

Что прежде, что существенно: род или индивид — в природе вещей, в сознании человека, в его личной и общественной жизни? В действительности нет ни рода без индивида, ни индивида без родовых свойств. Абстрактный род есть отвлеченное понятие; абстрактный индивид — атом, который может быть только мыслим посредством умственного отвлечения всяких родовых свойств: такой атом не может существовать в действительности, ибо самое существование есть уже *общий* признак, не говоря о других общих признаках, которыми его невольно наделяет наша мысль. И тем не менее оба начала, общее и частное, индивидуальное, различны и противоположны, и большинство философских учений давало перевес либо тому, либо другому началу. Очевидно, что частное, как частное, не может без остатка сводиться к общему и быть из него объяснимо и выводимо, ибо в частном есть всегда нечто неделимое, неразложимое, *свое*. Точно так же и *общее* не может быть простым продуктом частных, ибо частности имеют в себе все, кроме общего. Однако были философские учения, которые более или менее отрицали все частное во имя общих начал, между тем как другие учения отрицали все общее во имя атомистического индивидуализма. Одни рассматривали всякую индивидуальность как случайное и в сущности совершенно непонятное проявление общей природы вещей, явление ложное, преходящее и постольку призрачное, несущественное. Другие, наоборот, признавали исключительную реальность индивидуальных явлений, частных случаев и вещей: все общее чисто субъективно и существует только в понятиях человека, — не в действительности. Одни учения признавали все индивидуальные вещи за субъективные представления, другие считали все общие начала за субъективные понятия. В такой форме противоречие сознавалось преимущественно в средние века в знаменитом споре крайних реалистов, утверждавших реальность «универсалий», и номиналистов, которые видели в этих «универсалиях» лишь *слова*, обозначающие неопределенное множество вещей. Новая протестантская философия попыталась упразднить это противоречие, признав и общее и частное, и понятия и представления одинаково субъективными. Все индивидуальные вещи суть наши представления, все общие начала, идеи, принципы — суть наши понятия. В этом германский идеализм сошелся с английским эмпиризмом. В этом общем субъективизме, в этом отрицании вселенского бытия, объективного и универсального, они сходятся между собою и сводят все общее и частное к личному сознанию.

Но этим общим отрицательным результатом только и ограничивается сходство противоположных направлений современной мысли, ибо их понятия о личности столь же противоположны друг другу, как прежние понятия рода и индивида. Английский эмпиризм вполне отождествляет личность с индивидом, тогда как немецкий идеализм признает в ней «бесконечную субъективность», универсальное, логическое начало. Английский эмпиризм признает, что все вещи суть наши индивидуальные представления, что всякие общие понятия, начала, образуются нашим индивидуальным умом путем сравнения единичных случаев и их произвольного обобщения путем словесных знаков. Немецкий идеализм, напротив того, склонен признавать все индивидуальные элементы-сознания производными и вторичными. Первична только универсальная деятельность духа, только «абсолютное я», «абсолютная мысль, себя мыслящая», — словом, бесконечный абсолютный субъект. Пространство, время, причинность, реальность и все другие «категории» мысли были признаны совершенно субъективными отцом новонемецкого идеализма, Кантом. Но вскоре оказалось, что эта субъективность мысли не имеет ничего индивидуального. Эта мысль, находящаяся нами в себе, эта воля, составляющая сущность нашего субъекта, оказывается универсальной: она предшествует вселенной, которая есть лишь ее представление; она предшествует и нам, нашей эмпирической индивидуальности (С. 486-487).

Таким образом, современная философия в своих противоположных направлениях развивает один и тот же протестантский принцип абсолютизма *личности*. Универсализм германского идеализма, точно так же как индивидуализм английского эмпиризма, представляется двумя моментами этого принципа, одинаково необходимыми, одинаково абстрактными и, по-видимому, непримиримыми между собою.

В теоретической философии мы могли указать лишь на один общий результат, тесно связанный с исходною точкой их отправления: мы разумеем *иллюзионизм*. Последовательно развивая свои начала, новая философия признала мир явлений миром *представлений* и вместе разрешила все средневековые универсальные *сущности*, все греческие «родовые идеи» в *понятия*. Таков общий результат западноевропейского рационализма, как ни значительны все бесконечно разнообразные отличия отдельных школ и учений, как ни противоположны друг другу эмпиризм и мистическая метафизика.

Понятие личности, несомненно, конкретнее прежних понятий рода и индивида. Оно не исчерпывается ни тем ни другим, предполагая их обоих. Но вместе с тем оно и не примиряет их и потому в сущности разлагается ими, как это явствует из его истории. Следовательно, и оно еще недостаточно конкретно. И потому, провозгласив личность верховным принципом в философии, все равно как индивидуальность или как универсальную субъективность, мы приходим к иллюзионизму и впадаем в сеть противоположных противоречий.

Поставив личное самосознание исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания. Тщательный анализ английской и немецкой психологии убедит нас в том, что логические функции личного сознания остаются необъясненными или же отрицаются вовсе; и в то же время самое психологическое объяснение явлений сознания оказывается в обоих случаях крайне односторонним и неудовлетворительным.

Отожествляя личность с эмпирической индивидуальностью, английская философия должна последовательно отрицать объективно-логический характер умственных операций; последние превращаются всецело в психологические ассоциации, которые сами по себе не имеют никакого логического значения и только внешним образом могут совпадать с действительным порядком явлений. Самые эти явления всецело разрешаются в представления, силы природы — в качественно неразложимые виды наших чувств и ощущений. Мы ничего объективно не *знаем*, ибо ограничены исключительно нашими представлениями, внутренними состояниями своего сознания. Отсюда вытекает последовательный скептицизм Юма и Милля: мы не можем выйти из субъективного ряда представлений, не можем сознавать ничего реального вне этих представлений, не можем знать ничего универсального, существующего независимо от нашего личного сознания (С. 488-489).

То же видим мы и в немецкой философии: ее субъективный идеализм также не мог удовлетворить законным требованиям реализма. И вместе с тем этот идеализм оказался совершенно неспособным объяснить из своих абстрактных начал конкретные явления живого сознания. Рассматривая мир как представление или как волю, как продукт понятия или воображения, знаменитые метафизические учения, величавшие себя системами абсолютного идеализма, не только не объясняют нам соотношения индивидуального, действительного сознания к абсолютному субъекту, но вынуждены отрицать его истинность. Индивидуальное сознание появляется на свете путем какой-то непостижимой ошибки абсолютного субъекта, его первородного греха; оно признается существенно ложным, не долженствующим быть и подлежащим упразднению. Подобно тому как английский эмпиризм объявляет простыми психологическими иллюзиями те универсальные и положительные устои нашего сознания, которого он не в силах объяснить,— немецкий идеализм вынужден признать всякое обособившееся сознание, всякое индивидуальное существование объективным заблуждением мирового субъекта.

Это вытекает вполне из всего германского пантеизма и не составляет исключительной особенности новейшей пессимистической философии, столь последовательной и сознательной в своих выводах. Этот пессимизм есть лишь окончательный результат предшествовавшего движения, необходимый исторически и логически. Действительное сознание является двойным заблуждением: во-первых, поскольку оно *индивидуально*; во-вторых, поскольку оно есть *сознание*, ибо абсолютный универсальный субъект не может быть ни индивидуальным, ни сознательным. Единая мысль, мыслящая во всем, абсолютное «понятие всех понятий» есть, очевидно, нечто универсальное, не имеющее в себе ничего индивидуального; единая воля, заблуждающаяся в ложном множестве явлений, очевидно, слепа и неразумна по существу своему. И потому, чтобы объяснить самую иллюзию индивидуального сознания из бессознательного универсального духа, приходится прибегать к совершенно мифологическим образам, толковать о каком-то вневременном грехопадении божества, о Бrame и Майе или о каком-нибудь трансцендентальном «толчке», пробуждающем личное сознание. Приходится строить психологию на принципе, безусловно враждебном психологии, делающем а priori невозможным всякое реальное объяснение психологической индивидуальности (С. 490-491).

Верховный принцип новой философии есть идея личности, ее критерий — личное убеждение, ее исходная точка — личное сознание в тройной форме: личного откровения (реформа немецких мистиков), личного разумения (реформа Декарта) и личного опыта (реформа Бэкона) (С. 491).

Таким образом рассмотрение капитального вопроса об отношении рода к индивиду привело нас к основному вопросу современной философии — о личном сознании человека: Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, то лично ли самое познание его вообще?

Этот вопрос едва ли когда был поставлен в настоящем своем виде, но составляет собою роковую задачу всей новой философии. Лишь изучив его, уяснив себе его значение, мы пойдем должным образом смысл большинства вопросов современной философии и психологии.

Западноевропейские мыслители Нового времени рассматривали лишь первую часть этого вопроса: доступна ли истина личному познанию человека? Одни утверждали, что — да; другие доказывали противное. Но все признавали без доказательства, что сознание человека лично, и только лично. В этом сходились все — мистики, рационалисты, эмпирики. Это принцип всей протестантской философии, той великой умственной реформы, которая совершалась в Германии, Франции и Англии параллельно реформе религиозной. Этот принцип личного сознания — в откровении, разумении, опыте — был новым началом. И те великие мыслители, которые впервые его высказали, — мистики, Декарт и Бэкон, — вполне сознавали значение своей реформы.

Древняя философия еще не выработала самого понятия личности. Разумное начало, проявлявшееся в сознании человека, сначала признавалось совершенно стихийным: то был мировой огонь, мировой воздух. Вдыхая его, мы становимся разумны; отделенные от него какими-либо органическими или физическими условиями, мы лишаемся объективного знания и погружаемся в мир субъективных грез и сновидений, в безумный бред или мертвую бессознательность. Сам Сократ полагал, что индивидуальный ум человека относится к «вселенскому разуму» точно так же, как его бренное тело — к тем стихиям, из которых оно составлено, питается и растет. Аристотель тоже признавал разумное начало «кафолическим», т. е. всеобщим: самая душа, индивидуализированная в каждом живом существе, есть по существу своему нечто универсальное. И в полном осуществлении своей энергии, в познании вещей, в такой индивидуальной душе проявляется действие сверхличного духовного начала.

Средневековая схоластика, так же как и греческая философия, не ставила прямо вопроса о личности сознания. Иные придерживались Аристотеля, другие приближались к современным взглядам. Что же касается до компетенции личного сознания, то схоластика, как известно, со всех сторон ограничивала ее внешним авторитетом. В таком внешнем ограничении познания человека, в его совершенном подчинении внешним традиционным формам, заключается типичная особенность схоластики, ее коренной недостаток, столь оправдывающий реформу. Но вместе с тем, как ни злоупотребляла она принципом предания и авторитета, в нем заключалась вся ее историческая сила и то положительное значение, которое она, может быть, имеет.

Компетенция личного сознания ограничивалась сначала в богословских вопросах церковною организацией коллективного сознания, постановления которого считались вселенски непогрешимыми. Отцы церкви и большинство схоластиков считали полноту истины недосягаемой единичным умам и вместе сходились в признании безусловного авторитета соборного, кафолического сознания, живущего во всей церкви и ее предании. Таким образом логический и психологический принцип средневековой, точнее, общехристианской мысли был шире исключительного протестантского субъективизма: ибо наряду с личным началом человеческого сознания признавалась, очевидно, и возможная соборность этого сознания. Но, к сожалению, этот принцип соборности человеческого сознания, признававшийся фактически в некоторых отдельных случаях, не получил никакого научного развития в философии, логике или психологии средних веков. Схоластика умела только противопоставлять сверхразумное и сверхличное — разумному и личному, доколе разум и личность не вступились за свои права.

