# МІРОВОЗЗРѢНІЕ
# И
# МІРОВОЗЗРѢНІЯ.

(ОЧЕРКИ и ХАРАКТЕРИСТИКИ).

П. ЮШКЕВИЧЪ.

В 791

ИЗДАНІЕ
Н. П. КАРБАСНИКОВА.
СПБ. 1912.

Библиотека ОФН
Академии Наук СССР
686
38

Типографія Кюгельгенъ, Гличъ и Ко., С.-Петербургъ, Англійскій пр. 28.

Каталогизировано

# Оглавленіе.


Предисловіе . . . . . V.

I. Философія, какъ міросозерцаніе . . . . . 1

II. Къ современному возрожденію метафизики (*Анри Бергсонъ* и его философія антиинтеллектуализма) . . . . . 23

III. *В. Джемсъ*, какъ религіозный мыслитель. 53

IV. *І. Дицгенъ*. (Очеркъ философіи). . . . . 81

V. Религіозныя исканія *Л. Н. Толстого* . . . 113

VI. Философія иллюзіи (къ вопросу о міровоззрѣніи *Фр. Ницше*) . . . . . 141

VII. Еще разъ о философіи, какъ міросозерцаніи 161

# Предисловіе.

Книга эта состоитъ изъ ряда отдѣльныхъ очерковъ. Но она не просто сумма этихъ очерковъ. Въ ней есть свое внутреннее единство — единство одной основной проблемы и одной руководящей точки зрѣнія. Эта проблема — объ отношеніи между разумомъ и чувствомъ. Эта точка зрѣнія — мысль о необходимости такого міровоззрѣнія, которое сумѣло бы преодолѣть какъ ограниченность „логизма“ (раціонализма), не замѣчающаго вовсе запросовъ аффективной жизни, такъ и ограниченность „миѳологизма“ (религіи, метафизики и пр.), овеществляющаго отвѣты на эти запросы и превращающаго ихъ въ какія-то надміровыя существа или сущности.

Подъ этимъ угломъ зрѣнія я разсматриваю и проблему міровоззрѣнія вообще, пытаясь въ первой и послѣдней статьяхъ вскрыть не познавательный, а образно — эмоціональный по существу характеръ философскаго творчества и частныя проблемы міровоззрѣній (или даже нѣкоторыхъ сторонъ міровоззрѣній) отдѣльныхъ мыслителей, которымъ посвящены остальные очерки.

# Философія, какъ міросозерцаніе.

# Философія, какъ міросозерцаніе.

I.

Знаменитый англійскій астрономъ Мэскелейнъ замѣтилъ какъ-то, что его помощникъ, записывая время прохожденія звѣздъ черезъ меридіанъ, отмѣчалъ моментъ этого прохожденія нѣсколько отлично, чѣмъ онъ самъ. Онъ обратилъ на это вниманіе своего помощника, прося его впредь быть аккуратнѣе. Но и въ дальнѣйшемъ оказалось, что записи ихъ не совпадали между собой. Тогда Мэскелейнъ, считая небрежность астронома-наблюдателя неисправимой, отказалъ ему отъ мѣста.

Впослѣдствіи, однако, выяснилось, что злополучный помощникъ не былъ ни въ чемъ виноватъ. Оказалось, что моменты прохожденія одной и той же звѣзды черезъ меридіанъ отмѣчаются разными астрономами неодинаково. Правда, различія эти ничтожны, представляя только десятыя доли секунды, но онѣ существуютъ всегда, проявляясь при томъ довольно правильно и однообразно: астрономъ, запаздывающій со своей записью относительно другого астронома, всегда запаздываетъ въ среднемъ на ту же приблизительно долю секунды. Дальнѣйшія изслѣдованія выяснили, что это явленіе связано съ временемъ мозговой реакціи наблюдателя, отмѣчающаго свое впечатлѣніе какимъ-нибудь образомъ (нажатіемъ электрической кнопки отъ часовъ и пр.). У разныхъ лицъ этотъ промежутокъ времени — такъ называемое личное уравненіе — разно. Однимъ изъ предварительныхъ условій для приступленія къ астрономическимъ наблюденіямъ является опредѣленіе, путемъ особыхъ опытовъ, личнаго уравне-

нія наблюдателя, которое и принимается потомъ въ расчетъ при разборѣ записей его. Конечный результатъ берется лишь по устраненіи личнаго уравненія.

Въ извѣстномъ смыслѣ то же самое происходитъ въ любой наукѣ и—даже общѣе—въ любомъ случаѣ интеллектуальной дѣятельности. Необходимымъ моментомъ здѣсь является устраненіе „личнаго уравненія“ изслѣдователя, его субъективныхъ склонностей, пристрастій, вкусовъ. Знаніе — объективно, оно — безличная систематизація фактовъ. Оно — описаніе сущаго, отнесенное къ нѣкоторому идеальному, среднему, нормальному наблюдателю, представляющему человѣчество.

Совсѣмъ другую картину являетъ намъ эмоціональная сторона жизни человѣка, понимая подъ этимъ совокупность чувствъ, желаній, страстей, аффектовъ и пр. Здѣсь путь соціальнаго общенія совсѣмъ иной, чѣмъ въ области пониманія. Утвержденія: „я хочу чего-нибудь“, „я люблю что-нибудь“ — совсѣмъ иного типа, чѣмъ сужденія: „я вижу то-то“, „я знаю нѣчто“. Въ первомъ случаѣ вся суть переживанія именно въ его личномъ характерѣ. И, если почему либо желательно, чтобъ и другія личности повторяли за мной тѣ же сужденія эмоціональнаго порядка, то тутъ нельзя идти путемъ устраненія личнаго уравненія, ибо это значило бы устранить саму эмоцію, которую хотятъ сдѣлать общимъ достояніемъ. Въ эмоціональной жизни путь соціальнаго общенія — это внушеніе своего личнаго уравненія, а не устраненіе его.

Безличная, безстрастная демонстрація (демонстрація въ обоихъ смыслахъ: доказыванія и показыванія), и глубоко личное, часто полное страсти, внушеніе, зараженіе своимъ переживаніемъ—таковы два противоположныхъ полюса человѣческаго духа, полюсы интеллекта и чувства. Сообщеніе кому-нибудь математической теоремы и передача, скажемъ, талантливымъ актеромъ какого-нибудь драматическаго положенія — вотъ примѣры, съ одной стороны, чистаго доказательства, а, съ другой, чистаго зараженія. Но это лишь предѣльные типы нашей духовной жизни, такъ сказать, лабораторные случаи ея, происходящіе въ особой, спеціально для того созданной, обстановкѣ. Обширнѣйшая же часть нашихъ переживаній, лежащая между двумя этими грани-

цами, занята душевными образованіями смѣшаннаго, интеллектуально-эмоціональнаго типа, при чемъ смѣшеніе элементовъ интеллектуальныхъ съ элементами эмоціональными происходитъ въ самыхъ различныхъ пропорціяхъ.

Каждое чувство представляетъ собой нѣчто самодовлѣющее, цѣльное, неразложимое. Чувства не складываются въ стройныя силлогистическія цѣпи, какъ понятія. И аргументировать поэтому — т. е. доказывать истинность или неистинность высказываній — въ области чувствъ нельзя. Но можно заставить созвучно реагировать чужую душу, задѣвая связанныя съ чувствами представленія и идеи. Всѣ стороны нашей аффективной жизни ассоціированы самымъ сложнымъ и запутаннымъ образомъ съ моментами интеллектуальнаго порядка: ощущеніями, представленіями, воспоминаніями, понятіями. Пути этихъ ассоціацій у разныхъ индивидовъ различны, завися отъ условій организаціи, воспитанія, чтенія и пр. Все искусство „зараженія“ другой личности извѣстнымъ чувствомъ состоитъ въ томъ, чтобъ напасть на пути этихъ ассоціацій и вызвать колебанія въ значительной системѣ ихъ.

Конечно, при всемъ разнообразіи интеллектуально-эмоціональныхъ ассоціацій, есть не мало элементовъ аффективной жизни — въ частности формальнаго характера — сходныхъ у различныхъ людей. Всѣ мы поддаемся вліянію горячо и страстно сказаннаго слова, всѣ мы чувствительны къ красотѣ образной рѣчи, и пр. Благодаря этому, могутъ, напримѣръ, быть систематизированы нѣкоторыя правила словеснаго внушенія, можетъ быть созданъ какъ бы канонъ зараженія*). Установленіемъ такого

*) Я употребляю въ текстѣ безразлично слова „внушеніе“ и „зараженіе“, хотя обозначаемыя этими понятіями явленія не совпадаютъ между собой. Въ основѣ внушенія лежитъ вызванное чѣмъ-нибудь состояніе преувеличенной довѣрчивости у „внушаемаго“ субъекта, „зараженіе“ же дѣйствуетъ своеобразнымъ механизмомъ психическаго (и часто даже физіологическаго) резонанса. Музыкантъ, передавая настроеніе исполняемой имъ вещи, „заражаетъ“ слушателей этимъ настроеніемъ; авторитетный вождь партіи „внушаетъ“ членамъ ея опредѣленное отношеніе къ извѣстнымъ фактамъ или лицамъ, и т. д.

Но для цѣлей предлагаемаго очерка не было нужды настаивать на этомъ различеніи, тѣмъ болѣе, что въ огромной массѣ случаевъ моменты внушенія и зараженія сливаются между собой. Такъ, напримѣръ, въ успѣхѣ какого-нибудь литературнаго произведенія трудно отдѣлить долю зараженія — чисто художественныхъ достоинствъ вещи—отъ доли внушенія (гипноза имени автора, моды на извѣстныя проблемы и настроенія, и пр.).

канона занимались усердно въ риторскихъ школахъ древности, выработавшихъ сложные пріемы ораторскаго искусства.

Душевныя образованія этого смѣшаннаго интеллектуально-эмоціональнаго, доказательно-заразительнаго типа я буду условно называть идеологическими. Область понимаемой такимъ образомъ идеологіи необычайно широка и разнообразна. Въ нашей повседневной жизни сравнительно рѣдки случаи, когда мы хотимъ просто, „безкорыстно“ установить и передать какой-либо фактъ. Чаще всего мы пытаемся сообщить другому свое настроеніе, внушить ему свои взгляды, но пользуемся для этого внушенія не „механическими“ пріемами гипнотизера или музыканта, а тонкимъ аппаратомъ мысли и представленія. Нашъ разговоръ, съ этой стороны, сводится къ уговариванію, къ заговариванію, т. е. къ искусной смѣси изъ доказательства и внушенія, въ которой мы незамѣтно и непрерывно переходимъ отъ элементовъ интеллектуальныхъ къ элементамъ эмоціональнымъ, и обратно. Политическая жизнь партій, судебное краснорѣчіе и пр. всецѣло построены на подобной комбинаціи изъ „логики чувствъ“ (по выраженію Рибо) и логики ума.

Но сюда же относятся такія явленія, которыя, на первый взглядъ, стоятъ очень далеко отъ какихъ бы то ни было видовъ искусства убѣжденія. Однимъ изъ такихъ явленій, одной изъ важнѣйшихъ формъ идеологіи въ нашемъ условномъ смыслѣ слова, является философія.

## II.

Причисляя философію къ типу идеологій, я имѣю въ виду не ту, все болѣе и болѣе разростающуюся, систему идей, которая носитъ названія теоріи познанія, гносеологіи, эпистемологіи. Теорія познанія, можетъ быть, еще и не наука, ибо въ ней пока больше проблемъ, чѣмъ установленныхъ рѣшеній, больше сомнѣній, чѣмъ утвержденій, но она строится по типу наукъ, стремится стать наукой и, наконецъ, неразрывно, тѣсно связана съ различными частными науками. Углубленіе въ основы математики, механики, физики, исторіи ведетъ съ неудержимой силой къ постановкѣ проблемъ, выступающихъ уже изъ рамокъ этихъ отдѣльныхъ наукъ, — проблемъ теоретико-познавательнаго характера.

Понятія о числѣ, пространствѣ, времени, движеніи, массѣ, законѣ, причинности, которыми спокойно пользуются частныя науки, строя на нихъ выводы за выводами, становятся, въ свою очередь, предметомъ чисто теоретическаго, логическаго анализа, который далеко не привелъ къ какимъ-либо единообразнымъ результатамъ.

Разногласія по поводу всѣхъ почти проблемъ теоріи познанія имѣютъ своимъ источникомъ прежде всего, разумѣется, необычайную сложность и трудность всѣхъ подобныхъ, трактующихъ о первыхъ принципахъ, вопросовъ. Но огромную роль играетъ здѣсь и эмоціональный факторъ: тѣсная связь проблемъ теоріи познанія съ вопросами общефилософскими, вопросами міровоззрѣнія. Такимъ образомъ и въ теоріи познанія даютъ себя чувствовать моменты „идеологическіе“. Но идеологичность ея отраженная, производная. Первичный же очагъ идеологіи здѣсь— это философія, понимаемая, какъ міровоззрѣніе, міросозерцаніе, мірооощущеніе.

Эта двойственность (теорія познанія — міровоззрѣніе) объясняетъ намъ парадоксальный характеръ философіи, являющейся, съ одной стороны, спеціальнѣйшей наукой, полной техническихъ тонкостей и трудностей, а, съ другой, чѣмъ-то крайне универсальнымъ и общедоступнымъ. Теорія познанія — это дѣло немногочисленныхъ профессіоналовъ; міровоззрѣніе же, хотя бы крайне несовершенное, нерасчлененное, неосознанное, имѣетъ каждый человѣкъ. Говоря о философіи, я въ дальнѣйшемъ буду имѣть въ виду проблемы міровоззрѣнія.

Философія — это своеобразная цѣлостная психологическая реакція человѣка на совокупность сущаго. Основной философскій вопросъ гласитъ: „что есть все? Что значитъ это „все“ для меня и что я значу въ немъ?“. Отвѣтъ на этотъ вопросъ бываетъ различнымъ, въ зависимости отъ индивидуальности отвѣчающаго. Для одного „все“ есть „единое“, для другого оно — „многое“. Согласно третьему, „все“ „течетъ“. Еще иной находитъ, что „все“ есть „матерія“; для пятаго „все“ это „духъ“, или же „все“ есть „воля“, „разумъ“, „жизнь“, и т. д. и т. д. Почти всякое рѣшеніе проблемы міра можно свести къ такимъ краткимъ, чуть ли не афористическимъ, формуламъ таящимъ въ себѣ, однако, огромное эмоціональное содержаніе. По существу

своему, философія не есть міро-с о з е р ц а н і е въ смыслѣ спокойнаго, систематическаго, переходящаго послѣдовательно отъ одного пункта къ другому, описанія сущаго. Взятая въ своемъ жизненномъ ядрѣ философія это—„видѣніе“, яркая, интенсивная интуиція бытія въ цѣломъ. Философъ, въ этомъ смыслѣ слова,—„визіонеръ“, иллюминатъ, поэтъ космоса, увидѣвшій его внезапно въ ослѣпительномъ озареніи одной идеи, одного чувства. Конечно, при анализѣ этого „видѣнія“, при расчлененіи его на отдѣльныя части, является необходимость въ сложномъ и систематическомъ описаніи. Въ философскихъ системахъ это изначальное мір о в и д ѣ н і е доводится до степени міро п о н я т і я, переводится на языкъ отвлеченныхъ понятій. Въ нихъ „междометіе“ первичной интуиціи развертывается въ стройную и связную грамматическую фразу. Но, подобно гигантскому дереву, превосходящему въ милліоны и милліоны разъ то крохотное сѣмя, изъ котораго оно выросло, всякая — даже грандіознѣйшая — философская система есть лишь разросшаяся по всѣмъ направленіямъ, изначальная, недифференцированная, почти односложная логически, интуиція обо „всемъ“.

Правильнѣе, впрочемъ, говорить о д в у с л о ж н о с т и, двучленности философской интуиціи, такъ какъ она всегда состоитъ изъ о б р а з а и э м о ц і и. Ходячее выраженіе: „философскій о б р а зъ міра“ очень удачно; его надо понимать буквально, ибо „все“ дѣйствительно разсматривается философомъ всегда по аналогіи, заимствованной изъ какой-нибудь частичной системы міра. Явленія жизни, или какіе-нибудь выдающіеся факты неорганической природы, или же основные типы отношеній между людьми, и пр. — все это можетъ служить мотивомъ „философской гиперэстезіи“ и явиться источникомъ тѣхъ колоссальныхъ метафоръ, какими являются по существу философскія концепціи міра. И съ такой метафорой неизмѣнно соединена, какъ рефлексъ ея, та или иная эмоціональная окраска. „Міръ единъ. Какъ сладостно!“ (или же наоборотъ: „Міръ единъ. Какъ жутко, уныло!“) — къ такимъ двучленнымъ формуламъ можетъ быть сведено всякое философское міровоззрѣніе.

Классическая древность сохранила намъ преданіе о „плачущемъ“ Гераклитѣ и о „смѣющемся“ Демокритѣ. Для насъ не-

важно, насколько правильны эти эпитеты въ примѣненіи къ „темному“ мудрецу изъ Эфеса и къ энциклопедически образованному философу изъ Абдеры. Въ этихъ характеристикахъ любопытнѣе правильное стремленіе выдѣлить основное эмоціональное ядро, ту специфическую реакцію, которую вызываетъ, въ той или иной индивидуальности „все“. Одинъ „плачетъ“ на „все“, другой — „смѣется“.

Вотъ великая идеалистическая система Ведъ съ проникающимъ ее насквозь чувствомъ безмѣрной усталости и разочарованности, чувствомъ полной иллюзорности и призрачности бытія: весь міръ — это покрывало Майи, весь міръ — это обманъ, сновидѣніе, иллюзія, марево. Какая, повидимому, несложная, умѣщающаяся въ двухъ строкахъ, „тема“! И, однако, этой простой интуиціей міра питалось въ теченіе болѣе двухъ тысячъ лѣтъ философское творчество.

Вотъ торжествующее, все брызжущее радостью бытія, міросозерцаніе Фехнера, одаряющее своимъ избыткомъ жизни все, къ чему оно ни прикоснется: растенія, камни, горы, земля, планеты, звѣзды — все здѣсь одушевлено, все здѣсь живетъ своей особой, индивидуальной, и общей, космической, жизнью.

Вотъ пораженная чудомъ числовыхъ комбинацій, нѣсколько наивная, мысль пиѳагорейцевъ, узрѣвшихъ во всемъ числовую гармонію, услышавшихъ музыку небесныхъ сферъ.

Вотъ величавая, безстрастная субстанція Спинозы, отъ которой несетъ такимъ холодомъ, но и такимъ спокойствіемъ...

Изъ многозвучной симфоніи сущаго каждая психическая организація выбираетъ, точно резонаторъ, одинъ-два созвучныхъ тона, на которые она и отзывается. Одинъ „вибрируетъ“ почти исключительно на все то, что́ связываетъ и соединяетъ между собой разрозненныя явленія, на все то, что́ ведетъ отъ одной части вселенной къ другимъ частямъ ея, — и онъ становится пѣвцомъ — больше того: энтузіастомъ — міровой связи, находя повсюду невидимыя для равнодушнаго взора нити, соединяющія элементы бытія. Другому западаетъ въ душу, поднимая его высоко надъ уровнемъ обыденности, все то, что́ въ явленіяхъ есть общаго, одинаковаго, сходнаго — и онъ дѣлается визіонеромъ единства, „мистикомъ“ космическаго монизма. Въ міровоззрѣніи

всегда есть такая доминирующая образно-эмоціональная нота, есть преобладающій тонъ, которымъ окрашено все отношеніе человѣка къ сущему.

Съ этой стороны философія естественно сближается съ такими психологическими фактами, какъ темпераментъ. Философія — это тоже своего рода дѣло темперамента, но только темперамента, направленнаго на „все“. И, подобно тому, какъ есть небольшое количество типовъ аффективной жизни—меланхолики, сангвиники и пр. — такъ невеликъ, сравнительно, тотъ кругъ, въ которомъ вертятся въ теченіе уже тысячелѣтій философскія рѣшенія проблемы міра. Есть нѣсколько основныхъ формъ образно-эмоціональной реакціи на „все“, которыя и возвращаются періодически въ исторіи, отличаясь между собою, главнымъ образомъ, теоретико-познавательными варіаціями и узоромъ.

