **л.9об.** 18 от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой чисто отрицательною, безо всякого содержания. Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к Нирване. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы. **л.10** 19 За великим пробуждением буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за этим могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон. Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития, - начало человечности. Индийское сознание **л.10об.** 20 сперва было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; греческое национальное сознание отправлялось от богов уже в идеализованных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым

⁴ Указывают на определенную философскую систему (Санхья – философа Капилы), ближайшим образом повлиявшую на возникновение буддизма.

выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой религии боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою философией, вполне самобытное развитие которой л.11 21 начинается с *софистов*; потому что в предшествующую, предварительную эпоху греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущность софистики – это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения л.11об. 22 человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого бытия совсем не существует, что если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы и имели таковое, то не могли бы его выразить, - другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом, Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех л.12 23 вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как [один] представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизируют против национальной мифологии, [во имя] софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. «Относительно богов, - говорит тот же Протагор, - мне неизвестно, существуют ли они или нет, - узнать это мешает многое – как трудность предмета, л.12об. 24 так и краткость человеческой жизни». Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там и здесь отрицается всякое внешнее бытие и **внешние** боги; и софистика Греции, и [гимнософисты] буддизм Индии являются в этом смысле [нигилистами] нигилизмом; вместе с тем и там, и здесь верховное л.13 25 значение признается за человеческою личностью – и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер гуманизма. Но велика и разница. [В то время] Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался в Нирвану, - софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа л.13об. 26 над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы, так же как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темною массой людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше л.14 27 тебя, потому что я могу **отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу** жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика – это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господл.14об. 28 ством ее над другими будет для них господством внешней чуждой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только *субъективное*. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством *идеи*. Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа – центрального образа не только греческой философии, но и всего античного мира.

29 л.15 Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете – ни в

богах народной религии, ни в материальном мире, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободную личность права господствовать **л.15об. 30** во имя своей субъективной воли и энергии, и решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого. Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность, Сократ только утверждал (что оно *есть*), ученик же его Платон указал и опре**л.16 31** делил его сущность (что оно есть). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному, он противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное – не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не чрез внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем **[чувстве]** созерцании и чистом мышлении; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутрен**л.16об. 32**нее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку как *носителю идеи*; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия – фактическое материальное бытие ($\eta \gamma \epsilon \nu \epsilon \sigma \tau \iota \varsigma$) недолжное или дурное, - и идеальный мир истинно сущего (то $\omicron \upsilon \tau \omega \varsigma \omicron \upsilon$), мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против **л.17 33** друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел [только]* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет **л.17об. 34** идеального солнца, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения.

Эта двойственность **[идеального и материального мира]**, остающаяся непримиренною в платонизме, примиряется в *христианстве* в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности этого мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем.

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою **л.18об. 36** богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно сущее не созерцается только умом, но само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставлен**л.19 37** ная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем.

<Похоже, в рукописи абзац>Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было пленено христианской истиною, но не могло усвоить ее сознательно и свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которою они не овладели. И вот л.19об. 38 христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме факта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее учреждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализовать и одухотворить существующих фактических отношений в человеческом обществе, и она оставила их рядом с собою, довольствуясь л.20 39 их наружною покорностью.

Итак, с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немощным и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и, вместе с тем, оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: л.20об. 40 освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и, вместе с тем, восстановить нарушенные или непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важные исторические дела: религиозною реформацией XVI-го века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII-го века л.21 41 разрушен весь старый [общественный] строй общества. -

[Мистическая философия] Философия мистическая провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством, - и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу. Философия рационалистическая провозгласила права человеческого л.21об. 42 разума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй. За грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; не даром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

Заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире, не имея никакого общего и объективного содержания человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германл.22 43ских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. - Все это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, освобождая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине. Принцип исторического христианства есть богочеловечество, т. е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке; в силу этого божественное содержание л.22об. 44 должно быть [не пассивно воспринято человеком, а] усвоено человеком от себя, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя усваивать то, что дает ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия.

Но человек не есть только разумно-свободная ~~свободно-разумная~~ личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное л.23 45начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души, - это материальное начало по христианской вере [есть законный и необходимый элемент в существовании] имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая

реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за **л.23об. 46** духовным существом только, но и как за существом материальным, - христианство **[учит воскресению тел]** утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия – христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного **[провозглашения]** заявления прав разума французской революцией, **[один] л.24 47** в той же Франции один мыслитель⁵ в тишине своего кабинета, **но** с немалой энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи и когда **[поздней]** потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, - эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом.

Восстановление прав материи было законным актом **л.24об. 48** в освободительном процессе философии, ибо только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма. До тех пор пока человек не признает материальной природы в себе и вне себя за нечто свое, пока он не сроднится с нею и не полюбит ее, он не свободен от нее, она тяготеет над ним как нечто чуждое, неведомое и невольное.

С этой стороны развитие натурализма и материализма, где человек именно любил и **л.25 49** познал материальную природу как нечто свое близкое и родное, - развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа.

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. **л.25об. 50** В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое **[в форме]** под формою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия **восл.26 51** стала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, **а** потом в его материальном элементе.

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, **л.26об. 52** так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самою добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к**ТАК!** все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, - эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, - абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс **л.27 53** сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, - он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, то**ТАК!**,

⁵ Фурье.

чем определяется его достоинство и преимущество перед остальной природой, л.27об. 54 так что на вопрос: что делает философия? мы [с полны] имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа, - Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующей *другого* для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, - то, следовательно, философия, осущел.28 55ствляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то и другое в *форму свободной человечности*.

Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным.

СОЛОВЬЕВ Вл. С. РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ (1889)

Введение

Сто лет тому назад Франция – этот передовой отряд человечества – вознамерилась открыть новую эпоху истории, провозгласив *права человека*. Правда, что Христианство уже, много веков до того, даровало людям право и *власть* быть чадами Божиими (...) (Иоан. I. 12). Но в общественной жизни христианского мира эта верховная власть человека была мало-помалу позабыта, и новое провозглашение ее французами никоим образом не могло явиться излишним. (...) Если революционное движение и разрушило многое, чему надлежало быть разрушенным; если оно унесло с собой и навсегда много неправд, то все же попытка создать общественный порядок, основанный на справедливости, потерпела жалкое крушение. Справедливость есть лишь практическое выражение истины, ее приложение, - а точка отправления революционного движения была *ложной*. Утверждение прав человека, чтобы стать положительным началом общественного переустройства, требовало прежде всего установления истинной идеи человека. Как представляли себе эту последнюю республиканцы – известно: они видели и понимали в человеке лишь отвлеченную индивидуальность, умопостигаемое существо, лишенное всякого положительного содержания. Я не ставлю себе задачей разоблачение внутреннего противоречия этого революционного индивидуализма с тем, чтобы показать, как отвлеченный «человек» внезапно превратился в не менее отвлеченного «гражданина», как свободный и властный индивид роковым образом оказался рабом и беззащитной жертвой державного Государства или «нации», то есть шайки темных личностей, вынесенных революционным водоворотом на поверхность общественной жизни и освирепевших от сознания своего внутреннего ничтожества. Бесспорно, было бы крайне интересно проследить диалектическую нить, связывающую принципы 1789-го года с фактами 1793-го. Но что мне представляется еще более важным, это констатировать, что (...) изначальная ложь (...) Революции – начало индивидуального человека, рассматриваемого как существо целостное в себе и для себя, - что эта ложная идея индивидуализма не есть изобретение революционеров или их духовных отцов – энциклопедистов, но представляет логический, хотя и непредвиденный вывод из старой лжехристианской или полухристианской доктрины – коренной причины всех аномалий в истории христианского мира и в настоящем его положении.

Человечество предположило, что, раз оно исповедует божество Христа, оно тем самым избавлено от обязанности принимать всерьез Его слова. Отдельные евангельские тексты были так обработаны, что из них можно было извлечь все что угодно, а относительно других текстов, которые не поддавались такой обработке, условлено было хранить молчание. (...) Христа принимали как совершителя жертвы и искупительную жертву, но не желали иметь дела с Христом-Царем. Его царское достоинство было заменено всяческими языческими тираниями, и христианские народы повторили крик еврейской черни: «нет у нас царя кроме Кесаря!» Так история увидела, и мы сами видим еще и теперь, странное явление общества, исповедующего

христианство как свою религию и остающегося языческим – не только по жизни своей, но и по *закону* своей жизни. (...)

Синтетическое единство Творца и творения не ограничивается в христианстве разумным существом человека, но охватывает и его телесное существо и, чрез посредство этого последнего, материальную природу целого мира. Еретический компромисс бесплодно пытался изъять (в принципе) из богочеловеческого единства сначала: 1) самую *субстанцию* человеческого существа, объявляя ее то безусловно отделенной от божества (в несторианстве), то поглощенной сим последним и исчезнувшей в нем (в монофизитстве); затем 2) человеческие волю и действие – разумное существо человека – погружая их без остатка в божественное действие (монофелитство); засим оставалась лишь 3) телесность, внешнее существо человека и через него всей природы. Отвергнуть всякую возможность искупления, освящения и единения с Богом для мира материального и чувственного – вот основная идея *иконоборческой* ереси. (...)

Когда мы говорим о существе живом, что оно есть, мы необходимо приписываем ему некое существо, некую двойственность и некую троичность. Мы имеем единство, ибо дело идет о существе. Мы имеем и двойственность, ибо мы не можем утверждать, что какое-либо существо есть, не утверждая в то же время, что оно есть нечто, что оно имеет определенную объективность. Таким образом, две основных категории всякого существа суть: его бытие, как реального субъекта, и его объективная сущность, или его идея (смысл его бытия). Наконец, мы находим в живом существе и троичность: субъект существа связан тремя различными способами с принадлежащей ему по существу объективностью; он обладает ею, во-первых, по самому факту своего существования, как реальностью в себе, как своей внутренней субстанцией; он обладает ею, во-вторых, в своем личном действии, как необходимом проявлении этой субстанции; он обладает ею, и в-третьих, в живом чувстве обладания присущим ему бытием и деятельностью, в том обращении на самого себя, которое является следствием существования, проявленного в действии. Наличие, если не одновременная, то, по крайней мере последовательная этих трех видов существования безусловно необходима для устройства живого существа. Ибо если несомненно, что личное действие и чувство предполагают реальное существование данного субъекта, то не менее верно и то, что реальность, вовсе лишенная способности действовать и чувствовать, не была бы живым существом, а чем-то косным и мертвым.

Несомненно, что указанные нами три формы существования имеют, рассматриваемые в себе, вполне положительный характер. Как реально существующий субъект есть нечто большее, чем мысленное существо, так субъект, действующий и чувствующий, есть нечто большее, чем пассивное вещество или слепая сила. Но в порядке природном во всех созданных существах составные формы существования цельного не встречаются никогда во всей их чистоте: они в данном случае нераздельны с некоторыми ограничениями и некоторыми отрицаниями, которые глубоко искажают их положительный характер. Действительно, если созданное живое существо и имеет реальное существование, то оно никогда не принадлежит ему как факт абсолютный и первоначальный; его реальность зависит от внешней причины, такое существо не абсолютно в себе. Так точно и личное действие созданного существа не представляет никогда чистого, простого, исключительного проявления его внутреннего бытия, но оно необходимо определяется стечением обстоятельств и влиянием внешних причин, или, по крайней мере, осложняется идеальной возможностью другого появления. Наконец, чувство самосознания в созданном существе, проистекая из случайного существования и внешним образом обусловленной деятельности, не зависит от самого существа ни в своем качестве, ни в своем количестве, ни в своей продолжительности. Итак, конечное существо, не имеющее изначального бытия *в себе* и не действующее исключительно *через себя*, не может и обратиться вполне *к себе*, но всегда нуждается во внешнем дополнении.

Другими словами, конечное существование никогда не имеет основания своего бытия в самом себе, и для оправдания или окончательного объяснения факта этого существования необходимо связать его с существом абсолютным, или Богом. (...)