В великой философской реформе мистиков, рационалистов, эмпириков заключался законный протест против схоластики — протест, без которого возрождение свободной философской мысли не могло бы совершиться. Но, провозгласив безусловную компетенцию личности, признав исключительную личность человеческого сознания, реформаторы впали, как мы думаем, в роковое заблуждение, губительные последствия которого отражаются на всей новой философии.

Фактически исходною точкой каждой философии никогда не является ни личный опыт, всегда частный и весьма ограниченный, ни отвлеченное личное разумение,— мысль, свободная от всяких возможных предположений. Как бы мы ни ратовали против всевозможных умственных традиций, есть такие традиции, отрешиться от которых значит отказаться от опыта и умозрения и сойти с ума, впасть в идиотизм и афазию. Ибо один язык, на котором я мыслю, есть живая конкретная традиция, точно так же как целый ряд понятий, терминов, умственных навыков и приемов, частью унаследованных мною органически, частью же воспитанных во мне людьми. Далее, и опыт и умозрение предполагают, что имеют дело с реальными фактами, имеющими общие свойства и общее значение. Но эта объективная реальность и универсальность вещей и их свойств есть нечто такое, до чего никто не может прийти личным умом или личным опытом,— нечто такое, что мы вместе со всеми принимаем на веру, предполагая опыт и убеждение, всех.

Таким образом исходная точка нашей философии, хотя бы в самых общих чертах, определяется традиционным содержанием умозрения и опыта. Вместе с тем и критерий философии не есть личное сознание; никто себе не судья, но каждый судится другими: философские системы судятся историей, т. е. другими последующими мыслителями, которые проверяют *логичность* этих учений и сопоставляют их с положительными фактами.

Каждое индивидуальное человеческое сознание, пробуждаясь к жизни, развивает в себе свои врожденные способности и навыки при помощи старших, т. е. развитых зрелых человеческих индивидов. С одними врожденными склонностями и способностями без посредства воспитания оно навеки осталось бы в зачаточном потенциальном состоянии, точно так же как без врожденных человеческих способностей никакое воспитание не могло бы возвысить данного субъекта над ступенью животного идиотизма. Достигая зрелости, сознательная личность живет самостоятельно и как бы независимо от других; на

самом деле в совокупности других сознаний она имеет естественную норму и закон своей деятельности.

Сознание человека, как мы полагаем, не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала: в обоих случаях мы приходим к невольному отрицанию логических познавательных функций сознания, к субъективному идеализму — все равно, эмпирическому или метафизическому; во-вторых, мы приходим к ложной психологии. Сознание немислимо и необъяснимо без сознания; оно предполагает себя самого: постольку личное, ограниченное сознание предполагает сознание общее, коллективное.

Как мы постараемся доказать в настоящем исследовании, только признав такую коренную коллективность, такую органическую соборность человеческого сознания, мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи, сходятся друг с другом в рациональном и положительном познании объективной вселенской истины, независимой от всякого личного сознания. Только тогда мы можем понять возможную непогрешимость каждого *индивидуального* ума — в познании некоторых универсальных и необходимых истин, опытных и математических (а в некоторых случаях и метафизических).

Но прежде, чем пуститься в пространный анализ различных противоположных теорий сознания, а затем в исследование его природы и его трансцендентальных условий, мы попытаемся дать здесь предварительное понятие о том, что мы разумеем под возможной соборностью человеческого сознания.

Я думаю, что человеческое сознание не есть мое личное отправление только, но что оно есть коллективная функция человеческого рода. Я думаю также, что человеческое сознание не есть только отвлеченный термин для обозначения многих индивидуальных сознаний, но что это живой и конкретный *универсальный* процесс. Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным — от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно быть* таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого.

Я могу ошибаться внутри себя относительно всеобщего органического согласия — в сложных запутанных вопросах, в том, что не для всех очевидно, о чем еще не состоялось окончательного внешнего соглашения. Но самая моя ошибка предполагает уверенность в возможности общего согласия. Поэтому каждый может меня обличить, доказать мне мое заблуждение на основании общепризнанного, — *того, что все внутри меня признают*. Как бы ни силился я заглушить общий голос, он непогрешим; а когда я сознаю, что имею его за себя, то смело отвечаю за всех. Из немногих частных случаев я, совещаясь сам в себе, могу вывести правильное универсальное обобщение. Из одной верной математической интуиции я могу формулировать всеобщую математическую истину; из немногих опытов — познаю с безусловной достоверностью общий закон природы, восполняя мой действительный опыт возможным опытом всех. Тот, кто познал истину, требует, чтобы ее признали все; *он один лучше всех знает то, что все должны знать*. И поэтому один побеждает и убеждает столь многих в том, чему сначала не хотел верить никто.

Знание человека начинается с чувственного опыта, показания которого всегда частны и единичны; от этих частных случаев единичный субъект лично, сам по себе, не имел бы ни психологической возможности, ни логического права перейти к чему-либо всеобщему, универсальному и необходимому, как в действительности это делают все. Логически

совершенно непонятно, каким образом отдельный индивид может знать с безусловной всеобщей достоверностью что бы то ни было: свое собственное существование, бытие внешнего мира, бесконечного времени и пространства. Вместе с тем вера каждого человека в реальное существование мира и всех нас непоколебима и вселенски истинна. Мы знаем, что ее истина обязательна для всех, для всякого возможного сознания, точно так же как и всякая другая объективная истина, опознанная с тою же универсальной и безусловной достоверностью. Что же уполномочивает индивидуальное сознание на такое вселенское постановление иногда по поводу одного частного случая? Чтобы оно было верно, нужно, чтобы вещи существовали действительно и заключали в себе действительно нечто универсальное. Но как человек в своем личном сознании мог бы это знать и быть уверен в такой объективной универсальности? Как мог бы он распространить итог своих личных опытов за их ограниченные пределы? На деле мы все делаем это на каждом шагу, в каждом восприятии, ибо мы воспринимаем не ощущения, которые мы чувствуем, но *вещи*, и каждая из таких вещей является нам не совокупностью ощущений, но совокупностью *свойств*, объективных качеств. Нужны века размышления, чтобы понять относительную субъективность света, звука» осязаемых качеств тел. Что же уполномочивает нас непосредственно признавать их объективность? Что свидетельствует в нас непосредственно об этом реальном и всеобщем существовании вещей и их универсальных свойств и качеств? — Общее сознание, в котором я непосредственно воспринимаю вселенское согласие. Во мне есть этот *sensus communis, sensus communis*, тот смысл, показания которого непогрешимы для меня и для всех, потому что он есть свидетельство всех в совокупности.

Не во всем, однако, соборное сознание действительно; во многом, как, например, в большинстве метафизических вопросов, оно только возможно. Но сознание как таковое имеет в себе всегда основную соборность, частью осуществленную, частью же неосуществленную, скрытую или задержанную. Формально наше сознание всеобщее; реально, по своему индивидуальному частному содержанию, оно ограничено. Отсюда — возможность противоречия, индивидуальных заблуждений. Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознания осуществляется мыслью и словом, становится реальной, мы познаем вещи истинно, объективно, всеобщим и необходимым образом, и познание наше становится внешним образом авторитетным. Позитивность опыта, т. е. восприятие самобытной, независимой от нас реальности, и возможная логичность знания предполагают коренную, существенную соборность сознания, ибо все логические функции, направленные на познание реального и общего, превышали бы компетенцию индивидуальной личности, если бы она не заключала в себе сверхличного начала.

Каждое слово наше доказывает факт коллективного сознания, предполагая его. Без слова никогда не мыслит человек, и только в форме слова мысль его объективно обобщается. Словами мы отвлекаем, образуем, определяем логические, универсальные понятия; словами же обособляем и закрепляем, индивидуализируем наши представления. И вместе слово есть воплощение соборного сознания, ибо не было бы слов, если бы они были непонятны и невняты для других, если бы незачем и не с кем было говорить. Слово предполагает органическую способность взаимного понимания, родовое психологическое единство; и вместе оно предполагает говорящих и внимающих людей. Посредством слова я мыслю в других, как в себе, и в себе, как в других, откуда оно есть существенная объективная форма мышления. Слово предполагает врожденную способность речи, общую всем нормальным индивидам человеческого рода. И вместе оно предполагает действительное общение с говорящими людьми. Для того чтобы овладеть словом и рассудком, человек должен быть воспитан людьми. С одними врожденными способностями, имея язык и разум, он никогда не выучился бы говорить и думать. Ибо органическая соборность человеческого сознания предполагает не только родовое единство, но и личное живое общение между людьми,— и не только род и индивид, но особое сверхличное начало, в котором примиряется родовое с индивидуальным.

Таково *предварительное понятие* о природе сознания, которое нам предстоит подробно развить и доказать, рассмотрев его различные последствия. Мы имеем одну общую вселенную, одну правду, одну красоту. Мы все знаем одним общим здравым смыслом, верим одной вселенской и непоколебимой верой, что есть реальный мир в пространстве и времени — совершенно независимый от нас. Мы знаем и верим в глубине нашего существа, что есть одна правда, один закон, который все должны признать, одна красота, которую все должны видеть. Без этого нечему было бы учить и учиться, не о чем спорить и не с чем соглашаться; без этого не было бы нравственной проповеди и художественного творчества. Истина, добро, красота не суть продукты внешнего эмпирического соглашения и недостижимы индивидуальному уму как таковому; они не суть также идеи какого-то абсолютного, трансцендентального я, отличного от всех живых человеческих личностей, и были бы совершенно непознаваемы в этом едином абстрактном субъекте. Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным (С. 491-498).

Мы уже знаем, что английский эмпиризм рассматривает сознание как личную, точнее, как чисто индивидуальную функцию. Отождествляя личность с индивидуальностью, мы невольно материализуем ее, ставим ее в исключительную зависимость от органических условий. Ибо человек есть физический индивид; психически он сознает свое единство, и ему кажется излишним признавать в себе несколько индивидуальностей. Он и его тело составляют одно неделимое целое. Правда, телесная неделимость весьма относительна; но тем труднее для психолога удержаться на границе материализма: нужна осторожность, граничащая с робостью и ханжеством, чтобы не перейти этот пересохший Рубикон по стопам Г. Спенсера (С. 500-501).

Ограничивая сознание его индивидуальными, частными состояниями, отрицая в нем присутствие всяких универсальных начал, последовательный эмпиризм должен отрицать всякие логические функции сознания. Всякое обобщение, точно так же как всякая безусловная уверенность в чем бы то ни было — в реальности вселенной, объективности пространства, есть превышение логической компетенции индивидуального сознания (если это не есть существенная, универсальная функция сознания вообще). В отрицаниях скептического эмпиризма таится недоразумение: можно отрицать менее достоверное во имя более достоверного; для сознания же нет ничего более достоверного, чем то, что его превышает,— реальность вещей и универсальность истины (С. 502-503).