Аналогію съ темпераментомъ можно провести еще дальше и сказать, что, какъ, напримѣръ, меланхоликъ не видитъ причинъ той унылости и печали, которая пристаетъ ко всему, на что́ онъ ни кинетъ свой взоръ, въ себѣ, а ищетъ ихъ внѣ себя, въ объективныхъ условіяхъ окружающаго, такъ и философъ строитъ аргументацію, обосновывающую его отношеніе къ бытію. Философія, благодаря этому, превращается въ „оправданіе“ человѣкомъ своей реакціи на міръ, въ оправданіе своей космически-темпераментной точки зрѣнія.

Это „оправданіе“ въ зачаточной формѣ имѣется уже на первыхъ порахъ, когда первичная философская интуиція начинаетъ только пробиваться наружу. Становясь предметомъ высказыванія, фиксируясь въ рѣчи, всякая эмоція тѣмъ самымъ исторгается уже изъ сферы вполнѣ субъективнаго и ирраціональнаго. Слово неизбѣжно раціонализируетъ и объективируетъ выраженное въ немъ чувство, или, вѣрнѣе, въ словѣ сгущается и осаждается то, что́ есть въ чувствѣ общезначимаго, объективнаго, раціональнаго.

Но подлинное оправданіе начинается лишь вмѣстѣ съ аргументаціей, съ переходомъ отъ слова-образа къ слову-понятію. Только этотъ переходъ и производитъ обособленіе философской спекуляціи отъ столь близкаго ей во всѣхъ отношеніяхъ поэтическаго творчества. И поэтъ и философъ исходятъ, повидимому,

изъ одного и того же: изъ образа, метафоры. Но философскій образъ міра рѣзко отличается своей серьезностью и неизмѣнностью, своимъ самодовлѣющимъ характеромъ, отъ неустойчивыхъ, протееобразныхъ метафоръ поэта. Поэтическій образъ — это средство, которое, разъ использованъ его эффектъ, немедленно отбрасывается и замѣняется другимъ, зачастую ему противоположнымъ.

„Гамлетъ. Видите это облако? точно верблюдъ.
Полоній. Клянусь святой обѣдней, совершенный верблюдъ.
Г. Мнѣ кажется, оно похоже на хорька.
П. Спина точь-въ-точь, какъ у хорька.
Г. Или какъ у кита?
П. Совершенный китъ".

Гамлетъ издѣвается надъ простоватымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ лукавымъ отцомъ Офеліи. Но поэтъ въ своемъ импрессіонизмѣ можетъ вполнѣ искренно ухватиться за всѣ эти, исключающія другъ друга, сравненія. „Все подобно всему" — это основной постулатъ образно-поэтическаго творчества; и дѣло лишь въ томъ, чтобы сумѣть съ силой выдвинуть пункты аналогіи, въ различные моменты разные. Поэтъ вѣтренъ и легкомысленъ въ своихъ художественныхъ видѣніяхъ, онъ Донъ-Жуанъ всѣхъ метафоръ. Философъ же — это поэтъ, неизмѣнно вѣрный и преданный разъ выбранному имъ образу, „рыцарь бѣдный и печальный" своего мірового тропа. Эта неизмѣнность и серьезность философскаго образа міра и сближаетъ его съ общезначимыми отвлеченными понятіями науки и проводитъ ясную демаркаціонную линію между философіей и поэзіей. Рѣчь поэта вся построена на различныхъ, самымъ капризнымъ образомъ смѣняющихъ другъ друга: „словно", „точно", „какъ бы". У философа же — всегда одно и то же, неизмѣнное „какъ бы", которое благодаря своему постоянству перестаетъ вовсе ощущаться. Если бы попытаться выразить точно въ немногихъ словахъ сущность міровоззрѣнія какого-нибудь философа—напримѣръ, Шопенгауэра—то оно бы гласило собственно такъ: „когда мы собираемъ свои впечатлѣнія о мірѣ и пытаемся выразить ихъ въ краткой формулѣ, то мы чувствуемъ себя такъ, *какъ если бы* позади явленій скрывалась какая-то глухая, темная сила, напоминающая волю". Такимъ же образомъ платоновская

формула міра была бы примѣрно такой: „углубляясь въ разсмотрѣніе порядка явленій видимаго міра, мы чувствуемъ себя точно въ мірѣ правильныхъ и идеальныхъ геометрическихъ формъ". Но всѣ такія „точно" и, „какъ если бы" убираются философами — этими поэтами минусъ „какъ бы" — и своеобразное эстетическое созерцаніе превращается въ логическую конструкцію. Это показываетъ, какъ еще несовершенно дифференцировалась въ насъ характеристика „истиннаго" отъ другихъ моментовъ духовной дѣятельности, особенно въ сферѣ интимныхъ, глубоко затрагивающихъ личность, переживаній.

Въ реакціи личности на „все" затрагивается вся судьба ея. Что такое міръ? а, значитъ, и что такое жизнь? что такое я въ этомъ мірѣ? — все это вопросы, которые, какъ бы субъективно они ни рѣшались, не могутъ не имѣть первостепеннаго значенія для человѣка. И онъ не будетъ довольствоваться однимъ лишь произвольнымъ рѣшеніемъ ихъ, а будетъ стремиться сдѣлать свое субъективное рѣшеніе объектомъ знанія. Человѣку мало разсказать — хотя бы въ самой „заражающей" формѣ — о своихъ космическихъ переживаніяхъ, онъ хочетъ еще доказать ихъ. Образно-эмоціональные элементы поэтому будутъ здѣсь переплетаться съ обосновывающими и оправдывающими ихъ интеллектуальными элементами.

Какъ возможно это совмѣщеніе двухъ діаметрально противоположныхъ типовъ психической дѣятельности — чувства и мысли — въ какомъ отношеніи стоятъ другъ къ другу составныя части „идеологіи", — этого вопроса я здѣсь касаться не буду. Достаточно указать на то, что идеологическое переплетеніе — это фактъ, и даже универсальнѣйшій фактъ, нашей душевной жизни. Въ своемъ стремленіи къ раціонализированію, къ объективированію, философія стоитъ поэтому не одиноко. То же самое мы наблюдаемъ, напримѣръ, и въ такихъ претендующихъ на научный характеръ дисциплинахъ, какъ этика или эстетика (я имѣю здѣсь въ виду не положительныя науки того же наименованія, описывающія данные въ соціальной дѣйствительности факты этической и эстетической жизни, а „нормативныя" этику и эстетику, дедуцирующія изъ нѣсколькихъ общихъ посылокъ системы нравственнаго и прекраснаго). Не довольствуясь описа-

ніемъ и систематизированіемъ тѣхъ понятій—вѣрнѣе, тѣхъ вкусовъ — о прекрасномъ и нравственномъ, которыя они застаютъ у себя и вокругъ себя, изслѣдователи стремятся еще раціонализировать ихъ, придать эстетическимъ и этическимъ сужденіямъ нѣкоторый общезначимый, обязательный для всѣхъ, характеръ. Въ области переживаній того же порядка, но менѣе важныхъ для соціальнаго цѣлаго (хотя нерѣдко болѣе важныхъ для отдѣльнаго индивида, чѣмъ всѣ этическіе и эстетическіе принципы, вмѣстѣ взятые),—въ области моды, обычаевъ, этикета, приличій, не замѣчается стремленія къ раціонализированію вкусовъ. Въ лучшемъ случаѣ здѣсь ограничиваются собираніемъ свода, каталога общепринятыхъ правилъ хорошаго тона.

Въ философіи, какъ и въ этикѣ и эстетикѣ, мы наблюдаемъ аналогичный процессъ раціонализированія, хотя, по строенію своему, она значительно отличается отъ обѣихъ этихъ „наукъ". Философія не нормативна, она не указываетъ на „должное", не предписываетъ, а претендуетъ описывать то, что́ есть. Этой стороной она сближается съ науками. Но ея описаніе „всего" не есть безличная систематизація даннаго, а, наоборотъ, изображеніе его сквозь призму „темперамента". Да „все" вообще не поддается такой безличной систематизаціи; „все" не можетъ быть объектомъ научнаго изслѣдованія. Весьма возможно даже, что этого „всего" нѣтъ, т. е. что логически-неправильно говорить о какомъ-то міровомъ цѣломъ, о нѣкоторой всеохватывающей индивидуальности, называемой нами міромъ, космосомъ, универсумомъ, „всѣмъ". Сужденіе обо „всемъ" есть, въ лучшемъ случаѣ, незакономѣрное умозаключеніе отъ ограниченной части опыта (какъ бы велика сама по себѣ ни была эта часть) къ необъятному цѣлому. Однако, это логически неправомѣрное, умозаключеніе имѣетъ для дѣлающаго его огромную эмоціональную цѣнность, да въ немъ собственно и заключается вся цѣнность міровоззрѣнія для человѣка. Человѣку, въ его космической реакціи, дорого не сужденіе о той или иной части вселенной, а о вселенной вообще, о вселенной въ цѣломъ. Ему важенъ скачокъ въ безконечность, это уничтоженіе всякой эмпирически данной границы. Въ эмоціональной жизни есть тоже своеобразный переходъ къ предѣлу, играющій въ ней не менѣе важную роль, чѣмъ

переходъ къ предѣлу въ наукѣ, съ помощью котораго строятся научныя абстракціи и символы. „Все есть единое“ — здѣсь по своему доводятся до предѣла — до созданія художественно-философскаго символа Космоса — эмпирически данныя явленія связи элементовъ сущаго. „Все — одушевленно“ — тутъ опять-таки доведенъ до предѣла фактъ организаціи различной степени жизненности. Важно здѣсь то, что одушевленна (или „едина“, или „иллюзія“, и пр.) не земля, и не планетная система, и не звѣздная вселенная, а именно міровое „все“ — это неопредѣленная, проблематичная — и именно въ своей неопредѣленности и проблематичности цѣнная — цѣлокупность.

Повторяю: я не буду здѣсь разбирать того, какъ возможно то своеобразное сочетаніе элементовъ эмоціональныхъ и интеллектуальныхъ, какимъ являются философскія конструкціи. Такъ называемая логика чувствъ, къ вѣдѣнію которой вообще относится анализъ идеологій, только лишь зарождается. Но сознаніе наличности и преобладающаго значенія въ философіи элементовъ не интеллектуальнаго характера (а эмоціональнаго, волевого) начинаетъ все болѣе распространяться. Параллельно съ этимъ усиливается и тенденція обособить теорію познанія—какъ особую науку среди другихъ наукъ — отъ того, что́ Ланге назвалъ „поэзіей понятій“, какое бы названіе ни носила эта послѣдняя: „метафизики“, „философской системы“ „міросозерцанія“ и т. д.

Въ этомъ сказывается лишь продолжающійся вѣковой процессъ партикуляризаціи всякаго рода эмоціональныхъ реакцій, которыя изъ вѣдѣнія коллективнаго сознанія мало-по-малу переходятъ въ вѣдѣніе индивидуальнаго сознанія. Первоначально сфера коллективнаго сознанія почти всеобъемлюща, и все въ ней носитъ религіозный, фетишистскій характеръ. Вопросы міровоззрѣнія, морали, эстетики и пр. — поскольку вообще они дифференцированы другъ отъ друга — какъ и ихъ рѣшенія, пропитаны здѣсь духомъ принудительныхъ, обязательныхъ санкцій. Исходя цѣликомъ отъ общества, они, по отношенію къ личности, представляются чѣмъ-то трансцендентнымъ и мистическимъ; ихъ оправданіе и обоснованіе кроется въ надъ-человѣческихъ силахъ (напр. божествахъ, являющихся своеобразной проекціей соціальнаго сознанія).

Въ дальнѣйшемъ, вмѣстѣ съ усложненіемъ общественной жизни, начинается выдѣленіе изъ этой первоначальной, все содержащей въ себѣ, религіозной туманности науки, философіи, морали и пр. Вмѣстѣ съ этимъ идетъ и ихъ освобожденіе отъ исключительнаго давленія соціальнаго авторитета. Тенденція къ объективности, однако, остается. Но основаній для общезначимости ищутъ теперь не въ ирраціональности трансцендентнаго авторитета а, наоборотъ, въ раціональномъ, въ логическомъ, въ согласномъ съ требованіями разума. Сюда относится почти вся писанная исторія философіи, начиная отъ спекуляцій древнѣйшихъ индусскихъ и греческихъ философовъ и до нашихъ дней.

Слѣдующей ступенью является, можетъ быть, намѣчающійся на нашихъ глазахъ отказъ отъ объективированія этихъ сторонъ жизни, превращеніе ихъ въ частное дѣло каждаго, въ свободное творчество личности. Какъ наука, философія (не говоря, разумѣется, о теоріи познанія) стремится превратиться въ исторію философіи, подобно тому, какъ нормативная этика превращается въ соціальную науку о фактахъ нравственности въ прошломъ и въ настоящемъ, а эстетика въ индуктивную науку о фактахъ эстетической жизни. Параллельно съ этимъ обособляется философія, какъ вольное міроощущеніе личности. Въ вопросахъ міровоззрѣнія личность беретъ на себя цѣликомъ — выражаясь терминомъ Гюйо — „метафизическій рискъ“, который прежде лежалъ на плечахъ коллективности. Успѣхи знанія вообще и теоріи познанія въ частности ставятъ, разумѣется, этому риску извѣстныя границы. Мы не можемъ въ своемъ міроощущеніи игнорировать накопленные знаніемъ факты, какъ не можемъ мы въ своемъ эпосѣ или въ лирикѣ держаться на уровнѣ пройденныхъ уже ступеней развитія. Эмоціональный прыжокъ въ безконечность производится философомъ, такъ сказать, на грани наличной вселенной, а эта грань передвигается съ каждымъ крупнымъ успѣхомъ знанія. Вселенная Коперника не то, что̀ вселенная Птоломея; міръ Дарвина отличенъ отъ міра Кювье. Такимъ образомъ философское „видѣніе“ міра не можетъ не считаться съ результатами положительнаго знанія. Но границы, ставимыя положительной наукой философіи, довольно эластичны; и это, скорѣе, одностороннія границы, границы снизу, мѣшающія

намъ опуститься, но не препятствующія полету вверхъ побуждаемой космическимъ темпераментомъ творческой фантазіи.

Развитіе идетъ, такимъ образомъ, въ сторону раскрѣпощенія міровоззрѣнія, въ сторону уничтоженія его императивности и принудительности. Сверхличный императивъ соціальнаго авторитета смѣняется безличнымъ императивомъ разума, который, повидимому, начинаетъ, въ свою очередь, уступать мѣсто вольному и вполнѣ личному формированію міросозерцанія. Для міровоззрѣнія при этомъ остается вполнѣ возможной общезначимость — но это не общезначимость вѣры, уклоненіе отъ которой влечетъ за собой тяжкія кары со стороны божества, и не принудительная общезначимость научнаго факта или научной теоріи, а свободная общезначимость одинаковой космической реакціи, одинакового чувства, въ родственныхъ организаціяхъ.

Это приводитъ насъ къ одной, неразсмотрѣнной еще, сторонѣ проблемы міросозерцанія.

## III.

Философія, сказалъ я, это космически-темпераментная точка зрѣнія. Однако, „темпераментъ“ здѣсь слѣдуетъ понимать не исключительно въ индивидуально-психологическомъ значеніи, а и въ соціально-психологическомъ смыслѣ. Міров о з з р ѣ н і е, воззрѣніе на міръ — это всегда болѣе или менѣе (а первоначально и цѣликомъ) м і р овоззрѣніе, воззрѣніе „міра“, т. е. коллективности, соціальнаго цѣлаго. Философскія системы, какъ и нравственныя доктрины, какъ и поэтическія произведенія и пр. — это, въ значительной мѣрѣ, центры сгущенія коллективныхъ представленій и эмоцій. Косвенное вліяніе соціальной группы не прекращается и тогда, когда философское міросозерцаніе выдѣляется изъ религіи и перестаетъ быть внѣшне-обязательнымъ. Философскія системы поэтому всегда имѣли не одно только индивидуальное значеніе, какъ продукты творчества той или иной личности, но и нѣкоторое общественное, симптоматическое значеніе. Такъ, въ отдаленіи исторической перспективы, мы соединяемъ теперь матеріализмъ французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка съ стремленіями рвавшагося къ власти третьяго сословія. Точно такъ же философская концепція Гегеля предста-

вляла не одну только личную реакцію ея творца на міръ, но имѣла—въ различной интерпретаціи ея различными боровшимися сторонами — опредѣленное общественное значеніе. Или же, беря болѣе близкій къ намъ и менѣе крупный по своему значенію примѣръ, въ русскомъ неоидеализмѣ при первомъ же выступленіи его была нащупана его соціальная подоплека.

Я взялъ первые попавшіеся подъ руку примѣры. На это фактъ всеобщій и касающійся не одной только философіи. Оказывается, что произведенія литературы, критики, публицистики, что художественная дѣятельность, философская спекуляція, религіозное творчество — словомъ, все то, что́ принято называть идеологіей, имѣетъ двоякое существованіе и двоякое значеніе: одно — буквальное, самостоятельное, имманентное, другое — метафорическое, производное и трансцендентное. Оказывается, что всякая идеологія есть въ большей или меньшей мѣрѣ аллегорія, притча, образъ, символъ, иносказаніе. И это тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ обширнѣе и цѣльнѣе тотъ идеологическій комплексъ, съ которымъ мы имѣемъ дѣло. Какъ и теорія словесности, соціальная жизнь распадается на два обширныхъ отдѣла: на прозу и на поэзію. Наряду съ „прозой“ соціальной жизни есть еще и символизирующая ее — иногда упреждающая ее, иногда идущая рядомъ, иногда отстающая отъ нея — „поэзія“. Это идеологическая жизнь во всей ея необъятной сложности.

Вико когда-то развивалъ теорію — въ значительной степени усвоенную современной наукой о языкѣ, — что первобытные люди были сплошь поэтами, что они говорили лишь образами и метафорами. О соціальныхъ группахъ приходится замѣтить то же самое: онѣ также всѣ говорятъ на языкѣ поэзіи. Онѣ не довольствуются однимъ прозаическимъ выраженіемъ своихъ желаній и стремленій. Объ этихъ стремленіяхъ онѣ еще поютъ, слагаютъ о нихъ поэмы, строятъ въ связи съ ними невѣроятно запутанныя философскія и религіозныя системы и, вообще, всячески плетутъ богатый и сложный идеологическій уборъ, — такой сложный и богатый, что подъ-конецъ сами перестаютъ разбирать, гдѣ начало и гдѣ конецъ его, перестаютъ понимать значеніе его и — какъ вообще въ соціальной жизни—подпадаютъ подъ власть своихъ же

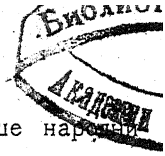
собственныхъ коллективныхъ произведеній, становятся фетишистами ими же созданныхъ идеологій.

Идеологія есть „поэзія“ и, какъ всякая поэзія, иносказаніе. Но здѣсь возникаетъ естественный вопросъ: зачѣмъ это иносказаніе? Почему соціальныя группы не говорятъ одной „прозой“? Почему эта проза является удѣломъ научнаго творчества, такъ что никому не придетъ въ голову вопросъ, напримѣръ, о соціальной подоплекѣ бактеріологіи, или физической химіи, или неэвклидовой геометріи, между тѣмъ какъ у людей, даже далеко стоящихъ отъ ученія историческаго матеріализма, легко является мысль объ общественномъ значеніи, скажемъ, прагматизма, или ницшеанства, или религіознаго модернизма? *).