Лишь в человеке творение соединяется с Богом совершенным образом, т. е. свободно и взаимно, ибо, благодаря своей двойной природе, один человек может *сохранить* свою свободу, всегда

оставаясь нравственным дополнением Бога, все теснее и теснее соединяясь с Ним в последовательном ряде сознательных усилий и обдуманых действий. Есть изумительная диалектика в жизненном цикле двух миров. Само сверхприродное совершенство свободы чистого духа, отсутствие всякого внешнего ограничения делает то, что эта свобода, проявляясь вполне, исчерпывается в одном акте; и духовное существо теряет свою свободу от преизбытка ее. Напротив, помехи и препятствия, противопоставляемые внешней средою природного мира осуществлению наших внутренних актов, – ограниченный и обусловленный характер человеческой свободы делает человека более свободным, чем ангелы, дает ему возможность сохранить свою свободную волю и непрестанно пользоваться ею, оставаясь, даже после падения, деятельным сотрудником дела Божия. Поэтому вечная Премудрость и находит свою радость не в ангелах, а в сынах человеческих.

Внутренний смысл существования человека есть на первом месте внутреннее и идеальное единение земной мощи и Божественного акта, Души и Слова, и на втором месте свободное осуществление этого единения во всей совокупности внебожественного мира. Таким образом, в этом сложном существе есть и центр и периферия – человеческая личность и мир человеческий, индивидуальный человек и человек социальный или собирательный. Человеческий индивидуум, будучи, в себе или субъективно, единением Божественного Слова и человеческой природы, должен приступить к осуществлению объективному или для себя этого единения, став на путь внешнего раздвоения. Чтобы, действительно, познать себя в своем единстве, человек должен был различить себя, как субъекта познающего или деятельного (муж – человек в собственном смысле), от себя же, как объекта познанного или пассивного (женщина). Таким образом, противопоставление и единение Божественного Слова и земной природы воспроизводятся для самого человека в различии и единении полов.

Человеческая *сущность* или природа вполне представлена индивидуальным человеком (оба пола); общественное состояние не может ничего прибавить к этому; но оно безусловно необходимо для расширения и развития человеческого *существования*, для актуального осуществления всего того, что *in potentia* содержится в человеческом индивидууме. Лишь в обществе человек может достигнуть своей окончательной цели – вселенского воссоединения всего внебожественного существования. Но человечество природное (муж, жена и общество) в том виде как оно является следствием космогонического процесса, содержит в себе лишь возможность подобного воссоединения. Разум и сознательность мужчины, сердце и инстинкт женщины, наконец закон солидарности или альтруизма, составляющий основу всякого общества, - суть лишь прообразы действительного Богочеловеческого единства, росток, который должен еще взойти, расцвести и принести плод свой. Последовательное развитие этого ростка совершается в процессе всемирной истории; и тройной приносимый им плод есть: совершенная женщина или обоготворенная природа, совершенный муж или человеко-Бог, и совершенное общество, как совершенное общение Бога с людьми, - окончательное воплощение вечной Премудрости.

Существенное единство человеческого существа в муже, жене и обществе обуславливает нераздельное единство Божественного воплощения в человечестве. Человек, в собственном смысле этого слова (муж), уже содержит в себе, *in potentia*, всю сущность человеческую; лишь для того, чтобы осуществить ее *actu*, он должен, во-первых, раздвоиться или объективировать свою материальную сторону в личности женской, и, во-вторых, умножиться или объективировать всю общность своего умопостигаемого существа в множественности индивидуальных существований, органически связанных между собой и составляющих солидарное целое – человеческое общество. Так как жена есть лишь дополнение между и общество лишь его распространение или его проявление в целом, то в сущности есть только одно человеческое существо. И единение его с Богом, хотя и необходимо тройственное, представляет тем не менее лишь одно бого-человеческое существо, - воплощенную *Σοφία*, центральное и вполне личное обнаружение которой есть Иисус Христос; женственное дополнение – Святая Дева и вселенское распространение – Церковь. Святая Дева соединена с Богом чисто воспринимающей и пассивной связью; она родила второго Адама, как земля родила первого, уничтожив себя в совершенном смирении; здесь нет поэтому *взаимности* или содействия в собственном смысле. Что же касается Церкви, то она не соединена с

Богом *непосредственно*, но через воплощение Христа, Которого она – продолжение. Таким образом один Христос есть истинно Бого-человек в непосредственном и взаимном (активном) единении с Богом. (...)

Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение. Действительно, мы имеем здесь одну и ту же субстанциальную форму (обозначаемую Библией как *семя жены*, т. е. Софии), обнаруживающуюся в трех последовательных и пребывающих проявлениях, реально различных, но по существу нераздельных, принимающую ими Марии в своем женском олицетворении, Иисуса в своем мужском олицетворении – и сохраняя свое собственное имя для своего полного и всемирного явления в совершенной Церкви будущего, Невесте и Жене Слова Божия.

Эта тройная реализация существенной Премудрости в человечестве есть религиозная истина, которую православные христиане исповедуют в своем учении и являют в своем богослужении. Если бы под существенной Премудростью Бога надлежало понимать исключительно лицо Иисуса Христа, то как возможно было бы применить к святой Деве все те тексты *мистических* книг, в которых говорится об этой Премудрости? Между тем это применение, которое с древнейших времен имело место в богослужении, как Церкви латинской, так и Церкви греческой, получило в наши дни церковно-учительную санкцию в булле Пия IX о непорочном зачатии Пресвятой Девы. С другой стороны, есть тексты Писания, которые и православные, и католические учителя Церкви прилагают то к Святой Деве, то к Церкви (например, текст Апокалипсиса о жене, облеченной в солнце, венчанной звездами и имеющей месяц под ногами своими). Наконец, невозможно сомневаться в тесной связи и совершенной аналогии между индивидуальным человечеством и социальным человечеством Христа, его природным телом и его телом мистическим. В таинстве причащения личное тело Господа таинственным, но реальным образом становится объединяющим началом Его собирательного тела – общины верных. Таким образом Церковь, обожествленное человеческое общество, имеет в сущности ту же субстанцию, как и лицо воплощенного Христа, Его человеческую индивидуальность, - и сия последняя не имеет другого происхождения и другой сущности, кроме человеческой природы Святой Девы, Богоматери; из чего следует, что организм богочеловеческого воплощения, имея в Иисусе Христе единый личный и действенный центр, имеет также в тройном своем обнаружении одно и то же субстанциальное основание – телесность Божественной Премудрости, поскольку она сокрыта и обнаружена в низшем мире: это – мировая душа, вполне обращенная, очищенная и отождествленная с самой Премудростью, как материя отождествляется с формой в едином конкретном и живом существе. И совершенная реализация этой бого-материальной субстанции, этого *семени жены* есть прославленное и воскресшее человечество – храм Бога и тело Его, Богоневеста. (...)

Посредник между небесами и землею, человек был предназначен быть вселенским Мессией, спасти мир от хаоса, приведя его к единению с Богом, воплотив в формах творения вечную Премудрость. Это призвание возлагало на человека тройное служение: он должен был быть *священником* Бога, *царем* низшего мира и *пророком* их безусловного единения; священником Бога, принося в жертву ему свой личный произвол, человеческий эгоизм; царем низшей природы, подчиняя ее себе по божественному закону; пророком единения в стремлении к безусловной целостности существования, осуществляя постепенно, путем постоянного совместного действия благодати и свободы, все более и более перерождая и видоизменяя внебожественную природу до универсальной и совершенной ее интеграции (...) Подчиниться Богу и подчинить себе природу, чтобы спасти ее, - вот в двух словах мессианический закон. Человек отверг его и предпочел достигнуть цели *непосредственно*, сам, нарушив порядок, определенный Божественным разумом. Он захотел объединиться с низшей природой произвольно, в силу своего собственного желания, полагая этим путем присвоить себе безусловную царскую власть, *неограниченное* самодержавие, равное Божию. Он не захотел подчинить свою царскую власть своему первосвященничеству и поему стал неспособным удовлетворить своим истинным стремлениям, исполнить свое пророческое призвание. Беспорядочное желание единения с низшей природой должно было необходимо подчинить человека этой природе; и, как неизбежное следствие, человек должен был

принять отличительные черты материального и внебожественного мира, должен был видоизмениться по образцу и по подобию сего последнего. Между тем мы знаем, что существенный характер природы вне Бога выражается: во-первых, неопределенной множественностью в пространстве или бесконечным делением частей; во-вторых, неопределенным изменением во времени или бесконечным разобшением моментов; и – как результатом этого двойного разделения – в-третьих, превращением всякой причинности в механизм. Правда, что это могущество бесконечного дробления и всемирного раздора, существенный характер хаоса, ограничено в творении действием объединяющего Слова, которое на хаотическом основании строит Космос. Но в низшей природе (до появления человека) основа хаоса не подавлена, она пребывает, как огонь под пеплом, как господствующее направление, готовое проснуться при первом случае. В этом качестве могущество хаоса и перешло к падшему человеку, создав то, что обычно называют природным человечеством, но что на самом деле есть человечество хаотическое. В этой человеческой массе мы ясно различаем три основных черты внебожественной природы. Бесконечное дробление материальных частей в пространстве выражается в человеческом роде неопределенной и анархической множественностью сосуществующих индивидуумов; бесконечному дроблению моментов во времени соответствует в существовании человечества неопределенная смена поколений, оспаривающих друг у друга настоящее и по очереди замещающих друг друга; наконец, материальный механизм физического мира переходит в человечество под формой гетерономии или неизбежности рока, подчиняющей волю человека силе вещей, его внутреннее существо господствующему влиянию внешней среды и временных обстоятельств.

СОЛОВЬЕВ Вл. С. ПОНЯТИЕ О БОГЕ: (В ЗАЩИТУ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ)

1897. Т. 9. С. 3-29

с.19 «Слово *лицо*, *личность* вовсе не имеет такого твердо установившегося значения, какое, по видимому, приписывает ему наш автор. Не говоря уже о римской терминологии, где *persona* означало не более как *маску*, в настоящее время соответствующее слово на всех языках употребляется в двух совершенно различных направлениях. С одной стороны, когда говорится о личном достоинстве, правах, свободе и т. д., - личность понимается как положительное начало самостоятельности, принадлежащее человеку как существу духовному, в отличие от негативных свойств материального, страдательно-косного бытия. Но если таким образом личность человека противопоставляется низшей безличной природе, то, с другой стороны, личный характер противопоставляется высшему достоинству и назначению человека, когда мы говорим: это человек *личный*, *c'est un homme personnel*, *er ist nur einer persönlichen Gesinnung fähig*. Смысл таких выражений становится ясным, если мы сопоставим их с с.20 евангельским словом: кто бережет душу свою, погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее [<прим.: в сноске с.20> Передано в самом сжатом виде общее содержание евангельских текстов: Матф. X, 39 и XVI, 25; Марк. VIII, 35; Лук. IX, 24, и XVII, 33; Иоан. XII, 25.]. Конечно, здесь под этою спасительною потерей души разумеется не превращение человека в бездушную вещь, не самоубийство его метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душою, что мы обыкновенно называем нашим *я*, или нашею личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или *подставка* (*ὑπόστασις*) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем *я*, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь. Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою душу в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, т. е. отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту и бессодержательность. Эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности;

действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного содержания, - отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (*οὐσία*), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутренней ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя я от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души.

Но если таким образом самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная, а существенно самостоятельную и содержательную она делается лишь утверждая себя как подставку другого, высшего, - то правильно ли будет отвлеченное от нашей личной жизни понятие переносить на это другое высшее, в котором наша личность может и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступив с ним в неиспытанную с.21 еще нами полноту соединения? Не следует ли это высшее, т. е. божество, по необходимости признать *сверхличным*? Можно, правда, возразить, что божество, сверхличное по отношению к нам, к нашей личности, остается тем не менее личным само по себе. Но ведь это сводится к утверждению, что божество, помимо отношения к нам, есть такая же личность, как мы, а подобное антропатическое понятие о Боге может быть применено разве только к низшим формам религий языческих, и по какому же праву станем мы требовать от философа, чтобы он согласовал свои понятия с понятиями политеистов? Если же мы из понятия личности исключим все то эмпирическое содержание, которое не подобает божеству монотеистов, то никаких конкретных положительных признаков в понятии лица не останется и получится лишь логическая положительность через ряд двойных отрицаний: божество *не безлично, не бессознательно, не безвольно* и т. д.; а при невозможности связать с этим определением никаких данных самонаблюдения и психологического анализа, все эти двойные отрицания могут быть заменены положением не личного, а сверхличного бытия».