...закон ассоциации идей оказывается вдвойне ошибочным: строго говоря, мы не находим в духе ни ассоциаций, ни идей, в смысле английской психологии, ибо оба термина, которыми она так злоупотребляет, неточны в высокой степени. Первоначально в греческой философии *идея* означала гипостазированное отвлеченное понятие. Платоники думали, что такие идеи существуют самобытно, независимо от вещей, как их творческие первообразы; схоластики и картезианцы полагали, что в душе человека существуют врожденные идеи, т. е. врожденные и обособленные друг от друга отвлеченности. Английская психология успешно боролась с подобным мнением, доказывая, что в душе нет таких врожденных отвлеченностей и понятий, что они вырабатываются медленно и обособляются посредством слов. Но термин «идеи» был все-таки сохранен, хотя и связанный с новым значением. Под идеями английская психология понимает в сущности *гипостазированные представления*, те «индивидуальные элементы», из которых слагается сознание. Но беспристрастный анализ показывает нам, что подобных элементов в духе не существует: в нем нет изначальных идей ни в смысле понятий, ни в смысле представлений. Как те, так и другие обособляются от впечатлений и друг от друга путем медленной упорной работы индивидуального сознания; они отграничиваются друг от друга условным образом посредством искусственных знаков, фиксируются и

определяются посредством слова. Первоначальное состояние сознания не знает ни понятий, ни представлений, но сливает их в общем безразличном мраке. Затем наступает период медленного рассвета, когда мы разглядываем мало-помалу общие различия вещей, их неопределенные очертания. То, что ощупывали прежде во тьме с разных сторон и в разные моменты, слилось в одно общее тело; то, что сначала сливалось в общей неопределенности, различается на множество предметов, индивидуальная физиономия которых становится все более и более видной. Младенческий ум, без сомнения, представляет себе конкретно многие общие свойства вещей, которые он впоследствии мыслит отвлеченно; сначала он связывает их неразрывно с какими-либо единичными предметами. И наоборот: многие единичные представления, индивидуальные предметы получают в его сознании общее, типическое значение: все птицы — канарейки, все деревья — березки, все люди — дяди и тети. Эти канарейки, березки, тети ребенка — больше и меньше, чем обыкновенные представления: больше — потому что они заменяют собою позднейшие понятия, меньше — потому что они крайне смутны и слабо индивидуализированы.

При ближайшем рассмотрении оказывается, однако, что большая часть наших представлений всегда сохраняет в себе подобную неопределенность. Лишь некоторые весьма сложные группы представлений обладают относительной индивидуальностью; но элементы, из которых они составлены, всего менее допускают индивидуализацию: это общие чувственные свойства, сами по себе совершенно родовые и неограниченные. Представления цвета, звука, вкуса, запаха, качеств вообще не обладают сами по себе никакими индивидуальными очертаниями: на самом деле их нельзя назвать ни представлениями (в смысле индивидуальных образов, идей), ни понятиями. Чтобы представить себе какой-нибудь цвет, я должен фиксировать его в какой-либо схеме; чтобы мыслить его в форме понятия, я должен умственно отвлечь его от всех тех колеблющихся схем, в которых моя мысль невольно его воплощает. И оба процесса представления и понятия развиваются параллельно друг другу, причем слово является существенным фактором в развитии обоих. Слово, высказанное впервые по поводу единичного предмета, — звук, вырвавшийся из груди под впечатлением преходящего чувства, получает типическое общее значение; и наоборот — собственное имя рождается из нарицательных.

Средневековые реалисты школы Авиценны и Фомы Аквинского признавали, что общие, родовые начала существуют реально в вещах (*in re*), составляя их природу. Род присущ вещам по своему содержанию; отвлекаемый от вещей, он получает универсальную форму *понятия*. Реально он существует в вещах; формально, т. е. как отвлеченное вообще понятие, — только в уме. Род не есть только понятие, отвлеченное от некоторых индивидов, ибо он действительно существует «в основе» их (*fundamentaliter*), составляет как бы их общий базис; вместе с тем он не исчерпывается всецело индивидами, его представляющими, ибо заключает в себе некоторую реальную мощь (потенцию), в силу которой эти индивиды могут быть умножены или размножены в его пределах.

Эта средневековая теория, столь хулимая и вместе столь забытая в наши дни, несравненно более соответствует психическим фактам, чем односторонний номинализм английской философии. Человек мыслит посредством слов, обособляет ими понятия, закрепляет, определяет, обозначает их словами. Но слово имеет реальное значение, знаменует действительный факт сознания, ибо понятие, обозначаемое словом, не исчерпывается им, но предполагает *род*, общее качество, свойство, отношения вещей. Понятия образуются и определяются словами, но положительный характер родовой общности сообщается понятию не словом, а предваряет слово. Ибо если бы в явлениях не было ничего общего, однородного, то слова были бы бесполезны, как язык, состоящий из одних собственных имен.

В живом сознании нет общего без частного, индивида без рода, но каждая вещь срастается из общих свойств, и каждое общее свойство непременно представляется конкретно в связи с какою-либо совокупностью других. Отвлеченные понятия, обособленные

представления существуют и в уме только «формально», при посредстве каких-либо схем или условных пограничных знаков, преимущественно словесных. На деле каждый род, общее качество или отношение существует лишь как общий базис некоторых представлений, и каждое представление заключает в себе «в основании» нечто общее, родовое. Эта родовая основная связь представлений обуславливает собой их связь — в сходстве и в противоположности, в смежности и вне смежности; как видимые внешние ассоциации, так и невидимые, всемогущие органические связи предполагают этот общий бессознательный базис. Нечто абсолютно индивидуальное не могло бы сохраниться в сознании, привиться к его общему стволу. И таким образом родовая, реальная основа сознания обуславливает не только связи представлений, но самую их сохраняемость в сознании (*retentiveness*). Каждое представление может быть по произволу воспроизведено, повторено, удвоено нами, видоизменено самыми разнообразными способами; каждое представление, как бы мы его ни фиксировали, является в высшей степени колеблющимся, изменчивым, неустойчивым; ни одно не ограничено данной единичной своей формой, но допускает множество форм. Постольку, следовательно, представление имеет *общее содержание*, в котором оно и сохраняется. В силу этого же общего содержания оно может быть непосредственно обращено в понятие. С другой стороны, всякое понятие может быть представлено конкретно, потому что ему соответствует некоторая положительная, реальная потенция в сознании (С. 507-510).

Должны ли мы признать какую-либо иную форму разумности и сознания, кроме индивидуальной, или же допустить «премудрое бессознательное» немецких философов — последовательный эмпиризм не может допустить ни того, ни другого. Всякое трансцендентальное сознание, всякая трансцендентальная разумность есть нечто невысказанное с точки зрения такого эмпиризма. Доведенная до крайности, его психология вынуждена отрицать все досознательное и внесознательное в душе человека как нечто выходящее за пределы индивидуального сознания. Она должна последовательно отрицать всякий *grius* сознания, т. е. все предшествующее сознанию, в духе или вне духа, всякое сознание, кроме эмпирического, и все бессознательное. Ей остается поэтому либо отождествить *память* с *сознанием* — чудовищный абсурд, на который никто не отважится, либо же отказаться от себя и броситься в объятия материализма (С. 511).

В наши дни едва ли представляется нужным настаивать на значении «бессознательного» в душевной жизни человека: скорее приходится предостерегать против злоупотребления этим смутным термином. Как бы то ни было, если мы, отрешившись от всяких предвзятых мнений, взглянем беспристрастно на свою собственную душевную жизнь, то, несомненно, убедимся, что сознательное в ней бесконечно перевешивается бессознательным, — точнее, что вне сферы нашего индивидуального сознания на каждом шагу совершается великое множество душевных процессов, обуславливающих собою наше эмпирическое сознание, — процессов, несомненно, разумного и психического характера: таковы восприятие, воспоминание, сравнение, обобщение, которые все, большею частью, совершаются нами непосредственно, даже там, где они весьма сложны. Каждое впечатление вызывает бессознательное суждение, каждое внешнее восприятие есть ряд интуитивных умозаключений. Всякое *убеждение* наше в какой-либо *реальности*, всякое понятие о чем-либо *универсальном* посредствуется, как мы увидим, именно этой досознательной психической деятельностью, имеет свой корень в этом органическом сознании, в этом наследственном базисе всех индивидуальных сознаний. В нем утверждаются наши сильнейшие верования, инстинкты, в нем сеются, из него растут все те идеи, которые имеют в себе корень, имеют *позитивное* значение для человека. В области фантазии и чувства — воли и творчества — значение этой субстанциальной основы психической жизни еще глубже и важнее.

Поэтому психология, которая без околичностей отрицает психический характер бессознательных или внесознательных процессов, столь явно обуславливающих личное сознание, не может устоять на собственных ногах и вынуждена объяснять душевные явления чисто материалистически или же вовсе отказаться от всякого объяснения, превращаясь из психологии в какое-то поверхностное душеописание. Если досознательные деятельности превращаются *исключительно* в материальные изменения мозгового вещества, то сознание, собственно, перестает быть не только логической, но даже и психологической функцией.

Эмпирическое сознание далеко не является нам непрерывным рядом состояний; и хотя нельзя сказать, чтобы сознательные состояния индивидуальной души резко отделялись от внесознательных, — сами по себе, независимо от досознательных деятельностей, они были бы совершенно бессвязны не только логически, но и психологически. Не говоря уже о периодах обморока, полного сна, забытья, гипноза, временно прерывающих нить сознания, мы, за вычетом всех тайных органических связей между различными душевными состояниями, всех инстинктивных внушений, всех досознательных деятельностей, отслеживаемых нами в своем духе, разрешим его в простую коллекцию отрывков, во внешнее сцепление событий. Отсюда возникает грубое противоречие, на которое указал сам Д. С. Милль: если сознание есть только ряд состояний, сцепившихся внешним образом между собою, то каким образом может оно сознавать себя в этом качестве? Или оно есть нечто больше, чем такой ряд, имеет в себе трансцендентальное начало, и поскольку оно более чем индивидуально. Или же оно должно утратить самосознание и всякую душевную индивидуальность.

Таковы многочисленные противоречия философской логики и психологии эмпиризма, вытекающие из его основного предположения — отвлеченной индивидуальности сознания (С. 512-513).

Мы уже указали на существенное противоречие, в которое впутались английские психологи: они разрешают материю в представление, доказывают, что все, называемое нами материей, есть лишь «идея сознания», т. е. известная совокупность субъективных чувственных свойств. И вместе с тем опыт вынуждает их признать *pius* нервов перед сознанием. Превращая материю в отправление сознания, они вынуждены рассматривать сознание как мозговое отправление. И таким образом самая материя превращается в «мозговое явление», так что мозг предшествует не только сознанию, но и веществу.

Как ни грубо подобное противоречие, оно заключает в себе глубокую правду. Оно означает, что сознание есть продукт не материи, но *организации* и что в известном смысле самая чувственная материя может рассматриваться как продукт «сознающей организации». Ибо мозг обуславливает сознание не по тем внешним чувственным свойствам, которые видит в нем глаз анатома, но как совершеннейший одушевленный орган земного тела, как конечный результат бесконечно сложной вселенской организации, которую он предполагает. Миллиарды предшествовавших поколений работали над его развитием, и миллиарды органических элементов, координированных между собою, обуславливают его отправления в своей коллективной психической работе. Таким образом, за вычетом грубой метафизики вещества, научный, позитивный материализм может быть не только существенной инстанцией против субъективного идеализма, но, как мы увидим, одним из подтверждений учения об органической, живой соборности сознания (С. 517).

