И. И. Лапшин.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ А. Н. Радищева

Издательство „БЫЛОЕ“
Петроград :: 1922

„Пров 38“

Трактат Радищева „О человеке, о его смертности и бессмертии“ появился впервые в „Собрании оставшихся сочинений покойного Александра Николаевича Радищева“ М. 1807, ч. 2 и 3. Отсюда он перепечатан в позднейших изданиях сочинений Радищева.

1-я Гос. ун.-пр. шк.-тип. Красная, 1. 3000 экз. Р. В. Ц

I.

Трактат Радищева: „О человеке, о его смертности и бессмертии“ — одно из первых оригинальных русских философских произведений. Оно изобличает в авторе широкое знакомство с философской литературой XVIII-го века, пытливость мысли и представляет, сверх того, психологический интерес, как и всякое искреннее искание прямых ответов на проклятые вопросы. Тема вековечная — проблема бессмертия человека. Этот основной мотив вплетается в эскизный очерк философии природы и философии духа. Первая книга трактата — философское введение, во второй выдвигаются доводы против нематериальности и бессмертия души, две остальные представляют опровержение этих доводов с точек зрения метафизической, психологической и моральной. Материалистический тезис о смертности души Радищев обосновывает, опираясь на философию просвещения — главным образом на: „Disquisitions relating to Matter and Spirit“ Пристли и на „Système de la nature“ Гольбаха. — Спиритуалистический антитезис подкрепляется им аргументами, почерпнутыми из сочинений эпигонов лейбницианства и представителей эклектизма в немецкой философии, главным образом он пользуется „Федоном“ Мендельсона, затем сочинениями Гердера. Сам он пытается примирить эти два взгляда в высшем синтезе

И вот относительно его собственной точки зрения мы встречаем у лиц, писавших о Радищеве, поразительное разногласие. Пушкин, а за ним и многие другие, повторявшие его мнение, подчеркивают приверженность Радищева к французской материалистической философии. Профессор Бобров, наоборот, утверждает, что разбираемое произведение „принадлежит школе Лейбница“ [1]). Наряду с этими двумя взглядами существует третий, на наш взгляд, наиболее правильный, превосходно развитый и обоснованный проф. П. Н. Милюковым в третьей части „Очерков по истории русской культуры“. „Радищеву, говорит Милюков, бросалось в глаза не столько коренное различие между Гольбахом [2]) и лейбницианцами, сколько общее тому и другим стремление к философскому монизму“. Этот монизм, прибавляю я, изобличает в Радищеве неискоренимость привычек мышления сенсуалистической школы. Если он приближается к идее панпсихизма, то его панпсихизм есть гилозоизм, но отнюдь не монадологическая точка зрения Лейбница.

II.

В первой части своего трактата Радищев обсуждает прежде всего вопрос о развитии человеческого зародыша.

[1]) „Философия в России“. Вып. III. Казань. 1900. Стр. 148.

[2]) Гольбах, как бы колеблется между материализмом и гилозоистическим панпсихизмом... „La sensibilité est ou une qualité qui se communique comme le mouvement et qui s'aquiért par la combinaison, ou cette sensibilité est une qualité inhérente à toute matière“ (Système de la nature, Ch. VIII) Гольбах гораздо чаще рассуждает, как чистый материалист.

Он отвергает гипотезу заключенных зародышей Бонне (Einschachtelungshypothese) и скорее склоняется, повидимому, к теории эпигенезиса (развитой Вольфом в „Teoria generationis“ 1759 г.) („для чего не утверждать, что семя образуется в жене“ см. стр. 9-ю). В противоположность Гольбаху он склонен приписывать семени зачатки одушевленности, может быть, под влиянием „Vénus Physique“ Мопертьюи. Далее он дает общую характеристику развития человека, оттеняя его сходство и различия с растениями и животными. Здесь попутно встречается намек на Ламеттри, которого Радищев осуждает за одностороннее сближение человека с растением в „L'homme-plante“ („Мы не скажем, как некоторые умствователи: человек есть растение“, см. стр. 13-ю).

Весь этот отдел, посвященный характеристике антропологических особенностей человека, составлен Радищевым по „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ Гердера: 1) Р. указывает на то, что „возниченный образ человека (т.-е. хождение на двух ногах) отличает его внешность приметным образом и есть ему одному на земле свойством. Хотя медведь становится на задние лапы...“ etc. Гердер: „Die Gestalt des Menschen ist aufrecht; es ist hierin einzig auf der Erde. Denn ob der Bär gleich...“ ect. [1]). 2) Р. упоминает о том, что Бюффон называл обезьян четверорукими, и находит, подобно Гердеру, сближение обезьян по их строению с людьми преувеличенным. У Гердера имеется подобное же упоминание о Бюффоне [2]). 3) Далее Ра-

[1]) Bibliothek der deutschen Nationalliteratur, B. 23. S 30.
[2]) Ib 86.

дищев по следам Гердера [1]) признает неубедительными попытки Галлера установить определенную локализацию в мозгу центров, соответствующих отдельным душевным способностям. 4) Приводимые Радищевым данныя Кампера относительно лицевого угла обезьяны, эскимосов, древних греков взяты им у Гердера [2]), как и цитата на стр. 19-ой. 5) „Английский писатель", назвавший человека „насмешником между всеми земными тварями", это Монбоддо, о котором немного ниже упоминает Гердер. 6) О речи отмечаемой Радищевым, как отличительной черте человека, упоминает тут же Гердер [3]) прославляя „божественный дар речи".

После описания антропологических и психических признаков человека он рассматривает внешние условия, от которых зависит развитие ума человека, отмечает различие умственных способностей индивидуумов и народов и дает характеристику умственной эволюции человека. Все эти рассуждения представляют воспроизведение в живой и занимательной форме взглядов французских сенсуалистов. В вопросе о происхождении знания Радищев близок к Локку (опыт и рассуждение— sensation и reflexion—источники познания). С Гельвецием он расходится в его знаменитом учении о среде, как исключительном факторе развития человека, и указывает на несомненное значение наследственности в развитии умственных свойств. При этом он ссылается на бросающееся в глаза природное различие в сообразительности и в памяти. Ссылка на врожден-

[1]) Ib. 90—91.
[2]) Ib. 103.
[3]) Ib. 101.

ную восприимчивость памяти, быть может, навеяна Локком, который, как известно, первый развил эту мысль в „Письмах о воспитании“. Вероятно, Радищев был также знаком с возражениями, которые Дидро [1]) делал Гельвецию по данному вопросу, доказывая, что человек не есть „шедевр случая“, что „случай Гельвециев подобен искре, которая производит взрыв, попав в бочку спирта, и гаснет в чане воды“.

В этом отделе (стр. 33-я) заметно влияние Монтэня. Говоря об относительности показаний наших чувств, Радищев приводит три из десяти пирроновых троп, воспроизводимых Монтэнем в его „Опытах“ (см. гл. „Апология Раймунда Себондского“).