БЕ: Личность

(философ.) — внутреннее определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания. Так как разум и воля суть (в возможности) формы бесконечного содержания (ибо мы можем все полнее и полнее понимать истину и стремиться к осуществлению все более и более совершенного блага), то Л. человеческая имеет, в принципе, *безусловное достоинство*, на чем основаны ее *неотъемлемые права*, все более и более за нею признаваемые по мере исторического прогресса. Бесконечное содержание, *потенциально* заключающееся в Л., *действительно* осуществляется в обществе, которое есть расширенная, или восполненная, Л., так же как Л. есть сосредоточенное, или сжатое, общество. Развитие лично-общественной жизни проходит исторически три главные ступени: родовую, национально-государственную и универсальную, причем высшая не упраздняет низшую, а только видоизменяет ее; так, с установлением государственного порядка вместо родового быта кровная родственная связь лиц не теряет своего значения, а только перестает быть принципом самостоятельных и обособленных групп (родов), ограничиваясь лишь частным или домашним союзом семейным, не имеющим уже ни внутренней юрисдикции, ни права кровавой мести. Началом прогресса от низших форм общественности к высшим является Л. в силу присущего ей неограниченного стремления к большему и лучшему. Л. в истории есть начало движения (динамический элемент), тогда как данная общественная среда представляет консервативную (статическую) сторону человеческой жизни. Когда Л. чувствует данное общественное состояние в его консерватизме как *внешнее ограничение* своих *положительных* стремлений, тогда она становится носительницей высшего общественного сознания, которое рано или поздно упраздняет данные ограничения и воплощается в новых формах жизни, более ему соответствующих. Разумеется, не всякое столкновение Л. с обществом имеет такое значение; есть существенное различие между преступником, восстающим против общественного порядка в силу

своих злых страстей, и историческим героем, как Петр Великий, сознающим и создающим взамен старого новый порядок жизни, хотя между такими крайними проявлениями личной силы есть точки соприкосновения и промежуточные звенья, вследствие чего коренное различие не всегда ясно представляется обеим сторонам и возникают трагические положения в истории.

В родовом быту за Л. признается действительное достоинство и права лишь в силу принадлежности ее к данному роду. Те лица, которые впервые замечают несоответствие этого положения внутреннему значению Л., становятся носителями сверхродового сознания, которое сейчас же стремится к воплощению в новых общественных формах: эти лица собирают вольные дружины, основывают города и целые государства. В пределах государственного порядка, при котором человеческая жизнь разделяется на частную, или домашнюю, и всенародную, или публичную, Л. имеет более свободы в первой и более широкое поприще во второй (сравнительно с родовым бытом, где эти две сферы находятся в слитном состоянии). Тем не менее и государство, как союз национально-политический, не может представлять собою окончательное осуществление и удовлетворение Л. в ее *безусловном* значении. Совершенным восполнением Л. может быть только общество неограниченное, или универсальное. Впервые носительницей универсального сознания Л. человеческая выступает в буддизме — первой религии, возвысившейся над национально-политическими разделениями и обращавшейся ко всем людям; вместо национальных богов абсолютное значение приписывается святому мудрецу, собственным личным подвигом освободившемуся от всех условий действительного бытия и проповедующему такое освобождение всем тварям. Здесь, таким образом, безусловное значение Л. понимается отрицательно, как полное упразднение всякой объективной среды (Нирвана). Развитие гуманитарной культуры в классическом мире (особенно греческая философия) создает для Л. новую, чисто-идеальную среду; высший представитель человечества - философ — сознает свое безусловное значение, поскольку он живет в истинносущем умопостигаемом мире идей (платонизм) или всеобъемлющей разумности (стоицизм), презирая кажущийся мир преходящих явлений. Но это ограничение истинной жизни одною идеальною сферой требует практически такого же самоотрицания действительного живого человека, какое проповедует буддизм. Положительное утверждение своего безусловного значения Л. находит в христианстве как откровении совершенного Лица — богочеловека Христа — и обетовании совершенного общества — Царства Божия. Задачу христианской истории составляло и составляет воспитание человечества для перерождения его в совершенное общество, в котором каждая Л. находит свое положительное восполнение или действительное осуществление своего безусловного значения, а не внешнюю границу для своих стремлений. Изначала с возникновением универсального сознания Л. мы находим в истории стремление к созданию сверхнародных организаций, ей соответствующих (всемирные монархии древности — см. Всемирная монархия, — затем средневековая католическая теократия, наконец, различные международные братства и союзы в новые времена). Но это лишь попытки, более или менее далекие от идеала истинного лично-общественного универсализма, т. е. безусловной внутренней и внешней солидарности каждого со всеми и всех с каждым; осуществление этого идеала, очевидно, может совпасть только с концом истории, которая есть не что иное, как взаимное трение между Л. и обществом.

Вопрос о личном или безличном характере абсолютного первоначала см. Метафизика, Пантеизм; о единстве Л. и ее раздвоении см. Психология, Самосознание.

Вл. С.

СОЛОВЬЕВ В. С. ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

Введение [цитаты]

IV Очень распространен взгляд, что судьба нравственного сознания зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли. Вопрос сводят к альтернативе: или наши действия свободны, или

они необходимы – и затем утверждают, будто второе из этих двух решений, именно детерминизм, или учение о том, что все наши действия и состояния происходят с необходимостью, делает невозможной человеческую нравственность, и тем отнимают всякий смысл у нравственной философии. Если, говорят, человек есть только колесо в мировой машине, то о каких же нравственных деяниях может быть речь? Но вся сила такого аргумента заключается в неправильном смешении детерминизма механического с детерминизмом вообще – ошибка, от которой не свободен и сам Кант. Детерминизм вообще утверждает только, что все совершающееся, а следовательно, и всякое действие человека *определяется* (determinatur – откуда и название этого учения) *достаточными основаниями*, без которых оно произойти *не может*, а *при* которых происходит *с необходимостью*. Но эта необходимость, всегда себе равная в своем общем понятии, видоизменяется, однако, в различных областях своего проявления, и по трем главным видам необходимости (относительно явлений и действий) мы различаем и три вида детерминизма: 1) *механический*, который, если бы он был единственным, действительно исключал бы нравственность как такую; 2) *психологический*, допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) *разумно-идейный*, дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме.

Механическая необходимость, несомненно, существует в явлениях, но утверждение, что существует исключительно она одна, есть лишь следствие той материалистической метафизики, которая хотела бы все, что есть, свести к сумме механических движений вещества. Но что же общего между таким взглядом и тем убеждением, что все совершающееся имеет достаточные основания, которыми необходимо определяется? – Чтобы видеть в человеке колесо мировой машины, нужно по крайней мере признавать существование такой машины, а на это согласны далеко не все философы-детерминисты: многие из них считают вещественный мир как такой лишь представлением в уме духовных существ, причем не эти существа механически определяются действительными вещами, а лишь кажущиеся вещи умственно определяются по законам внутреннего бытия духовных существ, к которым принадлежим и мы сами.

Оставляя пока в стороне такую метафизическую точку зрения и ограничиваясь пределами общего опыта, мы уже в мире животных, несомненно, находим внутреннюю, психологическую необходимость, по существу несводимую ни к какому механизму. Животные определяются к действию не извне только, но и из самих себя, не толчками и ударами вещей, а мотивами побуждающими, т. е. собственными представлениями, которые хотя и вызываются (положим) внешними предметами, однако образуются и действуют в уме животного лишь согласно его собственной природе. Свободы тут, конечно, нет, но когда Кант хочет эту психологическую необходимость отождествить с механической, то неверность мысли предательски подчеркивается у него поразительно неудачным сравнением. По его словам, способность определяться к действию собственными представлениями «в сущности не лучше, чем свобода вертела, который, будучи раз пущен, сам производит свои движения». Не только Кант, которому всякий гилозоизм (оживотворение вещества) был так противен, но и самый поэтически настроенный натурфилософ не припишет, конечно, такому предмету, как вертел, способности производить самому свои движения, и когда мы говорим, что он вертится сам, то разумеется только, что он продолжает и *один* быть в движении силою прежнего толчка; слово «сам» значит здесь «без помощи нового привходящего двигателя» - то же, что франц. “tout seul”, и вовсе не предполагает какого-нибудь внутреннего участия в движении со стороны движущегося. Но, говоря про животное, что оно двигается само, мы разумеем именно его собственное, внутреннее *участие* в произведении своих движений. Оно бежит от врага или бросается на пищу вовсе не потому, что ему заранее сообщены извне такие движения, а потому, что оно в эту минуту испытывает в себе страх перед врагом и желание пищи. Конечно, эти психологические состояния не суть свободные акты воли, и в свою очередь они не создают телесных движений непосредственно из себя, а только приводят в действие уже существующие и приспособленные к известным движениям механизмы; но существенная особенность, не позволяющая свести эту жизнь к одному только механизму, состоит в том, что для нормального взаимодействия животной организации с внешнею средой эта последняя должна быть представлена в самом животном в виде мотивов, определяющих его

движения по собственному чувству приятного и неприятного; присутствие или отсутствие этой способности чувствований, неразрывно связанной с двумя другими способностями – хотения и представления, т. е. присутствие или отсутствие собственной, внутренней жизни, есть различие самое существенное, какое только можно мыслить, и если мы за животным признаем эту одушевленность а у механического автомата ее отрицаем, то мы уже не имеем права отождествлять их в том смысле, как делает Кант.

Психическая жизнь, как она является у животных (и продолжается у человека), имеет у различных родов и особей различные качества, по которым мы различаем, например, животных свирепых и кротких, смелых и трусливых и т. д., и хотя эти качества самими животными не сознаются как добрые и злые, но у людей те же самые качества уже оцениваются как добрая или дурная натура. Таким образом, уже здесь мы имеет некоторый нравственный элемент и так как из опыта несомненно, что добрая натура может развиваться, а злая ослабляться или исправляться то вот уже некоторый предмет для нравственной философии и задача для ее практического приложения, хотя о свободе воли здесь нет и реч. Но, конечно, решительная независимость этики от этого метафизического вопроса должна быть обнаружена не в области психической жизни, общей человеку с животными, а в сфере собственно человеческой нравственности.

V Как в мире животном к необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой, но и несводимая на нее, так у человека к этим двум присоединяется еще *необходимость* идейно-разумная, или *нравственная*. Сущность ее состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта). Говоря проще, человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли. Утверждающим противное следовало бы прежде всего изгнать из умов и языков человеческих самый термин «нравственная необходимость», ибо он есть *contradiction in adjecto*, если нравственность возможна только под условием свободного выбора. Между тем мысль, выражаемая этим термином, не только всякому понятна, но и вытекает из сущности дела. Необходимость вообще есть полная зависимость действия (в широком смысле — *effectus*) от основания, его определяющего, которое поэтому и называется достаточным. Когда это основание есть физический удар или толчок, то необходимость есть механическая; когда душевное возбуждение — то психологическая, а когда идея добра, то необходимость нравственная. Как существовали тщетные попытки свести психологию на механику, так существует столь же тщетное стремление свести нравственность на психологию, т. е. доказать, что настоящими мотивами человеческих действий могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга, т. е. что человек никогда не действует из одной совести. Доказать этого, конечно, невозможно; справедливо только, что нравственная идея бывает достаточным основанием действия лишь в редких сравнительно случаях; но что же из этого следует? Растения и животные представляют лишь ничтожную величину сравнительно с неорганической массой земного шара; но из этого никто не заключит, что на земле нет флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высший цвет на психологической почве человечества,— тем больше значения имеет она для философии.

Все высшее или более совершенное самым существованием своим предполагает некоторое *освобождение* от низшего, или, точнее говоря, от исключительного господства низшего. Так, способность определяться к действию посредством представлений или мотивов есть освобождение от исключительной подчиненности вещественным толчкам и ударам, т. е. необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической. В таком же смысле необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способен определяться к

действиям в силу чистой идеи добра, или по безусловному требованию нравственного долга, то, значит, такой человек свободен от преодолевающей силы душевных аффектов и может успешно бороться против самых могущественных из них. Но эта *разумная свобода* не имеет ничего общего с так называемой свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой, или, по безукоризненной формуле Дунса Скота, «ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле» (*nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate*). Я не говорю, что такой свободы воли нет, — я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея Добра, или нравственный закон — всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий. Быть может, однако, самый акт принятия или непринятия нравственного закона как основания для своей воли зависит только от этой воли, чем и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается как достаточное побуждение для действий, а другими отвергается? Но, во-первых, одна и та же идея имеет для различных лиц различную степень ясности и полноты, чем и объясняется отчасти различие производимого ею действия, а во-вторых, это различие вытекает из неравной восприимчивости данных натур к нравственной мотивации вообще. Но ведь всякая причинность и всякая необходимость предполагает *специальную* восприимчивость данных предметов к двигателям или побуждениям известного рода. Тот же самый удар кия, который приводит в движение бильярдный шар, не производит никакого эффекта на солнечный луч; та же самая сочная трава, которая возбуждает неодолимое влечение в олене, не служит обыкновенно никаким мотивом хотения для кошки и т. д. Если равнодушие солнечного луча к палочным ударам или отвращение плотоядного животного от растительной пищи считать проявлением свободной воли, тогда, конечно, добрые или злые действия человека также придется признать произвольными, но это будет лишь напрасное внесение сбивчивой терминологии и ничего более.