Вопрос о природе сознания есть принципиальный вопрос философии, не психологии только: ибо в сознании мы познаем все, что мы познаем. Поэтому, если оно субъективно только, то нет для нас ничего вне субъекта сознания, но все полагается им. Нет других идей, других идеалов, кроме субъективных; нет идеализма, кроме субъективного идеализма. Если же есть и абсолютное, вселенское сознание, то в таком случае есть, очевидно,

и абсолютные идеи, вселенские идеалы, независимые от субъективного сознания отдельных лиц. Если есть сознание абсолютное, которое ведает вес, объемлет полноту истины, добра и красоты, то, очевидно, оно должно обосновывать всякое индивидуальное сознание, устроить и нормировать его во всякой его истинной деятельности, познании, творчестве. Все то, что имеет характер безусловной сверхопытной достоверности, что всеобщим образом благо и прекрасно, всякая правда, которую отдельный ум не в силах ни найти, ни засвидетельствовать сам собою,— все это обосновывается вселенским сознанием: оно организует отдельные сознания и вместе объединяет и вдохновляет их собою. Оно заключает в себе их положительную норму, их идеальную цель, которая осуществляется в них постепенно.

Если наше сознание соборно, то оно имеет такое вселенское начало. Если оно субъективно, то, очевидно, нет основания искать его начала вне субъекта (С. 518-519).

Корифеи немецкого умозрения Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр и до сих пор Гартманн не дали нам ни одного специального руководства по психологии. Учение о душе составляет лишь отдел в общем изложении метафизической системы,— отдел иногда совершенно незаметный. На деле, как мы постараемся доказать, эти системы отвлеченного идеализма прямо исключают возможность самостоятельного изучения души. Если угодно, каждая из них, от «Критики чистого разума» до «Философии бессознательного» включительно, есть своего рода потенцированная психология: Кант стремится понять возможность природы, опыта, из чистых форм человеческого познания, а его преемники возводят в абсолют внутреннее естество человека, его волю, его разум и мысль. Но при этом границы индивидуальной души естественно улечиваются, и психологическое смешивается с логическим и онтологическим. Как мы увидим, такое смешение имело двоякое последствие. С одной стороны, оно одно позволяло германским мыслителям дедуцировать с видимой убедительностью конкретные вещи из начал совершенно отвлеченных, действительные явления — из абсолютного, чуждого всякой являемости. Посредством такого постоянного смешения психологического с логическим, постоянной подтасовки психологических представлений под отвлеченные понятия, движется вся Гегелева логика; посредством такого же смешения психологического с онтологическим, живой, мотивированной человеческой воли с абсолютным, находящимся вне времени и пространства, Шопенгауэр построил свою систему, точно так же как Гартманн строит свою — путем непрерывного смешения «бессознательного» духа с сознательным.

Но, с другой стороны, на самой психологии такое смешение отозвалось, очевидно, крайне пагубно, ибо она положила душу за метафизику. Она принесла себя в жертву метафизике без надежды когда-либо получить обратно то, что она давала, ибо вернуться от абсолютного духа к конечной душе, понять ее живое сознание и объяснить ее логические функции из чистого разума, абсолютного субъекта, абсолютной воли и пр. несравненно труднее, чем возводить в бесконечную степень отдельные факторы человеческого сознания, идеализировать его субъект. Отсюда и объясняется то беспорядочное множество различных психологических воззрений, на которое мы только что указывали (С. 520-521).

Познание невозможно без трансцендентальных деятельностей, а *prîogî*, без чистых субъективных форм рассудка и чувственности. Но познание также невозможно без *содержания*, без положительного данного. И если бы мы даже были в состоянии построить вселенную из понятий, из чистых форм разума,— одно бытие этой вселенной, один факт, что она *есть*,— не имеет в себе ничего рационального, ничего такого, в чем мы могли бы убедиться а *prîogî*. Реальность не есть категория рассудка, но нечто такое, что эмпирически испытывается как данное, нечто вполне иррациональное. Допустим даже, что только в сознании возможное содержание опыта становится объективным, пред-

метным. Все-таки в каждом опыте мы находим нечто иррациональное, эмпирическое, индивидуальное, нечто такое, что познается в сознании, но никоим образом к сознанию сведено быть не может. Отсюда зависит двойственное положение Канта относительно вещи в себе: с одной стороны, она превращается всецело в «идею разума», с другой — она остается иррациональным источником наших эмпирических познаний *a posteriori* (С. 534).

Древняя метафизика, с Платоном во главе, признавала истиной сущего универсальные вселенские идеи, как вечные, объективные сущности, противоположные миру явлений. Но такое воззрение, такой объективный идеализм должен казаться Канту наивным: нет объекта без субъекта, нет идеи или идеала без сознания. Мы можем предполагать возможность какой-то «вещи в себе» вне сознания, неизвестное *что-то* за пределами возможного сознания; но мы никак не вправе утверждать, что это *нечто* было идеалом или идеей, чем-то идеальным. Ибо в противном случае мы должны были бы допустить сознание вне сознания, т.е. особое *трансцендентное* сознание наряду с субъективным сознанием человека. Мы не вправе допускать, чтобы абсолютное вне сознания могло быть чем-либо идеальным, и потому мы не можем предполагать никакого соответствия между нашими идеальными представлениями о Боге, душе и вселенских началах — и подлинными вещами в себе. Нет абсолютного вселенского идеала, потому что нет абсолютного вселенского сознания. Всякий идеал по необходимости субъективен, потому что нет сознания, кроме субъективного. Поэтому если мы признаем реальное начало до сознания, и притом такое, которое безусловно внешне сознанию, то это начало — бессознательное и безумное по существу.

С точки зрения последовательного субъективного идеализма — абсолютное, лежащее вне субъективного сознания и безусловно непознаваемое, прежде всего *проблематично*, как учил Кант и его последователи. Если же мы не можем примириться с таким проблематичным абсолютным, следуя онтологическим инстинктам нашего разума, признаем безусловную и положительную реальность, независимую от нашего сознания, то с точки зрения субъективного идеализма это реальное начало мыслимо лишь как абсолютно бессознательное, чуждое сознанию...

Абсолютное проблематично или бессознательно. Таков последовательный вывод немецкого идеализма. Соответственно этому возможны две философии: философия непознаваемого — агностицизм неокантианцев и философия бессознательного — метафизический пессимизм, отрицающий идеальную природу абсолютного. Эти две философии, выделяющиеся среди современного хаоса учений, сходятся в отрицании вселенского идеала и вселенской природы сознания. Во всем остальном они противоречат друг другу и обличают друг друга с равным успехом, не будучи в силах одержать окончательной победы. Ибо и та и другая философия страдают органическими противоречиями и не могут вполне последовательно провести своих начал. Отрицая всякую действительность вне субъективного сознания, современные последователи Канта сталкиваются на каждом шагу с бессознательными или внесознательными трансцендентальными деятельностями, обуславливающими наше сознание, с какой-то внесознательной, но разумной организацией, обуславливающей наши логические отправления. Отрицая сознание в абсолютном, признавая его по существу иррациональным, философия бессознательного не в силах объяснить сознания и его логических функций и принуждена либо тайно предполагать сознание в абсолютном, либо же прибегать к материалистическим объяснениям.

Но противоречия субъективного идеализма не должны застилать от нас истины идеализма, засвидетельствованной Кантом и всей немецкой философией.

Кант открыл универсальные формы в чувственном восприятии и сознании человека и понял, что эти формы обуславливают *a priori* всю действительность. Чувственный мир предполагает пространство и время, которые суть общие априорные формы всего чувственного; и поскольку все чувственное предполагает чувственность, *есть* универ-

сальная, трансцендентальная чувственность, обуславливающая пространство и время. Мир явлений предполагает причинную связь явлений и некоторые другие общие условия, общие формы объективного бытия, без которых он немислим; и поскольку нет объекта без субъекта, поскольку нет явления без сознания, которому оно является, — общие формы объективного бытия суть вместе с тем априорные формы или категории этого сознания. Есть, стало быть, трансцендентальная чувственность и трансцендентальное сознание, обуславливающее мир. Это — положительное, бессмертное открытие Канта, которое медленно, но прочно завоевывает себе общее признание и которому суждено было произвести коренную реформу философии. Но, не признавая иного сознания, кроме субъективного, Кант впал в явное противоречие: ибо трансцендентальная чувственность, обуславливающая пространство и время, трансцендентальное сознание, обуславливающее мир, не могут быть субъективными (С. 536-539).

Если рассматривать развитие сознания внешним, эмпирическим образом, то зависимость его от физиологических условий — от нервов и мозга — не подлежит никакому сомнению. И тем не менее физиолог навсегда, безусловно, лишен возможности чем-либо заполнить бездну, разделяющую явления материального, физического порядка от самых простых явлений психического порядка. Пусть утверждают, что оба порядка, физический и психический, суть две стороны, два аспекта одного и того же процесса. Стороны эти столь существенно различаются между собою, что подобное утверждение либо ровно ничего собою не выражает, либо же является неосновательным, ибо сознание и вещество, или сознание и движение,— величины совершенно разнородные. При всей несомненности той интимной причинной связи, которая существует между мозговыми отправлениями и психическими явлениями, сознание, как таковое, не может быть объяснено из чего-либо материального.

С другой стороны, рассматривая сознание в нем самом, в его логических функциях, в его духовной природе, мы, несомненно, приходим к предположению абсолютных идеальных норм, универсальных начал,— словом, к идее вселенского сознания. Но между таким конечным идеалом, который является в одно и то же время и образующим началом, и высшею нормой действительного сознания, и между этим последним существует не только различие, но и противоречие, о котором достаточно свидетельствуют ум и совесть каждого человека. Как бы ни было скудно наше представление об идеале, мы не можем считать его осуществленным в действительности, достигнутым в настоящем сознании. Мы не можем познать его из действительности и не можем дедуцировать из него эту действительность до тех пор, пока он не будет достигнут нами и осуществлен. Поэтому высшие философские умозрения наши имеют лишь приблизительное значение и чисто спекулятивный характер, ибо они заключают в себе лишь предвосхищаемое решение. В известном смысле философ спекулирует лишь за счет будущего, и он одинаково ошибается, когда принимает свои сокровища за наличный капитал или когда он поступает ими, не понимая их действительной ценности.

Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противостоит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию,— сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет — она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению. Мы не можем ожидать от нее конечного разрешения противоречий, имеющих корень в самых условиях нашего временного бытия,

и мы не можем ждать от нее полного откровения истины. Много уже то, если она может сознать противоречия бытия и усмотреть ту внутреннюю гармонию, которая в них скрывается и обуславливает собою самое относительное существование вселенной, ее сохранение, жизнь и развитие...

Итак, познавая природу нашего сознания, мы приходим к некоторым основным противоречиям, не допускающим отвлеченного разрешения,— противоречиям между индивидуальным и родовым, частным и общим, содержанием и формой, реальным и идеальным. Но самые эти антиномии предполагают некоторое скрытое от нас примирение, без которого сознание и познание — даже относительное — не было бы осуществимо; они заключают постулат, требование такого примирения и указывают, в каком направлении, где следует его искать (С. 545-547).

На низшей ступени своего развития сознание животного подобно его жизни и организации, многоединично. У кольчатых, напр., каждый нервный узел соответствует сегменту тела, который состоит иногда из нескольких колец. Всякий сегмент кроме своего нервного узла обладает еще сходственную частью главных аппаратов, иногда даже аппаратами чувств. Поэтому, когда мы отрезаем эти сегменты, каждый из них остается при своей индивидуальной жизни и сознании, и если перерезать или перевязать спереди и сзади нервного узла те спайки, которые соединяют его с узлами соседних сегментов, то уколы, причиняемые сегменту этого изолированного узла, будут ощущаться им одним. Подобные опыты, произведенные над множеством беспозвоночных, моллюскообразных, насекомых, приводят к одинаковым результатам: каждый сустав, каждый узловый центр этих животных имеет свое сознание, из совокупности которых слагается сознание целого организма. Рассеянное, раздробленное, многоединичное сознание предшествует в природе сознанию собранному, сосредоточенному, *неделимому* (С. 551).