Этотъ иносказательный характеръ идеологіи вообще — и философіи въ частности — объясняется тѣмъ, во-первыхъ, что она представляетъ собой „идеологію“ въ нашемъ условномъ смыслѣ слова, т. е. смѣшанный, интеллектуально-эмоціональный типъ переживанія. Научная истина имѣетъ лишь одинъ смыслъ, она — однозначна. Какъ и Богъ, говорившій съ Моисеемъ у подошвы Хорива, она есть то, что̀ она есть, и ничто другое. Идеологія же биполярна, двузначна. Она есть одновременно и мысль и чувство, знаніе и устремленіе, и своимъ чувственнымъ, эмоціональнымъ концомъ она легко связывается съ различными соціальными образованіями, вплетается въ ту безконечно-разнообразную систему потоковъ внушеній, изъ которыхъ состоитъ духовная жизнь обществъ. Благодаря этому-же, высшая изъ идеологій — философія — легко превращается изъ „оправданія“ личной космически-темпераментной точки зрѣнія въ оправданіе тѣхъ или иныхъ классовыхъ или групповыхъ стремленій и идеаловъ.

---

*) Конечно, развитіе науки (и тѣсно связанной съ ней техники) не стоитъ внѣ зависимости отъ хода историческаго процесса. Отъ цѣлаго ряда причинъ общесоціальнаго порядка зависитъ какъ темпъ движенія научной мысли, такъ и проблемы, которыя выдвигаются въ первую очередь, и даже нѣкоторые основные навыки мышленія (напр., преобладаніе въ современномъ быстро измѣняющемся обществѣ эволюціонной точки зрѣнія въ наукѣ), и пр. Но это — зависимость въ крупныхъ чертахъ, она — вѣковаго цикла и наблюдается только на огромномъ разстояніи отъ процесса историческаго развитія, при которомъ исчезаютъ всѣ детали картины и остается лишь основная схема ея.



Возьмемъ конкретный примѣръ. Возьмемъ наше народничество. Здѣсь вокругъ интересовъ „народа“, т. е. крестьянства, создалась своя беллетристика, своя критика, публицистика, исторія, исторіософія, соціологія, политическая экономія, поэзія, сатира, философія — словомъ, создалась на рѣдкость развитая и разносторонняя идеологія, затрагивавшая почти всѣ стороны духовной жизни. Почему въ эпоху народничества не было одной „прозы“ соціальной борьбы? Какую роль игралъ весь этотъ сложный идеологическій механизмъ? Спрашивая это, я имѣю въ виду не содержаніе народничества, не тѣ или иныя конкретныя доктрины его (теорія „долга“ передъ народомъ, ученіе о „критически мыслящей личности“, и пр.), а формальную сторону народничества, какъ идеологіи. Могутъ сказать, что въ тѣ времена отсутствовали „прозаическія“ формы регулярной политической жизни и что значительная часть соотвѣтствующей энергіи уходила на болѣе туманныя формы соціальной борьбы. Общія разсужденія о „формулѣ прогресса“ играли поэтому тогда такую же роль, какую играютъ теперь парламентскія рѣчи или политическія передовицы газетъ. Могутъ указать также на то, что главнымъ героемъ разыгрывавшейся исторической драмы была интеллигенція, съ отличающей ее чертой идеологическаго искательства. Все это такъ, все это вѣрно. Но и за всѣмъ тѣмъ есть неразложимый остатокъ, который можно формулировать въ слѣдующемъ вопросѣ: нуженъ ли былъ Михайловскій (и Лавровъ, и Успенскій, и пр.), какъ коррелатъ, скажемъ, Желябова (и Перовской и др.)?

Врядъ ли можно отвѣтить отрицательно на этотъ вопросъ. Безъ Михайловскаго и его единомышленниковъ и предшественниковъ, безъ созданнаго ими богатаго міра идеологіи не имѣла бы мѣста практическая революціонная дѣятельность народниковъ. Конкретная до необычайности практика Народной Воли какими-то своеобразными психологическими путями питалась въ абстрактныхъ и неопредѣленныхъ формулахъ біологической и субъективной соціологіи Михайловскаго. Въ ней, въ этой субъективной соціологіи — бывшей, какъ извѣстно, по своему стройнымъ міровоззрѣніемъ — находила свое „оправданіе“ и освященіе народническая практика.

И съ этой стороны народничество было необходимо. Выражаясь схематически: никто не положитъ добровольно свою душу за „мужика“, но за свою м е ч т у о мужикѣ, за свой „призракъ“, какъ говоритъ Ницше, за свой символъ, свой идеалъ. Соціальная функція идеологіи и состоитъ въ томъ, чтобы создать эту „мечту“, разукрасить ее, сдѣлать богатой, сложной, со многими щупальцами въ мозгъ и душу внушаемаго. Вильгельмъ Гумбольдтъ выставилъ когда-то знаменитое положеніе, что говорить — это значитъ пріобщать свое индивидуальное мышленіе къ общенародной, къ соціальной мысли. Такую же посредническую роль играетъ и идеологія, какъ форма коллективнаго мышленія и чувствованія. Черезъ идеологію личность переходитъ за предѣлы своихъ индивидуальныхъ цѣлей, вовлекаясь и пріобщаясь къ задачамъ групповымъ, коллективнымъ. А переходъ за предѣлы индивидуальности — это есть, съ эмоціональной стороны, своего рода скачокъ въ безконечность, постановка проблемъ „подъ видомъ вѣчности“. Поэтому-то развитыя идеологіи и носятъ, вообще говоря, философскій или же — особенно на болѣе раннихъ ступеняхъ развитія — религіозный характеръ.

Въ случаѣ съ народничествомъ мы имѣемъ передъ собой типъ вполнѣ развернутой соціальной идеологіи. Но гораздо чаще идеологіи выступаютъ передъ наблюдателемъ въ сокращенномъ видѣ. Въ нихъ не хватаетъ того или иного члена. Нерѣдко отсутствуетъ и философскій членъ, но отсутствуетъ обыкновенно мнимымъ образомъ, ибо потенціально онъ содержится въ данной идеологіи. И почти всегда можно выявить моментъ міросозерцанія въ соціальной идеологіи, въ которой онъ не данъ прямо налицо.

Особенности историческаго развитія опредѣляютъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, какой членъ идеологическаго ряда является въ извѣстный моментъ особенно „репрезентативнымъ“ и несетъ на себѣ главное бремя соціальнаго „иносказанія“. Иногда эта роль достается художественной литературѣ, въ другихъ случаяхъ она выпадаетъ на долю публицистики, или критики, или даже науки, поскольку послѣдняя непосредственно соприкасается съ міромъ человѣческихъ интересовъ и эмоцій (вспомнимъ соціальное значеніе различныхъ политико-экономическихъ доктринъ

или біологическихъ концепцій дарвинизма, витализма и пр.). Но только философія является репрезентативной по преимуществу идеологіей, только она соединяетъ въ одно стройное цѣлое разрозненные элементы идеологическаго комплекса.

Любопытны далѣе случаи, когда идеологическая формула сводится, повидимому, къ одной философіи (или — что то же самое — къ религіи), когда философія является, такимъ образомъ, идеологическимъ эквивалентомъ, замѣстителемъ нѣкотораго соціальнаго сдвига. Въ этихъ случаяхъ особенно ярко обнаруживается „иносказательный" характеръ философіи. Такой сокращенной идеологіей былъ, напримѣръ, на первыхъ порахъ, зародившійся въ нѣдрахъ марксизма русскій идеализмъ. Лишь нѣсколько позже раскрылось его общественное содержаніе, причемъ „поэзія" философіи была переведена на „прозаическій" языкъ политическихъ и соціальныхъ формулъ. Философское „иносказаніе" замѣнилось тогда соціально-политическимъ „описаніемъ".

Идеологія, сказалъ я, благодаря своему эмоціональному концу, легко соединяется съ явленіями общественной жизни и втягивается въ круговоротъ многоразличныхъ соціальныхъ внушеній. И поскольку каждое измѣненіе въ коллективной психикѣ (вызванное, можетъ быть, въ свою очередь, измѣненіями въ общественной структурѣ) имѣетъ стремленіе разойтись концентрическими кругами и принять универсальный характеръ, постольку и соціальная идеологія принимаетъ иносказательный характеръ. Но надо принять во вниманіе и тотъ первостепенной важности факторъ, который вслѣдъ за Марксомъ можно назвать фетишизмомъ соціальной жизни. Безсознательный, стихійный характеръ общественнаго процесса, несознанность людьми ихъ взаимныхъ отношеній, влечетъ за собой всякаго рода искаженія въ сферѣ соціальной психики и идеологическіе миражи. Подобно ребенку, плохо локализирующему свои чувства боли, младенческое коллективное сознаніе неясно разбирается въ своихъ собственныхъ ощущеніяхъ: у соціальной группы „болитъ" — если можно такъ выразиться — политика, а она „жалуется" на философію, или религію, или соціологію, и пр.

Не вдаваясь въ обсужденіе всей сложной и огромной проблемы соціальнаго фетишизма, я замѣчу лишь слѣдующее. Если

этотъ фетишизмъ является главнымъ источникомъ иносказательнаго характера философіи (и вообще идеологіи), то ясно, что, по мѣрѣ уничтоженія фетишизма, будетъ стираться и эта черта иносказанія. По мѣрѣ того, какъ люди станутъ сознавать характеръ своихъ взаимоотношеній и начнутъ овладѣвать механизмомъ того соціальнаго процесса, участниками котораго они являются, они все меньше будутъ имѣть нужду выражать свои соціальныя алканія и чаянія въ ложной формѣ философскихъ или религіозныхъ исканій. Это не значитъ, конечно, что вмѣстѣ съ этимъ атрофируется и эмоціональное устремленіе ко „всему", что исчезнетъ космическая реакція. Проблемы міровоззрѣнія только освободятся отъ своей подсобной, служебной роли. Философія перестанетъ быть „служанкой" политики въ томъ смыслѣ, какъ она была когда-то служанкой теологіи. Изъ „иносказанія" философія будетъ стремиться стать „описаніемъ", описаніемъ какъ индивидуальной, такъ и соціальной, реакціи на „все".

Это процессъ безконечный, не имѣющій границъ. Людямъ никогда не удастся раціонализировать насквозь общественнаго бытія; всегда, думаю я, останется нѣкоторый неподдающійся регулировкѣ и учету остатокъ. Мѣрой этого остатка ирраціональности и будетъ измѣряться вліяніе фетишистскихъ факторовъ общественной жизни. Существуетъ извѣстный „естественный" минимумъ иносказанія, отъ котораго врядъ ли удастся освободить когда-нибудь соціальную идеологію. Но огромное разстояніе отдѣляетъ этотъ естественный минимумъ отъ того „искусственнаго" максимума, который еще имѣется въ современныхъ, пропитанныхъ фетишизмомъ, обществахъ. Для работы раціонализаціи общественной жизни, а, значитъ, и освобожденіи философіи (и прочихъ идеологій) отъ служенія „политикѣ" имѣется еще достаточный просторъ.

## IV.

Резюмирую. Разсматривая философію, мы наблюдаемъ въ ней, если можно такъ выразиться, явленіе „двойного преломленія", одного—въ плоскости индивидуально-психологической, другого—въ плоскости соціально-психологической. Прежде всего намъ бросается въ глаза процессъ философской раціонализаціи. Подобно

тѣмъ флуоресцирующимъ тѣламъ физики, которые поглощаютъ лучи одной длины волны и превращаютъ ихъ при лучеиспусканіи въ лучи другой длины, философъ превращаетъ образно-эмоціональные элементы (которые часто онъ „поглощаетъ“ изъ окружающей его соціальной среды) въ элементы интеллектуальные. Изъ образа - эмоціи онъ дѣлаетъ понятіе.

Другое „преломленіе“, другое смѣщеніе, заключается въ томъ, что философскія концепціи становятся, въ свою очередь, образомъ и символомъ нѣкоторыхъ соціальныхъ процессовъ. Историческое развитіе совершается — но совершается ассимптотически, никогда не достигая цѣли, а только безпредѣльно приближаясь къ ней— въ сторону уничтоженія „преломленія“ обоихъ видовъ. Въ сферѣ индивидуально - психологической философія идетъ отъ понятія къ образу, въ сферѣ соціально-психологической — отъ образа и иносказанія къ прямому описанію космической эмоціи. Передъ нами какъ будто бы два противоположныхъ движенія—уменьшеніе раціонализаціи въ личной жизни и ростъ ея въ жизни общественной— но по существу это только двѣ стороны одного и того же вѣкового процесса эмансипаціи міровоззрѣнія и приближенія его къ идеалу вольнаго формированія.

# Къ современному возрожденію метафизики.

(Анри Бергсонъ и его философія антиинтеллектуализма).

# Къ современному возрожденію метафизики

## (Анри Бергсонъ и его философія антиинтеллектуализма).

I.

Въ ряду современныхъ мыслителей Анри Бергсонъ занимаетъ особенное положеніе. Среди поколѣнія, скромно повторявшаго и комментировавшаго ученія классическаго прошлаго или трудолюбиво вспахивавшаго каменистое поле теоріи познанія, появился вдругъ человѣкъ съ большимъ оригинальнымъ дарованіемъ, съ яркимъ спекулятивнымъ темпераментомъ. Фонтанъ метафизическаго творчества, молчавшій десятки лѣтъ, забилъ внезапно снова въ лицѣ этого французскаго профессора философіи, заигралъ всей радугой его пышнаго, цвѣтистаго стиля. И съ разныхъ сторонъ къ новому источнику потянулись мучимые философской жаждой. Collège de France въ Парижѣ, гдѣ читаетъ Бергсонъ, сталъ — въ миніатюрѣ, конечно—своего рода философской Меккой, какъ когда-то, во времена Гегеля, берлинскій университетъ. О притягательной силѣ Бергсона и его философской дѣятельности мы имѣемъ не мало краснорѣчивыхъ свидѣтельствъ. Гастонъ Ражо говоритъ, напримѣръ, о той внутренней катастрофѣ, той революціи духа, которую приноситъ съ собой усвоеніе точки зрѣнія Бергсона, дѣлающее изъ человѣка разъ навсегда приверженца французскаго мыслителя. Бывшій теоретикъ синдикализма, Сорель, сравниваетъ значеніе бергсоновской „Творческой эволюціи“ съ значеніемъ „Критики чистаго разума“ Канта. А модернистъ Ле-Руа привѣтствуетъ въ немъ даже Сократа нашей эпохи, вы-

ведшаго современную философскую мысль изъ тупика и открывшаго для нея новые пути творчества.

Это — преувеличенные, восторженные отзывы учениковъ и послѣдователей. Но не нужно быть непремѣнно сторонникомъ Бергсона, чтобы испытать на себѣ чарующее вліяніе этого богатаго идеями и еще болѣе богатаго изобразительными средствами мыслителя. Онъ, несомнѣнно, внесъ свою особенную струю, свой особенный оттѣнокъ воспріятія сущаго, отличный отъ міроощущенія другихъ мыслителей. Но и сверхъ того въ распоряженіи Бергсона масса рессурсовъ, чтобы приковать къ себѣ своего слушателя и читателя. Блестящій аналитикъ, онъ въ то же время обладаетъ способностью къ широкимъ, подчасъ поражающимъ своей новизной и неожиданностью, обобщеніямъ. Критика психофизики какими-то своеобразными путями мысли переходитъ у него въ разборъ софизмовъ элейской школы о движеніи, которые, въ свою очередь, оказываются въ интимнѣйшей связи съ проблемой о свободѣ воли. Тончайшее психологическое изслѣдованіе идетъ рядомъ съ остроумнымъ соціологическимъ объясненіемъ нашего отвлеченнаго мышленія и рѣчи. И всѣ эти отдѣльныя — крупныя и мелкія—теоріи пронизаны всегда струей особеннаго, специфическаго бергсоновскаго анти-интеллектуализма, всѣ онѣ облечены въ удивительную словесную оболочку, дѣлающую изъ произведеній нашего автора настоящія философскія поэмы. Какъ художникъ слова, Бергсонъ добивается почти невозможнаго. Вѣдь, въ извѣстномъ смыслѣ, философское творчество Бергсона есть сплошной парадоксъ и противорѣчіе. Одна изъ основныхъ его идей — это идея о полномъ безсиліи слова. Съ этой стороны всѣ произведенія Бергсона представляютъ какъ бы одинъ комментарій къ стиху Тютчева: „мысль изреченная есть ложь“. Silentium — такъ озаглавилъ Тютчевъ свое знаменитое стихотвореніе. И онъ зоветъ къ молчанію:

Взрывая, возмутишь ключи,
Питайся ими и молчи.

Но Бергсонъ не боится лжи, которую несетъ съ собой изреченная мысль. И онъ совершаетъ своего рода чудо, заставляя твердыя, неизмѣнныя, прерывныя слова-понятія сливаться въ какую-то вѣчно волнующуюся непрерывность и создавать иллюзію той вѣчно бѣгущей и вѣчно новой длительности, которая лежитъ,

по его мнѣнію, въ основѣ дѣйствительности. Богатый красками и нюансами, иногда даже отягченный обиліемъ образовъ, стиль Бергсона словно передаетъ вамъ всѣ изгибы и извивы, всѣ переливы и всю измѣнчивость неуловимаго и ускользающаго отъ насъ становленія (devenir). Такъ, парадоксальнымъ образомъ противорѣчіе между словомъ и мыслью разрѣшается въ удивительную гармонію между ними, при которой трудно рѣшить, что̀ сильнѣе захватываетъ: само ли содержаніе философской системы или та чудесная форма, которая призвана выразить его.

II.

Говоря о философской системѣ Бергсона, я выразился неточно. Системы у Бергсона нѣтъ. Но у него есть зато особая, постоянная точка зрѣнія, которую онъ не устаетъ проводить повсюду, находя въ своей неистощимой фантазіи все новые и новые образы для расцвѣчиванія и разукрашиванія своей основной философской темы. Эта тема — о свободѣ въ мірѣ въ противоположность наблюдаемой нами необходимости, о новомъ въ отличіе отъ повторяющагося, о творческомъ, живомъ, сознательномъ, какъ противоположномъ механическому, неорганическому, матеріальному. Есть умы, какъ-то органически, какъ то особенно охотно мыслящіе яркими антитезами и жадно вездѣ разыскивающіе ихъ. Это умы, въ которыхъ физіологическая дифференціація праваго и лѣваго какъ бы превратилась въ особую душевную складку и которые на все смотрятъ съ точки зрѣнія такой двусторонней симметріи. Для человѣка этого интеллектуальнаго типа всѣ принципы сущаго легко и сами собой располагаются парами. Онъ словно производитъ Страшный Судъ надъ ними, становя одесную всѣ положительныя начала, а ошую — всѣ начала отрицательныя. Къ умамъ этого рода принадлежитъ и Бергсонъ. Кромѣ указанныхъ выше антитезъ, въ его міровоззрѣніи играетъ большую роль еще цѣлый рядъ другихъ, крайне важныхъ для него, двоицъ: качества и количества, конкретнаго и абстрактнаго, воспоминанія и воспріятія, интуиціи и интеллекта, абсолютнаго и относительнаго, и т. д. Вся эта система дуализмовъ концентрируется, въ концѣ концовъ, въ основной и охватывающей всѣ остальныя противоположности реальнаго времени (durée réelle) и абстрактнаго геометрическаго

пространства. Въ полярности этихъ двухъ верховныхъ категорій дана въ зародышѣ вся бергсонова философія. Реальное время и есть для Бергсона синонимъ всего творческаго, новаго, неповторяющагося, свободнаго, гетерогеннаго, индивидуальнаго и т. д., между тѣмъ какъ всѣ обратныя черты собраны на противоположномъ полюсѣ однороднаго пространства. Время и пространство это настоящіе Ормуздъ и Ариманъ міровоззрѣнія Бергсона; изъ борьбы ихъ, изъ смѣшенія частицъ обѣихъ категорій, получается извѣстная компромисная форма, представляющая данную намъ дѣйствительность.