Для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта. Ясно, вопреки мнениям односторонних школ этики, что наличность одного из этих факторов при отсутствии другого недостаточна для произведения нравственного действия. Так, — пользуясь *библейскими* примерами — при величайшей нравственной восприимчивости, но при недостаточном понятии о том, что содержится в идее добра, праотец Авраам принял решение заколоть своего сына; повелительная форма нравственного закона, как выражения высшей воли, сознавалась им вполне и принималась безусловно, и только доставало понятия о том, что может и что не может быть добром, или предметом воли для Бога, — ясное доказательство, что и для праведников не бесполезна нравственная философия. В самом библейском тексте решение Авраама оценивается двояко: 1) со стороны религиозного самоотвержения, безграничность которого принесла патриарху и его потомству величайшее благословение, и 2) со стороны представления о качественной индифферентности Божьей воли, — представления столь ошибочного и опасного, что потребовалось вмешательство свыше, чтобы не исполнилось принятое решение (ни исторической связи события с языческой тьмой, ни его таинственных отношений к христианскому свету мне здесь не приходится касаться). — В противоположность Аврааму развращенное сердце и при полном знании должного заставило пророка Валаама предписаниям высшей воли предпочесть царские дары, чтобы решиться проклинать народ Божий.

Когда нравственный мотив с той или другой из указанных сторон недостаточен, то он и не действует; когда же он достаточен с обеих, то действует с необходимостью, как и всякая другая причина. Положим, я принимаю нравственный закон к исполнению безо всякой примеси посторонних мотивов, единственно ради него самого, из уважения к нему, но самая эта способность так высоко и бескорыстно уважать нравственный закон, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произвол, и вытекающая отсюда деятельность, как

разумно-свободная, всецело подлежит нравственной *необходимости* и никак не может быть произвольной, или случайной. Она свободна в относительном смысле — свободна от низшей необходимости, механической и психологической, но никак не от внутренней, высшей необходимости абсолютного Добра. Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор.

Для того чтобы идея добра могла с полной внутреннею *необходимостью* определять (*детерминировать*) сознательный выбор человека в *ее* пользу, — для того чтобы выбор этот был *достаточно* мотивированным, нужно, чтобы содержание этой идеи было надлежащим образом развито, чтобы ум представил воле эту идею в *ее* всеоружии, что и исполняется нравственною философию. Таким образом, этика не только совместима с детерминизмом, но даже обуславливает собою высшее обнаружение необходимости. Когда человек высокого нравственного развития с полным сознанием подчиняет свою волю идее добра, всесторонне им познанной и до конца продуманной, тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

И все-таки безусловная свобода выбора существует, — но только не в нравственном самоопределении, не в актах практического разума, где ее искал Кант, а как раз на противоположном конце внутреннего мира. Я могу пока только намеком пояснить *отчасти*, в чем дело. Как было замечено, добро не может быть прямым предметом произвольного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противоположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противоположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было *всегда*, доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, *необходимо* определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она необходимо факт природы только, — не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея рациональных оснований, определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственно и окончательною причиною своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло, как такое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно, — разумеется, под условием ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкою суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всюю бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно* определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем — *никакого*; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол. Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при полном знании добра может произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что содержится в идее добра и что из нее следует. Это и есть задача нравственной философии, которая и с этой точки зрения предполагается метафизическим вопросом о свободе воли (при серьезном его решении), а

никак не зависит от него. Раньше всякой метафизики мы можем и должны узнать, что наш разум находит как добро в человеческой природе и как он это естественное добро развивает и расширяет, возводя его до значения всецелого нравственного совершенства.

Часть третья. Добро чрез историю человечества

Глава десятая. Личность и общество

I Мы знаем, что добро в своем полном смысле, включающем и понятие блага или удовлетворения, определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому. Это называется Царством Божиим, и с нравственной точки зрения совершенно ясно, что только осуществление Царства Божия есть окончательная цель всякой жизни и деятельности, как высшее добро, благо и блаженство. Столь же ясно при отчетливом и жизненном мышлении об этом предмете, что действительный нравственный порядок, или Царство Божие, есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что *каждый* хочет его для себя и для всех и только *вместе со всеми* может получить его. Следовательно, нельзя по существу противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из этих двух есть цель и что только средство. Такой вопрос предполагал бы реальное существование единичной личности как уединенного и замкнутого круга, тогда как на самом деле каждое единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования. Представлять личное средоточие своего бытия как действительно отделенное от своей и общей жизненной сферы, связывающей его с другими центрами, есть не более как болезненная иллюзия самосознания.

Когда перед глазами петуха проводят мелом черту, он, как известно, принимает эту черту за какую-то роковую преграду, переступить которую для него делается совершенно невозможным. Он, очевидно, не в состоянии понимать, что подавляющее, роковое для него значение меловой черты происходит только оттого, что он исключительно *занят* этим необычным ему и неожиданным представлением и, следовательно, *не свободен* относительно его. Заблуждение, довольно естественное для петуха, менее естественно для разумно-мыслящего человека. Однако и он слишком часто не понимает, что данное ограничение его субъективности получает свою непреодолимость и непроницаемость единственно лишь от исключительного сосредоточения его внимания на этой ограниченности, что роковая отдельность его «я» ото всего другого заключается только в том, что он представляет ее себе роковой. Он тоже есть жертва самовнушения, хотя и имеющего, конечно, объективные точки опоры, но столь же условные и легко устранимые, как проведенная мелом линия.

Этот самообман, в силу которого единичный человек считает себя действительным в своей отдельности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и даже единственно возможную исходную точку для всех своих отношений, - этот самообман отвлеченного субъективизма производит опустошения не только в области метафизики (которая с этой точки зрения даже совсем упраздняется), но и в сфере нравственной и политической жизни. Сколько здесь из-за этого возникает запутанных теорий, непримиримых противоречий и роковых вопросов! И вся эта неразрешимость и фатальность исчезла бы сама собой, если бы мы, не пугаясь громких имен, приняли в соображение тот простой факт, что эти теории могли быть созданы и эти роковые вопросы могли возникнуть единственно только с точки зрения загнивающего петуха.

II *Человеческая личность*, и следовательно, каждый единичный человек, *есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания*. В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии. Но вот отвлеченный

субъективизм проводит перед глазами неосторожного мыслителя свою меловую черту, и плодотворнейшая аксиома превращается в безысходную нелепость. Личность человеческая как бесконечная возможность отделяется от всяких действительных условий и действительных результатов своего осуществления, представляемых чрез общество, и не только отделяется, но и противуполагается им. Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и «роковой вопрос»: какое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса. Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество *человеческое*? В чем будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования, и какую силою оно будет держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противоположный идеал себе-довлеющей личности? Отнимите у *действительной* человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистою возможностью, или пустою формой человека, т. е. нечто в действительности вовсе не существующее. Те, кому приходилось спускаться в ад или подниматься на небеса, как, напр., Дант и Сведенборг, и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги.

Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а и то и другое возможно только в образе бытия общественном. Разумное познание со стороны *формальной* обусловлено *общими понятиями*, выражающими единство смысла в неуловимой множественности явлений; но действительная и объективная общность (общий смысл) понятий обнаруживается в словесном общении, без которого разумная деятельность, задержанная и лишенная осуществления, естественно атрофируется, а затем и самая способность разумения исчезает или переходит в состояние чистой возможности. Язык – этот реальный разум – не мог быть создан личностью одинокою, следовательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком. Со стороны же *материальной* познание истины основано на *опыте* – наследственном, собирательном и накапливающемся, опыт же единичного существа, безусловно изолированного, если бы даже оно могло существовать, был бы, очевидно, совершенно недостаточен для познания истины. Что касается до *нравственного* определения личности, то хотя сама идея добра или нравственной оценки и не есть только следствие социальных отношений, как думают многие, однако слишком очевидно, что *осуществление* этой идеи или действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде чрез взаимодействие с нею. И в этом главном отношении общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности.

Вместо неразрешимого противоречия двух исключających друг друга начал, двух отвлеченных *измов* мы находим в действительности два относительных и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина. По существенному своему значению общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное *предание*, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *служений* и, наконец, предвещающей в лучшем сознании общественного *идеала* свое будущее совершенное осуществление.

Этим трем основным и пребывающим моментам лично-общественной жизни – религиозному, политическому и пророческому – соответствует в целом ходе исторического развития три

последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя, а именно: 1) *родовая*, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи, затем 2) *национально-государственный* строй, господствующий в настоящем, и, наконец, 3) *всемирное* общение жизни как идеал будущего.

На всех этих ступенях общество по своему существенному содержанию есть нравственное *восполнение* или *осуществление* личности в данном жизненном круге; лишь объем этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй – своим отечеством, а лишь на третьем личность человеческая, достигшая ясного сознания своей внутренней бесконечности, стремится соответственным образом осуществить ее в *совершенном* обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия.

III Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность – силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непрменная принадлежность каждого лица, в этом собственно состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав. Ясно, что осуществление этой бесконечности, или действительность этого совершенства обусловлена совместностью всех и не может быть личною принадлежностью каждого, *в отдельности взятого*, а усваивается им чрез взаимодействие со всеми, - иначе, оставаясь в своей отдельности и ограниченности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т. е. лишает себя совершенства и бесконечности. Последовательно утверждать свою отдельность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усваивается ими и только в них и чрез них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое с другой стороны – в жизни личной все *действительное* ее содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обусловлено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что *общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество*.

Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она уже и так существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человека уже сама по себе и сверху и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; *достоинство* этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т. е. *действительно-личным*, - чтобы каждый все более и более понимал и исполнял *общее дело*, как *свое собственное*. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется, или из возможности переходит в действительность.

Но самый этот переход – это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей, - есть тоже нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность – от общественной.

IV Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (в широком смысле этого слова, обнимающем все области бытия, высшие и низшие, с которыми человек практически соотносится). Действительное личное достоинство каждого несомненно выражается и воплощается в его отношениях к тому, что его окружает. В этой *лично-общественной* действительности постепенно осуществляются те бесконечные возможности, которые заложены и в самой природе человеческой – в каждом и во всех. Исторический опыт застает человека уже восполненным некоторою общественною средой, и

затем вся история есть лишь возвышение и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни. (...) При переходе от низших форм собирательной жизни к высшим личность в силу присущей ей потенции понимания и стремления к лучшему является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории). Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды *не* как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к воплощению в новых соответствующих ему формах и порядках жизни.

Всякая общественная среда есть объективное проявление или воплощение нравственности (должных отношений) на известной степени человеческого развития; но нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно – не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения. Очевидно, такое столкновение не есть принципиальное противоречие между личным началом и общественным началом как таковыми, а только между прежнею и новою стадиями лично-общественного развития.

V (...) Чем более единичный член рода входит на деле в смысл родового строя, требующего благоговения к невидимым, солидарности с ближними и умерения плотских страстей, тем нравственнее он, очевидно, становится, а чем нравственнее, тем выше его внутреннее значение или личное достоинство; таким образом, *подчинение обществу есть возвышение лица*. С другой стороны, чем свободнее это подчинение, т. е. чем самостоятельнее единичное лицо следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованиями общественной нравственности, тем более верно и прочно опорою может такое лицо служить для общества; значит, *самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза*. Другими словами, между действительным значением личности и действительною силою общества отношение не обратное, а прямое.

Итак, в чем же на самом деле могло бы выразиться в родовом быту принципиальное восстание лица против общества и возвышение над ним? Разве в том, что этот мнимый боец за права личности осквернил бы гробницы своих предков, надругался бы над своим отцом, опозорил мать, убил братьев и вступил в брак с родными сестрами? Насколько ясно, однако, что такие деяния ниже самого низкого общественного уровня, настолько ясно и то, что действительное осуществление безусловного личного достоинства невозможно чрез простое отрицание данного общественного строя.