III.

Вторая часть „Трактата“ представляет в первой своей половине краткий очерк теории материи и общих начал естествознания. По справедливому замечанию проф. Боброва, это наименее разработанный во всей книге отдел. Здесь мы находим краткие определения понятий вещества, непроницаемости, инерции, движения, тяжести, пространства и времени. Для понимания миросозерцания Радищева тут важно отметить три черты: 1) На пространство и время Радищев смотрит реалистически, в противоположность Лейбницу, как Гольбах. 2) Он по примеру Лукреция, Гассенди и других материалистов в противо-

[1]) См. об этом книгу Keim'a: „Helvetius, sa vie et son oeuvre“ 907, стр. 516.

положность Декарту и Лейбницу допускает пустоту (vacuum). 3) Он принимает конечную (realiter, а не idealiter) делимость материи и абсолютно непроницаемые атомы, следовательно, примыкает к сторонникам маханистического, а не динамического учения о материи.

Начиная со стр. 60-й, с середины отдела о теории материи и до конца второй книги заметно влияние на Радищева книги Джозефа Пристли (Priestley): „Disquisitions relating to Matter and Spirit", знаменитого английского философа и натуралиста, открывшего кислород (жил с 1733 по 1804 год). „Disquisitions" вышли в 1767 году, вторым изданием в 1782 году. Пристли в теории материи был сторонником динамического учения гениального поляка, патера Босковича, который впервые опубликовал его в книге: „Philosophiae naturalis theoria ad unam legem reducta" (1759). Согласно этому воззрению, материя не обладает абсолютной непроницаемостью, но является результатом деятельности отталкивательных и притягательных сил. Динамический атом есть центр действия этих сил, которые и создают относительную непроницаемость известной сфере своего антагонического взаимодействия. Радищев излагает эту теорию по Пристли [1]): „Притяжение и отражение (т.-е.

---

[1]) См. Disquisitions, 1782, v. I, Section II: On impenetrability, as ascribed to matter, особенно стр. 23-ю. О Босковиче читатель найдет подробности в „Истории физики" Розенберга (т. II), в „Опыте построения теории материи на принципах критической философии" проф. А. И. Введенского и в „Критике отвлеченных начал" Вл. С. Соловьева (Собр. сочинений, т. II, стр. 248-я). Насколько мне известно, Радищев—первый из русских мыслителей, излагающих эту

отталкивание) простерлися из среды своей действием, явился образ и протяженность, вещественность приняла существо". Радищев, однако, стоя в общем на механистической точке зрения французских материалистов, колеблется перед допущением динамизма. „Друзья мои! раздробляя свойства вещественности, да не исчезнет она совсем и да не будем сами тень и мечта".

IV.

Начало второй книги и ее вторая половина посвящены вопросу о природе души. Радищев склоняется здесь к мысли, что дуализм материи и духа (какой, например, мы встречаем у Декарта)—недопустимая точка зрения, что естественнее предположить единство обоих начал. „Мы не скажем, да и нелепо то было бы, что чувствование, мысль суть то же, что движение, притяжение или другое из описанных выше сего свойств вещественности". Следовательно, Радищев отвергает монизм материалистический, согласно которому психика есть продукт материи, но он склонен предполагать, что самое вещество носит в себе потенцию чувствительности [1]), которая при благоприятных условиях проя-

теорию. Приводимые немного ниже рассуждения Радищева об эфире, как гипотетической причине тяготения, и признание необоснованности этой гипотезы также заимствованы у Пристли (Disquisitions, p. 30).

[1]) „Жизнь свойственна не одним животным, но и растениям, а вероятно и ископаемым". Предполагая психическую энергию разлитою во всех царствах природы, Радищев уподобляет ее „огню". „А поелику явное присутствие огня с действием жизни совокупно, то и не безрассудно заключать можно, что огонь есть одно из необ-

вляется и в сознательной форме („чувственность и мысль суть свойства вещественности"). Эта мысль была распространена в XVIII веке: ее мы находим у Мопертьюи, у Ламеттри („Les animaux plus que machines", 1755, II p. 82), у Дидро и Гольбаха („Syst. de la nature", I, 175)— в виде противопоставления sensibilité inerte— sensibilité active, у Робине [1]) и многих других.

ходимых начал жизни, если он не есть сама она". Эта „демокритовская" мысль есть отзвучие идей Гельвеция, о котором Дидро рассказывает следующее. Однажды, когда у Гельвеция сидели гости в ожидании ужина и философствовали о природе Бога и души, Гельвеций велел запереть ставни и, когда наступил полный мрак, приказал принести горящий уголь, взял его щипцами, зажег им свечу на канделябре и сказал: „Вот в моих руках душа, жизнь первого человека. Ведь, огонь, которым я воспользовался, везде—в камне, в дереве, в воздухе. Душа—это огонь, жизнь—это огонь". См. Damiron. „Memoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII—e siècle, tome premier, 1858, p. 271.

[1]) „De la nature" IV, p. 11. Радищев считает вероятным, что минералы суть организмы, в которых даже наблюдается половое размножение: „Что есть металлическая жила, что земля купоросная, селитренная, есть ли не матки? Что пары металлические, купоросный и селитренный глаз, есть ли не мужеский сок?" (См. стр. 12-ю, там же стр. 69-ю). Эта мысль подробно развита Робине (1735—1820) в его книге: „De la nature", вышедшей в Амстердаме в 1766 году. В первом томе этой книги главы XV-я —XVIII-я посвящены вопросу об организации минералов, их росте, питании и размножении. Здесь металлическая жила называется „маткою" и высказываются различные догадки о процессе оплодотворения в минеральном царстве. (См. стр. 198-224, особенно 203, 204, 213, 223). „Я очень хорошо знаю, говорит по поводу своих воззрений Робине, что эти идеи покажутся странными, у них будет мало сторонников, если только вообще таковые будут (стр. 220). И действительно, эта идея, как и мысль об одушевленности планет, кажется, не разделялась другими французскими гилозоистами XVIII-го века, из чего я заключаю, что

Согласно этому взгляду, психика как бы разлита в материи, а в организованных телах она особенно сконцентрирована. При этом взгляде, который весьма далек от представления о психическом единстве, как непротяженной монаде, психике приписывается и протяженность. Именно эту мысль мы встречаем у Радищева.

Мозг есть как бы перегонный аппарат, концентрирующий психическую энергию вещества, которая и занимает в нем известный, хотя и неопределенный об'ем. За этими соображениями Радищев предоставляет слово противнику „души безвещественныя", опираясь при этом, как показал Милюков, на Гольбаха и, думается мне, кроме того, главным образом на Пристлии на Лукреция, о котором он здесь упоминает.