Говоря о реальномъ времени, Бергсонъ почти всегда употребляетъ слово durée—длительность — лишь изрѣдка прибѣгая къ обычному термину temps. Благодаря этому, онъ рѣзче подчеркиваетъ различіе между тѣмъ понятіемъ, около котораго вертится вся его философія, и тѣмъ, что̀ имѣютъ въ виду — и въ просторѣчіи, и въ научномъ словоупотребленіи — когда говорятъ о времени. Бергсоново время-длительность длится, научное же время, по утвержденію французскаго мыслителя, совсѣмъ не длится. Реальное время, переживаемое нами въ сознаніи, представляетъ всегда нѣкоторый промежутокъ, извѣстную непрерывную полоску длительности. Когда же ученый вводитъ въ свои разсужденія понятіе о времени, то онъ никогда не имѣетъ въ виду самаго интервала, а только границы его, начало и конецъ его. Что представляютъ, напримѣръ, для ученаго сутки? Конечно, не ту сумму ожиданія и нетерпѣнія, не ту живую и непрерывно измѣняющуюся длительность, которая составляетъ содержаніе нашей внутренней жизни. Для ученаго сутки = 1 обороту земли вокругъ оси = 86.400 качаній секунднаго маятника = столькимъ-то трилліонамъ колебаній желтой полоски натрія = столькимъ-то милліонамъ колебаній электрическихъ волнъ извѣстной длины = и т. д. Мы могли бы составить безконечный рядъ подобныхъ равенствъ, привлекая къ разсмотрѣнію различные физическіе и химическіе процессы, изучаемые точной наукой. И изъ нихъ вытекаетъ, что науку въ понятіи времени интересуютъ лишь извѣстныя соотвѣтствія межъ различными явленіями, что для нея время сводится лишь къ опредѣленному въ каждомъ частномъ случаѣ числу соотвѣтствій, одновременностей (simultanéité). Когда ученый предска-

зываетъ какое-нибудь событіе — напримѣръ, затменіе солнца, положеніе на небѣ той или другой планеты черезъ столько-то лѣтъ — онъ никогда не задумывается надъ истинной длительностью, которой потребуетъ наступленіе этихъ событій. Точно формулированная, его мысль сводится къ утвержденію, что черезъ столько-то оборотовъ земли или столько-то оборотовъ часовой стрѣлки и пр. наступитъ ожидаемое событіе. Для ученаго важны лишь эти „столько-то"—тысяча дней, милліонъ оборотовъ стрѣлки и пр. — дающіе число соотвѣтствій, а не реально бѣгущее время. Время ученаго — то t, которое входитъ въ формулы механики, астрономіи, физики—не бѣжитъ вовсе. Это стоящее, неподвижное время. Въ немъ ничего динамическаго; оно статично. Оно, по красивому сравненію Бергсона, подобно переброшеннымъ черезъ рѣку на опредѣленныхъ разстояніяхъ мостамъ, которые не двигаются вслѣдъ за текущей водой рѣки. Абстрактное время науки всегда представляетъ лишь подобныя вѣхи, границы, точки, разставленныя черезъ извѣстные интервалы, но не сами эти интервалы. Число точекъ можно умножать безпредѣльно; можно дѣлить интервалы на меньшіе, а эти на еще меньшіе, и т. д. — но мы всегда будемъ имѣть передъ собой лишь концы промежутковъ, лишь разбросанный рядъ точекъ, а не ту сплошность, которая характеризуетъ самый промежутокъ, само реальное время. Какъ изъ нулей — въ какомъ бы количествѣ ихъ ни брать — нельзя получить значущей величины, какъ изъ прерывныхъ точекъ — хотя бы увеличивать число ихъ до безконечности — нельзя составить непрерывной линіи, такъ изъ абстрактнаго времени нельзя получить конкретной длительности нашихъ переживаній. Только потому, что эта реальная длительность не входитъ въ формулы ученаго, и возможны его далеко простирающіяся предвидѣнія. На кончикѣ своего пера онъ держитъ столѣтія, тысячелѣтія, которыя онъ какъ бы переживаетъ въ теченіе секундъ или минутъ. Абстрактное время — это словно безконечно сжимаемая и растягиваемая пружина. Можно милліарды лѣтъ, можно всю вѣчность сжать здѣсь въ одно мгновеніе длительности. Но это показываетъ только, какъ мало собственно длительности, какъ мало настоящаго времени въ научномъ понятіи времени. Гельмгольцъ называлъ когда-то механику геометріей четырехъ измѣреній: къ тремъ

обычнымъ измѣреніямъ пространства — длинѣ, ширинѣ, вышинѣ прибавляется еще четвертое — время. Такой не временный, а пространственный характеръ носитъ, съ точки зрѣнія Бергсона, время не въ одной механикѣ, а вообще въ наукѣ. „Опространственіе“ длительности, „спаціализація“ (spatialisation) ея, и даетъ абстрактное время науки.

Смѣшеніе того, что̀ длится во времени, съ тѣмъ, что̀ дано въ пространствѣ, лежитъ также, по Бергсону, въ основѣ знаменитыхъ софизмовъ Зенона о движеніи. Прежде чѣмъ пройти извѣстное протяженіе, надо пройти половину его, и половину этой половины, и т. д. до безконечности: таковъ одинъ изъ аргументовъ великаго творца діалектики. Движеніе становится съ этой точки зрѣнія безсмысленнымъ, непонятнымъ, невозможнымъ. И это вполнѣ понятно. Пространство — въ данномъ случаѣ пройденную тѣломъ и оставленную имъ траэкторію движенія — можно дѣлить какимъ угодно способомъ на промежутки. Но самаго движенія нельзя подраздѣлять. Оно дано однимъ цѣльнымъ кускомъ. Сдѣланный нами шагъ вовсе не состоитъ изъ двухъ полушаговъ, или четырехъ четвертишаговъ, и пр. Это одинъ недѣлимый актъ. По свойственной уму склонности къ спаціализаціи мы приписываемъ движенію черты, присущія оставленному имъ въ пространствѣ слѣду. Но изъ неподвижностей, взятыхъ хотя бы въ безконечномъ множествѣ, нельзя составить движенія. А къ этой операціи и сводится обычное пониманіе процесса движенія, лежащее въ основѣ разсужденій элейской школы.

Ту же печать пространственнаго мы находимъ и въ другой особенности времени — въ его безкачественности и однородности. Абстрактное время — это что-то безцвѣтное, повсюду одинаково сѣрое, не представляющее никакихъ различій. Наоборотъ, конкретная длительность — это постоянное разнообразіе, постоянно новыя качества и состоянія. Но, собственно, неправильно говорить здѣсь о качествахъ и состояніяхъ, какъ о чемъ-то неизмѣнномъ. Наша внутренняя жизнь, которая и есть по своему существу длительность, являетъ собой непрерывное теченіе, легкій и постепенный переходъ отъ одного къ другому. Качества и состоянія — „тепло“, „холодно“, „весело“, „грустно“—это только абстракціи и символы, искусственно создаваемые нами. Существуютъ пересыщенные из-

вестью источники. Достаточно опустить въ такой источникъ на короткій срокъ какой-нибудь цвѣтокъ, чтобы онъ покрылся блестящей мраморной корой, навѣки консервирующей цвѣтокъ, но и убивающей въ немъ всякое измѣненіе и жизнь. Такими же „твердыми“ частями пересыщена наша рѣчь, и всякое непосредственное переживаніе, подвергнувшись воздѣйствію ея, становится чѣмъ то неизмѣннымъ и застывшимъ. Мы фиксируемъ наше вниманіе на опредѣленномъ моментѣ нашихъ переживаній и говоримъ тогда: „тепло“, „весело“, „красное“ и проч., но эти общія наименованія подсказаны намъ свойствами нашего языка, а не кроются въ существѣ дѣла.

Нельзя поэтому говорить о душевныхъ качествахъ и состояніяхъ. Всякое состояніе есть стояніе, а наша внутренняя жизнь не стоитъ на одномъ мѣстѣ, но непрерывно измѣняется, движется, становится иной. Тождественное самому себѣ качество не длится, между тѣмъ сущность духа — это длительность. Наша геометрическая, статическая логика и языкъ заставляютъ насъ думать и говорить неподвижными образами, образами вещей, а не процессовъ. Изъ живой, непрерывно развертывающейся, ткани сознанія мы болѣе или менѣе искусственно вырываемъ отдѣльные куски, къ которымъ прикрѣпляемъ отвлеченныя слова, содержащія въ себѣ указанія на что-то общее, одинаковое. Между тѣмъ, въ жизни сознанія мы никогда не проходимъ черезъ два одинаковыхъ качества. Повтореніе совершается здѣсь только на поверхности, а не на глубинѣ. Два сходныхъ, повидимому, состоянія отличаются двугъ отъ друга всей отдѣляющей ихъ прошлой исторіей, которая дана потенціально въ любомъ переживаніи. Сознаніе непрестанно увеличивается, растетъ, какъ лавина. Каждый моментъ его исторіи это нѣчто иное, новое по отношенію къ тому, что было, и недоступное, поэтому, никакому предвидѣнію.

Этой непрерывно развивающейся длительности свойственна свобода и недетерминированность. Тамъ, гдѣ нѣтъ повторенія, не можетъ быть и выражающаго это повтореніе закона, т. е. не можетъ быть дано правило детерминированія извѣстнаго состоянія предшествующими ему моментами. Исторія сознанія — всегда вполнѣ оригинальная исторія; она — уникумъ и пролагаетъ себѣ свои особые пути. Въ матеріальномъ мірѣ, къ которому примѣ-

няетъ свое абстрактное время положительная наука, нѣтъ такого исключительнаго, не знающаго повтореній, своеобразія. Здѣсь будущее въ извѣстной мѣрѣ опредѣлено прошлымъ. Поэтому здѣсь возможно предвидѣніе, и возможно постольку, поскольку въ физическія явленія не входитъ подлинная длительность, несущая съ собой неповторяемость, т. е. свободу и творчество.

Читатель успѣлъ, конечно, уже разглядѣть подъ оригинальной маской „длительности“ вѣчнаго протея всѣхъ философскихъ системъ — „духъ“, „душу“, это удивительное понятіе, имѣвшее такое скромное начало въ „дыханіи“, „дуновеніи“ первобытнаго анимиста и потомъ покрывшее своей сѣнью почти весь міръ человѣческой идеологіи. Аналогичнымъ образомъ пространство исполняетъ у Бергсона ту роль, которую играетъ обыкновенно въ дуалистическихъ системахъ матерія. Правда, Бергсонъ говоритъ также особо и подробно о проблемѣ духа и матеріи — вся, напримѣръ, замѣчательная книга о „Памяти и матеріи“ посвящена этому вопросу — но все-таки тотъ аспектъ противоположности духа и матеріи, который, главнымъ образомъ, занимаетъ Бергсона — антитеза творческаго и повторяющагося, спонтанейнаго и механическаго, измѣняющагося и неизмѣннаго — представляется ему особенно ярко и убѣдительно подъ категоріями длительности и пространства. Идеалистическая философія духа принимаетъ у Бергсона болѣе объективную и безличную форму философіи длительности.

Съ этой философіей длительности особенно тѣсно связана та работа Бергсона, гдѣ онъ далъ полный просторъ своимъ метафизическимъ и натуръ-философскимъ склонностямъ — я имѣю въ виду его „Творческую эволюцію“. Въ этой книгѣ проводится мысль о рѣзкой и коренной противоположности міровъ органическаго и неорганическаго, повторяющей противоположность реальнаго времени и пространства (матеріи). Съ организмами — этими естественными индивидуальностями — нельзя сравнить ни одно тѣло неорганической природы, которое всегда является только искусственнымъ вырѣзомъ изъ матеріальной непрерывности. Съ живымъ тѣломъ можно сравнить лишь совокупность матеріальнаго міра, великое Все. Конечно, біологическія явленія предполагаютъ наличность физико-химическихъ процессовъ, живыя тѣла — все-

таки тоже тѣла и они имѣютъ въ своей основѣ матеріальный субстратъ. Но жизнь, по выраженію Бергсона, только соприкасается съ физико-химіей, подобно тому, какъ соприкасается съ своей касательной кривая, будучи по существу совершенно другимъ геометрическимъ образомъ. Развитіе жизни — это творческая эволюція, а не механическое повтореніе, наблюдаемое нами въ неорганическомъ мірѣ.

Ни одна изъ существующихъ механистическихъ теорій жизни — дарвинизмъ, ламаркизмъ, неодарвинизмъ, ученіе о мутаціяхъ — не удовлетворяетъ Бергсона, ни одна, по его мнѣнію, не объясняетъ необыкновеннаго своеобразія біологическихъ явленій. Нѣсколько менѣе отрицательно относится онъ къ финалистическимъ построеніямъ, но и онѣ тоже механизируютъ по существу жизнь, разсматриваютъ ее въ неподвижности, исходя изъ ученія о какомъ-то осуществляющемся предначертанномъ — и, значитъ, неизмѣнномъ — планѣ творенія. Между тѣмъ, эволюція жизни — это всегда нѣчто новое, небывалое, непредвидѣнное, она—непрерывное творчество и изобрѣтеніе. Вглядываясь на пройденный жизнью путь, мы можемъ открыть въ немъ нѣсколько основныхъ линій развитія, имѣвшихъ каждая свою задачу. Дѣло обстоитъ, по Бергсону, такъ, какъ если бы изъ какого-то огромнаго резервуара вырвался подъ вліяніемъ „жизненнаго порыва“ (élan vital) потокъ жизни, разбившійся отъ сопротивленія матеріи на нѣсколько меньшихъ потоковъ, которые, въ свою очередь, разбились на ручейки и т. д. Въ своемъ поступательномъ движеніи „жизненный порывъ“ встрѣчается съ обратнымъ движеніемъ, которое и есть матерія (или, иначе, сама необходимость). Въ эту необходимость жизнь пытается внѣдрить возможный максимумъ свободы и индетерминированности. Растенія, животный міръ и человѣчество — три разныхъ, отличающихся по существу другъ отъ друга жизненныхъ типа, а не три послѣдовательныхъ члена жизненнаго ряда. Функція растительнаго міра заключается въ накопленіи солнечной энергіи для предоставленія его въ распоряженіе всего животнаго міра. Въ послѣднемъ же жизнь шла двоякимъ путемъ къ осуществленію своей задачи: путемъ инстинкта и интуиціи у животныхъ и путемъ интеллекта у человѣка. Выбилась она изъ желѣзнаго круга необходимости только

въ человѣчествѣ. Человѣкъ является, такимъ образомъ, вѣнцомъ творенія и какъ бы цѣлью, къ которой шло все развитіе жизни.

Бергсонъ рисуетъ далѣе грандіозную картину того, какъ человѣчество, опираясь на животный и растительный міры, идетъ ко все большей и большей свободѣ, преодолѣвая въ своемъ бурномъ устремленіи всѣ сопротивленія, опрокидывая всѣ препятствія — можетъ быть, даже самоё смерть. Но на этой сторонѣ дѣла я останавливаться не буду. Гораздо интереснѣе для насъ слѣдующій пунктъ, имѣющій существенное значеніе для всей концепціи Бергсона.

Интеллектъ, видимъ мы, оказывается орудіемъ осуществленія свободы въ мірѣ, чего жизни не удалось добиться на пути инстинкта въ животномъ царствѣ. А между тѣмъ, интеллектъ и есть, согласно Бергсону, виновникъ „спаціализаціи" длительности и всѣхъ вытекающихъ отсюда заблужденій нашей мысли. Дискурсивное мышленіе есть мышленіе въ неподвижныхъ, статическихъ формахъ. Наша логика — это логика твердыхъ тѣлъ, являющихся главнымъ объектомъ нашей практической дѣятельности. И, вообще, функція нашей отвлеченной мысли чисто практическая и соціальная. Созданная ради утилитарныхъ задачъ и цѣлей общенія, она неизбѣжно на мѣсто непрерывной и вѣчно измѣняющейся дѣйствительности подставляетъ прерывные, неизмѣнные и однородные объекты, отвлеченныя понятія — слова, которыми такъ удобно оперировать въ общеніи. Тѣмъ же духомъ проникнута, по существу, и наука. Въ основѣ ея лежитъ не безкорыстная спекуляція, а практика, дѣйствіе: это дѣйствіе есть словно вексель, уплату котораго наука можетъ отсрочивать, но который, въ концѣ-концовъ, долженъ быть уплаченъ. Практическимъ характеромъ науки и вытекающимъ отсюда интеллектуализмомъ ея объясняется искусственный и символическій характеръ всѣхъ ея понятій, обобщеній и законовъ. По этой же причинѣ она неспособна проникнуть во внутреннюю сущность вещей: задача эта выпадаетъ на долю вооруженной интуиціей философской спекуляціи.

Но объ интуиціи мы поговоримъ подробнѣе еще ниже.

## II.

Въ этомъ крайне сжатомъ очеркѣ воззрѣній Бергсона я долженъ былъ опустить очень многое и цѣнное: такъ, я обошелъ

совершенно молчаніемъ критику психофизики, и теорію свободы воли, и все ученіе о душѣ и тѣлѣ, гдѣ Бергсонъ, повидимому, самостоятельно и крайне оригинально подходитъ къ воззрѣніямъ, близкимъ къ теоріи Авенаріуса и Маха, и еще многое другое. Я желалъ выдѣлить только тотъ мотивъ философствованія Бергсона, который пришелся особенно по душѣ современникамъ — его антиинтеллектуализмъ, его ученіе о вѣчномъ devenir (становленіи) дѣйствительности, къ которой мы неправильно подходимъ съ застывшими понятіями и категоріями нашего ума. Бергсонъ можетъ, напримѣръ, блестяще доказывать, что мы воспринимаемъ вещи именно тамъ, гдѣ ихъ ощущаемъ, а не проецируемъ своихъ ощущеній во внѣ, онъ можетъ развивать воззрѣніе, что мозгъ не есть вовсе источникъ представленій, а только органъ для передачи движенія и пр., но не эта реалистическая струя его теоріи вызываетъ восторги и диѳирамбы Ле-Руа, Сорелей, Ражо и другихъ. Кто дорогъ имъ — это Бергсонъ-романтикъ, Бергсонъ, убившій, по словамъ В. Джемса — тоже восторженнаго поклонника французскаго философа — интеллектуализмъ окончательно и безъ всякой надежды на возвращеніе.

Антинтеллектуализмъ Бергсона покоится на двухъ тѣсно связанныхъ между собою постулатахъ: на томъ, во-первыхъ, что дѣйствительность есть становленіе, и, во-вторыхъ, — на томъ, что становленіе невыразимо, несоизмѣримо съ нашей логикой и рѣчью.

„Дѣйствительность есть становленіе, теченіе“. Принципъ этотъ не новъ и былъ высказанъ еще за 6 вѣковъ до Р. Х. Гераклитомъ изъ Эфеса. У Бергсона это ученіе о вѣчномъ теченіи только ярко и крайне настойчиво развивается, а, главное, у него „течетъ“, собственно, лишь душевная жизнь („длительность“), динамизмъ которой онъ увеличиваетъ во столько же разъ, во сколько уменьшаетъ динамизмъ матеріальнаго міра. Между тѣмъ, если уже проводить здѣсь различія, то правильнѣе было бы измѣнить отношеніе: міръ полнаго динамизма — это физическая дѣйствительность, внутренняя-же наша жизнь сравнительно статична.