...гипнотические эксперименты в недавнее время с особою яркостью выяснили собирательный характер психической деятельности человека; они открыли существование многих памятей, многих сознающих центров в психофизической организации человека и показали, с какой энергией высказывается скрытая многоединичность человеческого сознания, автоматизм его подчиненных центров, в случае их болезненной диссоциации, их разобщения с высшими управляющими центрами.

Таким образом, уже физиологически жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только обнимает в себе бесконечное множество индивидуальностей низшего порядка,— он сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его *видом* или *родом* (С. 552).

Инстинкты, управляющие наиболее сложными и целесообразными действиями животных, их спариванием, устройством жилищ, иногда столь изящных и сложных, инстинкты охоты и самозащиты, семейные, стадные инстинкты во всех своих многосложных проявлениях не могут быть результатом личного опыта или размышления...

Посредством учения об изменяемости видов происхождение подобных инстинктов объяснялось в отдельных случаях с большим или меньшим вероятием. Но *психологически* самые основные, общие инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, *наследственного сознания* совершенно непонятны, если рассматривать сознание животного как нечто индивидуальное. С точки зрения такой индивидуалистической психологии непонятен никакой инстинкт. Непонятно, например, почему самец узнает самку, почему вообще животное узнает других представителей своего вида, заботится о своем потомстве, яйцах, личинках? Очевидно, что представление, которое оно имеет о других особях своего вида, существенно отличается от прочих его представлений. Ибо

оно не только весьма часто вызывает в животных сильные и сложные волнения, но нередко заключает в себе расширение его сознания. Границы индивидуальности, времени и пространства как бы отодвигаются, животное отождествляет свои интересы с интересами вида, узнает свое в других существах, в своей самке, в семье, в своем виде. И оно действует ввиду будущего, как бы в силу ясного сознания, предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивид воспроизводит, *представляет* свой род в своем собственном лице. Поэтому и самое сознание его, как сложный продукт его организации, как ее психическое отражение, заключает в себе потенциально смутный общий образ его рода, его *психологическое* представление. Такое представление, строго говоря, не сознательно, хотя, в известном смысле, оно окрашивает собою все явления животного сознания. Столь же врожденное, как и самая организация животного, оно не усматривается им, не «апперципируется», по выражению Лейбница. Ибо животное чуждо *самосознания*. И тем не менее это общее представление, эта органическая родовая идея, заключает в себе смутное определение ума, чувства, влечений животного и есть скрытый мотив всей его жизни. Это как бы психологический коррелят наследственности, ее интимная тайна. В силу этой инстинктивной идеи, которая пробуждается в животном по поводу каких-либо впечатлений или физиологических возбуждений, *в силу этого родового сознания*, животное узнает членов своего вида, как незрелых, так и взрослых, понимает их, ищет физиологического и социального общения с ними, чувствует свое единство с ними, сознавая себя с другими и в других (С. 553-555).

То же безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой. Как высшее животное, человек подчинен общим зоологическим законам и является наследником предшествовавших организаций. После всех явившийся на свет, он обладает наиболее древними традициями. Как разумное существо, имеющее за собой целые эры культуры, человек освобождается от неограниченного господства среды, а постольку и от тех специальных и сложных в своей односторонности инстинктов, которые выработались у некоторых видов в течение целых тысячелетий и отвечают некоторым специальным и неизменным условиям среды, постоянным, установившимся соотношениям. Тем не менее и в человеке общие животные инстинкты сохраняются и получают своеобразное развитие. Трудно оценить достаточно их значение в человеческой жизни, ибо если никто не живет одними инстинктами, то все же большинство живет преимущественно ими и тем, что к ним привилось. Большинство человеческих действий и характеров определяется врожденными свойствами, воспитанием и влиянием общественной среды, — *унаследованным и внушенным* сознанием.

С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и его общество. Первый носит в себе совокупность унаследованных способностей, предрасположений, органов сознания; второе вмещает в себе совокупность актуального сознания, к которому человек должен приобщиться. Эти два фактора заключают в себе естественную норму индивидуального развития, в пределах которой личная самодеятельность имеет более или менее широкую сферу. Социальная организация восполняет неизбежные недостатки и ограниченности индивидуальной физиологической организации. Коллективная память, общечеловеческое воплощаясь в слове, закрепляясь письмом, безгранично возрастает, обобщается и вместе безгранично расширяет сферу, доступную отдельным умам. Коллективная мысль обобщает и объединяет совокупность знаний, создает науки и системы наук, в которых отдельные умы могут охватить сразу общие итоги предшествовавшего знания. И, усвоив себе общую науку, человек способен дать ей в себе дальнейшее развитие.

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек

овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны быть воспитаны другими людьми, чтобы он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется,— все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий (С. 556-557).

Рассматривая исторический процесс в его целом, точно так же как и в отдельные великие эпохи, мы находим, что мировые идеи, определявшие его течение, имеют сверхличную, положительную объективность: это как бы общие начала, воплощающиеся в истории; мы видим, что великие события и перевороты необъяснимы из частных, индивидуальных действий, интересов и влечений, из случайных единичных поступков; но что они определяются общими массовыми движениями, иногда совершенно стихийными, общим сознанием, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотим отрицать роли личности в истории, мы полагаем, напротив того, что личность может иметь и действительно имеет в ней *общее* значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в объяснении. Ибо ее влияние не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя из общего дела, тормозить его по мере присвоенной ей силы и власти: есть личности, способные *представлять* общие интересы и идеи и *управлять* людьми во имя общих начал, вести, учить и просвещать их. Эти-то способности, которыми обладают исторические личности, истинные деятели и учителя человечества, нуждаются в объяснении.

Прежде всего историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она *представляет* его органически, воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач.

...в социологической области, сознание прогрессирует вместе с организацией и предполагает ее. В силу этой социальной организации, этой живой солидарности общественного тела личность может органически представлять его как в совокупности его частей, так и в отдельных отраслях его жизни. При этом само представительство может быть сознательным и свободным или же бессознательным, непосредственным; оно может обладать постоянною, прогрессивно совершенствующеюся организацией или же не иметь никакой политической организации, а следовательно, и никакого *нормального* политического значения.

Итак, в той или другой форме, личность представляет свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлений, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. Если бы она могла только подводить итоги общего сознания, только представлять свое общество, она не могла бы им *править*, учить, исправлять его. Но тогда никакое правительство, никакая государственная или общественная *власть* не имела бы другого авторитета и основания, кроме насилия. Вместе с тем не было бы и реального общественного прогресса: отражаясь в своих отдельных представителях, общество оставалось бы неподвижным.

На деле личность имеет в самом обществе самобытное значение и безусловное достоинство, помимо того общества, которое она собою представляет. Если существует

положительный прогресс в какой бы то ни было отрасли жизни,— если развиваются общество, наука, искусство, религия, то личность может и должна вносить с собою нечто безусловное в свое общество — свою *свободу*, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. И помимо унаследованных традиционных начал, человек должен в свободе своего сознания логически мыслить и познавать *подлинную* истину, вселенскую правду и осуществлять ее в своем действии. Помимо своих частных верований, временных и местных идеалов, он должен в самых общеродовых формах своего сознания вмещать безусловное содержание, высший вселенский идеал. И так или иначе, определяясь все яснее и полнее, этот идеал всеобщей правды и добра является точкой опоры, руководящею целью всякого благого дела, высшего прогресса культуры и знания (С. 559-561).

Итак, признавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода, в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение помимо своих внешних, непосредственных результатов. С другой стороны, индивидуальная личность может усвоить, вмещать вселенский идеал, познавая всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами. И вместе с тем в своей свободной, индивидуальной самодеятельности она возвышается над своею врожденною природою, наполняет свое потенциальное сознание идеальным содержанием. Чтобы осуществиться в действительности, идеал предполагает в ней универсальные формы и свободный акт, без которого он не может быть усвоен (С. 562).

Индивиды переходящи, один род пребывает; но вне индивидов — это призрачная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно: *нет ничего реальнее человечества*. И в то же время нет ничего «идеальнее»: человечество как существо, как действительный организм, не существует вовсе. Оно не составляет не только тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы, но эти «реальные существа» все переходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью.

Как же примиримо это противоречие? Может ли человечество стать таким же реальным и солидарным организмом, как один человек, может ли оно стать одним бессмертным человеком? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, приобрести в нем бессмертие? До тех пор, очевидно, противоречие непримиримо. Очевидно также, что сам по себе человек не может его примирить, и если когда-нибудь он искал такого примирения, то не иначе как на практически-религиозной почве, в том или другом церковном *богочеловеческом* организме (С. 563-564).

Мы приписываем безотчетно совершенную реальность всем чувственным свойствам и не можем представить себе, чтобы эти свойства зависели исключительно от нашей субъективной, индивидуальной чувственности, от наших глаз и ушей. Свет, теплота, твердость, звук, цвета принимаются «наивным» сознанием за объективные свойства вещей. Обыкновенно мы полагаем, что солнце сияет, море шумит, цветы благоухают помимо нашего личного восприятия. И мы разумеем не только то, что наши чувства испытали бы известные ощущения в присутствии данных явлений: мы предполагаем вне себя не простые возможности, не одни формальные условия чувственных явлений, когда мы говорим о мировых физических процессах, совершившихся до появления человека. И

если теперь мы понимаем, что все чувственное предполагает нечто чувствующее (*primum sensibile — primum sentiens*), ясно, что чувственность, обуславливающая вещественный мир, не может быть субъективной: признавая объективную действительность вещественного мира, мы предполагаем всеобщую, антропоморфную чувственность *до человека*. Таким образом, в каждом нашем реальном чувственном восприятии мы безотчетно предполагаем общий, универсальный характер нашей чувственности. Общие, основные качества, чувственные свойства вещей — это стихии, из которых соткан мир,— соответствуют основным видам чувствований, элементам чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаем ее объективность, предполагает вселенскую чувственность, с которой связана наша индивидуальная чувственность (С. 565).

Что такое память и каково ее значение в сознании? На этот вопрос существует столько же ответов, сколько есть психологов, как будто дело идет о разных предметах, и каждый помнит по-своему. В действительности все говорят о разном, и нам не хотелось бы прибавлять свою лепту к этому множеству мнений. Одни психологи видят в памяти общую потенцию сознания; другие отождествляют память с сознанием; третьи видят в ней лишь особый вид сознания. Мы не говорим уже о множестве теорий, относящихся к области психофизики. Все эти взгляды имеют много и за, и против себя — соответственно тому, как смотреть на память.