Пристли рассматривает психику человека, как продукт его мозговой деятельности. „Способность мышления принадлежит мозгу человека, как способность ходить—его ноге, или говорить—его языку; таким образом, человек, который есть единое существо, состоит из одного рода субстанции, состоящей из прах а земли; когда человек помирает, он разумеется, перестает думать; но когда его спящий прах („sleeping dust") будет оживлен снова при воскресении мертвых, способность мышления и сознания восстановится в нем" [1]).

Радищев, вероятно, почерпнул эту идею именно у Робинеили же воспользовался одним сочинением Платтнера, как предполагает проф. Бобров.

[1]) Dis quisitions, p. 102.

V.

I) Прежде всего оспаривается мыслимость самого понятия души, как простого (т.-е. не имеющего пространственных частей) и неделимого единства Такое предположение делает необ'яснимым взаимодействие души и тела („как действует непротяженное на протяженность") и локализацию непротяженной души в протяженном теле, кроме того, это предположение просто нелепо. Непротяженная душа „уже не вещество, но отвлечение, точка математическая, следовательно, воображение, сон, мечта [1]).

II) Другой значительный аргумент заключается в указании полной зависимости душевных явлений от телесных, которая обнаруживается в росте и развитии духа и тела, в зависимости душевных состояний от состояний организма при здоровье и при болезни [2]).

Пристли отмечает затруднения, проистекающие от диспаратности непротяженной души и протяженного тела:

---

[1]) „Мы увидим, что эта душа вынуждена претерпевать те же изменения, как и тело, что она рождается и развивается вместе с ним. Она подвержена тем же превратностям, как и тело, от воздействия внешних причин. Syst, p. 163.

[2]) „Итак, можно ли допустить, что существо, совершенно не материальное, тем не менее может воздействовать на материю, не имея с нею никаких точек соприкосновения, никакой аналогии, и само испытывает материальные воздействия через посредство органов менее реальных, которые дают ей знать о присутствии внешних об'ектов? Можно ли представить себе связь души с телом, и как это материальное тело может связывать, заключать в себе, принуждать, детерминировать такое неуловимое, недоступное никаким чувствам существо?" Syst, I, ch. VII. p. 161.

„... дух и пространство не имеют между собою ничего общего, и даже собственно неправильно говорят, что нематериальное существо существует в пространстве или что оно скорее помещается в одном месте, чем в другом; ибо, собственно говоря, оно — нигде, не имеет способа существования, которое было бы выразимо в терминах, приспособленных к способам существования материи“ (Disquis., p. 74).

III) Далее, почему не рассматривать психику человека, как продукт мозговой деятельности? Результат может быть качественно отличен от порождающих его отдельных причин, и обратно; душа, составляющая при жизни неделимое целое, может при разрушении мозга распасться: „Согласен, говорит Радищев, что из одной души нельзя сделать двух душ, но следует ли из того что с разрушением твоих органов и душа разрушиться не может?“ Разрежь, говорит Пристлей, шар на двое, выйдут ли из того два шара? Выйдут две половины, но шара не будет“ [1]).

IV) Затем Радищев указывает на факт абсолютного перерыва сознания в обмороке, в глубоком сне („когда пары, под'емлющиеся от твоего желудка не тревожат мозга, когда сон твой спокоен и крепок, ты не токмо не чувствуешь, но и мысль твоя недействительна. А если и то тебя не убеждает, посмотри на тех, коим болезни дают сон долговременный: спроси у них, мечтали ли они что-нибудь. Или думаешь, что в решении задач математических упражнялися!“). Эта мысль о возможности полного прекращения психической дея-

[1]) Disquisions 116 p.

тельности часто встречается у противников субстанциальности души. Ее мы находим у Локка, у Гассенди (в его полемике с Декартом), но я думаю, что Радищев скорее здесь имеет в виду одно место у Лукреция в „De rerum natura“ или Пристли. „В самом деле, говорит Пристли, все, относящееся ко сну, оказывается при предположении самостоятельности души и тела, весьма загадочным явлением; особенно принимая во внимание малую вероятность предположения, что душа вообще функционирует во время действительно глубокого сна, исключающего сновидения“ [1]).

V) Равным образом Лукрецием и Пристли, повидимому, навеян и следующий аргумент против бессмертия. Вся ценность и все значение бессмертия заключается в сохранении тожества и непрерывности личности. Но таковая предполагает память, а последняя в свою очередь предполагает сохранение телесной организации, главным образом мозга („памяти престол есть мозг“). „Жить вновь и не знать о том, что был, есть то же, что и не быть. Забвенное для нас не существовало“. У Лукреция мысль о том, что после смерти душа не может существовать, сознавая свое тожество, связана с обсуждениями вопроса о „вечном круговороте“. Он допускает возможность, что события в мире через громадные промежутки буквально повторяются (исходя из тех же соображений, которыми впоследствии воспользовался Ницше для учения о „вечном круговороте“, и указывает, что будущий двойник данного умершего человека не будет связан с ним никакою непре-

[1]) Disquisitions, v. 1 p 109.

рывностью памяти [1]). Вопросу о тожестве личности в посмертном состоянии человека у Пристли посвящена вся XVII-я глава в его книге. Он защищает мысль, что Бог в час воскресения мертвых восстановит ту же группировку элементов материи, из которой состоял человек до момента смерти. Этого, по его мнению, достаточно для восстановления памяти и воспризнания так же восстановленных близких—мысль, представляющая причудливое сплетение идеи Лукреция и церковной традиции. Радищев же говорит о невозможности сохранения воспоминаний для нематериальной души (если бы таковая существовала), лишенной головного мозга.

П. Н. Милюков справедливо замечает, что адвокат материализма у Радищева выступает против учения о бессмертии не с такими резкими аргументами, как Гольбах. Радищев умалчивает о моральных аргументах, которые можно привести против идеи бессмертия, между тем как моральные аргументы в пользу ее являются для него, как мы увидим ниже, сильнейшими, если не единственно приемлемыми.

Между тем Гольбах говорит: „Бессмысленный догмат будущей жизни мешает (энтузиастам, увлеченным этой верой) заниматься устроением счастия, заботиться об усовершенствовании их учреждений, их законов, их нравственности и их наук: пустые химеры поглотили все их внимание; они проявляют готовность стонать под игом религиозной и политической тирании, коснеть

---

[1]) Et nunc nil ad nos de nobis attinet, ante qui fuimus (III, 850—851).

в заблуждении, изнемогать в несчастии, в надежде стать когда-нибудь счастливыми, в твердой уверенности, что их бедствия и их дурацкое терпение приведут их к бесконечному блаженству“ [1]).

VI.

В третьей книге Радищев приступает к опровержению учения о смертности и материальности души. Чтобы проникнуть глубже в проблему смерти, нужно видеть умирающих или самому испытать близость смерти. Человек, видевший смерть, „научиться мог бы познавать, что есть смерть“, а „бывший ее близок“ человек „мог бы рассуждения свои сопровождать внутренним своим чувствованием, ибо верьте, в касающемся жизни и смерти чувствование наше может быть безобманчивее разума“ (курсив мой И. Л.).