Всякій психическій процессъ для своей наличности требуетъ извѣстнаго минимума времени. Если гдѣ еще и можно защищать ученіе о послѣднихъ, неразложимыхъ дальше, элементахъ,

такъ именно въ психикѣ. Душевную жизнь нельзя неопредѣленно далеко разлагать во времени. Потокъ сознанія льется, если можно такъ выразиться, не непрерывной струей, а скорѣе по каплямъ. Въ физическомъ мірѣ нѣтъ подобныхъ ограниченій. Современная наука даже атомы разложила на электроны, въ которыхъ врядъ ли кто рѣшится видѣть абсолютно послѣдніе и предѣльные элементы бытія. Простое ощущеніе краснаго цвѣта есть, съ точки зрѣнія науки, результатъ сотенъ трилліоновъ колебаній эѳира въ секунду. Въ неизмѣнномъ и твердомъ тѣлѣ происходятъ неустанная и бѣшеная пляска атомовъ его. Только несовершенство нашихъ органовъ чувства вызываетъ въ насъ иллюзію неизмѣнности и неподвижности явленій матеріальнаго міра. Но съ помощью различныхъ увеличительныхъ инструментовъ мы въ состояніи почти до безконечности умножать дифференцированность и богатство физической природы. Между тѣмъ, въ области внутреннихъ переживаній мы сравнительно скоро доходимъ до предѣла и исчерпываемъ содержаніе того, что можетъ быть дано въ извѣстный промежутокъ времени. Можно поэтому съ извѣстнымъ правомъ сказать, что психическое и есть именно міръ „прерывнаго“ и что по образцу этой психической прерывности мы разрываемъ на отдѣльные куски всю сплошность и непрерывность физической дѣйствительности.

Прерывностью душевныхъ процессовъ объясняется въ значительной мѣрѣ и другая ихъ особенность — безпорядочное и неподдающееся правилу теченіе ихъ. Б. Риманнъ прекрасно замѣтилъ, что закономѣрности слѣдуетъ искать въ безконечно-маломъ, т.-е. тамъ, гдѣ есть непрерывное. Справедливость этого замѣчанія можно обнаружить во всѣхъ областяхъ знанія. Даже перспективы, открытыя было одно время психофизикой, зависѣли отъ того, что она пыталась внести принципъ непрерывности въ науку о душѣ. Такимъ образомъ, вопреки Бергсону, непрерывность и логика (т.-е. закономѣрное и повторяющееся) не исключаютъ другъ друга. Гераклиту принадлежитъ классическое сравненіе бытія съ потокомъ. „Дважды не погружаешься въ одну и ту же рѣку“, формулировалъ онъ свое ученіе о неповторяемости явленій. Но Гераклитъ же указывалъ на тотъ законъ, тотъ „логосъ“, благодаря которому рѣка можетъ казаться намъ „одной и той же“.

Великій іоніецъ понялъ, что „логосъ“ и „теченіе“ взаимно дополняютъ другъ друга. Если уже говорить о несовмѣстимости, то скорѣе не уживаются другъ съ другомъ прерывное и логика. Тамъ, гдѣ есть прерывное, тамъ легко ожидать недетерминированности и ирраціональности *). И изъ прерывности психическаго (по крайней мѣрѣ, отчасти изъ этого) и вытекаютъ тѣ черты его, которыя подчеркиваетъ Бергсонъ: его, повидимому, свободный, творческій характеръ, спонтанейная, не поддающаяся предвидѣнію, смѣна душевныхъ явленій. Все это признаки движенія, идущаго скачками, взрывами, вспышками. Легче вычислить паденіе камня, чѣмъ траэкторіи кусковъ взорвавшейся бомбы. Эволюція легче умѣщается въ правильныя формулы, чѣмъ революція. А психическіе процессы совершаются скорѣе по типу революціи, чѣмъ эволюціи.

Становленіе, замѣтилъ я выше, не исключаетъ повторенія. Не будь въ становящемся, при всей его динамичности, какихъ-то элементовъ или какого-то аспекта повторенія, познаніе было бы невозможно. Дѣйствительность можно было бы въ этомъ случаѣ жить, но нельзя было бы ее познавать. На самомъ же дѣлѣ, бытіе все сплошь пропитано повтореніями, хотя въ то же время оно и вѣчно иное. Возьмемъ, напримѣръ, такой типичнѣйшій образчикъ повторенія, какъ астрономическія явленія. И въ нихъ мы имѣемъ неизбѣжную смѣсь повторяющагося съ неповторяющимся. Ровно черезъ сутки солнце пройдетъ въ полдень черезъ меридіанъ даннаго мѣста. Передъ нами, повидимому, „повтореніе“. Но за эти сутки произошелъ пѣлый рядъ существеннѣйшихъ измѣненій. Измѣнилась высота солнца, его разстояніе отъ земли. За это время земля описала милліоны верстъ по своей орбитѣ, а вмѣстѣ съ солнцемъ прошла другіе милліоны верстъ въ міровомъ пространствѣ. Такимъ образомъ, кульминація солнца происходитъ въ совсѣмъ иной обстановкѣ, чѣмъ наканунѣ. То же самое можно сказать рѣшительно о всѣхъ явленіяхъ, которыя постоянно представляютъ собой комбинацію изъ чего-то ужъ бывшаго и новаго. И повторяемость вовсе не лежитъ, какъ утверждаетъ

*) Недаромъ Максуелль, Буссинескъ, Бугаевъ и нѣкоторые другіе математики пытались спасти свободу воли, связывая ее съ ученіемъ о прерывныхъ величинахъ и функціяхъ.

Бергсонъ, на поверхности вещей, а новизна („иное“) не есть нѣчто болѣе глубокое и существенное въ бытіи. Это два различныхъ, но одинаково правомѣрныхъ, взгляда на сущее. Время необратимо. Взятое въ своей совокупности, бытіе дано намъ лишь единожды. И въ этомъ смыслѣ каждое событіе есть нѣчто единственное, не имѣющее себѣ двойника въ мірѣ. Но, если разсматривать дѣйствительность съ точки зрѣнія извѣстныхъ частныхъ системъ, извѣстныхъ вырѣзовъ даннаго — а фактически мы только такъ и можемъ разсматривать ее — то мы найдемъ въ ней повсюду элементы, бывшіе уже и прежде.

Какъ бы ни оцѣнивать сравнительную динамичность физическаго и психическаго, со стороны повторенія между ними нѣтъ существеннаго различія. Разумѣется, каждое наше переживаніе есть своего рода уникумъ, въ качествѣ извѣстнаго момента міровой исторіи и неповторяющейся частицы единожды даннаго бытія. Но, какъ и во внѣшнемъ мірѣ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ безконечными повтореніями, на что указываетъ уже одна наличность отвлеченныхъ понятій и словъ, примѣняемыхъ къ душевной жизни. Бергсонъ не можетъ, конечно, не знать этого. Но въ немъ мощно бьетъ живой родникъ его философствованія, интенсивная интуиція „иного“ въ мірѣ, преображающая для него всю дѣйствительность. На палитрѣ Бергсона много красокъ. Но, какъ ни ярки онѣ, какъ ни энергичны его усилія опоэтизировать „длительность“ и поднять каждый моментъ ея до степени чего-то непомѣрно значительнаго и исключительнаго — эта поэтическая фикція не можетъ закрыть отъ насъ прозаическаго факта нашего повседневнаго существованія, съ его обыденными, мелкими повтореніями, съ его отсутствіемъ подлиннаго творчества и изобрѣтенія, являющагося удѣломъ только исключительныхъ, рѣдкихъ мгновеній. Бергсонъ описываетъ „длительность“, какъ бы наблюдая ее черезъ колоссально увеличивающій микроскопъ. Всѣ переживанія наши пріобрѣтаютъ, благодаря этому, характеръ чего-то необыкновенно своеобразнаго и особеннаго, такъ что почти невозможно въ этомъ описаніи узнать нашей обычной, будничной жизни съ ея однообразными, чуть ли не механическими, актами. Въ изображеніи Бергсона всѣ мы становимся вдругъ духовно милліардерами. Но это богатство фиктивное, номинальное, по-

лучающееся отъ произвольнаго умноженія силы и своеобразія всѣхъ нашихъ переживаній на 100 или на 1.000. Отъ того, что мы условимся называть копейку рублемъ, покупательная сила копейки не увеличится. Справедливость этого тривіальнаго замѣчанія оправдывается на примѣрѣ самого Бергсона, который при разборѣ вопроса о свободѣ воли, вынужденъ оставить въ сторонѣ свое ученіе о творческомъ, свободномъ и т. д. характерѣ длительности и указать, что мы бываемъ истинно свободными лишь въ рѣдкіе, исключительные моменты своей жизни, въ которыхъ сказывается все наше „я"; въ повседневной же жизни мы, по его выраженію, большей частью, сознательные автоматы.

Я сказалъ выше, что одна наличность отвлеченныхъ словъ— „люблю", „весело", „пріятно"— раскрываетъ намъ въ психическомъ элементы повторности. Съ точки зрѣнія Бергсона это показываетъ только роль практическаго и соціальнаго момента: въ цѣляхъ общенія языкъ нашъ выбираетъ въ переживаніи лишь безличную, безцвѣтную, омертвѣвшую часть его, оставляя всѣ тѣ безчисленные нюансы, которые индивидуализируютъ его и соединяютъ со всей тканью бытія. Но „безличная" — т.-е. общая всѣмъ личностямъ — часть переживанія представляетъ все-таки реальную и при томъ крайне существенную, въ виду своей всеобщности, сторону его. Что же касается индивидуальныхъ нюансовъ, то само сознаніе ихъ только и возможно благодаря процессу выдѣленія и фиксированія соотносительныхъ съ ними межъиндивидуальныхъ элементовъ нашей психики. Если общія слова и неспособны выразить и формулировать для другихъ чисто индивидуальныхъ движеній души, то они облегчаютъ эту задачу переживающему ихъ субъекту, образуя собой какъ бы рядъ замкнутыхъ контуровъ, внутри которыхъ находится личный и неподдающійся передачѣ другимъ элементъ нашей психической жизни.

Дѣйствительность неизмѣримо богаче нашихъ переживаній, а эти послѣднія гораздо сложнѣе тѣхъ отвлеченныхъ понятій и словъ, съ помощью которыхъ мы выражаемъ ихъ. Но отсюда еще очень далеко до утвержденія, будто „мысль изреченная есть ложь". Она лишь не вся „истина", лишь часть истины.

Но есть ли какой-нибудь способъ выразить всю истину? Есть ли даже способъ выразить ее хотя бы полнѣе, чѣмъ съ

помощью интеллекта и образуемыхъ имъ понятій? Тютчевъ, какъ мы видѣли, совѣтуетъ „молчать“ и „питаться ключами“ реальности. Истина ищется здѣсь въ непосредственномъ переживаніи: въ оболочкѣ слова она уже ложь. Но это рѣшеніе, это тютчевское Silentium требуетъ разъясненій. Есть молчаніе людей, никогда не говорившихъ, нѣмыхъ отъ природы, и есть безмолвіе людей, сомкнувшихъ уста. Тютчевъ имѣетъ, очевидно, въ виду молчаніе второго рода. Вѣдь если быть послѣдовательнымъ въ боязни слова, то надо вытравить всѣ слѣды языка жестовъ, и предостерегающіе звуки животныхъ и пр. Въ поискахъ „непосредственнаго переживанія“ легко спуститься, такимъ образомъ, до какой-нибудь амебы или еще ниже, до неорганическаго міра. Между тѣмъ то „золотое“, богатое, полновѣсное молчаніе, которое имѣетъ въ виду Тютчевъ, предполагаетъ, наоборотъ, наличность огромнаго запаса словъ. И, чѣмъ больше и разнообразнѣе этотъ запасъ, тѣмъ напряженнѣе, насыщеннѣе содержаніемъ и знаменательнѣе смѣняющее живую рѣчь безмолвіе. Но это не все: слова и понятія играютъ не одну лишь роль фона, на которомъ, въ силу контраста, особенно ярко выдѣляется молчаніе. Невидимыя, они опредѣляютъ само содержаніе и направленіе молчанія, наполняютъ его кровью и жизнью, даютъ всѣ темы и узоры его, всю внутреннюю его структуру. Безъ нихъ безмолвіе было бы небытіемъ, нѣмотой переживанія. Слово и молчаніе, такимъ образомъ, не враги другъ другу, а союзники. Они дополняютъ другъ друга, какъ выпуклая и вогнутая стороны кривой, они являются какъ бы двумя различными формами душевной энергіи — кинетической и потенціальной — между которыми существуетъ нѣкоторое подвижное равновѣсіе. Развитіе нашей рѣчи, обогащеніе ея оттѣнками ведетъ непремѣнно къ углубленію молчанія; но и обратно содержательное и значительное молчаніе не можетъ не толкать на путь образованія новыхъ словъ, новыхъ центровъ притяженія и сгущенія будущаго молчанія.

Поэтъ Тютчевъ находитъ выходъ изъ противорѣчія между дѣйствительностью и логикой (словомъ) въ молчаніи. Философъ Бергсонъ пытается инымъ, болѣе активнымъ образомъ, преодолѣть безсиліе и косноязычіе отвлеченной рѣчи. Философія, го-

воритъ онъ, есть лишь стремленіе снова слиться съ цѣлымъ. Усиліемъ симпатіи она пытается перенести насъ внутрь становленія, пытается слѣдовать за самимъ потокомъ длительности, а не только за моментами ея, какъ наука. Не слѣдуетъ, однако, понимать это такъ, будто все дѣло сводится къ непосредственному переживанію. Философія это все-таки знаніе. Бергсонъ предвидитъ возможность упрековъ въ порочномъ кругѣ. Нелѣпо, могутъ сказать ему, желать познавать помимо интеллекта. Однако, это противорѣчіе, по его мнѣнію, только кажущееся, одна изъ чертъ отвлеченнаго разсужденія, всегда замыкающаго насъ въ кругѣ даннаго. „Но дѣйствіе, говоритъ Бергсонъ, разрываетъ этотъ кругъ". Чтобы научиться плавать, надо броситься въ воду; если же разсуждать о плаваніи, то никогда не сдвинешься съ суши. То же самое происходитъ и съ нашимъ умомъ. Пока онъ будетъ разсуждать о предѣлахъ своей власти, онъ ни на шагъ не тронется впередъ. Надо рѣшительнымъ актомъ воли двинуть интеллектъ, чтобы заставить его преодолѣть себя. Бергсонъ видитъ въ этомъ не индивидуальное дѣло отдѣльнаго философа, а медленно осуществляющуюся коллективную задачу всѣхъ мыслителей. Надо рядомъ съ интеллектомъ развить дополнительную способность, опираясь при этомъ на ту туманность инстинктовъ и интуиціи, изъ которой путемъ кристаллизаціи выдѣлился интеллектъ.

Здѣсь центральный пунктъ міровоззрѣнія Бергсона. Его критика интеллектуализма можетъ быть безупречной, но, если онъ ничего не можетъ предложить намъ взамѣнъ, то она останется безплодной. Но именно въ этомъ вопросѣ мысль Бергсона становится мало ясной и расплывчатой. Въ самомъ дѣлѣ, что такое та интуиція, которая по—не новому, опять таки—ученію французскаго мыслителя представляетъ особый и высшій сравнительно съ интеллектуальнымъ типъ познанія? Въ однихъ случаяхъ Бергсонъ сопоставляетъ ее съ инстинктомъ животныхъ. Критикуя различныя существующія теоріи инстинкта, Бергсонъ предлагаетъ свое толкованіе, по которому онъ представляетъ своеобразное симпатическое постиженіе животнымъ опредѣленныхъ необходимыхъ для него вещей. Когда нѣкоторыя осы (Sphex), откладывающія свои яйца въ паукахъ или жукахъ, парализуютъ уколами

ихъ нервные центры съ искусствомъ, которому бы позавидовалъ иной анатомъ, то они обязаны этимъ результатомъ не внѣшнему познанію, а какой-то интуиціи, симпатіи, какъ бы освѣдомляющей ихъ извнутри о томъ, что̀ имъ нужно сдѣлать *). Инстинктъ, ставшій безкорыстнымъ и осознавшій самъ себя, и представлялъ бы ту интуицію, которая вводитъ насъ внутрь вещей, а не водитъ насъ по поверхности ихъ, какъ интеллектъ.

Въ доказательство возможности подобнаго интуитивнаго познанія Бергсонъ ссылается на существованіе у насъ эстетической способности наряду съ нормальнымъ воспріятіемъ. Правда, онъ замѣчаетъ, что эстетическая интуиція направлена на индивидуальное, между тѣмъ какъ отъ философіи мы ждемъ познанія общей сущности вещей. Но Бергсонъ считаетъ возможнымъ изслѣдованіе, идущее въ томъ же направленіи, что̀ и искусство, и имѣющее своимъ объектомъ общее. Это философское изслѣдованіе не дастъ намъ познанія въ точномъ смыслѣ слова, являющагося удѣломъ интеллекта, но оно укажетъ намъ на пробѣлы, оставляемые имъ, оно подскажетъ намъ хотя бы смутное чувство (le sentiment vague) того, что̀ слѣдуетъ поставить на мѣсто рамокъ интеллекта.

Въ другомъ мѣстѣ Бергсонъ описываетъ философскую интуицію въ такихъ выраженіяхъ, которыя напоминаютъ отчасти

*) Въ одной изъ недавнихъ статей Маха приводятся, между прочимъ, опыты, производившіеся однимъ ученымъ именно надъ этими самыми Sphex. Опыты, какъ и слѣдовало ожидать, показали, какъ много чисто механическаго въ функціонированіи инстинкта насѣкомаго. Экспериментаторъ измѣнялъ обстановку такъ, что повтореніе привычныхъ дѣйствій при новыхъ обстоятельствахъ становилось рѣшительно безсмысленнымъ. Но оса съ упорствомъ производила эти безсмысленныя операціи. Пресловутое „освѣдомленіе извнутри", такимъ образомъ, оказывается совершенно безсильнымъ внѣ привычной рутины и шаблона. А тогда, можетъ быть, оно вовсе и не есть освѣдомленіе и вообще не имѣетъ никакого отношенія къ познанію какого бы то ни было рода (интуитивному или дискурсивному)? Конечно, въ проблемѣ инстинкта для насъ еще много темнаго. Но именно слишкомъ большая цѣлесообразность инстинктовъ должна была бы явиться предостереженіемъ противъ всякихъ анти-механистическихъ толкованій. Инстинкты слишкомъ разработаны и тонки для финализма. И не полезнѣе ли здѣсь вспомнить слова Спинозы о томъ, что мы, вѣдь, собственно еще не знаемъ всего того, на что способна матерія?

описаніе экстатическихъ переживаній мистиковъ съ ихъ сверхчеловѣческимъ озареніемъ свѣтомъ истины. Бергсонъ указываетъ именно, что самое цѣнное и жизненное въ любой философской системѣ — это содержащаяся въ ней интуиція, развитію которой посвящена вся діалектическая часть системы. Эта интуиція, „если бы она могла продолжиться свыше нѣсколькихъ мгновеній, привела бы не только къ согласію философа съ его собственной мыслью, но и къ согласію всѣхъ философовъ между собой“ („Evol. créatrice“, 259).

Философская интуиція оказывается такимъ образомъ чѣмъ то довольно неопредѣленнымъ и разнороднымъ: отчасти она есть непосредственное переживаніе („сліяніе съ цѣлымъ“); отчасти она представляетъ собой инстинктообразное, симпатическое проникновеніе въ сущность вещей; но въ ней есть и черты, напоминающія эстетическую интуицію съ нѣкоторой эмоціональной окраской („смутное чувство“); наконецъ, она родственна, повидимому, и экстазу мистиковъ, во время котораго они достигаютъ невыразимой нашимъ языкомъ абсолютной истины. Словомъ, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ какимъ-то сложнымъ душевнымъ комплексомъ, по существу отличнымъ отъ познанія, но способнымъ приносить въ высокой степени удовлетвореніе, напоминающее чѣмъ то интеллектуальное удовлетвореніе. Это показываетъ только лишній разъ, что психологически (и, вѣроятно, физіологически) познавательная эмоція не совсѣмъ еще обособилась отъ эстетическихъ и другихъ аналогичныхъ состояній. На основѣ этого выростаетъ нерѣдко иллюзія, заставляющая насъ принимать то, что вовсе не знаніе, а иногда даже ниже знанія, за какое-то высшее знаніе. И иллюзія эта находитъ тѣмъ большій доступъ, что существуютъ, дѣйствительно, интуиціи (или какъ бы ни называть эти несоизмѣримыя со своимъ словеснымъ выраженіемъ переживанія), являющіяся какъ бы сверхъ-знаніемъ. Великія открытія творцовъ науки имѣютъ всегда въ своей основѣ какое-то полу-озареніе — полупредчувствіе, краткую и неясную подчасъ формулу („луна падаетъ на землю, какъ камень!“, „пространство межъ наэлектризованными тѣлами не инертно, а есть поле дѣйствія силъ напряженія!“ и пр.), въ которой бываютъ сконденсированы колоссальныя интеллектуальныя богатства. Данное вмѣстѣ съ этой интуиціей пред-

восхищеніе ея будущаго развернутаго состоянія должно порождать у обладателя ея ощущеніе какой-то огромной, подавляющей человѣка, полноты познанія.