VI Нравственное содержание родовой жизни вековечно, - ограниченная форма родового быта неизбежно расторгается историческим процессом при деятельном участии личности. (...) Внутренняя, существенная связь между первоначальною общественною клеточкой – родом и широкою политическою организацией ясно выражается в слове *отечество*, которым обозначается на всех почти языках союз национально-государственный. Выражая отношение родственное, термин «отечество» (*patria*, *Faterland* и т. д.) указывает этим не на то, что государственное единство есть только разросшийся род, - что противоречило бы истине, - а на то, что нравственный принцип этого нового великого союза должен быть в сущности тот же, как и принцип малого союза – родового. В действительности государства произошли из войн и договоров, но это не мешает тому, что цель или смысл их образования состоит в том, чтобы установить в широком кругу народных и даже международных отношений такую же солидарность или мирное сожитие людей, какое существует искони в пределах рода.

Процесс образования государств и связанные с ним перемены во внешней жизни людей не входят в нашу задачу; нас занимает только нравственное положение личности относительно этой новой общественной среды. Пока над родом поднимались только начатки и попытки образования

высших форм – в виде племен и племенных союзов, - положение личности существенно не изменялось или изменялось, так сказать, лишь количественно: нравственное сознание получало большее удовлетворение и полнее осуществлялось благодаря расширению области практического взаимодействия – вот и все. Бог-предок данного рода находил себе братьев в таких же богах и других родов, происходило взаимное признание богов, религии отдельных родов соединялись и получали отчасти (периодически, во время общих племенных празднеств) собирательное значение, но характер богопочитания оставался тот же. Точно так же и выражение человеческой солидарности – защита своих и обязанность воздаяния за обиды, им нанесенные, - при образовании племени и союза племен оставалось неприкосновенным. Существенное изменение явилось с возникновением отечества и государства. Хотя бы национальная религия и произошла из развившегося культа родоначальников, но это происхождение ее забыто самим народом; точно так же бесстрастная государственная юстиция есть нечто существенно иное, чем кровавая месть. Тут мы уже видим не расширение только прежнего (родового) порядка, а создание нового. И вот в связи с возникновением этого нового, национально-государственного порядка могло явиться и действительно являлось нравственное, принципиальное столкновение между образующими общественными силами, которое на поверхностный взгляд может быть принято за столкновение между личностью и обществом, как таковыми.

(...) VII Не только племя и племенной союз, но и национально-государственная организация – отечество – не упраздняет первичной общественной клеточки, а только изменяет ее значение. Это изменение может быть выражено в такой краткой, но совершенно точной формуле: *государственный порядок превращает род в семью*. (...) Отличительный признак семьи есть то, что она представляет форму жизни частной, приватной, в противоположность публичной: «публичная семья» есть противоречие в терминах. Но это различие между публичным и частным могло возникнуть только с образованием и развитием государственности, представляющей именно публичную (по преимуществу) сторону общежития. А раньше, до отделения юридических и политических отправлений общественной жизни от бытовых, когда суд и расправа, война и мир были еще собственным делом элементарных кровно связанных групп, ясно, что такие группы, и даже самые тесные из них, не имели отличительного признака семьи, или домашнего общества, и получили этот новый характер лишь тогда, когда упомянутые функции отошли к государству как к особой публичной или всенародной организации.

Но это превращение прежнего рода, т. е. союза политико-бытового, в семью, т. е. в союз исключительно бытовой, частный, или домашний, могло быть понято двояко: со стороны очищения и внутреннего возвышения родовой связи и со стороны ее внешнего умаления и унижения. Так как обязанности лица к его роду были долгое время единственным выражением его нравственности, то натуры косные и пассивные могут находить безнравственным подчинение рода новому, высшему единству – отечества или государства. Для личного сознания является небывалый прежде вопрос: на сторону какого из двух общественных союзов стать: на сторону более тесного и близкого или же более широкого и отдаленного? Но как бы ни решался этот вопрос тем или другим человеком, во всяком случае ясно, что это не есть вопрос между личностью и обществом и даже не вопрос между двумя видами общественной связи – родственной и национальной, а только вопрос между остановкою человеческой жизни на степени родового быта и прогрессом этой жизни при посредстве государственного порядка.

Если в родовом союзе, в его нравственных условиях и учреждениях человеческая личность может лучше осуществлять свое внутреннее достоинство, нежели в состоянии звериного обособления, то уже исторический опыт показывает, что дальнейшее ее развитие и совершенствование требует тех более сложных жизненных условий, которые создаются лишь в образованных государствах. (...) Все, чем мы питаем свою духовную природу, все, что дает красоту и достоинство нашей жизни в области религии, науки и искусства, все это выросло на почве образованного общежития, обусловленного государственным порядком, - все это создано не родом, а отечеством. А потому те люди, которые, при еще господствующем родовом быте, становились на сторону только еще возникавшего или даже только еще предвидимого ими, ими же и основываемого отечества, были носителями высшего сознания, лучшей лично-общественной нравственности, были благодетелями

человечества и историческими подвижниками, и не напрасно благодарные гражданские общины Греции и других стран почитали таких людей как своих героев – эпонимов.

Прогресс общества не есть дело безличное. Столкновение предприимчивой личности с ее ближайшей общественной средой приводило к основанию более обширного и значительного отечества. Носители *сверхродового* сознания или, точнее, полусознательного стремления к более широкой нравственности и общественности, чувствовавшие себя тесно в родовом быту, разрывали с ним связь, собирали вокруг себя *вольную дружину*, основывали города и государства. Произвол мнимонаучной критики поспешил превратить в миф беглянку Дидону, основывающую Карфаген, или братьев-изгоев, основывающих Рим. Но и времена вполне исторические представляют достаточно примеров, внушающих нам законное доверие к тем древним сказаниям. Личный подвиг, расторгающий данные общественные границы для создания новых и высших культурно-политических образований, есть явление слишком основное, чтобы оно могло не встречаться во все возрасты человечества.

Невозможно допустить не только на основании исторического, но и естественноисторического опыта, чтобы данная группа распалась или подверглась какому-нибудь существенному преобразованию (наприм., вошла бы в состав другого, более обширного целого) иначе как при участии окончательных единиц, ее составляющих. Окончательная единица человеческого общества есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т. е. перехода от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям.

VIII Данная тесная общественная группа (скажем, род) имеет права на единичного человека, так как только в ней и чрез нее он мог начать реализацию своего внутреннего достоинства. Но эти общественные права над личностью никак не могут быть *безусловными*, потому что данная группа, в своем обособлении, представляет лишь одну из относительных ступеней исторического прогресса, тогда как личность человеческая может проходить все эти ступени, имея в себе стремление к бесконечному совершенству, которое, очевидно, не исчерпывается и не удовлетворяется окончательно никаким ограниченным общественным строем. Другими словами, *личность в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарною и нераздельною с общественною средою не в ее данных ограничениях, а только в ее бесконечной целостности, которая постепенно проявляется по мере того, как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются*. Личный подвиг плодотворен только в обществе, но в обществе *подвижном*. *Беззаветно* отдаться какой-нибудь ограниченной и неподвижной форме общежития человек не только не обязан, но и *не имеет права*, ибо он мог бы это сделать лишь в ущерб своему человеческому достоинству.

Но если, таким образом, предприимчивый член рода нравственно прав, восставая против родового консерватизма и содействуя образованию государства, в силу которого прежние самостоятельные общественные группы превращаются в элементарные клеточки нового обширного целого, то отсюда же следует, что и этот новый государственный строй не имеет *безусловных* прав над прежними родовыми (отныне только *семейными*) связями. Представляя *сравнительно* высшую, но никак не абсолютную форму человеческого общежития, государственный порядок имеет лишь *относительное* преимущество перед родовым бытом. А этот, будучи лишь преходящею ступенью общественного развития, заключает в себе, однако, и некоторый безусловный нравственный элемент, который сохраняет свою силу и в государстве, должен быть священным и для него. В самом деле, мы ясно различаем в родовой нравственности ее двоякий состав: 1) то, что связано с представлением о роде как о совершенно независимой, или самозаконной, форме общежития, чем он и был в свое время, но чем перестал быть с образованием государства, - это, значит, есть преходящий, упраздняемый элемент родовой нравственности; и 2) естественные обязанности, вытекающие из близкой, кровной связи и постоянного сожития, которые очевидно сохраняют все свое значение и при переходе к быту государственному, или – что то же – при превращении рода в семью. Жесткая оболочка родовой организации лопнула и распалась, но нравственное зерно семьи осталось и останется до конца истории. Между тем, когда переход из одного быта в другой только

что совершился, представители новообразованной государственности в сознании ее недавно открывшегося преимущества перед родовым союзом легко могли приписать новому порядку не принадлежащее ему абсолютное значение и закон государственный поставить выше закона естественного. В происходящих отсюда столкновениях нравственная правота принадлежит уже не этим представителям *относительно* высшего общественного порядка, а защитникам того *безусловного* в старине, что должно оставаться одинаково священным при *всяком* общественном порядке. Тут консерватизм перестает быть слепой или же своекорыстной косностью и становится чистым сознанием высшего долга; тут воплощение охранительного начала – женщина – обычный оплот неизменной рутины – становится носительницей нравственного героизма. (...) ... в эпоху самого Софокла лучшие умы уже достаточно понимали, что исторический прогресс, создающий новые формы общества, никак не может иметь преимущества перед коренными основами *всякой* общественности, что он есть явление хотя и необходимое и важное, но все-таки относительное, подчиненное высшей цели, и что он теряет всякое оправдание, когда обращается против того безусловного нравственного добра, ради осуществления которого происходит все движение истории. И как бы мы высоко ни ценили триумфаторов прогресса, но высочайшее достоинство человека, вызывающее к нему полноту одобрения и сочувствия, состоит не в том, чтобы побеждать во времени, а в том чтобы хранить *пределы вечные*, одинаково священные для прошедшего и для будущего.

Гл. 11

II Но и помимо этого национального ограничения общий строй этих первобытных религиозно-политических союзов представлял коренное несовершенство в том отношении, что сами боги, принимавшие и добровольные и невольные человеческие жертвоприношения (как в переносном, так и в буквальном смысле), были лишены безусловного внутреннего достоинства, представляя только бесконечность силы, а не бесконечность правды. За человеком остается нравственное преимущество перед такими богами, преимущество подвига, и, следовательно, жертвуя собою этим богам и их земным представителям, он не находит здесь того высшего, ради чего стоит отдавать низшее. Если смысл жертвы – в культурном прогрессе, то это смысл лишь относительный, ибо самый прогресс есть, очевидно, лишь средство, путь, направление, а не безусловная и окончательная цель. Между тем в личности человеческой есть именно нечто безусловное, что никогда не может быть только средством, – присущая ей внутренняя возможность бесконечного совершенства чрез восприятие и усвоение абсолютной полноты бытия. Такое общество, где личность не признается в этом своем значении, где ей присвоивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь переходящую стадию исторического развития.

СОЛОВЬЕВ В. С. ИДЕЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА У АВГУСТА КОНТА (1898)

Становясь на философско-историческую точку зрения, должно признать во французской революции нечто ценное, от чего получала она принципиальное значение, оправдание и притягательную силу – именно объявление *человеческих прав*. (...) Однако две стороны французской революции – провозглашение человеческих прав сначала, а затем неслыханное систематическое попираание всех таких прав революционными властями – представляют не случайное только противоречие, не простое бессилие практики осуществить принцип. Нет, глубокое основание этой двуличности находится уже в самой декларации, благодаря прибавке одного слова: права человека и *гражданина*. Казалось бы, прибавка невинная и даже основательная. Без гражданских прав человеческие не реализуются. На давно уже достигнутой исторической ступени всякий человек есть между прочим и гражданин, как он бывает семьянином, членом своей церкви, партии, школы и т. д. Все эти частные определения очень важны, но в них нет ничего *самоопределяющего*, ничего такого, что было бы *само по себе* основанием для каких-нибудь по существу неотчуждаемых прав. Понятие прав человека тем и было дорого, что оно указывало на такую безусловность, на такой неотъемлемый признак в субъекте прав, – на нечто такое, из чего все требования справедливости могли выводиться с

внутреннюю обязательностью формальной логики. Но злобедная кляуза «и гражданина», смешивая разнородное и ставя на одну доску условное с безусловным, портила все дело.