Это заявление Радищева непременно нужно иметь в виду, чтобы не думать, что он придает решающее значение нижеследующим доводам адвоката бессмертия. Эти доводы, как показал Милюков, заимствованы из „Федона“ Мендельсона. („Phoedon oder eber die Unsterblichkeit“, 1764). Прежде всего выдвигается lex continui, закон непрерывности Лейбница: „ничто не происходит скоком“—во всяком переходе от одной противоположности к другой (например, от жизни к смерти) можно установить бесконечное множество градаций. Рождение, жизнь, умирание—это тесно вплетающиеся друг в друга явления; их противоположность бросается в глаза лишь, так сказать, невооруженному глазу, на самом же деле

[1]) Système de la nature. v. 1, p. 345.

эта противоположность кажущаяся [1]). Переход из бытия в абсолютное небытие, как в области телесной, так и в области духовной, немыслим. Можно поставить вопрос, каким образом может душа ощущать, мыслить, чувствовать, если она лишена органов. На это можно заметить: что душа нуждается в органах телесных для своих переживаний—это мы знаем из опыта, но мы не можем решить, не может ли душа сохранить свои способности и по отделении от тела; это остается вполне допустимой гипотезой. Сказать, что дух есть продукт комбинации материальных элемен-

---

[1]) Вот сопоставление отдельных мест у Мендельсона и Радищева „Из шествия природы явствует, что во всех переменах, в оной случающихся, находится между противоположностями всегда посредство, так что если в ней переходит что из одного состояния в другое, первому противоположное, то между сими двумя состояниями находится всегда третье" etc.—почти буквальный перевод Мендельсона: „Zu einer jeden naturlichen Veranderung etc Bibliothek der deutschen Nationalliteratur des achzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, B. 28: „Phaedon" S. 50. „Все переменяющееся не может быть непременно ни на единое мгновение"...—Мендельсон: Ib. 50... „нет двух мгновений, где третие совместить было невозможно"... Мендельсон. Ib. 50... „нет двух состояний вещи, между коими бы не можно было вообразить третие"... etc... Менд. Ib. 50. „Жизнь и смерть суть состояния противоположные, а умирание средовое"... Менд. Ib. 51; „Когда природа человека производит, она ему уже готовит смерть"... Менд. Ib. 51; „между бытия и небытия есть посредство"... Менд. Ib. 51, „но умрет ли душа с телом" etc.. Менд. 53; „душа во веки не разрушится"... etc. Менд. Ib. 56, „что научает нас..." Менд. Ib. 57, „Из сего сопряжения рождается"... Менд. Ib. 72. „Но где в природе существует оно" etc... Менд. Ib. 73; „Скажите, можно ли"... etc... Менд. Ib. 73, „Вторая и последняя возможность"... etc... Менд Ib. 75, „Вследствие сего скажем"... Менд. Ib. 75, „Итак невозможно"... Менд. Ib. 76.

тов, подобно тому, как гармония есть продукт составляющих ее тонов, нелепо: ибо это рассуждение заключает в себе petitionem principii: ведь, гармония „в себе“ не существует, но опять же лишь для духа, и, следовательно, порождение сложного из простого всегда предполагает устанавливающую сравнение активность. Наконец, душа нетленна, потому что она проста, т.-е. неделима, не имеет частей. Это — знаменитый аргумент „остроумного Мендельсона“, столь безжалостно разрушенный Кантом в его „Критике чистого разума“.

Радищев однако не может настаивать на этом аргументе, не впадая в противоречие с самим собою, ибо, как мы видели, душу человека он считает протяженной или по крайней мере признает вероятным такое предположение. Признавать, как Декарт, душу непротяженной, но локализированной в протяженном теле он тоже не мог, ибо он уже забраковал выше эту возможность, и она была бы для него возвращением к осужденному им дуализму Признать душу непротяженной монадой, а тело с остальным физическим миром истолковать в качестве пройэкционного образа внепространственного мира непротяженных монад он ни в каком случае не мог бы, так как это стояло бы в вопиющем противоречии со всеми основаниями метафизики Радищева, который был совершенно чужд идеалистического образа мышления [1]). Допуская, что психика, быть

[1]) Самое слово „монада“ у Радищева не встречается, монадологическая концепция мира ему совершенно чужда, и я даже сомневаюсь, чтобы он был знаком сколько-нибудь основательно с Лейбницем он черпает сведения о нем из вторых рук.

может, присуща самой материи и, рассматривая материю, как психоматерию, Радищев мог придти лишь к мысли о неуничтожимости жизни вообще, но не к личному бессмертию. Поэтому для него решающее значение в пользу личного бессмертия могут иметь лишь „сердечные доводы“ и телеологические соображения. Он охотно допускает, что аргументы Мендельсона в пользу бессмертия могут показаться многим слабыми, и прибавляет: „Я сам знаю, чувствую, что для убеждения в истине о бессмертии человека нужно нечто более, нежели доводы умственные, а по истине касающееся до чувствования чувствованием должно быть подкрепляемо. Когда человек действует, то ближайшая причина к деянию его никогда не есть умозрительна, но в чувствовании имеет свое начало, ибо убеждение наше о чем-либо редко существует в голове нашей, но всегда в сердце“. Эта мысль напоминает слова Руссо: „Так как мы не всецело интеллект, то мы не могли бы философствовать настолько беспристрастно, чтобы наша воля не влияла немного на наши мнения“ etc. К „équilibre de la raison“ присоединяется poids de l'espérance». Эти „сердечные доводы“ отличаются от кантовских „постулатов веры“ одною существенною чертою. Радищев, которому остался, повидимому, совершенно неизвестен Кант, стоит на точке зрения вполне отожествляющей область веры и знания; для него не существует сколько-нибудь определенного разграничения между «явлением» и «вещью в себе», хотя он говорит, что нам недоступно «познание вещей нутрозрительное». Непознаваемое для него— недоступное нашим чувствам по их гру-

бости, а отнюдь не несоизмеримое с нашими формами познания и логической структурой познающего суб'екта: „Для чего предполагать невозможность быть другим организациям, говорит он в конце своего исследования, опричь нами чувствуемых на самой земле, по той единственной причине, что они нам нечувствительны? Сколько веществ, ускользающих от наших чувств, иные своею малостью, иные своею прозрачностью или другими свойствами, чувствам нашим не подлежащими, и если мы в малостях видим, что пресыщение одной вещи не исключает в'емлемость другой. Вода, насыщенная обыкновенною солью, и не приемля ее более, приемлет и растворяет другую". Радищев представляет себе сверхчувственный мир, как мир душ с весьма утонченной телесной организацией; в царство вещей в себе нас привели бы усовершенствованный телескоп и микроскоп: „Что чувства наши или, лучше сказать, что чувственность может быть изощреннее, то доказывали примеры чувств, из соразмерности своей болезнью выведенных; дай глазу быть микроскопом или телескопом, какие новые миры ему откроются!"