Аналогичныя переживанія мистиковъ должны быть еще несравненно интенсивнѣе по силѣ, но они имѣютъ, вѣроятно, чисто физіологическое происхожденіе, только поверхностно напоминая интеллектуальную интуицію ученаго съ ея огромнымъ потенціальнымъ знаніемъ.

Но не одни только мистики способны испытывать это обманчивое ощущеніе исключительной полноты обладанія истиной. Такое же дѣйствіе, хотя и въ болѣе слабой степени, вызываетъ нерѣдко музыка. „Замѣтили ли вы, пишетъ, напримѣръ, Ницше, что музыка дѣлаетъ свободнымъ умъ? даетъ крылья мысли? что становишься тѣмъ болѣе философомъ, чѣмъ болѣе становишься музыкантомъ? Сѣрое небо абстракціи какъ бы бороздятъ молніи; свѣтъ достаточно силенъ для всего филиграннаго въ вещахъ; великія проблемы близки къ постиженію; міръ, озираемый какъ бы съ горы".—Точно такъ-же всякій, вѣроятно, имѣлъ сновидѣнія, во время которыхъ легко и шутя находились рѣшенія сложнѣйшихъ и запутаннѣйшихъ вопросовъ, и всякій испытывалъ разочарованіе, когда, проснувшись, онъ вспоминалъ тѣ ничтожныя съ точки зрѣнія бодрствующаго человѣка идеи, которыя наполняли его въ сонной грезѣ такимъ ощущеніемъ интеллектуальной мощи.—Аналогичнымъ образомъ огромный ростъ умственной силы вызываютъ и нѣкоторые наркотики. Въ своей статьѣ: „О нѣкоторыхъ гегелизмахъ" В. Джемсъ сообщаетъ результаты произведеннаго имъ надъ собой опыта съ веселящимъ газомъ, при которомъ онъ записывалъ то, что̀ проносилось въ его головѣ. И поразителенъ контрастъ между ослѣпительнымъ метафизическимъ прозрѣніемъ, между тѣмъ безмѣрнымъ ощущеніемъ познанія истины, которое онъ испытывалъ въ состояніи опьяненія отъ закиси азота, и тѣми жалкими и просто безсмысленными фразами, которыя выводило въ то же время его перо.

Словомъ, иллюзія псевдопониманія встрѣчается — и въ нормальномъ и въ патологическомъ состояніи — довольно часто. И такая же иллюзія лежитъ, собственно, въ основѣ попытокъ найти иной, помимо интеллекта, и высшій способъ позна-

ванія. Бергсоновская интуиція, въ худшемъ случаѣ, опускается до своего рода опьяненія гашишемъ высокопарныхъ словъ, превосходнымъ образчикомъ чего являются спекуляціи нѣмецкой натурфилософіи прошлаго вѣка. Въ лучшемъ, она можетъ быть лишь „музыкой“ мысли, какъ это мы видимъ на примѣрѣ самого французскаго мыслителя: неопредѣленныя, волнующіяся и волнующія настроенія, полныя какихъ-то намековъ ассоціаціи мыслей, антропоморфныя аналогіи, пріятно ласкающія анимиста, сидящаго въ каждомъ изъ насъ, расплывчатыя концепціи, съ неясно очерченными гранями, оставляющія просторъ для работы воображенія, для какихъ то неуловимыхъ мечтаній и надеждъ — все это способно, пожалуй, создать въ умѣ предрасположеннаго читателя миражъ высшаго постиженія вещей. Какъ и всѣ вообще „философіи свободы“, и бергсоновская теорія первымъ дѣломъ освобождаетъ мысль отъ подчиненія строгому и неумолимому контролю эмпиріи. Для потребности помечтать, пофантазировать, поиграть мыслью открывается широкій просторъ, тѣмъ болѣе, что извѣстная видимость познавательной работы остается. Межъ фактами проводятся аналогіи, выводятся болѣе или менѣе широкія обобщенія, все время не прекращается, повидимому, работа индукціи и дедукціи. Правда, эти аналогіи и обобщенія, большей частью, художественнаго, а не научнаго типа. Но въ непрерывной цѣпи подкупающей и затрагивающей столько сердечныхъ струнъ аргументаціи это часто не замѣчается. Все это, вмѣстѣ взятое, массой своей и создаетъ заманчивое и обманчивое чувство проникновенія въ самую сущность вещей.

III.

Но что же толкаетъ философствующую мысль на путь этихъ миражей и иллюзій?

Во-первыхъ, моментъ чисто интеллектуальный — правильное въ своей основѣ стремленіе отдѣлить философію, какъ „идеологическое“ образованіе, какъ смѣшанную интеллектуально-эмоціональную комбинацію, отъ чисто-познавательной системы науки. Въ философскомъ міросозерцаніи есть, дѣйствительно, почти всѣ тѣ элементы, которые присущи бергсоновской интуиціи: оно — и непосредственное переживаніе, и эстетическое созерцаніе, и какое

то смутное чувство, и своего рода прозрѣніе вещей — словомъ, оно сложная синтетическая реакція личности на міровое „все“, въ которой слабо дифференцированы ея составныя части. Но философія въ этомъ смыслѣ есть лишь индивидуальная, субъективная реакція на космическое цѣлое, а вовсе не высшее познаніе сущности вещей и постиженіе міровой Истины. Философскія концепціи, если и представляютъ истины, то не о мірѣ, а о философахъ, объ ихъ своеобразномъ индивидуальномъ подходѣ къ міру. Въ своей теоріи интуиціи, какъ особаго не интеллектуальнаго познанія, Бергсонъ смѣшиваетъ, поэтому, философскую истину о субъектѣ, философскую субъективную истину съ объективной истиной науки, ставя, къ тому же, первую неизмѣримо выше второй („интуиція проникаетъ внутрь вещей, интеллектъ скользитъ по поверхности ихъ“; въ дѣйствительности же, это „внутрь вещей“ есть „нутро“ самого философа, и оттого оно и имѣетъ для него такое исключительное значеніе).

Но, на ряду съ этимъ интеллектуальнымъ моментомъ, есть еще болѣе могущественный факторъ, объясняющій это пристрастіе къ иллюзорному—факторъ соціальнаго порядка. Лѣтъ 15 назадъ извѣстный французскій критикъ заговорилъ неожиданно о „банкротствѣ науки“. На него тогда жестоко обрушились, ему неоспоримо доказали его неправоту и непониманіе задачъ и цѣлей науки. Съ тѣхъ поръ наука и ея примѣненія сдѣлали колоссальные успѣхи, пошла полоса великихъ открытій и изобрѣтеній — и, однако, параллельно съ этимъ все возрастало то настроеніе неудовлетворенности точнымъ знаніемъ, которое породило когда-то боевой кличъ Брюнетьера. На нашихъ глазахъ открывается эра метафизическаго дерзанія и безудержу. Еще недавно скромно и робко жавшаяся у стѣнъ храма науки, метафизика, пользуясь моментомъ неурядицы и дезоріентировки, сопровождающихъ работу переустройства современнаго естествознанія, поднимаетъ голову и начинаетъ разсматривать науку, какъ нѣчто второстепенное, имѣющее только практически-прикладное значеніе, и не касающееся совсѣмъ проблемы истины. Истину, настоящую, абсолютную истину, способна дать лишь метафизика. Въ этомъ отношеніи характеренъ успѣхъ, выпавшій на болонскомъ философскомъ конгрессѣ на долю Бергсона, развивавшаго въ своей рѣчи свои излюбленныя идеи о

философской интуиціи, проникающей въ само сердце „длительности“, и о наукѣ, которая въ состояніи описывать только поверхность явленій, только отмирающую часть бытія, а не само бытіе въ его жизненномъ потокѣ.

Не менѣе показателенъ въ смыслѣ роста метафизическаго искательства философскій сборникъ „Weltanschauung und Religion“. Въ Германіи, этомъ очагѣ непрекращающагося гносеологизированія, раздается вдругъ коллективный протестъ — не забудемъ, что въ числѣ авторовъ сборника такія имена, какъ Зиммель и недавно умершій Дильтей — противъ осторожнаго и неудовлетворяющаго запросовъ сердца критицизма. Credo участниковъ сборника, выраженное въ предисловіи редакторомъ его, такъ характерно, что я приведу изъ него довольно длинный отрывокъ:

„Послѣ долгой эпохи сознательнаго отказа и отворачиванія отъ метафизическихъ и религіозныхъ проблемъ, мы сызнова рѣшаемся приблизиться къ вопросамъ, къ которымъ все же тяготѣетъ сердце и которые всегда занимали человѣчество и его глубочайшихъ мыслителей. Мы не можемъ болѣе пожертвовать раздѣленіемъ научной работы, не можемъ отказаться отъ благоговѣйнаго отношенія къ малозначительному и фактическому, которыя мы культивировали въ теченіе десятилѣтій, которыя создали намъ нашъ естественно-научный образъ міра и наше историческое сознаніе. Навѣки осуждены спекуляціи, подобныя тѣмъ, которыя возникли въ началѣ 19 вѣка и опьянили міръ. Но неистребима потребность перейти отъ отдѣльныхъ познаній, которыя добыло научное изслѣдованіе, къ цѣлокупному познанію связи вещей, въ которой мы обрѣтаемся, неистребимо желаніе сдѣлать изъ фрагментовъ и кусковъ, которые человѣкъ держитъ въ своей рукѣ, одно, полное смысла, цѣлое, въ которомъ выясняется отношеніе нашего жизненнаго опыта къ нашему образу міра. Ни скептическая позиція французскихъ просвѣтителей, ни агностицизмъ англійскихъ позитивистовъ и нѣмецкихъ критицистовъ не могутъ, взятые à la longue, принести удовлетвореніе“. Эта метафизико-религіозная потребность, по словамъ того же предисловія, пробивается повсюду, даже у вождей естествознанія. И, какія трудности ни предстоятъ на пути метафизическаго строительства, за эту работу надо взяться. Надо взять человѣка цѣликомъ, во всемъ

богатствѣ его внутренней жизни, міра его культуры, надо подняться надъ ограниченностью естественно-научнаго мышленія и примкнуть къ великимъ идеалистическамъ концепціямъ человѣчества.

Передъ нами, такимъ образомъ, безусловно, не случайное явленіе, не просто недовольное брюзжаніе того или иного разочаровавшагося въ положительной наукѣ, а какое-то общее явленіе, широкій и захватывающій потокъ общественнаго настроенія. Въ общественной психологіи произошелъ переломъ; извѣстные, руководящіе въ идейномъ отношеніи, слои желаютъ чего-то иного, чѣмъ наука, хотятъ вѣры, метафизики, философской романтики. И эта соціальная воля умѣетъ создавать такіе же непреодолимо привлекательные миражи, какіе, по ученію Шопенгауера, создаетъ воля вида, когда внушаетъ отдѣльному индивиду любовь къ лицу другого пола. Исторія философіи можетъ показывать — хотя бы на примѣрѣ гегельянства — неизбѣжное крушеніе всѣхъ романтическихъ попытокъ взять штурмомъ, однимъ порывомъ вдохновенія, твердыню реальности; но этотъ предостерегающій знакъ исторіи не остановитъ, конечно, обуреваемыхъ метафизическимъ порывомъ, хиліастовъ философской спекуляціи, видящихъ уже наступленіе тысячелѣтняго царства метафизики *). По неизвѣстнымъ законамъ коллективной психологіи въ обществѣ создается въ опредѣленные моменты заманчивая иллюзія, будто есть иной — высшій, чѣмъ научный — способъ овладѣнія истиной и дѣйствительностью,—и иллюзія эта должна быть изжита до конца, должна сама собой погаснуть, какъ сами собой потухаютъ грозныя эпидеміи, чтобы повториться черезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ снова. Въ исторіи идей есть какіе-то неизвѣстные намъ циклы, въ нихъ какъ бы дѣйствуетъ ницшевскій „законъ вѣчнаго возвращенія“, ставящій вдругъ въ центрѣ общественнаго вниманія старыя и, повидимому, рѣшенныя проблемы.

*) Увѣренія въ „благоговѣйномъ отношеніи къ малозначительному и фактическому“ здѣсь ничего не мѣняютъ. У метафизической потребности своя логика, не считающаяся съ благими намѣреніями тѣхъ или иныхъ мыслителей. Примѣръ этого—тотъ же Бергсонъ, давшій въ своей „Творческой эволюціи“—правда, блестяще и увлекательно написанный—романъ о біологическомъ развитіи почти совершенно въ стилѣ натурфилософскихъ построеній начала 19 вѣка.

Этотъ законъ вѣчнаго возвращенія приводитъ насъ въ настоящее время къ идеологической ситуаціи, напоминающей отчасти положеніе вещей въ первой трети 10 вѣка. Эпоха, давшая Лапласовъ, Френелей, Амперовъ, Гауссовъ, Эрштедтовъ, дала въ то же время Шеллинговъ и Гегелей. Великія открытія въ области точнаго естествознанія имѣли своимъ коррелатомъ уродливости натуръ-философіи, свысока относившейся къ грубому эмпиризму науки и считавшей себя обладасельницей подлиннаго проникновенія въ дѣйствительность. Нѣчто аналогичное замѣчается и въ наше время. Безпроволочный телеграфъ, открытіе радія, превращеніе химическихъ элементовъ и т. п. великія завоеванія науки сопровождаются возрожденіемъ различныхъ телеологическихъ и антропоморфныхъ концепцій. Почти рядомъ съ Кюри, открытія которыхъ революціонизировали науку и безмѣрно расширили нашъ горизонтъ, читаетъ съ колоссальнымъ успѣхомъ Бергсонъ, который, при всѣхъ знакахъ почтенія къ наукѣ, при твердо выраженномъ требованіи, что метафизикъ долженъ быть теперь во всеоружіи знанія, низводитъ науку на степень низшаго, сравнительно съ метафизикой, познанія, не идущаго глубже поверхности вещей. Какъ и сто лѣтъ назадъ, метафизическое повѣтріе начинаетъ владѣть умами. Создается какая-то коллективная иллюзія псевдопоминанія, при которой различныя антропоморфныя понятія, въ родѣ бергсоновскаго „élan vital“ или „энтелехіи“ виталистовъ, говорятъ больше уму, чѣмъ безличныя формулы и законы точнаго знанія или же откровенное „я не знаю пока“ науки.

Говорятъ они, впрочемъ, не уму, а „сердцу“, въ защиту запросовъ котораго поднялись, какъ мы видѣли, участники сборника „Міровоззрѣніе и религія“. И именно въ сердцѣ, въ запросахъ его, все дѣло. Надъ всѣмъ философскимъ движеніемъ доминируетъ теперь все наростающій конфликтъ „разума“ и „сердца“, конфликтъ, повидимому, неизбѣжный въ силу историческаго хода вещей. Есть, дѣйствительно, огромное различіе въ эволюціи системы нашихъ знаній и системы нашихъ чувствъ. Въ то время, какъ въ первой происходитъ, пользуясь терминомъ Спенсера, процессъ интеграціи, во второй совершается непрерывная работа дифференціаціи и разсѣянія. Мы теперь знаемъ несравненно больше, и знаемъ лучше, точнѣе, опредѣленнѣе чѣмъ знали

въ прежнія времена. Но параллельно съ этимъ у насъ теперь несравненно меньше коллективныхъ чувствъ, и интенсивность ихъ значительно слабѣе, чѣмъ въ прошломъ. Эта диспропорція между „обобществленіемъ“ разума и „партикуляризаціей“ сердца и порождаетъ конфликтъ между ними, который еще Паскаль формулировалъ въ словахъ: „у сердца свои доводы, которые незнакомы разуму“. Прежде исключительное господство разума ограничивалось не менѣе огромнымъ могуществомъ соціальныхъ чувствъ, заключенныхъ въ общенародной вѣрѣ. Теперь же, съ распаденіемъ коллективнаго чувствилища, соціальной силѣ разума можетъ противостоять лишь энергія личнаго чувства, индивидуальнаго убѣжденія. А въ результатѣ—чувство дисгармоніи, состояніе неудовлетворенности и исканій.

Европейскому обществу предстоитъ разрѣшить трудную и кажущуюся даже противорѣчивой проблему, которая, тѣмъ не менѣе, должна быть разрѣшена — именно проблему образованія соціальнаго сенсоріума, который бы могъ ужиться съ фактомъ индивидуализаціи нашего эмоціональнаго міра. Первоначальная „органическая“ эпоха непосредственныхъ и всесильныхъ коллективныхъ чувствъ и вѣрованій смѣнилась длиннымъ „критическимъ“ періодомъ субъективизма въ аффективной сферѣ. Теперь предстоитъ задача синтеза, при которомъ могла бы осуществиться система коллективныхъ чувствъ, лишенныхъ, однако, первобытной принудительности и фетишизма. Пока синтезъ этотъ не осуществленъ, не перестанетъ свирѣпствовать конфликтъ между разумомъ и сердцемъ, по временамъ лишь ослабѣвая то въ пользу позитивнаго единодержавія разума, то въ пользу идеалистической романтики сердца. Въ такую полосу преобладанія запросовъ сердца вступаемъ (или даже вступили уже) и мы, какъ это видно по перемѣнѣ оріентировки философской мысли. Подтвержденіемъ сказаннаго можетъ служить хотя бы быстрая и огромная популярность джемсовскаго прагматизма, которая имѣетъ своей основной причиной его попытку устранить дисгармонію межъ разумомъ и сердцемъ, межъ наукой и вѣрой, попытку, при которой субъективируется разумъ и научная истина низводится на степень своего рода удобной вѣры.

Еще рѣшительнѣе идетъ навстрѣчу этой жаждѣ романтики бергсоновскій антиинтеллектуализмъ и его ученіе о превосходствѣ

интуиціи. И если искать объясненія для неслыханнаго успѣха, встрѣтившаго французскаго мыслителя, то оно заключается не только въ размѣрахъ дарованія Бергсона и въ его несравненной формѣ изложенія, но и въ направленіи его мысли, а главное, въ той нестерпимо-напряженной атмосферѣ современнаго метафизическаго нетерпѣнія и ожиданія философскаго Мессіи, при которой легко предтечу принять за самого избавителя.

# В. Джемсъ, какъ религіозный мыслитель.

# В. Джемсъ, какъ религіозный мыслитель.

I.

Философовъ часто сравнивали съ поэтами. Метафизику даже прямо опредѣляли, какъ поэзію понятій. Какъ ни парадоксальны на первый взглядъ эти характеристики, расходящіяся съ обычнымъ пониманіемъ, для котораго философія, это — наиболѣе общее и возвышенное знаніе, онѣ, можетъ быть, еще слишкомъ широки. Философія (въ смыслѣ міросозерцанія) не просто поэзія понятій, но субъективная, лирическая поэзія ихъ. Философы это — не Гомеры или Шекспиры космоса, а скорѣе его Байроны, Гейне, Леопарди. Въ своихъ системахъ-поэмахъ они не даютъ объективной картины развертывающейся передъ ихъ взоромъ вселенной, но описываютъ на языкѣ отвлеченныхъ и универсальныхъ схемъ свои субъективныя переживанія міра, раскрываютъ свою личную реакцію на „все“. Философская система, съ этой точки зрѣнія, представляетъ существенный моментъ біографіи ея автора, не просто эпизодъ жизни, болѣе или менѣе значительный, но всегда отдѣлимый отъ пережившаго его, а что-то внутренне и неразрывно связанное съ душевнымъ міромъ мыслителя.