Нельзя в здравом уме сказать какому бы то ни был человеку – преступнику, безумному, дикарю, все равно – «ты не человек». Но нет логического препятствия сказать «ты не гражданин» даже вполне достойному человеку и хотя бы такому, который уже был признан гражданином. «Вчера ты был гражданином, теперь ты еще гражданин, но через минуту ты не гражданин». А если гражданство признано *самостоятельным* основанием всяких прав, то с отсутствием или потерей этого случайного и отчуждаемого достоинства будут отсутствовать или теряться и эти права. Ясно, что неотъемлемые права могут вытекать *единственно* только из неотъемлемого значения их носителя. Древние государства отлично знали задолго до французской революции, что такое гражданство и права гражданина, но это не обеспечивало основному классу их населения не только гражданских, но и вообще никаких прав. Всякие определения или положительные права человеческие могут быть сами по себе отняты. Быть гражданином есть само по себе лишь положительное право и как такое может быть отнято без внутреннего противоречия. Но быть человеком есть не условное право, а свойство, по существу неотчуждаемое, и только оно одно, будучи принято за первооснову всяких прав, может сообщать им принципиальную неприкосновенность, или полагать безусловное препятствие их отнятию или произвольному ограничению. Пока определяющий принцип один – права *человека*, - тем самым обеспечены и неприкосновенные права всех, так как нельзя объявить, что люди такой-то расы, такого-то исповедания, такого-то сословия – не люди. Но стоит только рядом с естественною первоосновой всех прав поставить искусственную – гражданство, как открывается широкая возможность, объявляя ту или другую группу людей в исключительном гражданском или, точнее, *вне-гражданском* положении, отнимать у них под видом гражданских все человеческие права. Таким образом возведение «гражданина» в *самостоятельный* принцип рядом с «человеком» оказывается пагубным именно для всеобщности гражданских прав. Самой революции принадлежит фактически заслуга распространения гражданских прав на обширные группы людей, наполовину или вовсе их лишенные в прежней Франции, - на помещичьих крестьян, на протестантов и евреев. Но отказавшись от чистой и ясной постановки освободительного дела на его безусловном основании (достоинство человека как такого) и примешав к этому условное и неопределенное понятие «добрый гражданин», революция открывала тем двери для всевозможных дикостей на будущее время. Да и в самую революционную эпоху все эти множества человеческих жертв, массами утопленных, зарезанных, гильотинированных, пострадали, конечно, не потому, что перестали быть людьми, а потому, что были признаны дурными гражданами, плохими патриотами (...)

Из двух принципов – «человек» и «гражданин», - бессвязно поставленных рядом, вместо того чтобы второго подчинить первому, - естественным образом низший, как более конкретный и наглядный, оказался на деле более сильным и скоро заслонило собою высший, а затем и поглотил его *без остатка* – ибо, казня гражданина, по необходимости убивали и человека.

III Если неистовства революционного террора находили для себя принципиальную точку опоры в декларации прав, именно в прибавке «и гражданина», то сама эта прибавка не была же следствием ни случайной ошибки, ни прямого злого умысла, - имела же она какое-нибудь внутреннее основание, или смысл. И в самом деле она вытекала из естественного и справедливого, но только ложно понятого и неверно примененного (в силу исторических условий) чувства *недостаточности* единичного человека в отдельности взятого, чтобы быть *действительно* безусловным носителем права, - его недостаточности для *осуществления* человеческих прав.

Лучшие из начинателей великого переворота понимали или, по крайней мере, чувствовали внутреннюю бесконечность и самозаконность (автономию) индивидуального человека, но они также понимали, или чувствовали, что само по себе это бесконечное значение есть только *возможность* и что для перевода ее в действительность единичному человеку должно быть придано что-то другое – уже на деле высшее и более могучее, чем он сам. Что же это за реально высшее, дающее действительную полноту жизни отдельному лицу? Классическая древность, давно уже возведенная в идеал силою умственной реакции против средневековой теократии,

указывала на *гражданство, государство, отечество*; ход новой истории внес сюда лишь то видоизменение, что идея высшего политического целого связывалась уже не с городом, а с народом или нацией. Национальный патриотизм, впервые могущественно заявивший о себе в XV веке в лице Иоанны д'Арк на полурелигиозной почве, был все более и более «секуляризуем» в течение следующих веков и окончательно утвердился в своем чисто мирском и даже языческом виде французской революцией.

Настоящим полным человеком лицо становится только как гражданин своего государства, сын своего отечества. Августу Конту прежде всего принадлежит заслуга и слава, что он не удовлетворился этим столь ясным и благовидным решением. Нет, конечно, особой заслуги и славы, если человек, верующий в Небесного Отца, не ставит на Его место своего земного отечества. Но Конт не верил в единого Бога-Вседержителя, не верил он, с другой стороны, в абсолютное значение человеческой индивидуальности самой по себе, и однако, ища ей реального восполнения, он не остановился на том собирательном целом, которое существует наглядно и конкретно, всеми признанное, - не остановился на единстве национальном. Он понял – один из первых и один из немногих, - что нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное, что она хотя всегда могущественнее и долговечнее отдельного лица, но далеко не всегда достойнее его по внутреннему существу, в смысле духовном. Кто, например, был ближе к истинной полноте человеческого достоинства – убиваемый ли праведник Сократ в своем внешнем бессилии или насилии торжествующее над ним афинское гражданство в своей внутренней неправде? А если однако и Сократ, при всей высоте своего личного достоинства, не был однако в своей отдельности вполне или совершенно человеком, если и он нуждался в восполнении, то, конечно, не от гражданства или отечества своего – которое окончательно наполнило ему только чашу с ядом, - а от чего-то другого.

Конт – и в этом еще большая его заслуга и слава – яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал это «другое» - собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально – указал на *человечество* как на живое положительное единство, нас обнимающее, на «великое существо» по преимуществу, - le Grand Être.

IV Идея человечества была бы не нова и не интересна, если бы Конт разумел под этим словом общее родовое понятие или же реальную совокупность, сумму человеческих единиц.

Но он говорил не об отвлеченном понятии и не об эмпирическом агрегате, а о живом действительном существе. С гениальной смелостью он идет дальше и утверждает, что единичный человек сам по себе или в отдельности взятый есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И, конечно, Конт прав.

Никто не отрицает действительности элементарных терминов геометрии – точки, линии, поверхностной фигуры, наконец – объема, или фигуры стереометрической, т. е. геометрического тела. Все это действительно существует, со всем этим мы оперируем и в жизни, и в науке. Но в каком же смысле мы приписываем действительность этим геометрическим стихиям? При сколько-нибудь отчетливом мышлении ясно, что они существуют не в отдельности своей, а единственно в определенных отношениях друг к другу, что их действительность исчерпывается или покрывается этой относительностью, что они собственно и представляют только закрепленные мыслью простые отношения, *отвлеченные* от более сложных фактов.

Геометрическая точка определяется как граница, или место пересечения, т. е. совпадения двух пересекающихся линий, - ясно, что она не существует вне их. Нельзя даже представить себе отдельно существующую геометрическую точку, ибо, будучи по определению лишена всякой протяженности, равняясь нулю пространства, она не имеет в себе ничего такого, что бы обособляло ее или отделяло от окружающей среды, с которою она неудержимо и сливалась бы, пропадая в ней бесследно. Итак, точки или элементы нулевого измерения существуют не сами по себе или отдельно взятые, а только в линиях и через линии. Но и линии, в свою очередь, т. е. элементы одного измерения, существуют лишь как пределы поверхностей или элементов двух измерений, а поверхности – лишь как пределы (геометрических) тел или трехмерных построений,

которые, в свою очередь, действительно существуют лишь как ограничения тел физических, определяемых, но не исчерпываемых геометрическими элементами. Наивному представлению может казаться, что линии слагаются из точек, поверхности – из линий, тела – из поверхностей. Но это сейчас же оказывается немислимым. Если бы даже геометрические точки и могли существовать самостоятельно, то для того, чтобы сложиться в какую-нибудь определенную линию, они, очевидно, должны бы были располагаться не как попало, а в этом определенном *направлении*, но это уже есть линия, которая, следовательно, не слагается из точек, а предполагается ими. Точно так же для того, чтобы линии (допуская – *per impossibile* – их отдельное существование) могли сложиться в поверхность, необходимо, чтобы они располагались по определенному *двухмерному* начертанию, т. е. поверхность оказывается уже данною, - и т. д. Дело нисколько не изменяется, если мы в каждом случае вместо *сложения многих* поставим, как это принято, *движение одного* геометрического элемента, т. е. представим линию как движение точки, поверхность как движение линии – и т. д. Ясно, в самом деле, что движение точки может произвести определенную линию лишь под условием, что это движение совершается в определенном *направлении*, т. е. по этой самой линии, которая, таким образом, уже дана мысленно *раньше* движения точки. А различие линий, или направлений для движущейся точки, уже предполагает вообще, по крайней мере, пространство двухмерное, так как в одном измерении мыслима только одна линия. Точно так же для того, чтобы движение линии образовало определенную поверхность, необходимо, чтобы оно совершалось именно в пределах этой самой поверхности, уже заранее таким образом предположенной, - и т. д. Одним словом, порядок действительного отношения здесь аналитический – от высшего к низшему, от более конкретного к более абстрактному получить же высшие геометрические определения синтетически из низших совершенно немисливо, так как эти последние необходимо предполагают те высшие как свою определяющую среду. Точки действительно существуют только на линиях, линии – только на поверхностях, поверхности – только на телах геометрических, как эти последние – только на телах физических. Мнимо-сложное, - т. е. в самом деле относительно-целое – первее, самостоятельное, реальнее своих мнимо-простых, а в действительности лишь частичных, дробных элементов – продуктов своего разложения.

Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, - отдельно взятые они лишь абстракции. По связи с целым один человек – эта социологическая точка – может иметь гораздо больше значения, чем многие семьи, народы и даже расы, - как подобное бывает и с точкою геометрическою: центр шара – единичная точка – гораздо важнее не только всех других точек в этом теле, но и всех линий; так и личность, напр., Сократа, при великом своем всемирном значении, неизмеримо превосходящем не только линию его семейства, но и всю площадь афинского гражданства, не могла бы иметь никакого действительного существования без этого семейства и этого гражданства, которое, в свою очередь, не могло бы существовать само по себе вне жизни человечества.

Тело не слагается из точек, линий, фигур, а уже предполагается ими; человечество не слагается из лиц, семей, народов, а предполагается ими. Мы видим, конечно, что в общем ходе всемирной истории эти единичные и собирательные элементы человеческой жизни все более и более сближаются между собою и как бы слагаются вместе, но этим они не создают человечества в самом существе его, так как оно уже предполагается самым этим объединительным движением, как его необходимая основа, побуждение и руководство. Если всемирная история есть последовательное и систематическое собиранье частных элементов, слагающихся вместе в крайнюю реальность целого человечества, то для этого само человечество должно было предварительно разложиться на ограниченные группы, не доходя, впрочем, до крайнего предела. Конт, как основатель социологии, не упускает заметить, что человечество разлагается сначала на общины, потом на семьи, но никогда на *отдельные лица*.

(...) Ясно, что речь идет не о понятии, а о существе, - совершенно действительном, и если не совсем личном в смысле эмпирической человеческой особы, то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо – *сверхличное*, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а *Принципиальное Лицо*, или *Лицо-Принцип*, не олицетворенная идея, а *Лицо-Идея*.

(...) Основатель «позитивной религии» понимал под человечеством существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс. И действительно, человечество есть такое существо. Но Конт, как и многим другим мыслителям, не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее, так как иначе самое это «становление» (*das Werden, le devenir*) абсолютным (из не-абсолютного) было бы самопревращением меньшего в большее, т. е. возникновением чего-нибудь из ничего, или чистейшею бессмыслицей. Не нужно даже поднимать философского вопроса об относительной природе времени, чтобы видеть, что становиться абсолютным можно только чрез усвоение того, что по существу и вечно *есть* абсолютное. Инстинкт, угадывающий истину, был у Конта, когда он приписал Великому Существому женственный характер. Как стоящее между ограниченным и безусловным как причастное тому и другому, оно по природе есть начало двойственности (...) – самое общее онтологическое определение женственности. Человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным, - форма соединения материальной природы с божеством. Великое Существо есть всемирная природа, как *воспринимающая* божественное, - еще другое основание присваивать ей характер женственный. <в этой работе есть о Софии, в ч новгородской.>

(...) Ясно, что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. Оно не может быть *просто* человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формою без содержания, или *пустою формой*.