Телеологический аргумент в пользу бессмертия сводится к указанию на целесообразность природы, образующей непрерывную лествицу существ с непрестанно возрастающим совершенством организации. Человек в этой лествице, начинающейся с мира кристаллов и растений, является завершающим звеном на земле, но было бы бессмысленным предположить, что он не предназначен для какой-нибудь высшей цели, что его не ожидает переход в высшие формы духов-

ного существования с более утонченной телесной организацией. Утверждать противное значило бы отвергать закон непрерывности и смысл мирового процесса. Эти соображения, весьма распространенные в немецкой эклектической философии просвещения, Радищев заимствовал не у Лейбница, но у Мендельсона и Гердера. Последний характеризует в человеке „Duplicität seines Wesens“, Радищев говорит, что „человек есть существо двуестественное“, стоящее на рубеже мира животного и мира существ „превыше человека“, которых Гердер называет „unsere Brüder der höhern Stufe“.

VII.

К этическим и телеологическим соображениям адвоката бессмертия Радишев присоединяет некоторые психологические соображения, свидетельствующие о самостоятельности духовного начала от телесного и даже о способности души подчинять себе тело. Этим соображениям предпослана критика сенсуалистического взгляда на душу, причем подчеркивается та мысль, что познавательная деятельность не сводится к простому механическому сопоставлению ощущений, но предполагает еще особую активность духа. В защиту этого положения, Радищев указывает на то, что „суждение есть сравнение двух понятий или познание отношений, существующих между вещами. Но вещи существуют сами по себе, каждая в своей особенности, познание же отношений их, сравнение оных предполагает сравнителя. А как вещи производят на чувства наши простые токмо ударения, то су-

ждения от чувствований (т.-е. ощущений И. Л.) отличны". Эту мысль Радищев мог найти у самих представителей умеренного тогдашнего сенсуализма, ибо они именно в таких выражениях опровергали радикальный сенсуализм. Так например, Руссо в статье: „Notes en refutation de l'ouvrage d'Helvitius intitulè: „De l'Esprit" указывает, что сравнение двух ощущений есть активная операция духа в противоположность простому последовательному или одновременному переживанию двух ощущений: „Сравнение желтого цвета с красным не есть ни ощущение желтого цвета, ни ощущение красного" [1]).

Мы сравниваем и об'единяем в одно нашим духом совершенно разнородные ощущения: ... „Но паче наблюдения чувствований наших учат нас, что мысль от чувства совсем есть нечто отделенное, ибо когда предмет какой-либо предстоит очам моим, каждое око видит его особенно, ибо зажмурь одно, видишь другим весь предмет неразделимо; открой другое и зажмурь первое, видишь тот же предмет так же неразделимо. Следует, что каждое око получает особое впечатление от одного предмета. Но когда я на предмет взираю обоими, то хотя чувствования моих очей суть два, чувствование в душе есть одно, следовательно, чувствование очей не есть чувствование души, ибо в глазах два, в душе — одно". Это истолкование явлений единства образа при бинокулярном зрении Радищев мог найти у Декарта, который, ссылаясь на этот факт, ставит его в связь с учением о „точечной душе". Признавая душу абсолютно простой, т.-е. неделимой, Декарт, как

[1]) Rousseau. Oeuvres completes ed. de Ch. Lahure, v. II, 1817.

известно, локализировал ее в математической точке в центральной части мозга (glandula pinealis). „Необходимо, говорит он, чтобы в мозгу было место, где два изображения предмета, идущие от глаз или два какие-нибудь другие впечатления, идущие от двух других органов чувств, с л и в а л и с ь бы прежде чем достигнуть души в один образ, дабы не являлось двух предметов вместо одного“ („De passionibus“ § 32). Радищеву, как мы видели, известно учение Декарта о локализации души в точке (мы видели, что он выше отвергал его). Не невозможно, что и трактат „О страстях души“ был ему непосредственно известен.

Далее Радищев продолжает: „Или же я вижу колокол, я слышу его звон, я получаю два понятия образа и звука, я его осязаю, осязая, что колокол есть тело твердое и протяженное“, тем не менее эти т р и обособленных ощущения об'единяются в о д н о понятие— к о л о к о л. Об'единение это производится о д н о ю духовною субстанцией. Т у ж е м ы с л ь в ы с к а з ы в а е т Кондильяк, смягчающий свое учение о мышлении, как „преобразованном ощущении“, такою уступкой спиритуализму: „Душа сравнивает ощущения, которые передаются ей различными органами. Таким образом, все ощущения об'единяются в ней, как в одной единственной субстанции. Ибо если бы пять родов ощущений принадлежали пяти субстанциям, подобно тому, как движения, вызывающие их, принадлежат пяти различным органам, то ни одна из этих субстанций не могла бы их сравнивать“ [1]). Радищев видит проявление а к-

[1]) Oeuvres complètes de Condillac, tome V, Discours préliminaire p. CVIII—CIX. 1798. Первое издание 1775 г.

тивности души в деятельности внимания: „Ничто, по мнению моему, толико не утверждает, что душа есть сила, и сила сама по себе, как могущество ее прилепляться по произволению своему к одной идее. Сие называем вниманием". По Кондильяку процесс „преобразования ощущений душою заключается именно в активности внимания" [1]). Остальные психологические аргументы Радищева, относящиеся к самостоятельности духовного начала, суть указания на своеобразность духовного начала, его активность даже у спящих, у сумасшедших, у лунатиков. Разумные действия последних часто отмечались, как показатель самостоятельности духа от тела. Об этом явлении, например, упоминает Руссо [2]) и Кант в до-критический период [3]), но есть основание думать, что Радищев был совершенно незнаком с сочинениями Канта, а та эклектическая немецкая литература просвещения, которую читал Радищев, совершенно не понимала философию Канта и самым превратным образом истолковывала ее значение публике (Федер, Платнер, Гарве, Николаи, Эбергард и др.).

VIII.

Почти все последующие аргументы в пользу самостоятельности духовного начала заимствованы Радищевым у Гердера из его книги „Ideen zur

[1]) Ibid. Article II p. LXXXIV. Des opérations de l'âme. L'attention.

[2]) Rousseau. Oeuvres. v. II, p. 113.

[3]) „Грезы духовидца, об'ясненные грезами метафизики", есть русский перевод Бурдеса, 1905.