Всѣ мы до извѣстной степени философы, „міросозерцатели“. У всѣхъ у насъ—пользуясь великолѣпной антитезой Фехнера, но въ совсѣмъ иномъ значеніи—наряду съ „дневнымъ воззрѣніемъ“ на міръ есть и „ночное воззрѣніе“ на него. Въ будни жизни каждый изъ насъ втянутъ въ ту или иную злобу дня, каждый тѣмъ или инымъ способомъ поглощенъ пестрой и шумной суто-

локой его, застилающей отъ взора всѣ далекія перспективы. Но бываютъ моменты — немногочисленные, нечастые — когда смолкаютъ въ душѣ шумы дня и разрывается пелена многосложныхъ тревогъ его, и человѣкъ остается какъ бы въ тиши ночной одинъ на одинъ съ космосомъ. Эти минуты „ночного воззрѣнія“ на міръ у насъ рѣдки и кратковременны; но онѣ, чувствуемъ мы, оправдываютъ и освящаютъ наше повседневное существованіе; онѣ—резервуары тѣхъ особыхъ, подымающихъ насъ, чувствъ, которыя необходимы, чтобы продираться черезъ мелочи жизни.

Философское творчество тѣмъ намъ и дорого, что въ немъ мы имѣемъ закрѣпленнымъ и какъ бы остановившимся прекрасное мгновеніе нашего „ночного воззрѣнія“. Философы словно подслушиваютъ нашъ молчаливый и краткій діалогъ со вселенной, чтобы развить и дополнить его. Читая ихъ, мы сочувственно переживаемъ ихъ настроенія, но, главное, мы отыскиваемъ себя, находимъ ясно и ярко выраженной свою собственную, смутную и неоформленную у насъ, реакцію на „все“.

В. Джемсъ былъ настоящимъ, большимъ поэтомъ понятій, природнымъ, кровнымъ философомъ, хотя и не обладалъ нѣкоторыми, обыкновенно приписываемыми философамъ, аттрибутами. Начать хотя бы съ внѣшней стороны. Всѣ произведенія Джемса написаны крайне просто и общедоступно. Въ этомъ отношеніи онъ остался вѣренъ традиціямъ англійскаго эмпиризма, умѣвшаго сочетать ясность съ основательностью. Джемсъ постоянно протестовалъ противъ „сверхтехничности“ профессіональной философіи — въ особенности нѣмецкой,—дѣлающей изъ нея какое-то „эзотерическое и оккультное знаніе“ (слова Паульсена). Дѣйствительно, подъ преобладающимъ вліяніемъ германской философіи трудность и запутанность изложенія стали какъ бы обязательными для всякаго заправскаго мыслителя. Лирики космоса пріучились писать самымъ варварскимъ и антиэстетическимъ образомъ; каждый уважающій себя философъ — это своего рода Гераклитъ Темный, для усвоенія мыслей котораго — иногда не Богъ вѣсть какихъ—требуется значительное усиліе. По самому складу своей мысли, по огромному литературному таланту, бьющему изъ каждой написанной имъ строки, Джемсъ не могъ высказываться о тѣхъ, подчасъ простыхъ, но важныхъ для всѣхъ

вещахъ, которыми занимается философія, на манеръ оракула. Поэтому-то его знаменитыя лекціи о прагматизмѣ, явившіяся исходнымъ пунктомъ для незакончившагося еще и до сихъ поръ спора объ истинѣ и смыслѣ ея, можно безъ особеннаго труда прочесть за одинъ вечеръ. Такъ же увлекательны и его лекціи о плюралистической вселенной, его замѣчательная книга о религіозномъ опытѣ, и т. д. Одинъ изъ критиковъ Джемса замѣтилъ, что со времени Шопенгауера еще не писали о философскихъ предметахъ такимъ блестящимъ языкомъ. Если исключить Бергсона — безусловно болѣе крупнаго стилиста — и, можетъ быть, Гюйо, то это, пожалуй, вѣрно. Но въ литературной манерѣ Джемса поражаетъ не только и не столько внѣшній блескъ, сколько отсутствіе напряженія, безыскусственность, нелитературность изложенія, что-то отъ Диккенса и Твэна, отъ англо-саксонскаго юмора, такъ быстро роднящаго читателя съ авторомъ. Шопенгауеръ писалъ удивительнымъ нѣмецкимъ языкомъ, а Бергсонъ—тотъ просто поразительный виртуозъ, какой-то Паганини литературной рѣчи, но въ ихъ произведеніяхъ слышится излишекъ стиля, на нихъ лежитъ какой-то налетъ академизма и литературной вылощенности. Вы восхищаетесь изумительнымъ мастерствомъ автора, поражаетесь богатствомъ образовъ, плавнымъ ритмомъ фразъ, но межъ нимъ и вами остается какая-то отчужденность и холодокъ. Съ Джемсомъ же вы чуть ли не съ первыхъ строкъ начинаете чувствовать себя, какъ съ очень давно знакомымъ и близкимъ человѣкомъ, говорящимъ не для аудиторіи, не для всѣхъ, а какъ будто для васъ только и съ вами о нужныхъ и важныхъ для васъ обоихъ вещахъ. „Интимность“ — слово, которое такъ любитъ употреблять Джемсъ и которымъ онъ пользуется для выраженія того, что̀ ищетъ философствующій умъ во вселенной, — можетъ быть, лучшій терминъ для характеристики этого своеобразнаго стиля.

У читателя, воспитаннаго на литературной манерѣ нѣмецкой философіи, легко можетъ явиться искушеніе отнестись къ работамъ Джемса, какъ къ чему-то поверхностному, мало философскому. И это тѣмъ болѣе, что почти всѣ произведенія Джемса общефилософскаго характера составились изъ отдѣльныхъ журнальныхъ статей или лекцій, читанныхъ передъ довольно пест-

рымъ составомъ слушателей. У Джемса нѣтъ того, что̀ полагается по штату настоящему философу, своей широковѣтвистой и многорасчлененной системы, дающей отвѣты на всѣ наиболѣе общіе и важные вопросы человѣка. Если философія — это дѣло жизни философа, его „ὄντως ὂν“ (существенно сущее), „выраженіе его внутренняго характера“, какъ говоритъ самъ Джемсъ, то — скажутъ — можно ли считать философіей эти случайныя, высказанныя по тому или иному поводу, изложенія своего исповѣданія вѣры?

Дѣйствительно, у Джемса нѣтъ своей собственной системы. Кругъ затрагиваемыхъ имъ проблемъ сравнительно узокъ, и по сравненію съ грандіозными сооруженіями такихъ инженеровъ мысли, какъ Спиноза, Кантъ, Гегель, или даже нѣкоторыя меньшія величины, его собственная философская постройка представляется чѣмъ-то довольно скромнымъ и небольшимъ. Но въ отмежеванной имъ себѣ области вопросовъ Джемсъ проявилъ достаточно того, что̀ онъ называетъ „интеллектуальнымъ темпераментомъ“ и что̀ характеризуетъ, по его мнѣнію, мыслителей оставившихъ свой слѣдъ въ философіи. Эпизодическія же, на первый взглядъ, произведенія американскаго философа носятъ на себѣ ярко выраженную печать самыхъ доподлинныхъ его переживаній. Обо всѣхъ книгахъ Джемса можно сказать то, что̀ сказалъ любимый имъ Уотъ Уитмэнъ о своихъ „Побѣгахъ травы“: „Кто прикоснется къ этой книгѣ, прикоснется къ человѣку“.

## II.

Основнымъ мотивомъ джемсовскаго размышленія о мірѣ былъ мотивъ религіозный. Если не бояться употребить захватанный у насъ и опошленный терминъ, то о Джемсѣ можно было бы сказать, что онъ всю свою жизнь былъ „богоискателемъ“. Но есть, конечно, огромное различіе между религіозными исканіями автора „Воли къ вѣрѣ“ и той литературной вакханаліей послѣднихъ лѣтъ, которая получила у насъ названіе богоискательства. Для Джемса, выросшаго въ религіозной американской семьѣ, интересъ къ проблемамъ религіи не былъ праздной игрой пресыщеннаго ума, новымъ острымъ ощущеніемъ посреди многихъ другихъ, а центральнымъ вопросомъ жизни, отголоскомъ и

продолженіемъ тѣхъ мощныхъ чувствъ, которыя погнали когда-то толпы пуританъ въ малоизвѣстный Новый Свѣтъ и которыя и теперь еще являются источникомъ непрекращающагося религіознаго броженія въ Соединенныхъ Штатахъ. Джемсъ былъ, повидимому, подверженъ своеобразной духовной немочи, свирѣпствующей особенно среди членовъ англо-саксонской расы и выражающейся въ невыносимо тяжеломъ и мрачномъ самочувствіи, въ настроеніи полной душевной опустошенности, граничащемъ съ taedium vitae. Пріобрѣвшій всемірную извѣстность англійскій сплинъ—это, можетъ быть, лишь джентльмэнская, „комильфотная“ форма того состоянія подавленности и безпредѣльнаго отчаянія, которое лежитъ въ основѣ безчисленныхъ англійскихъ и американскихъ сектъ, начиная съ методистовъ и кончая современнымъ движеніемъ „духовнаго врачеванія“ или даже Арміи Спасенія.

Въ заключительной лекціи своей „Плюралистической вселенной“ Джемсъ говоритъ о существованіи специфическихъ религіозныхъ переживаній. „То, что я имѣю въ виду, можетъ быть вкратцѣ описано, какъ переживанія нечаемой жизни, слѣдующей за смертью. Я говорю не о безсмертіи и не о смерти тѣла. Я имѣю въ виду аналогичное смерти прекращеніе нѣкоторыхъ психическихъ процессовъ въ переживаніи индивидуума, процессовъ, которые замираютъ и, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ индивидовъ разрѣшаются отчаяніемъ. Подобно тому, какъ романтическая любовь является, повидимому, сравнительно недавнимъ открытіемъ литературы, такъ и переживанія того, что происходитъ въ отчаяніи, не играли, какъ кажется, большой роли въ официальномъ богословіи вплоть до Лютера“.

Эта религіозность отчаянія, религіозность большинства протестантскихъ сектъ, религіозность Беньяна и нашего Толстого, была родственна и Джемсу, самому пережившему нѣсколько лѣтъ назадъ тяжелый душевный кризисъ, выходъ изъ котораго онъ искалъ въ религіи „духовнаго врачеванія“. Только на днѣ собственныхъ переживаній могъ Джемсъ найти тотъ тонкій психическій анализъ, тѣ нужныя слова, которыя дѣлаютъ многія страницы его книги о „Религіозномъ опытѣ“ просто классическими, и въ томъ числѣ его дѣленіе религіозныхъ натуръ на

однажды рожденныхъ и дважды рожденныхъ. Джемсъ самъ принадлежалъ скорѣе къ типу дважды рожденныхъ. Міръ не былъ для него мѣстомъ гармоніи, а ареной борьбы, связанной съ жизненнымъ рискомъ. Его воспріятіе міра не было ясно и безоблачно-радостно, какъ у пантеистовъ; къ нему примѣшивался значительный элементъ безпокойства и тревоги, чувство „космическаго страха", и отсюда его постоянная борьба съ нео-гегельянствомъ, монизмъ котораго забывалъ совсѣмъ о наличности этихъ дисгармоническихъ, нарушающихъ нашъ душевный миръ, чувствъ.

„Ты бы не искалъ Меня, если бы не нашелъ Меня". Эти слова Іисуса у Паскаля (въ его „Mystère de Jésus") вполнѣ примѣнимы къ Джемсу и его неустанному богоискательству. Джемсъ былъ по природѣ человѣкомъ религіозныхъ обѣтованій, и этой стороны его духа ничто не могло бы заглушить. Но его религіозность не была наивна, безпримѣсна, и она приняла характеръ исканій. Джемсъ не принадлежалъ къ числу сложныхъ или, скорѣе, разорванныхъ, натуръ съ религіозной амплитудой въ 180 градусовъ, совмѣщающихъ въ себѣ двѣ противоположныя „бездны" вѣры и невѣрія. Но въ немъ была двойственность, сказывалось отсутствіе религіозной цѣльности, какъ у того же Паскаля.

Есть, вообще, много сходнаго между богоискательствомъ покойнаго американскаго мыслителя и религіозными исканіями великаго автора „Мыслей". Джемсовская „Воля къ вѣрѣ" своеобразно воспроизводитъ знаменитое паскалевское пари. Неутомимыя попытки Джемса оправдать истинность религіи напоминаютъ психологическіе, логическіе и др. аргументы Паскаля въ пользу религіи и, въ частности, христіанства. Наконецъ, даже общій характеръ исканій, какая-то смѣсь вѣры и невѣрія, чуть ли не глумленія—вспомнимъ паскалевское: „берите освященную воду, заказывайте мессы; это васъ заставитъ вѣрить, это сдѣлаетъ васъ нищими духомъ"—у обоихъ одинъ и тотъ же. Вѣдь паскалевскія „Мысли" написаны такъ, что ихъ долгое время можно было принимать за исповѣдь сомнѣвающагося скептика, и только за послѣднее время въ нихъ окончательно признали апологію христіанства. То же двойственное чувство способны вызвать иногда и писанія Джемса. Неужели искренно и вполнѣ вѣрующій человѣкъ можетъ утверждать, будто религія истинна

потому, что она даетъ въ жизни утѣшеніе и облегчаетъ неизбѣжное? Серьезно ли можетъ въ наше время религіозный человѣкъ защищать политеизмъ, какъ это дѣлаетъ Джемсъ? Вѣрующій ли говоритъ, что „въ зависимости отъ нашей вѣры самъ Богъ, быть можетъ, становится все живѣе и реальнѣе“? („Зависимость воли отъ вѣры“, стр. 69). И, однако, почти всѣ философскія произведенія Джемса это—одна сплошная борьба съ атеизмомъ и апологія религіи.

Въ случаѣ Джемса, какъ и Паскаля, мы имѣемъ передъ собой религіозность аналитиковъ, рефлектиковъ, людей высшей интеллектуальной культуры. Мыслящее существо, „мыслящій тростникъ“, по знаменитому паскалевскому опредѣленію человѣка, пресыщенъ своей рефлексіей и мышленіемъ, онъ усталъ отъ мышленія. Онъ не довольствуется уже гордымъ противоставленіемъ себя безсмысленной природѣ и тѣмъ утѣшеніемъ, что, если природа и можетъ раздавить его, то она не сознаетъ этого, а онъ, погибая, будетъ понимать это и будетъ тѣмъ самымъ выше ея („Pensées“). Онъ хочетъ отдаться во власть Сильнаго, стать тростью въ рукѣ его, хочетъ стать въ „зависимое и радостно готовое на жертвы положеніе“ („Relig. Erfahrung“, с. 47). Но — проклятіе или благословеніе — его мышленіе, какъ тѣнь, неотступно слѣдуетъ за нимъ. И вотъ его вѣра начинаетъ отливать невѣріемъ и скептицизмомъ, а едва зарождающееся сомнѣніе принимаетъ характеръ безумной жажды вѣры. Могучій, пирамидой возвышающійся, интеллектъ и неудовлетворенное сердце, точно выжженная солнцемъ пустыня, жаждующее влаги религіознаго утѣшенія — такова психологическая основа исканій Паскаля. У Джемса тѣ же элементы выступаютъ въ смягченной формѣ, и поэтому его богоискательство не приняло характера роковой душевной драмы, какъ у французскаго мыслителя. Но поэтому же его религіозное творчество приняло форму философскаго — и въ частности философско-религіознаго — творчества, а вѣра превратилась скорѣе въ постоянное размышленіе о вѣрѣ, во взвѣшиваніе шансовъ, говорящихъ за и противъ религіи. Примиреніе науки съ религіей, оправданіе передъ лицомъ разума религіозной вѣры стало жизненной задачей Джемса, непрерывно искавшаго для разрѣшенія ея все новыхъ и новыхъ средствъ.

На этой сторонѣ его философской дѣятельности я и остановлюсь, главнымъ образомъ, въ настоящемъ очеркѣ.

III.

Начну съ прагматизма, который Джемсу лично былъ дорогъ особенно, какъ средство своеобразной религіозной апологетики. Джемсъ прямо приписывалъ прагматизму роль примирителя и посредника, указывая на современную дилемму въ философіи. Большинство людей, говоритъ онъ, желаетъ какъ фактовъ, такъ и религіи. Эмпиризмъ (Джемсъ имѣетъ здѣсь въ виду, главнымъ вбразомъ, матеріализмъ) даетъ факты безъ религіи. Раціонализмъ же (т. е. идеалистическая философія и въ особенности англо-американское неогегельянство) даетъ религію безъ фактовъ. Прагматизмъ беретъ на себя задачу дать и факты, и религію, т. е. показать, что между положительной наукой и религіей нѣтъ никакого противорѣчія. Орудіемъ для этого служитъ ему прагматическая теорія истины.

Опираясь на эту прагматическую теорію истины, Джемсъ велъ борьбу на два фронта. Съ одной стороны, онъ воевалъ съ идеалистическимъ монизмомъ, для котораго существуетъ какая-то абсолютная, извѣчная истина, Истина съ прописной буквы, не имѣющая почти никакого отношенія къ конкретному многообразію фактовъ. Джемсъ былъ убѣжденнымъ плюралистомъ и съ монизмомъ абсолютныхъ идеалистовъ онъ боролся такъ же страстно, какъ и съ невѣріемъ матеріалистовъ. Абстрактной и далекой отъ злобъ людскихъ истинѣ идеалистическаго монизма онъ противоставлялъ конкретную, „практическую“ *) истину (или, вѣрнѣе, истины) прагматизма. Прагматизмъ, говорилъ Джемсъ, „отворачивается отъ абстракцій и недоступныхъ вещей, отъ словесныхъ рѣшеній, отъ сквернхъ апріорныхъ аргументовъ, отъ твердыхъ, неизмѣнныхъ принциповъ, отъ замкнутыхъ системъ, отъ мнимыхъ абсолютовъ и началъ. Онъ обращается къ конкретному, къ доступному, къ фактамъ, къ дѣйствію, къ власти“

*) „Practical“ (практическій), объяснилъ онъ въ отвѣтъ критикамъ, имѣетъ у него смыслъ „particular“ (частный, конкретный). См. „The Meaning of Truth“, с. 52, примѣчаніе.

(„Прагматизмъ“, с. 37). „Все отличіе его—это пользованіе конкретной точки зрѣнія. Онъ начинаетъ конкретностью и возвращается и кончаетъ ею“ („The Meaning“, с. 216).

Другое остріе прагматической концепціи направлено противъ неумѣренныхъ притязаній позитивизма. „Истинное“, говоря коротко, это просто лишь удобное въ образѣ нашего мышленія, подобно тому, какъ „справедливое“ — это лишь удобное въ образѣ нашего поведенія“ („Прагм.“, 136).

Если подчеркиваніемъ конкретности прагматическаго метода Джемсъ пользовался для дифференцированія своихъ плюралистическихъ и политеистическихъ взглядовъ отъ абстрактныхъ и далекихъ нашему сердцу воззрѣній пантеизма и монотеизма, то теорія истины, какъ „удобнаго“, служитъ у него для оправданія вообще религіозныхъ построеній. Истина — не какой-то метэмпирическій идолъ, требующій себѣ непрестанно жертвъ, а просто орудіе человѣческаго духа, помогающее намъ оріентироваться въ окружающей дѣйствительности. Не человѣкъ для истины, а истина для человѣка. Въ истинѣ нѣтъ ничего абсолютнаго, независимаго, непреклоннаго, самодовлѣющаго. Она работаетъ („it works“) на насъ, она гибка и пластична, она, словомъ, удобна. Но тогда есть ли существенное различіе между научной истиной и истиной религіозной? И не въ правѣ ли мы утверждать, что, если окажется, что религіозныя идеи имѣютъ цѣнность для дѣйствительной жизни, то съ точки зрѣнія прагматизма, онѣ будутъ истинны въ мѣру своей пригодности для этого („Прагм.“, 50)?