С одной стороны, память заключает в себе потенциально все элементы наших представлений. С другой — в природе нигде *нет* отвлеченной возможности, *чистой потенции*: существуют лишь более или менее сильные или слабые степени действия и напряженности, а следовательно, и память, как совокупность возможных воспоминаний, состоит из множества слоев самой различной интенсивности, но всегда наделенных некоторою степенью жизни. Далее, *невозможно* без оговорок *отождествлять память с сознанием*, которое постоянно выходит за пределы настоящего и прошедшего. Можно поэтому сказать, что сознание всегда возвышается над простою памятью, если даже она и является основой сознания. В каждый данный момент мы сознаем лишь ничтожную часть того, что помним; но в этом сознании запомненного, в этом воспоминании есть нечто большее, чем простая память. Здесь есть известный психический акт, определенное, иногда вполне сознательное, намеренное действие, в котором я объективирую известный ряд представлений, иногда *мыслю* его как ряд воспоминаний, относящихся к действительным или прошедшим реальным явлениям. Таким образом, к задержанным представлениям памяти примешивается целый ряд сложных процессов психологического и логического свойства. Тут есть и выбор, и внимание, воображение, мышление и т. д. Но вместе с тем ясно, что *память не есть особый акт или вид сознания*, отделимый от прочих. Ибо без памяти не только узнавание предметов, опыт и знание немислимы, но нет никакого ощутимого перехода от одного состояния к другому. Если состояние не задерживается, не оставляет никакого психологического следа и сменяется рядом последовательных состояний, исчезающих столь же бесследно, то нет никакой непрерывности сознания, нет сознания времени и пространства, нет никакого определенного сознания вообще. Ибо сознание возвышается над отдельными состояниями, над моментами времени и пространственными отношениями, и оно воспринимает их только потому, что заключает в себе идеальный синтез последовательных и отдельных моментов, состояний и отношений (С. 567-568).

Еще более загадочною, чем память, является нам другая способность нашего духа — воображение, которое столь же проникает собою всю область нашего сознания, столь же искусственно отвлекается нами от прочих деятельностей духа. Подобно памяти, оно обуславливает собою сознание, и если воображение немислимо без памяти, дающей ему материал, то самая память, актуальное воспоминание немислимо без воображения. Наряду с органической родовой общностью представлений следует отметить их

стремление к индивидуации, к воплощению в определенные образы, к выражению или *воображению*. Эта способность носит уже, несомненно, более индивидуальный характер, имея прямое отношение к нашей воле, ее удовольствиям и страданиям. При внимательном самонаблюдении мы замечаем, правда, что никакое представление или группа представлений не могут быть строго индивидуальными. Каждая такая группа сопровождается целым рядом других, тусклых представлений, наслояющихся вокруг нее концентрически, в порядке убывающей ясности, и образующих как бы общую атмосферу ее. При этом каждый из последовательных кругов таких сопутствующих представлений обладает особою степенью устойчивости и интенсивности. Центральное представление живет и питается на счет своей психической атмосферы, нуждается в ней для своего конкретного *воображения*. Один центральный облик воплощается в целой поэме образов; одна идея развивается в целой системе понятий; одна мысль, одна страсть часто господствует в сознании человека, подчиняя себе побочные комплексы представлений. И чем сильнее, ярче развивается какое-нибудь психическое состояние, тем шире становится его атмосфера, захватывающая постепенно все обыденное поле сознания, если новые впечатления не завладевают человеком. Сферы сопутствующих представлений взаимно проникают друг друга, переходят друг в друга, изменяя свой порядок и степень своей интенсивности. Но пока сознание сосредоточивается энергически на каком-либо одном фокусе, сопутствующие представления продолжают вращаться вокруг него в своей калейдоскопической игре. Такое устойчивое состояние выражается в некоторых случаях с возрастающею силою: оно воплощается в сложной группе представлений, которая иногда получает призрачную реальность, превращается в какой-то психологический паразит, живущий на наш счет. Во сне и наяву, в детстве и в зрелом возрасте человек нередко испытывает гнет представлений. Дикарь поклоняется призракам богов, созданных коллективным воображением его племени. Ребенок пугается тех сказочных образов, которые были некогда богами его предков. И все мы тешимся образами, гонимся за призраками и боимся их. Химеры и призраки угнетают человека в его частной и общественной жизни и наполняют ее ложью.

В исключительных болезненных случаях мы наблюдаем настоящую одержимость человека представлениями; в более слабой степени мы находим аналогичные явления на каждом шагу в нормальной душевной жизни. Каждое заметное, различимое представление, каждое воплотившееся чувство или страсть, каждая мысль, принявшая образ, *живут* в нашем сознании; это не пассивный материал мышления, но живые элементы, с которыми не всегда легко совладать. В борьбе с отвлекающими нас мыслями, или с рассеянностью, дробящею внимание между беспорядочным множеством представлений, мы легко убеждаемся в том, что самое мышление есть *волевой* процесс. И, наблюдая за беспорядочными группами, за своевольными образами нашей фантазии, мы видим, что у них есть как бы свои влечения, свои стремления и цели, часто противные тем, которые мы себе ставим. Наряду со светлою полосой представлений, на которых сосредоточиваются лучи нашего сознания, мы можем, при внезапном повороте нашего внимания, различить множество тусклых *сонных* рядов представлений, пересекающих друг друга. В состоянии, близком к усыплению, когда лучи сознания начинают рассеиваться, они освещают мерцающим блеском эти параллельные ряды. И мы легко можем убедиться, что не только во сне, но и наяву нам грезится множество снов, которых мы не видим. Из этих снов, более или менее легких или глубоких, образующих подпочву нашего сознания, родится множество образов, мыслей, чувств, воспоминаний и предчувствий, которые иногда неведомо откуда прорываются в светлую, сознательную полосу (С. 569-571).

Вся — так называемая — психология, от простого самонаблюдения до психофизических экспериментов, убеждает нас в отличии личности от сознания. Отожествляя их, мы приходим к отрицанию личности. Личное самосознание пробуждается в

нас лишь много времени спустя после нашего рождения. «Личность» исчезает, забывается во сне, в обмороке, каталепсии, при различных поражениях головного мозга, когда остается еще некоторая степень сознательности. В явлениях — так называемого — раздвоения личности, в явлениях «душевной диссоциации», мы видим в одном и том же теле — как бы — несколько индивидуальных личностей, несколько разобщенных памятей, сосуществующих друг с другом (С. 572).

На деле под личностью разумеют обыкновенно три или четыре вещи, частью весьма различные, частью тесно связанные между собою, откуда возникает множество недоразумений и смешений, затрудняющих и без того сложные вопросы. Под личностью разумеется, *во-первых*, эмпирическая индивидуальность каждого человека, как она является нам — со всеми своими особенностями и характерными чертами; *во-вторых*, эта самая индивидуальность, видимая изнутри, при свете самосознания; *в-третьих*, «я», как необходимый субъект сознания, всегда тождественный себе, обуславливающий единство сознания, и, наконец, *в-четвертых*, душа, тот невидимый, реальный субъект моей воли и мысли, носитель всех моих способностей и деятельностей, который проявляется эмпирически во внешнем и нравственном облике каждого человека и который сознает свое «я», как свое личное местоимение. Ибо в языке, как и в наших понятиях, это сознаваемое нами «я» есть только местоимение какого-то другого, предполагаемого нами субъекта, которого никто не видит, не знает доподлинно.

Очевидно, что эта душа, облакаемая нами в столь различные образы, не может быть тождественною с нашим внешним явлением или с тем, что мы сами о себе мним или чувствуем. Очевидно также, что она не может быть только субъектом сознания: это я, которое мы непосредственно в себе сознаем, само есть нечто отличное от нашего сознания. Я мыслю,— следовательно, я существую; но мне думается, что я существую и тогда, когда я не мыслю и временно теряю сознание.

Существование некоторого реального субъекта воли и сознания, отличного от телесных явлений и случайных внутренних аффектов и состояний, имеет для нас высшую *внутреннюю*, субъективную достоверность: для каждого из нас наше собственное я, собственное существо — вернее всего. Но когда идет речь о существовании или бессмертии души, разумеется объективное, абсолютное существование, всеобщая достоверность. Существует ли моя душа не только для себя, но и всеобщим образом, для всех вообще? Имеет ли она универсальное, объективное бытие, — о субъективном не может быть спора. Мне невозможно представить, чтобы мое я не существовало или чтоб оно когда-нибудь уничтожилось. Это понятное субъективное верование или чувство, — понятное *сознание*, если можно так выразиться: углубляясь в сознании своего существа, сознавая его нравственную действительность, я не могу себе представить его обращение в ничто. Но, размышляя о себе объективно, в связи со всеми другими эмпирическими явлениями, я не только признаю неизбежным свое уничтожение, но могу легко усомниться в самом существовании реального я, души.

Имеет ли душа, подлинная личность человека, объективное бытие? Можно ли объективно познать ее, доказать ее бытие? Возможна ли метафизическая психология и есть ли душа познаваемый объект? Дикие народы и спириты всех времен признавали, что душа имеет объективное явление, подлежащее восприятию или даже экспериментации. Но если даже допустить возможность таких явлений, можно ли отождествлять призрак с душою и ставить на одну доску вопрос о душе с вопросом о призраках? Единственные объективные психические явления, подлежащие научному исследованию, суть психофизические явления. Единственным научным методом в психологии *может быть* только метод экспериментальной психофизики, которая не задается метафизическими вопросами, но выясняет конкретную связь между органическими и душевными процессами. Мы видим, однако, что, понимаемая ложно, психофизика ведет прямо к отрицанию души, — поскольку она выдает себя за *целую* психологию. На самом деле

психофизика изучает не душу, а физические явления, связанные в нашем теле с психическими процессами. Для научной психофизики душа может и должна быть проблематичной. И как для геометра не существует физических свойств тела, так для психофизиолога — духовной природы души. Ясно поэтому, что психофизические явления не суть объективное, существенное явление духа и сами по себе еще не доказывают ни его индивидуальности, ни его существования; взятые сами по себе, они скорее говорят против него. Где же и при каких условиях дух может иметь объективную, универсальную действительность?

Самые понятия личности и души дают нам некоторое указание в ответ на этот вопрос. Ибо понятие *личности* есть прежде всего нравственно-юридическое понятие, сложившееся под влиянием нравственных и правовых отношений; а представление о душе есть первоначальное *религиозное* представление, развившееся под влиянием *религиозной* жизни народов, точно так же как и все понятия о бессмертии, воскресении и проч. Таким образом, нисколько не предвещая вопроса о духовной личности человека, мы видим, что самое понятие о ней он приобретает только в *обществе*. Человеческая личность есть *цель в себе* — таково основное предположение нравственного сознания. Наши ближние должны быть для нас не средствами, но целью сами по себе в нашем действии, в нашем общении с ними. И в сознании своей самобытности мы требуем и от других общего признания нашего законного *права*, нашего неприкосновенного личного *достоинства*. Поскольку же люди признают себя не только юридически, но и нравственно ответственными, поскольку они чувствуют себя членами нравственного порядка, в них неизбежно развиваются религиозные понятия о грехе и святости, о возмездии и божественном суде. Энергическое сознание безусловного достоинства человеческой личности, приобретаемое в нравственной и религиозной жизни народов, развивает верование в ее бессмертие, точно так же как высокая оценка индивидуальности человека — веру в ее воскресение.

Человеческий дух объективен лишь в обществе и в общественной деятельности, в общении с разумными существами, — там, где они существуют истинно, не только в себе и для себя, но и в других и для других, и где другие существуют в нем и для него, так же как он сам. Поэтому человеческий дух может быть вполне объективным лишь в *совершенном*, абсолютном обществе. И можно сказать, что стремление к такому обществу есть стремление к истинной жизни духа, бессмертию и воскресению.