Geschichte der Menschheit", вышедшей в 1784 году. I) Сон, „брат смерти", „ежедневно возобновляющееся состояние животного", во время которого мысленность его на приобретение новых понятий неспособна, „но душа зато проявляет поразительную творительную силу", „нет для нее невозможного"—в этом проявляется самодеятельность духа. Гердер пишет: „Ежедневно Творец дает нам возможность познать из собственного опыта, как все в нашей машине одно с другим и с нами нераздельно связано: этот опыт—брат смерти — бальзамический сон... Нервы и мышцы находятся в покое, чувственные ощущения прекращаются, связи между мыслями и возможностями становятся во сне более легкими etc" [1]). II) В душевной деятельности сумасшедшего мы все же замечаем проявление об'единяющей деятельности духа. „Воззри на лишенного рассудка... Наблюди шествие его мысли. Пораженный единою мыслью, он все относит к ней, все к ней прилепляет, он не так судит о вещах, как они ему представляются, последование его мысли не сходствует с чувствованиями их родившими; он все сочетает новым порядком, все наклоняет под властвующую над ним мысль". Гердер говорит: „Понаблюдайте за сумасшедшим и обратите внимание, какой ход принимает его душевная жизнь. Он исходит из идеи, которая слишком глубоко овладела им, так что повредила его орган и расстроила связь с другими ощущениями. Теперь он относит к ней все и не может от

---

[1]) Bibliothek der deutschen Nationalliteratur, Bd 23. „Ideen etc. Erster Theil, Fünftes Buch, S. 138.

нее отделаться, так как она является господствующей. В несоответствии с нормальными распорядками мозговых подразделений комбинирует он (мысли) отнюдь не в соответствии с показаниями своих ощущений, но сообразно тому сродству, в котором находятся его идеи с господствующей идеей, и сообразно тому, насколько он может их к ней подогнать". III) Умственное развитие ребенка предполагает известную а к т и в н о с т ь души— но ощущения учат нас: „Примечали ли вы, как с детства душа наша училася сравнивать, измерять, училася совершенно и посредством чувств? Но как можно сказать, что чувства наши чувствовать учились? Не они, но душа, ибо образ, в глазу начертанный, был с первого дня таковой же, как днесь". Гердер говорит: „Не один психолог замечал те ловкие приемы, которыми ребенок, развивая зрение, вырабатывает себе понятие о цвете, форме, расстоянии и величине (об'ектов). Телесное чувство ничему не поучает, ибо изображение предмета отображается в глазу и в первый и в последний день жизни одинаковым образом". IV) „Мне кажется, говорит далее Радищев, одно из сильнейших доказательств о бестелесности души можем мы почерпнуть из нашей р е ч и... Кто сказать может, что речь есть нечто телесное? Тот разве, что слово и звук почтет за одно. Но поелику различествуют сии, тако различествует и душа от тела. Звук, „ознаменует слово, слово возбуждает идею" etc. Гердер говорит о развитии ума ребенка: „Этому помогает ухо, и речь уж, конечно, есть духовное, а не телесное средство к образованию идей. Только безумец может смешивать звук и слово, и оба они так же отличны, как дух и тело, орган и сила. Слово вызывает в памяти

идею и содействует обмену идеями между одним и другим духом, но само оно не есть идея так же, как материальный орган не есть мысль". V) Человек отличается от животного высшею степенью духовности—ясным самосознанием: „Он один столь живо, столь ясно ощущает, и что он существует и что он мыслит и что его мысль принадлежит ему. Когда душа его возносится к познанию истины, и он ее уловляет в ее святилище, тогда наипаче возрождается в нем яснейшее познание бытия своего, и сия ясность его особенности, столь живая, столь единственная, столь неразделимая, знаменует внутреннее его могущество, силу в нем живую". Гердер говорит: „Ничто не сообщает человеку в такой мере чувство собственного существования, как познание какой-нибудь истины, которую мы сами постигли, которая касается самого нашего внутреннего существа и которая неуловима ни в какой видимой форме" [1]). В заключение третьей книги Радищев приводит примеры благотворного влияния души на тело, целительного действия духа на организм во время болезни, способности души побеждать страдания силою воли и даже преодолевать инстинкт сохранения жизни, что явствует из многочисленных „примеров героизма, какие нам оставила история". И здесь, хотя и с большею самостоятельностью, он следует повидимому Гердеру [2]).

IX.

Далее Радищев воспроизводит в том же порядке, как и у Гердера, содержание первого из трех диалогов

[1]) Ibid, S. 134
[2]) Ibid, S. 136

Гердера «Ueber die Seelenwanderung» [1]). Если человек бессмертен, то какова будет судьба его после смерти? «Три суть возможности человеческого бытия после смерти: или я буду существо таковое же, какое я есмь, т.-е. что душа моя по отделении ея от тела паки прейдет и оживит тело другое; или же состояние души моея по отделении ея от тела будет хуже, то-есть что она прейдет и оживит нижнего рода существо, например, зверя, птицу, насекомое или растение; или душа моя, отделенная смертию от тела, прейдет в состояние лучшее, совершеннейшее". Гердер в начале диалога устанавливает те же три вида переселения душ: „один (знаменует путь) снизу вверх, когда какой-нибудь низший зачаток жизни утончается до высшей ступени, когда, например, душа растения делается животной, душа животного—человеческой; по другой гипотезе (предполагается) путь сверху вниз. Это—гипотеза браминов, согласно которой добрые люди в награду делаются коровами, овцами или белыми слонами, а злые в наказание—тиграми и свиньями, третья предполагает перевоплощение в той же сфере». В защиту гипотезы перевоплощения одного человека в другого, говорит далее Радищев, приводятся ссылки на то, будто некоторые исторические личности жили по нескольку раз, таковы: Пифагор, Архий, Аполлоний Тианский. Говорят, что великие мужи появляются через большие промежутки времени и обыкновенно группою: „Великий муж один не родится, но если обрели одного, должны быть уверены,

---

[1]) Herder's samtliche Werke, herausgegeben von Suphan, B.XV, S 245—255

что имеем многих сопутников". Как будто природа высылает в разные периоды истории всегда все тех же великих героев „на возобновление ослабевающих пружин нравственного мира". „Подобно, как то уверяют, что землетрясение есть нужное действие". Та же мысль у Гердера: „Erschienen nicht meistens diese grossen Leute auf Einmal?" „Всегда являются многие вдруг, как будто вызванные паки от мрака к бытию, как будто от сна восстают пробужденные, да воскреснут во множестве." То же у Гердера: „Как облака небесных духов, нисходят они, подобно воскресшим и возродившимся, которые после долгой ночи возобновили старое время и предстали, как юные, в новой небесной красоте. Не происходит ли это так, как будто колею времен должно было совершить полный оборот, дабы возродить человеческий род, пробудить к деятельности рассудок и обновить добродетель? Что если бы такие революции в видимом мире были именно тем, что означает это слово, революциями, имеющими место в невидимом духовном мире—возвращением былых благородных духов и человеческих поколений". Это „историческое" наблюдение подтверждается в глазах сторонников переселения душ, по словам Радищева, и психологическими фактами, а именно воспоминанием о нашем прежнем состоянии: „не имели ли мы все или многие из нас напоминовения о прежнем состоянии, которое не знаем, где включить в течение жизни нашей? В начальные дни жития нашего случалося бывать на местах, видеть людей, о коих по истине сказать бы могли, что они уже нам известны, хотя удостоверены, что их не знаем, откуда такие напоминовения. Не из прежнего ли бытия, не прежние ли