Великое Существо не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно-телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве. Конт имел лишь половинное, не додуманное и не договоренное понятие об истинном Великом Существом, но он безотчетно верил в его полноту и невольно свидетельствовал о ней. (...)

СОЛОВЬЕВ В. С. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЕРВОЕ НАЧАЛО ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

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

Х

Самодостоверность наличного сознания, как внутреннего факта, не ручается за достоверность сознаваемых предметов, как внешних реальностей; но нельзя ли из этого сознания прямо заключать о подлинной реальности сознающего субъекта, как особого самостоятельного существа, или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, и в этом за ним доселе следуют многие⁶. И мне пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу

⁶ В русской философской литературе талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистического взгляда мы находим у московского профессора Л. М. Лопатина как в его диссертации «Положительные задачи философии», так и в ряде последующих статей в «Вопросах философии и психологии».

теперь весьма существенное недоразумение. Чтобы не усугублять его еще другим, я должен прежде всего заявить, что и теперь, как прежде, я имею твердую уверенность в собственном своем существовании, а равно и в существовании всех обоюбого пола лиц, входящих и даже не входящих в перепись народонаселения различных стран. Но я более прежнего заинтересован разумными основаниями такой уверенности, и не только ради их доказательной силы, но еще также ради той точности и отчетливости, которые чрез рациональное исследование сообщаются самим понятиям о предмете нашей уверенности; ибо без такого исследования человек, наиболее уверенный в истине своего мнения, не может знать как следует, в чем он, собственно, уверен. Итак, спрашивается: имеем ли мы в простом или прямом сознании самодостовренное свидетельство о существовании сознающего, как этого подлинного субъекта? Есть ли такое существование нашего я самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?

XI

Чтобы связать достоверность существования субъекта с тою простою самодостовренностью сознания, которая присуща каждому его состоянию, Декарт остроумно берет именно состояние сомневающегося сознания. Пусть я сомневаюсь, говорит он, в существовании всего, но я не могу при этом сомневаться в существовании самого сомневающегося, так как оно налицо в самом факте сомнения. *Dubito ergo sum*, или, общее: *Cogito ergo sum*⁷. Так ли это?

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

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

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

XII

Перед нами три термина: мышление (*Cogito, je pense*), бытие (*ergo sum, donec je suis*) и тот субъект, которому одинаково принадлежит и то и другое, который мыслит и тем самым существует. Из

⁷ Хотя частица *ergo* придает этому утверждению вид формального умозаключения, но, как уже давно замечено, оно есть в сущности лишь указание на предполагаемую самоочевидность факта. Сам Декарт в одном письме называет свой принцип "*une connaissance intuitive*" (*Oeuvres choisies de Descartes*, p. 414).

этих трех терминов Декартом действительно выяснен только первый — мышление. В различных местах его философских произведений с полной ясностью и несомненностью показано, что под мышлением он понимает всякое внутреннее, психическое состояние, сознаваемое как такое, то есть безотносительно к его действительным или предполагаемым предметам, а также независимо от какой бы то ни было оценки этого состояния с точки зрения тех или иных норм, теоретических или практических. То мышление, из которого исходит Декарт, есть только замечаемый факт психического происшествия и ничего более: то самое, что выше нами рассматривалось как сознание в тесном смысле, как тождественная со своим содержанием прямая, простая или непосредственная форма сознания. Мышление в этом смысле есть нечто самодостовверное и не может вызывать никакого сомнения, спора или вопроса. Нельзя сказать того же о мыслящем, или субъекте.

Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но что же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя? У Декарта ясного и определенного ответа мы не находим. Он везде предполагает, что мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет душой (*ame*), духом (*esprit*), мыслящею вещью (*res cogitans*, *chose qui pense*), наконец, умственной субстанцией (*substance intelligente*). Когда ему возражали, что настоящий субстрат мышления может заключаться в теле и что поэтому выводить бестелесность души из факта мышления можно только, предполагая именно то, что должно быть доказано, он отвечал: я признал в себе мышление, которому я дал название духа, и этим названием я не хотел обозначить ничего другого, как только то, что мыслит (*rien de plus qu'une chose qui pense*); значит, я не предполагал, что дух бестелесен, а доказал это в моем шестом Размышлении, и, следовательно, я не впадал в *petitio principii*⁸. Действительно, в шестом метафизическом размышлении доказывается бестелесность мышления, откуда, однако, ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления. Если же такого отличия и нет вовсе (к чему очень близок смысл приведенных слов), то зачем же давать два названия с таким различным значением одному факту?

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

Чтобы иметь человеческое мнение, не испорченное предубеждениями, спросим только что приходящих в сознательный возраст детей. Несомненно, что настоящим носителем своего я они считают свое тело; произнося свое имя, они для объяснения, к кому, к какому реальному субъекту оно относится, с полной уверенностью показывают пальцем себе на грудь, на живот или на голову. Если мы возьмем памятник исторических детских лет собирательного человека — «Илиаду», то на первой же странице найдем тот же самый взгляд. Гнев Ахиллеса, затянувший войну, послал в Аид множество душ или теней храбрецов, самих же их распростер в поле на добычу хищных птиц и зверей. Сам человек, реальный субъект, есть тело, даже мертвое, а

⁸ Oeuvres choisies de Descartes. Изд. Carnier 10, стр. 180 779.

Декартова *choses qui pensent* есть только тень. — И теперь консервативный английский народ, говоря о человеческом субъекте, называет его телом: некто, или кто-нибудь, по-английски *some body* или *any body*, т. е. некоторое тело, никто — *no body*, т. е. никакое тело, кто-нибудь другой — *some body else*, т. е. какое-нибудь другое тело.

Итак, по первоначальному человеческому воззрению, реальный субъект психической жизни, настоящее наше *я*, или мы сами, это — телесный организм. Это естественное мнение, как увидим впоследствии, не будучи само истиною, связано со многими важными истинами; взятое же в отдельности, вне этой связи, оно, конечно, не выдерживает и самой элементарной философской критики. Следует заметить, что «методическое сомнение» не помешало самому Декарту заплатить невольную и довольно крупную дань этому наивно-реалистическому воззрению. Достаточно вспомнить его психологию с материальным сидением души в одном пункте мозга (*glandula pinealis*) и с беззаботным употреблением термина «дух», который в «Метафизических размышлениях» выражает бестелесного субъекта мысли или даже само мышление (см. выше), а в других сочинениях, напр. в трактате *des passions de l'ame*, служит для обозначения особых не то токов, не то газов (*esprits animaux*), грубо-механически действующих в животном теле.

XIII

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

Итак, возвращаясь вместе с Декартом к точке зрения методического сомнения, будем твердо помнить, что никакого внешнего мира, никаких чувственных предметов и реальных происшествий нам не дано, а известен лишь ряд внутренних явлений, составляющих содержание чистого сознания, или мышления. Но *pour penser il faut être*, мышление предполагает существование мыслящего. Мы не знаем еще, однако, что такое бытие, или существование (кроме того, что дано в чистом сознании и о чем нет вопроса), а главное — мы все еще не узнали, что такое сам этот мыслящий (помимо являющейся в чистом сознании мысли и понятия о мыслящем). Ясно, однако, что нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда неизвестно, что это такое. Когда Декарт для выражения сущности субъекта называет его *res cogitans, substantia intellectualis, seu spiritualis*, то нам известно (из внутреннего опыта, или чистого сознания) только содержание причастий и прилагательных, а существительные остаются во мраке. Термины *res, substantia*, которые именно должны обозначать самого субъекта, поскольку он есть нечто большее, чем атрибут мышления, — эти главные термины взяты Декартом без всякой критической проверки из той самой схоластики, которую прежде всего должно было выкинуть за борт методическое сомнение и к которой наш философ вообще относился с большим пренебрежением. В своих «Метафизических размышлениях» и приложениях к ним он не дает никакого объяснения или выведения этих терминов. В "*Principia*" есть только схоластическое определение субстанции, но без всякого указания на возможность какого-нибудь реального содержания для этого понятия. Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря, как некоторая *entitas, quidditas* или даже *haecceitas*. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил *cogito ergo sum* и занял на время престол новой философии. Однако ни один из его приверженцев не мог толком объяснить, откуда взялся этот властитель дум и кто он такой.

Всего курьезнее решается вопрос позднейшим издателем и благоговейным комментатором Декарта, известным Виктором Кузеном. Знаменитый принцип *cogito ergo sum* есть утверждение личного существования (*l'existence personnelle*). Декарт «знает умственный прием (*le precede intellectuel*), открывающий нам личное существование, и он описывает этот прием так же и еще

более точно, чем какой-либо из его противников. Это не есть, по Декарту, умозаключение, а одно из тех первичных понятий (*conceptions premieres*), которым сто лет спустя Рид и Кант доставили такую знаменитость под именем конститутивных принципов человеческого ума и категорий рассудка»⁹.

Разумеется, искать таких вещей, как *l'existence personnelle*, в таблице Кантовых категорий столь же тщетно, как и в таблице умножения. Речь идет, очевидно, о другом Канте, подобно тому как Юрий Милославский, сочиненный Хлестаковым, был другой, а не тот. На следующей странице читаем: «От личного существования, или от человечества (человечности? — *l'humanite*), Декарт восходит к Богу и нисходит затем к вселенной. Личное существование есть краеугольный камень постройки; все им держится; оно держится только собою. Душа доказывает Бога и чрез Него — вселенную; но никакой предшествующий принцип не доказывает душу; ее достоверность первоначальна; она нам открыта (*elle nous est revelee*) в отношении (*dans le rapport*) мысли к мыслящему существу»¹⁰. Вот так категории! Можно считать такие вещи, как *existence personnelle*, *humanite*, *ame*, за самый прекрасный товар, но нельзя не видеть, что это сплошная контрабанда.

XIV

От несомненного и самодостовверного факта мышления автор «Речи о методе» прямо перескочил к субъекту метафизическому, унаследованному от схоластики, но оказавшемуся у него еще более бессодержательным, чем там. Были упущены из внимания два другие различные понятия субъекта, и это есть первое различие, которое должен сделать всякий желающий *bene docere*¹¹. Когда говорится: я мыслю, то под *я* может разумеаться или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном. Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различия, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье — несомненного убудка, ибо, с одной стороны, Декартова духовная субстанция до того отвлеченна, что совпадает до неразличимости с мышлением вообще (см. выше), а с другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (*res, chose*), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека. Я не говорю, что кроме картезианского убудка не может быть истинного третьего понятия о субъекте. Но прежде всего нужно ясно различать два первые. Чистый субъект мышления есть феноменологический факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т. е. он достоверен безусловно, но только в составе наличного содержания сознания, ибо как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова. Когда является в сознание мысль о *я*, то это *я* очевидно есть факт психической наличности, или непосредственного сознания. *Я* фактически дано, или является так же, как и все прочее. Когда *я* сознаю себя как видящего этот портрет, висящий на стене, то оба термина этого данного отношения имеют, конечно, одинаковую достоверность. Это ясно как для общего мнения, или наивного реализма, так и для философской рефлексии. С первой точки зрения *я* и то, что дано в этом моем зрительном представлении, существуют равно реально и независимо друг от друга, и если *я* остаюсь самим собою и сохраняю неизменно свою реальность, смотрю ли на этот или на какой-нибудь другой предмет, а также и когда вовсе ни на что не смотрю, то ведь и эта стена с портретом также остается (для наивного мнения) тем же реальным предметом, смотрит ли на нее кто-нибудь или не смотрит. Такое наивное мнение устранено методическим сомнением, указавшим, что бесспорная действительность принадлежит этой стене лишь как содержанию данного представления, которому, может быть, не соответствует никакой другой действительности; но точно так же и видящее эту стену *я* самодостовверным образом существует лишь как субъект представления, или другого данного психического состояния, и приписывать ему бесспорную или очевидную действительность за пределами таких данных состояний мы не имеем никакого философского права, тем более что нам даже невозможно прямо сказать, чем бы, собственно, был этот субъект за

⁹ Victor Cousin. *Vrai sens de l'enthymeme cartesien: je pense, donc je suis*, в приложении к *Oeuvres choisies de Descartes*, 433—434.

¹⁰ Там же, стр. 435.

¹¹ Старое правило: *qui bene distinguit bene docet*.