Таким образом, вопросы о душе сводятся, в сущности, к вопросу о природе сознания: ибо если моя самость, мое «я» может быть объективно вполне лишь в сознании всех, то спрашивается, что такое это всеобщее сознание и как относится к нему мое личное сознание? Иначе, чтобы вернуться к прежней постановке вопроса: индивидуально ли, субъективно ли сознание или же оно соборно? В первом случае душа не может иметь никакой существенной объективности, никакого универсального значения и существования: если сознание — субъективное явление, то душа — только субъективная идея, которая возникает и развивается в случайном сожительстве людей. Во втором случае, если сознание человека по существу своему соборно, если оно есть возможное сознание всех в одном, то и его субъективное *я* может обладать всеобщим, объективным бытием в этом соборном сознании; его самосознание получает объективную вселенскую достоверность. Таким образом мы приходим к парадоксальному результату: между тем как индивидуалистическая психология и субъективный идеализм одинаково ведут к отрицанию индивидуальной души, *метафизический социализм*, признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается в ничто; она сохраняется и осуществляется только в обществе, и притом в совершенном обществе.

Рассматривая различные формы психической жизни человека — чувственность, память, воображение, мы нашли, что эти способности предполагают родовое сознание. Знания человека, его способности, инстинкты и страсти — все *настоящее* его

психической жизни вытекает из *прошлого* его рода и есть продолжение *предшествовавшего* сознания. Но такое учение о наследственности психических процессов, о преемстве сознания еще не объясняет нисколько внутренней истинности, *логической* достоверности наших познавательных процессов. Оно только отодвигает решение вопроса о достоверности знания или же молчаливо признает его решенным, не объясняя логической природы сознания. Ибо уже первое знание, опыт как таковой, предполагает некоторые логические формы, точнее, некоторые универсальные элементы сознания — сознание времени, без которого я не могу отличать одного состояния от другого, сознание пространства, причинности, без которых я не могу отличать вещей от ощущений, я от не-я и т. д. Исследуя понятие личности, мы нашли, что оно обуславливается настоящим коллективным сознанием; раньше, говоря о реальном чувственном восприятии, мы указывали, что оно предполагает универсальную чувственность. Так же точно, если мы рассмотрим реальное и всеобщее познание, то увидим, что его логичность и позитивность предполагают формальную соборность сознания.

Мы не можем углубляться в многосложные проблемы теории познания и ограничимся здесь лишь двумя основными вопросами, вокруг которых вращается вся эта теория. Мы разумеем вопросы о познании и восприятии внешней *реальности и причинности*, об истинном восприятии реальных вещей или *существ* и реальных *действий*, совершающихся вне нас. Как могу я подлинно знать, что вне меня есть вселенная и что сбывающиеся вокруг меня события суть действия реальных причин?

Психологически наше представление о действительности есть нечто весьма сложное; но мы спрашиваем не о составе или происхождении этого представления, а о том, что такое сознание реальности и как оно возможно. Прежде всего реальность вещей не есть наше представление: иначе действительной реальности вовсе нет, и мы приходим к абсолютному иллюзионизму. Мы должны, конечно, иметь понятие о реальности, чтобы говорить о ней; но в самом этом понятии существенным признаком реальности является ее независимость от нас, от наших субъективных представлений. Реальность вещей воспринимается и представляется нами во всевозможных явлениях и образах, но сама она отлична от *образа* представляющихся вещей. Ибо все, что мы сознаем как представление, есть некоторая *замена* представляемого предмета: я могу относить представление к его предмету и отличать его от такого предмета. Реальность же есть нечто незаменимое, нечто такое, что ничем и никак не может быть *представлено*: действительная, подлинная реальность может быть только *сознана*. Там, где она только представляется, она мнима; там, где она подлинна, действительна, она должна быть *сознана сама*.— Какие бы я ни имел представления о своей личности, о своем характере, я не представляю, а истинно *сознаю* свое существование. И если я знаю истинно, безусловно знаю, что есть вещи и существа, вселенная вне меня, и знаю это так же хорошо, как то, что я есмь, — я обладаю сознанием *самой* реальности вещей, сознаю ее, так же как свою собственную реальность. Взятое само по себе, рассматриваемое отвлеченно, такое сознание, по необходимости, является бессодержательным, чисто формальным: я не обладаю настоящим самосознанием других существ или совершенным знанием их качеств, их природы; я сознаю их существование. Но такое сознание, обуславливающее всякое дальнейшее познание, есть нечто иное, чем простое внешнее знание о вещах. В самом деле, независимая от нас реальность вещей не может быть познана нами *a priori* из чистых понятий, потому что из таких понятий выводятся одни мыслимые возможности, а не действительность. И вместе с тем такая реальность не может быть познана нами *a posteriori* из субъективных ощущений, потому что она несубъективна и независима от нас. Не будучи представлением, реальность вещей не познается, а *сознается* нами, точно так же как наше собственное существование: я не только знаю ее *ab exteriori*, но *со-знаю* ее вместе с нею и за нее *ab interiori*, я *имею в себе ее собственное возможное сознание*.

Я не могу сомневаться в том, что есть вне меня нечто реальное, другое, чем я сам, и я признаю, что эта реальность универсальна, безусловна; в таком случае и мое сознание

этой реальности не может быть субъективным, если оно подлинно. Конечно, в моих представлениях о свойствах и существовании вещей много субъективного, много наивного антропоморфизма. Но в корне всего нашего знания, опыта, восприятия лежит возможное (потенциальное) сознание всеобщей реальности; и без этого сознания мы не могли бы познавать актуально и конкретно как отдельные вещи, так и общие свойства вещей.

Итак, реальность есть нечто истинное или же она есть нечто мнимое; я сознаю ее самое, или я только представляю ее себе. Если мы имеем ее подлинное сознание, если мы сознаем ее так же, как нашу собственную реальность, то сознание наше соборно по существу: раз я могу подлинно сознавать другие существа, сознание есть не только мое, но общее, т. е. возможное сознание всех. В первом этюде мы доказывали, что логическое познание реальности выходит за пределы компетенции индивидуальной личности. Теперь мы видим яснее, что познание предполагает некоторое потенциальное всеединство сознания, некоторое соборное сознание, постепенно развивающееся в познании (С. 574-580).

Каковы бы ни были наши представления о природе и происхождении теоретического сознания и эмпирических знаний, ясно, что нравственное сознание возникает и развивается лишь в общении разумных существ между собою. Человек, нравственно оторванный от других людей, живущий собою и для себя одного, очевидно, не может быть нравственным человеком. И наоборот, совершенная нравственность достижима лишь в совершенном обществе.

Благая воля, которая есть основание нравственности, называется любовью. Всякая мораль, основанная на чем-либо ином, кроме любви, не есть истинная мораль и безнравственна в своем корне. Любовь же предполагает любящего и любимого и в своем совершенном осуществлении есть союз любящих. Полнота любви, высший идеал нравственного блага, есть совершенная полнота, свободное и нераздельное единство всего любимого. И в этом смысле можно сказать, что совершенная любовь осуществима лишь в совершенном обществе. Любовь не может и не хочет быть одна; она есть *альтруизм* и внутренне предполагает *друга*, ищет его, а не себя. Абсолютная божественная любовь есть, по учению христианства, та любовь, которая от века рождает себе *возлюбленного*, любит в нем и через него,— любовь, которая может наполнить и оживить самое ничтожество, создав все из ничего в своем творческом экстазе (С. 586-587).

Определяясь к действию частными побуждениями и причинами, человек не может быть истинно нравственным и свободным. Он освобождается лишь в истинной любви, где его воля определяется идеальной полнотою правды.

Нравственный закон есть сознание этой еще не исполненной правды, сознание долга перед самим собой, перед всем существующим, перед самою Высшею Правдой. Этот закон, в одно и то же время внутренне присущий человеку и внешний ему, живет в человеке и судит его. И чем глубже входит человек в свою совесть, тем больше проникается он благоговением перед идеальным содержанием этого закона и сознает все свое несоответствие, все свое противоречие с ним — во всяком деле, внешнем или внутреннем, во всяком отношении. Он не может уйти от закона, удовлетворить ему каким бы то ни было подвигом. И чем глубже сознает человек зло своей природы, тем сильнее в нем потребность к оправданию, искуплению и примирению с Высшей Правдой. Вместе с тем он сознает, что конечного примирения и оправдания он не может достигнуть сам собою, ибо он должен искать его лишь в *совершенной любви*. Только совершенная любовь может оправдать человека,— полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая в себе больше, чем все, не есть природный инстинкт человека или личный подвиг его воли, а *благодать*, независимая от него и вместе дающаяся ему.

Мы не можем и не хотим доказывать эту благодать умозрением: она не принимает внешнего свидетельства. Но таков, во всяком случае, исторический ход нравственного

развития: любовь, как инстинкт, есть эмпирический факт; любовь, как долг, есть нравственное требование нашей совести; любовь, как благодать, есть высший религиозный идеал человека, предмет нашей веры. Когда человек сознал свой грех, когда он осудил себя перед законом своей совести, перед высшим идеалом вселенской правды, он жаждет оправдания. И так как он не может оправдаться и освятиться своими личными подвигами и делами, ему остается поверить в любовь,— *поверить совершенной, всепрощающей любви*, которая искупляет и примиряет нас с собою. Самая эта вера есть уже дело любви и вместе сознается верующими, как явление благодати. Вера есть не легкое, а трудное дело.

Если истинно веруешь в совершенную любовь, то нельзя не любить на деле; иначе веры нет. Совершенная любовь есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех. Но такая совершенная, божественная Любовь не может быть осуществима в каком-либо естественном человеческом союзе: царство ее не от мира, она предполагает *совершенное* общество, богочеловеческий союз или *Церковь*.— Поверив в Любовь и в ее искупление, мы должны любить вместе с нею. Сознав ее конечную цель, мы должны работать над этой целью, достигаемую в нас,— над строением совершенного богочеловеческого общества. И если всякое доброе дело приближает нас к этой цели, то познание универсальной цели человечества, предзаложенной в самом его сознании, ставит нам общественную задачу и приводит нас к великому вопросу о совершенном обществе (С. 490-492).

С.Н. Трубецкой. Основания идеализма // Там же.

Нет безотносительных состояний сознаний; и такие состояния не только связаны между собою, но в своем целом необходимо понимаются нами как отношения, как продукт взаимодействия между «я» и «не-я», духом и телом, субъектом и внешним миром. «Чистых состояний сознания» нет и не может быть нигде, ибо всякое состояние есть отношение; мы можем произвольно отвлекаться от терминов этого отношения, но не должны забывать, что такое отвлечение условно. В первой части нашего рассуждения мы видели, что нет явления без отношения между тем сущим, которое является, и тем субъектом, которому оно является. Поэтому нет и не может быть «чистого» опыта без отношения к обосновывающей его реальности, и такой «чистый» опыт есть лишь чистая отвлеченность, которой в действительности ничто не соответствует. Во второй части нашего рассуждения мы показали далее, что нет и не может быть чистой и безотносительной мысли, что вся наша мысль в основных своих категориях выражает отношения и обуславливается отношением к предполагаемому сущему. Мы показали, наконец, что нет и не может быть безотносительного восприятия сущего, ибо в таком восприятии уничтожается всякое различие между воспринимающим и воспринимаемым и конкретное сущее расплывается в нирвану чистого небытия. Все «безотносительное» есть лишь отвлеченность, а всякая отвлеченность условна и вдвойне относительна. В действительности все соотносится, и «быть» значит относиться. Бытие без отношений, чистое «безотносительное» бытие равняется небытию. Все, что есть, существует в каком-либо отношении; и то, что ни в каком отношении не существует, то не имеет никакого бытия. Недаром самый глагол «быть» имеет значение связки; и там, где мы употребляем его самостоятельно, где мы утверждаем про какую-нибудь вещь, что она *есть* вообще, не определяя, *как* и *что* она есть, мы утверждаем лишь общее отношение ее к действительности, неопределенную бесконечность ее отношений к совокупности вещей. Отношение есть основная категория нашего сознания и основная категория сущего. А потому признание универсального закона соотносительности сущего составляет основную истину философии.