жизни? Не для того ли они бывают иногда столь же сладостны, что уже были чувствуемы? Если всякий о сем вспоминать не может, то для того, что прилепленный к телесности чрез меру не может от нее отторгнуться. Но те, кои упражняются в смиренномудрии и мысленности, тем таковое напоминовение легко быть может, чему и дали примеры Пифагор, Аполлоний и другие". То же у Гердера:..„ Прошу вас только, будьте искренни—не отвергайте помыслы и воспоминания вашей юности, особенно самых начатков детства. Не случалось ли вам нередко иметь воспоминания о таком прошлом своем состоянии, которое вы не могли бы отнести ни к какому моменту своего прошлого в этой жизни? В ближайшие времена, когда ваша душа еще была полураспустившейся почкой, не случалось ли вам видеть лиц, посещать местности, про которые вы могли клятвенно заверить, что вы там уже были, что этих лиц вы уже видели? А так как в этой жизни ничего подобного не могло случиться (к этому вас приводит тщательное размышление),—то откуда же берутся эти воспоминания? Откуда, если не из предсуществования? Вот почему они так сладки, так возвышают дух! Люди вашей породы, совершенно особой организации, проводившие жизнь простую, умеренную, в гармонии с природой, достигли, без сомнения, высшего, о чем свидетельствуют примеры Пифагора, Аполлония, Архия и других, которые отчетливо помнят, как и где и сколько раз они жили в предсуществующие их рождению эпохи". Радищев отвергает в качестве пустых суеверий и „исторический", и „психологический" аргументы в пользу переселения душ. О последнем аргументе он говорит: „Сколь тоще, сколь пусто доказа-

тельство, взятое из напоминовения, когда виды, новые предметы, кажется, будто видим виденные! Столь верно, что это напоминовение происходит от виденных, но подобных, хотя не самых тех, сколь верно, что все наши понятия происходят от чувств наших. Сочетание мыслей на яву имеет то же шествие, что и во сне; разность только та, что рассудок остановляет уродливое сочетание, но если вдашься воображению своему, то все чудесности небывалого Эльдорадо будут скоро действительны“ [1]). Гердер подробнее развивает эту тему: „Посмотрите на этого ребенка, который безмолвно играет и сам себя забавляет—он погружен в грезы, полные ярких образов. Эти образы и мысли могут когда-нибудь возобновиться у него, когда он всего менее этого ожидает. Они могут предстать перед ним во всей той инсценировке, в которой он их впервые переживал или которую ему создала греза раннего детства. Такая ситуация доставит душе приятное очарование, как очаровывает всякое пышное и обогощающее нас идеями воспоминание; оно действует, как весть из другого мира, то-есть беспрепятственно проявляется в ряде пышных образов. Один штрих, один звук в картине настоящего пробуждает

---

[1]) Толстой прекрасно описал это явление «парамнезии» в «Войне и Мире»: Соня прошла в буфет с рюмкой через залу. Наташа взглянула на нее, на щель в буфетной двери, и ей показалось, что она вспоминает то, что из буфетной двери в щель падал свет, и что Соня пришла с рюмкой, «да и это было точь в точь так же. подумала Наташа“. Несколько ниже в разговоре с Соней, Николаем, Даммлером она говорит: когда так вспоминаешь, до того довспоминаешься, что помнишь то, что было еще прежде, чем я была на свете.—Это метампсихоза—сказала Соня, которая всегда хорошо училась и все понимала“. (Война и Мир, глава 73-я).

все дремлющие тоны былого времени. Таковы мгновенья сладостных грез, особенно в живописном предместьи, в приятные моменты общения с людьми, когда мы неожиданно и радостно опознаем в другом пли он в нас старого знакомого. Воспоминания из рая, но не из прожитой человеческой жизни, но из рая детства, юности, из мира приятных грез, виденных нами во сне или наяву, каковые суть подлинный рай. Таким образом, палингенезис есть вполне реальный факт, только не столь странный, как казалось вам, а вполне естественный".

X.

Психология речи особенно интересует Радищева, как показатель духовности человеческого существа, и он снова возвращается к этой теме, следуя снова Гердеру на этот раз с большей самостоятельностью. Для этой цели он пользуется второю частью „Идей", именно второю главой IX-й книги: 1) Отсюда он заимствует мысль, что звуки, слова суть лишь „знамение вещей": „звук, сам по себе ничего не значащий, может возбуждать мысли и в мысленности представить картину всего чувствуемого"; как это ни кажется нелепым, Гердер говорит: „дуновение нашего рта становится в других душах отображением мира, типичным выражением нашего образа мыслей и чувств" [1]). 2) Радищев отмечает произвольный характер словесных символов и происходящие от двусмысленности слова разногласия в религиозных и философских учениях: „Мысли

[1]) Ib. Band 24, s. 108.

наши суть токмо знамения вещей, изражаемые произвольными звуками. Если ты разумеешь под знамением то, что *я*, то мы друг друга разумеем, если же ты понимаешь иначе, то и выходит разногласие, вздор, как бы один говорил по-еврейски, а другой по-русски. Таковы-то однако же суть большею частью все мнения философические, все исповедания". Гердер говорит: „Эти признаки, однако, постигаются при помощи совершенно произвольных несущественных для них звуков, при помощи которых душа мыслит". „Понимает ли меня другой человек? Ведь, он, быть может, слишком полагается на слово, и то, что он сообщает другому, быть может, оказывается пустою ореховой скорлупой. Так, обстоит дело со всеми философскими сектами и религиями" [1]). 3) Радищев далее говорит: „Хотя и видали примеры, что слепые могли различать цвета посредством осязания и, может быть, возможно было двух слепои немо-рожденных изучить сообщать друг другу свои мысли, но речь обоняемая, речь вкушаемая и даже речь осязаемая не могут быть толико совершенны, как речь зримая, а паче того речь звучная, ибо сия едина в произношении своем есть разновиднейшая и соответствующая истинному органу слова...". „Итак, сколь ни бренна, сколь ни зыбка есть речь наша, как средство совершенствования, однако, к оному была она одно из сильнейших". Гердер говорит: „Глухо- и немо-рожденные, хотя они живут, столь же многие годы (как и нормальные люди), в мире же-

[1]) Ib, 110. 111.