пределами своего феноменологического бытия, или имманентного явления. Есть, правда, между чистым я и теми психическими состояниями, с которыми оно соотносится, то различие, что последние многообразны и изменчивы, а сопровождающий всех их мысленный субъект — один и тот же. Но это несомненное различие между подвижной окружностью сознания и его постоянным центром не выходит за пределы феноменологической, или имманентной области. Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одной и той же мыслью я, никак не следует, чтоб это я было не мыслью, а чем-то другим. Непременный член какого-нибудь присутствия не есть в этом качестве представитель высшей инстанции. Другое дело, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего я в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т. д., если бы между ними было такое различие, что я выступало бы в сознании как творческая энергия, или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение, — если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, что она произведена мною, моим собственным, внутренним действием, а также сознавал бы и как это сделано. Но не только по отношению к таким представлениям, которые связаны с так называемыми внешними чувствами и принимаются наивным мнением за независимые реальности, но и относительно более простых внутренних явлений, каковы желания и душевные волнения, никакого сознания о них как о произведениях субъективного творчества не существует. Всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, ни наяву, ни даже во сне, не сознавал себя творцом своих желаний и чувств, т. е. их настоящей причиной, или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию¹². Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, как таковому, другой реальности, кроме феноменологической. Мы находим его как постоянную форму, связывающую все многообразие психических состояний, как неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия. И если мы, однако, не признаем себя или свое я такою пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что под самодостовверного субъекта сознания представляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательной, но зато — увы! — не представляет собою той самоочевидной, непосредственной действительности, которая принадлежит чистому я, или феноменологическому субъекту. Когда я мыслю, я не могу сомневаться в себе как мыслящем, или в этом я, как феноменологическом условии данного мышления, но ничто не мешает усомниться в достоверности той самой эмпирической индивидуальности, которая до того представлялась действительным и постоянным воплощением этого я или отождествлялась с ним самим. В этом смысле можно, а предварительно и должно, сомневаться в собственном существовании. Тут нет никакого логического противоречия, ибо сомневающийся и предмет сомнения не будут здесь тождественны между собою: первый есть постоянный и неизменный субъект сознания — чистое я, а второй — та конкретная изменяющаяся в своих очертаниях и объеме «процессирующая» (werdende) особь, от которой нефилософское мнение не отличает мыслящего субъекта, как такого. Практически существование этого конкретного я или человеческой индивидуальности предполагается как несомненное, но изъять вопрос о нем из области теоретического или методического сомнения значило бы сделать из философии вместо проверенного знания о безусловной истине только правильное рассудочное мнение (GREEK).

XV

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

¹² Этому отвечает и этимология двух слов, *subjectum* и *substantia*: в состав первого входит причастие страдательное, а второго — активное.

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

XVI

Факт мнимого самосознания прежде всего наводит на мысль, что древние римляне не ошибались, может быть, когда вместо лица, или личность, говорили личина («persona» первоначально значит «маска»). Если в одном случае, как в приведенном выше, те лица, в виде которых определяется эмпирическое самосознание данной особи, бесспорно признаются и житейским мнением лишь за гипнотические маски, невольно надетые на себя субъектом другого пола и звания, то философски нельзя отрицать а priori и без исследования возможности того же и во всяком другом случае. Как эмпирический субъект, сознающий себя пьяным пожарным или же архиепископом парижским, может, по общему признанию, быть на самом деле молодой модисткой, так возможно и то, что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки, и если у меня нет положительных оснований и поводов признавать такую метапросопопэю как факт, то нет также и философского права отрицать заранее и безусловно ее возможность. Положим, я не думаю серьезно, что я могу быть только гипнотической маской посторонних женщин или мужчин; но ведь точно так же я не думаю серьезно в настоящую минуту и того, что эта комната, которую я вижу кругом себя, и этот сад, который я вижу в окно, могут быть лишь субъективными состояниями моего сознания; я твердо уверен в являемой реальности этих предметов, однако незадолго перед сим я сам мог убедиться, что на такую уверенность безусловно полагаться невозможно и что методическое сомнение в реальности внешнего мира не есть праздная игра ума. Конечно, и Декарт не думал серьезно, что весь окружающий его мир может быть сновидением, произведением его мысли или обманом его чувств; и все-таки не напрасно положил он такую гипотезу в основу философии, и если его можно в чем упрекать, то лишь в том, что он слишком поспешно покинул эту основу и вместо того, чтобы на ней возводить прочное здание проверенного мышления, стал строить догматические карточные домики на зыбком песке полунаивного, полупедантичного реализма.

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

Я не хотел бы ни уменьшать, ни преувеличивать важности этого сомнения. Философское мышление должно быть искренним, и я признаюсь откровенно, что я уверен не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нем и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но еще уверен и в том, что с Божией помощью могу философски оправдать свою уверенность. Но именно ради этого и дорого предварительное методическое сомнение как относительно внешней, так и относительно внутренней реальности, ибо этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обуславливается желанный конец его, который никак не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во всех догматических взглядах он совершенно невозможен.

Впрочем, относительно внешнего мира дело уже наполовину сделано. Если в настоящее время точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира, веществу, пространству, времени ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов, непочатых критическим сомнением. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте. Это сомнение не есть игра в жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышления.

XVII

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

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

линию воспоминаний, вспомнила бы, по всей вероятности, не то, как ее отдавали к мастерице на выучку, а то, как ее рукополагали в священный чин.

XVIII

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

XIX

Итак, нам все еще не дается подлинный субъект внутреннего мира: есть, с одной стороны, самодоверная, но совершенно пустая форма сознания, а с другой стороны — обильное, но призрачное его содержание. Указывают, правда, некоторый благовидный выход из этого заколдованного круга, именно через понимание нашего субъекта как потенции психологического бытия, способной переживать все те, хотя бы и обманчиво реализуемые или объективируемые, состояния, которые образуют всю нашу эмпирическую действительность. Но и при такой уступке методическому сомнению понятие души как пребывающей потенции не может быть пропущено без внимательного рассмотрения его вида на жительство в области теоретической философии. Мы имеем здесь дело не с прямым фактом сознания, а с произведением рефлексии, с отвлеченным понятием. Оно отвлечено от некоторых фактических отношений, внешних и внутренних. Так, например, когда мы замечаем, что дуб вырастает не из другого какого-нибудь зерна, а единственно только из желудя, в котором, однако, определенные формы и свойства зрелого дуба так же отсутствуют, как во всяком другом предмете, то, не находя возможным ни признать, что дуб, как наличный предмет, заключен в желуде, ибо это противоречит очевидности, ни допустить, что его там вовсе нет, ибо тогда он возникал бы из ничего, мы различаем два состояния бытия — актуальное и потенциальное (действительное и возможное) — и говорим, что желудь есть потенция дуба. Ничто не мешает нам приводить таким способом в порядок свои представления, но

мы должны помнить при этом, что дубы, желуди, а следовательно, и необходимые отношения между ними суть только части того внешнего мира, реальное существование которого еще находится для нас под сомнением.

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

XX

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

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

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

XXI

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

Я и сам прежде так думал и с этой точки зрения возражал в своей магистерской диссертации¹³ против Гегелева панлогизма и Миллева панфеноменизма; возвратившись в последнее время к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидел, что такая точка зрения далеко не обладает той самоочевидною достоверностью, с какой она мне представлялась. Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливою мыслью, но то же требуется от всякого вопроса. В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных кто, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания чрез непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в Декартовой презумпции *cogito ergo sum*, ни в Лейбницево́й гипотезе монад, ни в Мэн-де-Бирановых указаниях на активные элементы сознания.

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

XXII

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

Возражения против картезианства в настоящем рассуждении имеют в виду не какие-нибудь идеи Декарта, а только его отказ от сомнения перед известною идеей. Предварительный скептицизм Декарта оказался односторонним без всякой серьезной попытки объяснить и оправдать эту односторонность. Он прекрасно различил относительно внешних предметов бесспорное от спорного, наличное от предполагаемого. Тот стол с книгами, который я вижу теперь перед собою, есть нечто бесспорное и наличное, в смысле присутствия в сознании этого представления с отличающимися его геометрическими и чувственными признаками (оно бесспорно; если я вижу стол, то ни мне, ни кому-нибудь другому не придет в голову утверждать, что я вижу верблюда); но затем возникает вопрос: что такое этот стол в смысле реальности — сновидение ли, явь ли, обусловленная всецело природой субъекта, ее испытывающего, или же независимый от субъекта (и в какой мере, и с каких сторон независимый) реальный предмет или вещь? Любой из ответов может быть истинным, т. е., другими словами, все эти ответы предварительно (до исследования и доказательства) суть только спорные предположения: если бы какое-нибудь из них было

¹³ Кризис западной философии. М., 1874.

бесспорно, то в чем же был бы вопрос, и если бы оно было не предположением, а очевидною наличностью, то другие предположения, его исключаящие, оказались бы в противоречии с очевидностью, были бы немыслимы.

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

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

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

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

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

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

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

ФОРМА РАЗУМНОСТИ И РАЗУМ ИСТИНЫ

(...)IV

Итак, кроме, наличности психических состояний, как таких, и наличности логической формы мышления, как такой, дается философский замысел познания истины по существу. Этот замысел уже самую наличностью своею, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность — так безразличная форма всякого содержания переходит в требование определенного содержания, именно безусловного, или всецелого, — определяет себя как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины. В непосредственно-достоверном, самоочевидном факте *неудовлетворения* формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*. Тут житейское воззрение — то самое, для которого солнце встает с востока и в виде блестящей тарелочки передвигается по огромной голубой чаше, опрокинутой над землю, — это самоуверенное, но до чрезвычайности недостоверное воззрение, по-видимому исправленное, но на самом деле лишь запутанное и испорченное школьным догматизмом Декарта и Комп., — опять выступает со своим излюбленным вопросом: «Да *кто* же этот субъект? Чтобы становиться разумом истины, нужно существовать, а существовать в собственном смысле значит быть субстанцией, — так не есть ли этот ваш *субъект* мыслящая субстанция или вещь Декарта, монада Лейбница, отдельная индивидуальная «душа» старой спиритуалистической психологии? А если нет, то о ком же вы говорите? Кто этот субъект? Назовите его по имени!»

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

Предположение спиритуалистического догматизма о безусловной истинности отдельных реальных единиц сознания, которые, однако, уже самую множественностью своею обличаются как условные, — это предположение ясно показывает, что мысль еще не стала здесь на безусловную, или истинно-философскую, точку зрения. А как только она на нее становится, хотя бы сперва лишь в качестве философского требования или замысла, так сейчас же неизбежно философствующий субъект перестает сосредоточиваться на своей мнимой субстанциальности —

умственный центр тяжести с внутреннею необходимостью перестанавливается из его ищущего я в истинное, т. е. в саму истину, а эмпирическая отдельность и обособленность его я естественно отпадает по принадлежности в область житейского, практического сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания.

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

Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем я — не в том смысле, чтобы он *терял* самосознание, а в том, напротив, что он *приобретает* для своего пустого я новое и притом самое лучшее — безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее я становится формой истины — формой как бы в зародыше. Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности.

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

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

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

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

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

С другого конца ближе подходит к делу, то есть к истине, учение Канта. Здесь философский интерес сосредоточен не на существовании субъекта (что само по себе ни к чему), а на общих *нормах* его деятельности как познающего. Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного. Если картезианский спиритуализм прямо лишен философского смысла и интереса, то Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности. Конечно, кантианский «чистый разум» ближе к истине, чем картезианская «мыслящая субстанция», но он все-таки не доходит до нее в мысли Канта и остается в сущности лишь формальной разумностью, фактически нам присущую, но лишенную (у Канта) всяких средств, чтобы стать *разумом истины*.

Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная «субстанция» догматизма, и двусмысленный «субъект» критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская «душа» перешла в кантианский «ум», а этот растворился в самом процессе мышления, не становясь, однако, и у Гегеля разумом истины. Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самую истину — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием

самой истины основным мерилом философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинною действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано. Гегельянство грандиозно, но не как великий поток живой воды, что может нести нас к океану, а как необычайно высокий фонтан, который, чем выше поднимается, тем с большею стремительностью падает обратно вниз к своему ограниченному резервуару — эмпирической действительности. В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению — как становящийся разум истины. Но, поднявшись на эту высоту, он испытывает головокружение и безумно воображает, что начало его разумения истины есть возникновение самой истины, его рост и развитие — ее собственный рост и развитие. Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте¹⁴. Между философами, *подходившими* к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, *исходящими* из самой истины, больше его.

¹⁴ Я не приписываю этой нелепости самому Гегелю, но его птенцы поневоле вынесли именно это из его гнезда.