Нет мысли, опыта, чувства, восприятия, представления, понятия без отношения; нет воли без отношения к предмету ее хотения; нет сознания без отношения и нет существования без отношения. Ибо вещь существует только тогда, когда имеет какое-нибудь отношение к действительности, к тому, что мы называем сущим; и самым существованием своим она полагается в отношение, и притом в конкретное отношение к совокупности сущего. Нет вещей в себе,— нет и безотносительной сферы сознания, как это предполагалось в попытках критицизма, отвлеченно противопоставившего вещи сознанию. Сознание есть всегда сознание чего-нибудь или о чем-нибудь, оно всегда заключает в себе отношение как свое внутреннее реальное и логическое условие; и в самом условном противополжении этого сознания вещам заключается предполагаемое соотношение. Отсюда объясняется конечный неуспех всех тех учений, которые исходили из чисто отвлеченного противополжения сознания вещам и стремились установить между ними абсолютное различие. Сознание имманентно, оно существует в субъекте и для субъекта; и вместе оно трансцендентно, поскольку оно заключает в себе отношение к отличным от него объектам. Сознание имеет своим предметом наше «я» в его отношении к «не-я» и «не-я» в его отношении к «я» (С. 696-697).

В сознании реальной соотносительности нашего существа с другими существами мы познаем реальность внешних объектов в отличие от чисто субъективных представлений. Такое сознание дано нам во всех активных и пассивных состояниях нашего духа, в деятельности и аффектах нашей воли, наших чувств, нашего разума. И постольку во всех состояниях нашего сознания потенциально или актуально заключается критерий объективного знания.

Опытное познание внешнего мира может быть всеобщим и необходимым, поскольку основные его положения истинны «о всем и для всех», т. е. объективно истинны относительно целых общих классов явлений сущего и обязательны для всякого разумного сознания. Субъективное представление существует для меня одного; объективное явление существует «для всех», т. е. всеобщим образом.

Пусть человек убеждается сначала чисто эмпирически в объективной реальности некоторых явлений, сопоставляя свой личный опыт с тем капиталом общих знаний и опыта, который передается ему с детства в общении с его ближними. Пусть он имеет эмпирический критерий истинности или реальности всех новых познаний или восприятий — в их отношении к этому общему основному, усвоенному им капиталу,— к той «действительности», которую он признает объективной и реальной «для всех». Такой критерий является, конечно, относительным и условным, поскольку общее представление о действительности подлежит изменению и развитию. Но как личный опыт, в котором я познаю какую-либо отличную от моего субъекта реальность, так и усвоение какого бы то ни было чужого опыта, опыта других субъектов предполагают во мне сознание реальной соотносительности моего субъекта с другими существами или субъектами.

Такая внутренняя соотносительность, сознаваемая мною в опыте и в мышлении, обуславливает а priori наш опыт и нашу мысль во всех их категориях. Без нее немислимо было бы признание никакой внешней нам реальности, никакого отличного от нас субъекта. Без нее невозможно было бы и действительное самосознание, в котором я отличаю реальное «я» от реального «не-я» и сознаю себя как субъектом, так и объектом отношений. Наше убеждение в действительности, в независимом от нас существовании объектов предполагает не только реальность стоящих за ними субъектов, но и внутреннюю соотносительность таких субъектов.

Такая соотносительность, обуславливающая все формы нашего сознания и познания, заключает в себе критерий нашего знания: критерий отдельных наших убеждений, понятий, представлений, восприятий заключается в их соотношении, *в соотношении нашего познающего субъекта ко всей совокупности познаваемого сущего.*

Сознание всецело обусловлено реальной метафизической соотносительностью существ. И если материалист видит в сознании простое отражение внешнего взаимодействия вещей, то на самом деле и такое внешнее взаимодействие есть лишь явление их внутренней соотносительности: столкновение безотносительных «вещей в себе», их встреча или взаимодействие есть невысказанная нелепость; не менее нелепо и предположение, чтобы такое случайное столкновение вещей могло высечь из них искру сознания и пробудить в них познание себя и друг друга.

Если мы не ограничены одними субъективными состояниями, если вне нас есть реальный мир существ, который является нам чрез посредство наших восприятий и объективно представляется нами, то следует действительно признать, что *наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего*. Наше сознание необходимо предполагает такое соотношение раньше, чем оно его познает, — раньше какой бы то ни было отчетливой дифференциации личного самосознания от объективного сознания других существ. Ибо самая эта дифференциация предполагает ясное различие отношений (С. 698-699).

С.Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории // Там же.

Строго говоря, ни одна человеческая личность не есть всецело продукт исторического процесса: каждая имеет свой гений, свою индивидуальность, каждая реагирует на те влияния, которым она подвергается, — иначе бы она их и не испытывала. Гениальная личность обладает в высшей степени способностью воздействовать на внешние влияния и условия; она вносит в свою среду нечто такое, что она от нее не заимствует, и притом — нечто значительное, нечто такое, что само определяет собою историю в каком-либо отношении. Гений не объясняется *без* исторических условий, среди которых он действует и развивается, но вся особенность его состоит именно в том, что он не объясняется *из* них одних. Отсюда — обычное одиночество и непонятность гения, трагедия его жизни; отсюда и то невольное изумление, которое он возбуждает, как пришлец из другого мира: то новое, что он приносит с собою, является странным, неслыханным и чудесным, поскольку он как бы творит это новое, и никто не знает, откуда он его берет.

Говоря это, мы несколько не думаем отрицать причинность в истории; мы высказываемся только против одностороннего понимания причин, которые в ней действуют, и мы напоминаем о границах научного исторического исследования, которое должно считаться с личностью в ее взаимодействии со средой, а не конструировать личность из ее среды, из внешних условий ее развития и деятельности. Гёте говорил под старость, что его критики скоро начнут изучать, каких быков он ел в своей жизни, чтобы из их свойств и особенностей объяснять его творения. Это замечание превосходно указывает обычный недостаток множества «историко-литературных» исследований, вытекающих из наивного предположения, что гений объясняется из совокупности влияний его среды и что он был бы вполне объясним, если бы было возможно учесть эти влияния. Такая иллюзия имеет и свою хорошую сторону, вызывая множество тщательных детальных исследований, часто весьма полезных и важных; никогда нельзя знать в достаточной мере, чем обязана самая великая личность своему веку; но с другой стороны, эта иллюзия нередко оказывается пагубной, извращая историческую перспективу; она затемняет понимание истории, ведет к отрицанию гения, к отрицанию всего оригинального и самобытного и заставляет видеть лишь песчаные мели в человеческом море, и притом там, где оно всего глубже.

Если сказанное верно относительно понимания гениальных личностей вообще, то тем паче следует помнить об этом, говоря о личности, бесспорно величайшей из всех, о человеческой личности Иисуса Христа, «Сына Божия», Который «показал» в Себе людям Бога. Всякий беспристрастный историк, хотя бы и чуждый всяких религиозных убеждений, должен признать в лице Христа нравственный факт, единственный во всей истории: ни до, ни после Него не было человека, который сознавал бы себя истинным,

единородным Сыном Божиим и в котором бы такое сознание имело значение универсального начала жизни, и притом начала деятельного; засвидетельствовавшего себя в слове и подвиге самого Христа и в духовно-нравственной истории человечества.

Для исторического понимания христианства мы не можем достаточно глубоко и подробно изучить среду его возникновения. Христос был истинным сыном своего народа, вскормленный в законе и пророках, пришедший не нарушить их, а исполнить. «Он родился от семени Давида по плоти», но в то же время Он «открылся Сыном Божиим по духу святыни», как говорит Павел (Римл. 1, 3—4); и вот это-то единственное отношение Его к Богу «по духу», это единственное в истории *соединение личного самосознания с богосознанием*, которое мы находим только в Нем и которое составляет самое существо Его, не может быть объяснено влиянием Его среды; наоборот, все Его отношение к этой среде объясняется именно этим центральным фактом Его сознания (С. 404-405).

Весь спор о том, следует ли понимать «царство» в нравственном или эсхатологическом смысле, зависит от недостаточного понимания его религиозного смысла, религиозного источника самого нравственного учения Иисуса: в Его Богосознании и эсхатология имеет нравственное содержание, и этика заключает в себе эсхатологию царства: основным началом нравственности является Бог, а Бог всемогущ, и потому Его правда и милость, осуществляющиеся и теперь, имеют раскрыться вполне и окончательно в непосредственно близком будущем. В сознании непосредственной близости Божией заключается и сознание близости Его царства, самое «ведение» которого есть признак не слабости, а милосердия и любви Божией к погибшему.

Подобным же образом разрешается и спор о том, следует ли считать царство Божие за нечто уготованное от века, что имеет явиться внезапно и застигнет людей, как сеть, или же в нем следует видеть нечто становящееся, осуществляющееся. Согласно учению Христа, то самое царство Божие, которое имеет прийти внезапно, уподобляется малой закваске, горчичному семени, засеянному полю. Здесь опять-таки эсхатология соединяется с представлением о духовном, нравственном росте грядущего царства. Семя сеется, дает росток, зелень и колос, который зреет до времени окончательной жатвы, сбора зерна. Между севом и жатвой, как между семенем и плодом, существует внутренняя связь. «Тайна царствия», составляющая особенность учения Христа, именно и состоит в том, что это царство, имеющее наступить во славе, уже и теперь незаметно, скрыто присутствует в людях, растет в них, поскольку они внутренне усиливают себе начало жизни или новый божественный порядок жизни. Семя этой вечной жизни, семя царства, есть слово Божие, которое насаждается в людях. В этом слове скрыто заключается начало возрождения, воскресения и жизни, которую принявшие слово обладают внутренним образом уже теперь, «в веке сем», среди гонений и скорби. Апостол Павел, а затем и Иоанновы писания подробнее развивают это учение; но уже из притч евангельских явствует, несомненно, что оно восходит к самому Христу.

Правда, в целом ряде текстов «царство» изображается, как *мзда*,— согласно ветхозаветной схеме, по которой всякое человеческое действие имеет свою мзду, как свое необходимое *последствие*. Но, не говоря уже о том, что с той высшей нравственно-религиозной точки зрения, на которой стоит Христос, нельзя допустить мысли о внешнем отношении мзды к доброму действию, мы видим из самых текстов, что представление о внешних наградах за отдельные заслуги положительно исключается: раб, творящий волю господина, не имеет права приписывать себе заслугу и требовать за нее награды. Мзда дается даром, как *милость*: «жизнь» есть мзда царствия, не внешним образом прилагающаяся за отдельные дела, а внутреннее последствие принятия царства. Прощение есть мзда прощения, так как, только проникаясь прощением ближнему, человек усваивает прощающую милость «Отца». Как милость и праведность суть «плоды царства» (Мф. 21, 43), так и блаженство: «блаженны нищие духом, так как их есть царство небесное», «блаженны кроткие, потому что они Бога узрят». Из таких «заповедей блаженства» мы

видим, что не только нет внешних дел, за которые дается мзда, но нет даже внешних заповедей: и заповеди, и добрые дела, и царство, и блаженство сводятся к милости и совершенству Отца как всеильному источнику блага. Будьте блаженны и будьте совершенны — вот заповедь царства (С. 430-431).