стов и других знаков, выражающих идеи, заблуждаются как дети и бессловесные животныя", и немного выше: „Не странно ли, что сотрясение воздуха должно быть единственным по крайней мере лучшим средством для передачи наших мыслей и чувств!" [1]). 4) Разумность человека, проявляющаяся в его речи, по мнению Радищева, может быть значительна и у необразованных людей. „Сила мысленности его (дикого человека) столь же могущественна, как живущего в просвещеннейших государствах". „Бедный дикарь, говорит Гердер, который знает немного вещей и который обладает еще меньшим запасом понятий, связывает их по тем же законам, как и первейший из философов" [2]). 5) Немного выше Радищев, как и Гердер, мимоходом упоминает об изобретении письмен. 6) В этом же отделе книги мы встречаем воспроизведение того тезиса, который поставлен Гердером в заголовок следующей главы (III-ей) книги: „Подражание, речь, рассудок были руководители его (т.-е. человека) к изобретению и расширению наук и художеств. „Все науки и искусства в человеческом роде были изобретены при помощи подражания, разума и речи".

XI.

Влияние Гердера сказывается и в заключительных страницах книги. Здесь прежде всего заслуживают внимания различные дополнительные соображения о возможных формах бессмертия: 1) Учение о смерти, как метаморфозе: „...Зри убо скаредного на чреве

[1]) Ib., 109, 108.
[2]) Ib. 114

своем пресмыкающегося червяка; алчба—его единственное побуждение... но се уже его кончина: смертная немощь об'емлет его, сжимается, корчится и се уже лежит бездыханен; но сила, внутри его живущая, не дремлет. Животное спит, покоится во смерти. И се происходит его прерождение... Но какое превращение! Вместо червяка является бабочка, простирает блестящие всеми цветами лучей солнечных крылия, возносится и, гнушаяся прежния своея пищи, питается нежнейшею.“ Это сравнение, приводимое Лейбницем, о котором упоминает здесь Радищев, заимствовано им у Гердера: „ Смотри, вон ползет противная, служащая лишь инстинкту питания гусеница, пробивает ее час, и смерть настигает ее, она умирает, окукляется, она прядет себе смертный саван, который частию послужит ей органами для ее нового существования“... Из червяка образуется бабочка с крыльями: „...они наделены силой упругости и пышной окраской; вместо грубых листьев, которыми она первоначально должна была питаться, она питается теперь нектаром из золотых чашечек цветов“ [1]). Радищев ограничивается лишь указанием на возможность метаморфозы. 2) Радищев снова возвращается к учению Бонне о преформации зародыша и о непогибающих бессмертных семенах, но его это учение не удовлетворяет. „Но запутнение не совсем развязано, ибо семя, коему пред зачатием душа была союзна, зачатием и рождением разверзлося и произвело новые семена, коих развержение новые произвело существа, но прежнее семя, семя отчее, уже разверженное, должно пребыть

[1]) Ib. B. 23, s. 142.

как семя, что есть противоречие, то надлежит предполагать, что семя развержения произведет самого себя вновь". Гердер тоже упоминает о гипотезе Бонне, но отвергает ее не на основании приведенного аргумента, но просто потому, что опыт не подтверждает этой гипотезы: „У нас остается мозг покойника, и если бы почка нашего бессмертия не располагала бы другими силами, она валялась бы иссохшею в пыли" [1]). 3) Третья гипотеза, которую Радищев также отвергает, это учение об особом проникающем всю материю м и р о в о м д у х е — „приметно или паче явственно, что есть в природе вещество или сила, жизнь всему дающая. Чувствительность наша, электрь и магнитная сила суть, может быть, ея токмо образования (modification) etc." Гердер говорит: „В глубочайших недрах бытия, где мы предполагаем наличность зачатков жизни, мы усмотрим неизведанный и действенный элемент, обозначаемый несовершенными терминами „свет", „эфир", „жизненная теплота", каковой, быть может, служит чувствилищем творца, которым он все оживляет и все согревает".

XII.

Не надо забывать, что „закон непрырывности" у Лейбница входит, как составной элемент, в его м о н а д о л о г и ю. Вырванный из контекста лейбницианской метафизики, он утрачивает свои специфические черты. Радищев не дает метафизической д е д у к ц и и этого закона, именно потому, что он в о в с е н е л е й б н и-

[1]) Ib., 121.

цианец. Единственное, что ему остается делать, это считать вероятным то предположение, согласно которому в мире возможно предполагать существование высших форм духовности. Он, вероятно, был искренно убежден, что без личного бессмертия жизнь не имеет смысла, но на почве своего гилозоизма он не находит никакой фактической опоры для такого допущения. Что духовное начало в мире вообще неуничтожимо, ибо оно присуще всем формам индивидуации материи (ископаемые, растения, животные, человек) это несомненно с гилозоистической точки зрения, но, что индивидуальная душа животного или человека неуничтожима, это совершенно недоказуемо. Еслибы Радищев знал Лейбница из первых рук, то он упомянул бы о решении этой проблемы с точки зрения монадологии, но он совсем не считается с этим учением.

Ни одна из метафизических попыток обосновать учение о бессмертии: ни метампсихоз, ни преформация, ни метаморфоза не удовлетворяют Радищева, он ограничивается суб'ективной верой в бессмертие: „Верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта!“ Это обстоятельство свидетельствует о том, что в произведении Радищева, столь богатом содержанием, мы находим не эклектическую попытку соединить логически несоединимое, но произведение самостоятельной пытливой мысли. Его метафизические предпосылки не могут дать ему научно-обоснованной уверенности в бессмертии—и он ограничивается постулатом веры, отвергая многочисленные аргументы в пользу бессмертия, которые казались его современникам весьма вескими: о

палингенезии он говорит. „Сколь тоще, сколь пусто доказательство, взятое от напоминовения“ etc.; о преформации Бонне и об учении о бессмертии Гердера в „Идеях“: „Все таковые системы суть плод стихотворческого более воображения, нежели остроумного размышления“. Некоторые частичные шероховатости и непоследовательности об'ясняются тем, что произведение это осталось недоработанным, но в общем „Трактат“ представляется нам замечательным литературным и философским памятником. О личном отношении Радищева к занимавшей его проблеме с суб'ективной стороны крайне трудно сказать что-нибудь определенное.

Было бы ошибкою думать, что вера в бессмертие не имеет степеней; наоборот, и качество, и сила ее могут быть различны. При этом не всегда интенсивность внутреннего убеждения соответствует силе внешнего выражения. Самая эмфатичность, с которой человек иногда защищает (с полной искренностью) идею бессмертия перед самим собою и перед другими, может свидетельствовать как раз о недостаточной силе уверенности. По меткому выражению Грильпарцера;

Der Unglaubige glaubt mehr. als er meint,
Der Glaubige weniger, als ihm scheint.

Насколько сильна была суб'ективная вера Радищева в бессмертие? Была ли для него мысль о бессмертии источником глубокой радости:

Радость последняя и радость предчувствий—
Знать, что за смертью есть мир бытия.
(Брюсов).

или только робкой надежды?

Оледенелою звездой
Или потухнувшим вулканом
Помчится, как корабль пустой,
Земля небесным океаном
. . . . . .
Так разум в тайнах бытия
Читает нам, но сердце бьется,
Надежду робкую тая,
Авось он, гордый, ошибется!
(Майков).