Критика жестоко обрушилась на Джемса за смѣшеніе о б ъ е к т и в н о - удобнаго, которое имѣетъ въ виду положительная наука, съ с у б ъ е к т и в н о - удобнымъ (т. е. попросту желательнымъ) религіознаго чувства. Отъ этихъ обвиненій Джемсъ не могъ вполнѣ очиститься. Дѣйствительно, многія, и нерѣдко важнѣйшія для его цѣли, разсужденія построены на этомъ смѣшеніи, такъ что аргументація Джемса становится по временамъ совершенно зыбкой. Джемсу предстоитъ, напримѣръ, разобрать альтернативу между матеріализмомъ и теизмомъ. Если имѣть въ виду прошлое, разсуждаетъ онъ, то между обѣими гипотезами нѣтъ никакой существенной разницы. Прошлое дано намъ во всей своей непреложности и неизмѣнности. Мы можемъ назвать его причи-

ной матерію, — и отъ этого оно не станетъ нисколько бѣднѣе, какъ и не станетъ богаче, если мы назовемъ причину его Богомъ. Но иначе обстоитъ дѣло, какъ только мы станемъ заглядывать въ будущее. Мы спрашиваемъ себя тогда, что̀ сулитъ намъ міръ, что̀ обѣщаетъ намъ будущее? При постановкѣ этого вопроса сейчасъ же получается огромное различіе между обѣими концепціями міра, и различіе не въ пользу матеріализма. Съ точки зрѣнія механической эволюціи, міръ неотразимо, неизбѣжно идетъ къ роковому концу. Понятіе же о Божествѣ, хотя оно и не такъ ясно, какъ символы механическаго міровоззрѣнія, „имѣетъ зато надъ ними то практическое превосходство, что оно гарантируетъ идеальный и вѣчный міропорядокъ. Міръ, въ которомъ послѣднее слово принадлежитъ Богу, можетъ, разумѣется, погибнуть въ пламени, можетъ окоченѣть отъ холода, но въ этомъ случаѣ мы думаемъ, что Богъ держитъ въ памяти старые идеалы и что онъ, навѣрное, гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ приведетъ ихъ въ осуществленіе. Такимъ образомъ, тамъ, гдѣ есть Божество, трагедія носитъ только временный и частичный характеръ; финальный крахъ и гибель здѣсь не конецъ всего“ („Прагм.“, 69).

Не трудно замѣтить, что дилемма между матеріализмомъ и теизмомъ поставлена здѣсь невѣрно. Въ очеркѣ о „Волѣ къ вѣрѣ“ Джемсъ защищалъ когда-то (заимствованное, вѣроятно, у столь цѣнимаго имъ Лотце) положеніе, что, если намъ дана альтернатива, недоступная рѣшенію на интеллектуальныхъ основаніяхъ и имѣющая для насъ жизненное значеніе, то мы въ правѣ и даже обязаны произвести выборъ согласно нашей эмоціональной природѣ; воздержаніе отъ выбора было бы по существу такимъ же эмоціональнымъ рѣшеніемъ, связаннымъ при томъ съ такимъ же рискомъ ошибиться (См. „Зависимость воли отъ вѣры“, 13). Но въ данномъ случаѣ ничего подобнаго нѣтъ. Матеріализмъ и теизмъ — совсѣмъ не равноцѣнныя гипотезы, какъ это изображаетъ Джемсъ. Матеріализмъ — худо ли, хорошо ли, — но объясняетъ намъ міръ въ его к о н к р е т н о с т и, т. е. даетъ намъ возможность составить классификаціи явленій, удобныя и пригодныя для оріентировки въ многообразіи феноменальнаго міра. Теистическій же принципъ ровно ничего не объясняетъ. Изъ гипотезы о существованіи Божества нельзя вывести объясненія ни од-

ного единичнаго факта. Вся необъятная пестрота міра эмпиріи остается при этой гипотезѣ той же, что̀ и безъ нея. Такимъ образомъ, Джемсъ сравниваетъ между собой собственно не матеріализмъ, какъ таковой (т. е. научную теорію, объясняющую факты, но рисующую мрачную картину конца вселенной), съ теизмомъ, а только одинъ изъ элементовъ матеріализма, его пессимистическое предсказаніе *), съ оптимистическими увѣреніями теизма.

Изслѣдовавъ паціента, врачъ нашелъ его болѣзнь роковой, неизлѣчимой. Разумѣется, ни самъ больной, ни близкіе его не могутъ душевно примириться съ приговоромъ науки и непремѣнно создадутъ себѣ какое-нибудь иллюзорное утѣшеніе; „вѣдь наука не всевѣдуща! Чего только не бываетъ въ жизни! Развѣ рѣдки случаи, когда обреченные докторами на смерть отлично выздоравливали?..“. Для надежды всегда достаточно широка дверь. Правъ врачъ съ своей научной, теоретической точки зрѣнія. Правы по своему и больной, и окружающіе его, которымъ, вѣдь, надо какъ нибудь жить. Но было бы странно считать ихъ мнѣніе болѣе истиннымъ, чѣмъ діагнозъ врача, или, вообще, даже квалифицировать его, какъ истину, на томъ основаніи, что „истина“ есть удобное въ мышленіи. Безнадежны шансы религіи, если роль ея сводится къ подобному утѣшенію in extremis.

Такъ же упрощенно рѣшаются джемсовскимъ прагматизмомъ и нѣкоторые другіе сложные вопросы. Вопросъ о свободѣ воли, о существованіи въ мірѣ Промысла и пр. — все это сводится къ нѣкоторымъ эмоціональнымъ схемамъ, являясь, въ концѣ концовъ, лишь разновидностями основной проблемы: сулитъ ли намъ міръ обѣтованіе, или нѣтъ? И, конечно, прагматизмъ высказывается въ положительномъ смыслѣ.

То, что такой крупный мыслитель, какъ Джемсъ, можетъ строить на пескѣ этой прагматической теоріи истины, казалось бы

*) Впрочемъ, и пессимизмъ матеріализма не такъ уже безнадеженъ, какъ это рисуетъ Джемсъ. Современное естествознаніе постулируетъ безконечность міра. Если принять это, то нельзя говорить о финальномъ крахѣ всего сущаго. Земля можетъ оцѣпенѣть въ объятіяхъ міровой стужи, солнце можетъ погаснуть, и звѣздное небо надъ нами—прейти, но вѣдь все это только фрагменты изъ безконечнаго свитка вселенной. Какъ теистическій Богъ „держитъ въ памяти старые идеалы“, такъ держитъ ихъ въ этомъ случаѣ и матеріалистическій міръ.

поразительнымъ, если бы еще со временъ Лукреція мы не знали

quantum religio potuit suadere malorum

и въ томъ числѣ дурныхъ, и чисто софистическихъ, аргументовъ. И особенно много софизмовъ плодитъ наша эпоха съ ея религіозной тревогой, но и съ научнымъ устремленіемъ ея мысли. Джемсъ указываетъ на „эмпирическую“ (т. е. научную) складку психики современности. Онъ пишетъ: „Наши дѣти, такъ сказать, уже рождаются „научниками“. Но наше уваженіе къ фактамъ не погасило въ насъ окончательно огня религіозности. Само это уваженіе имѣетъ какой-то религіозный характеръ“. Но точно такъ-же и, обратно, современная религіозность носитъ „научный“ характеръ. Воля къ вѣрѣ современной эпохи нуждается въ раціональномъ оправданіи, или хотя бы въ тѣни такого оправданія. Своимъ прагматическимъ „доказательствомъ“ бытія Божія Джемсъ заплатилъ обильную дань этой потребности вѣка, но сила и значеніе американскаго мыслителя и защищаемой имъ прагматической концепціи, разумѣется, совсѣмъ не въ этомъ.

Если говорить собственно о прагматизмѣ, то „стремленіе къ конкретности“, на которомъ такъ напираетъ Джемсъ, не составляетъ, понятно, какой-то вполнѣ оригинальной, никогда до того не встрѣчавшейся въ философіи, черты прагматизма. Но въ эпоху почти безраздѣльной гегемоніи нѣмецкой философіи абсолютовъ и абстракцій — гегемоніи, какъ бы идеологически отразившей міровое господство германской политики — въ эпоху торжества апріоризма и трансцендентализма, чистой логики и чистаго мышленія, гегелизированія и платонизированія, — джемсовскій призывъ къ конкретному, эмпирическому, жизненному, многообразному, прозвучалъ весьма своевременно. И именно джемсовскій призывъ. Въ устахъ Пирса, „отца“ прагматизма, онъ оставался недѣйственнымъ. И талантливый Шиллеръ не много успѣлъ бы одинъ со своимъ „гуманизмомъ“. И только яркая и энергичная индивидуальность Джемса сумѣла влить въ „методъ“ Пирса, лежавшій бездыханной абстракціей среди другихъ абстракцій, живую кровь и сдѣлать изъ мѣстнаго захудалаго теченьица міровой и многоводный философскій потокъ. Въ рукахъ Джемса неуклюжій пирсовскій принципъ превратился въ заостренную, безпокоющую, жалящую проблему, расшевелившую нѣсколько олимпійцевъ фило-

софскаго абсолютизма. Ради „эксцитативнаго“ значенія прагматизма можно простить ему все то неправильное, все то поверхностное и просто софистическое, — что̀ имѣется въ этомъ философскомъ лозунгѣ.

Та же неизгладимая печать своеобразной и привлекательной индивидуальности лежитъ и на прагматически-религіозныхъ конструкціяхъ Джемса. Его аргументація въ пользу теизма, видѣли мы, слаба, до невѣроятнаго слаба. Но въ ней чувствуется что-то сверхсмѣтное и для Джемса собственно несущественное. Доказывая какъ будто бы, Джемсъ собственно не доказываетъ, а только показываетъ, раскрываетъ свои религіозныя переживанія. Джемсъ — прагматистъ. Но почему? Потому что прагматизмъ примиряетъ крайности, потому что въ мірѣ нѣтъ совершенной гармоніи, какъ полагаютъ абсолютные идеалисты, не замѣчающіе съ своихъ заоблачныхъ высотъ всѣхъ бѣдствій и лишеній эмпирической дѣйствительности; но дѣйствительность и не мѣсто полнаго отчаянія и безнадежности, какъ это должно вытекать изъ ученія матеріализма. Нашъ міръ—міръ пестрый, черезполосный, гдѣ добро и зло перемѣшиваются между собой на каждомъ шагу. Мы не должны предаваться ни блаженному квіетизму абсолютистовъ, ни безрадостному фатализму матеріалистовъ, а должны принять активное участіе въ этомъ „мірѣ измѣненій и борьбы“, однимъ изъ борцовъ котораго является самъ Богъ. Отъ нашихъ усилій зависитъ до нѣкоторой степени ходъ всемірной исторіи — всемірной не въ узкомъ, земномъ смыслѣ слова, а въ ея истинномъ значеніи космической эволюціи. Мы помощники Божества (или даже божествъ, потому что Джемсъ склоняется къ политеизму), ибо джемсовскій Богъ это — не безконечный, всевѣдующій, всемогущій и т. д. духъ богословскаго теизма, а безмѣрно превосходящее насъ, но все-таки ограниченное, сознаніе вселенной; онъ не единственный и исключительный, онъ только первый среди равныхъ.

## IV.

Въ арсеналѣ Джемса было еще и иное оружіе въ защиту правъ вѣры. Джемсъ выставилъ, именно, положеніе, что религіозныя переживанія сами носятъ въ себѣ свидѣтельство своей реаль-

ности. Въ книгѣ о „Религіозномъ опытѣ“ имѣется особая глава, посвященная „чувству реальности“. Въ ней Джемсъ указываетъ, что то особое переживаніе, которое заставляетъ насъ говорить о какомъ-нибудь явленіи или вещи, что они „дѣйствительно“ существуютъ, что они „реальны“, свойственно не однимъ только внѣшнимъ ощущеніямъ. Оно присуще и безчисленнымъ абстрактнымъ представленіямъ (напримѣръ, доброта, справедливость и пр.), являющимся какъ бы фономъ всего даннаго намъ эмпирическаго міра. Въ насъ заложено, по мнѣнію Джемса, особое „чувство реальности“, которое болѣе распространено и обще, чѣмъ то, что̀ даютъ намъ наши пять чувствъ. И все то, что̀ приводитъ въ дѣйствіе это чувство реальности, тѣмъ самымъ уже является наличнымъ и дѣйствительнымъ. Религіозныя переживанія, особенно у богато одаренныхъ религіозно натуръ, принадлежатъ сюда. „Вѣрующій сознаетъ, что самыя тонкія стороны его личной жизни связаны съ чѣмъ-то б о л ь ш и м ъ того же качества, что̀ дѣйствуетъ во вселенной внѣ его; онъ можетъ войти въ соприкосновеніе съ нимъ и какъ бы войти въ него и спастись послѣ того, какъ низшая сфера его существа потерпѣла крушеніе и погибла. Однимъ словомъ, вѣрующій, — во всякомъ случаѣ, въ своемъ сознаніи — неразрывно связанъ съ болѣе обширнымъ „я“, изъ котораго приливаютъ спасительныя переживанія. Тѣхъ, кто обладаетъ такими переживаніями достаточно отчетливо и достаточно часто для того, чтобы они освѣщали имъ жизнь, совершенно не можетъ поколебать никакая критика, откуда бы она ни исходила, будь то критика академическая, или научная, или просто голосъ логическаго здраваго смысла. У нихъ было свое видѣніе, и они з н а ю т ъ — этого достаточно — что мы живемъ въ невидимой духовной средѣ, откуда приходитъ къ намъ помощь и что наша душа таинственно связана въ одно съ болѣе обширной душой, орудіями которой мы являемся“ („Плюралист. вселенная“, 170).

Вѣрующій „знаетъ“, у вѣрующаго было свое „видѣніе“. Но вѣдь и галлюцинантъ имѣлъ свое „видѣніе“, и оно тоже вызвало въ немъ „чувство реальности?“ И если ограничиваться даже одними религіозными переживаніями, то видѣніе мистика-христіанина рѣзко отличается и, можетъ быть, противорѣчитъ видѣнію

мистика-магометанина? Джемсъ не можетъ, конечно, не знать этихъ возраженій, — недаромъ же онъ дѣлаетъ въ приведенной цитатѣ такую существенную оговорку („вѣрующій, во всякомъ случаѣ, въ своемъ сознаніи, связанъ"). И вотъ, забывая свои соображенія о чувствѣ реальности, онъ пытается опредѣлить истинность религіозныхъ переживаній не въ субъективномъ ихъ смыслѣ, а въ объективномъ. Онъ высказываетъ гипотезу, что религіозный опытъ имѣетъ своимъ источникомъ сферу подсознательнаго. Этимъ путемъ хорошо объясняются многія характерныя черты религіозныхъ переживаній: ихъ императивный характеръ, ощущеніе того, что вѣрующій входитъ въ общеніе съ какой-то высшей силой и пр. Это вполнѣ научная, доступная опытной провѣркѣ, гипотеза. Можно идти, конечно, и дальш Можно предположить, что черезъ наше подпороговое „я" мы приходимъ въ общеніе съ высшимъ духовнымъ міромъ, — но это уже будетъ то, что̀ Джемсъ называетъ „сверхъ-вѣрованіями" и что̀ относится къ области личныхъ метафизическихъ или религіозныхъ убѣжденій каждаго (см. „Relig. Erfahrung", послѣднія главы).

Казалось бы, что вопросъ о „реальности" и „истинности" религіозныхъ переживаній, такимъ образомъ, окончательно порѣшенъ. Въ дѣйствительности же въ другихъ случаяхъ Джемсъ опять апеллируетъ къ прагматическому значенію религіи. „Лучшее доказательство истинности религіи, замѣчаетъ онъ, это практическая цѣнность религіи для духовной жизни индивида и человѣчества" („Relig. Erfahrung", с. 423). Если наука, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, даетъ намъ телеграфъ, электрическое освѣщеніе, излѣчиваетъ нѣкоторыя болѣзни и пр., то религія въ формѣ духовнаго врачеванія доставляетъ нѣкоторымъ изъ насъ бодрость, моральное равновѣсіе и удовлетворенность и, въ свою очередь, излѣчиваетъ нѣкоторыя болѣзни (ib., с. 120).

Итакъ, на что же намъ опереться: на то ли, что религія „удобна", или что вѣрующій „знаетъ", непоколебимо „знаетъ"? Какъ зыбка почва прагматической теоріи истины, мы уже видѣли выше. Но не лучше и позиція субъективизма. Конечно, религіозное чувство, какъ непосредственное переживаніе „реальности", неопровержимо. Твердыня собственнаго „видѣнія", собственной интуиціи неприступна. Но она имѣетъ, во-первыхъ, то огромное

неудобство, что засѣвшему въ ней нельзя, съ своей стороны, и выйти изъ нея. Крайній субъективизмъ не боится ударовъ научной критики, но онъ изолируетъ личность отъ соціальной среды, приводитъ къ своего рода религіозному солипсизму, столь же невыносимому, какъ и общефилософскій солипсизмъ. Вѣдь религіозныя переживанія — это прежде всего коллективныя переживанія, которыя являются необходимой предпосылкой даже для религіозности мистиковъ. Если мистикъ нерѣдко расходится съ окружающей его ортодоксіей, то все-таки мысль его вращается въ мірѣ тѣхъ же представленій, что̀ и мысль правовѣрующихъ. Поэтому-то буддійская мистика отлична отъ магометанской, а объ онѣ отъ христіанской. И „субъективнѣйшія“, повидимому, переживанія мистицизма и экстаза являются лишь продолженіемъ внутри особенно одаренныхъ личностей не просто ихъ подсознательнаго, но настроеній и идей соціальной среды. Подсознательное даетъ здѣсь лишь форму переживаній, ихъ властный, моноидеистическій характеръ, ихъ организующую силу, содержаніе же и направленіе ихъ диктуется міромъ коллективныхъ представленій, хотя нерѣдко и измѣняется, преломляясь въ индивидуальности мистика.

Надо замѣтить еще, что въ своей книгѣ о религіозномъ опытѣ Джемсъ имѣетъ дѣло исключительно съ героической религіозностью, съ религіозными геніями и талантами, если можно такъ выразиться: мистиками, лицами, переживавшими душевный кризисъ и пр. Все это люди, имѣвшіе свое дамасское видѣніе. Но они-то меньше всего и нуждаются въ оправданіи религіознаго опыта. Никакая аргументація не способна ихъ разувѣрить, но также мало способна она прибавить что-нибудь къ испытываемымъ ими переживаніямъ реальности. Кто заинтересованъ въ оправданіи религіи, такъ это религіозная „толпа“, та масса среднихъ вѣрующихъ, которые никогда не имѣли своего „видѣнія“ и которые вѣрятъ потому, что всѣ вокругъ нихъ вѣрятъ, потому, что они выросли съ дѣтства въ религіозной вѣрѣ. Къ нимъ-то и обращается съ своей рѣчью Джемсъ, они-то и жертвы конфликта между наукой и религіей, являющагося здѣсь столкновеніемъ не между положительнымъ знаніемъ и особымъ, какъ будто бы высшимъ, знаніемъ — видѣніемъ, а борьбой между знаніемъ и авто-

ритетомъ традиціи, въ результатѣ которой должна непремѣнно пострадать традиція.

---

И теорія „чувства реальности“, и прагматическая концепція привели къ признанію равноцѣнности религіознаго опыта съ фактами науки — въ первомъ случаѣ, въ качествѣ непосредственнаго переживанія, столь же реальнаго, какъ и наши внѣшнія ощущенія, во-второмъ—въ смыслѣ системы представленій, столь же „удобной“ для жизни—и, значитъ, „истинной“,— какъ и системы научныхъ представленій. Но джемсовскій субъективизмъ идетъ еще дальше. „Ея (т. е. науки) притязанія на общезначимость, пишетъ онъ, ея притязанія, будто она въ состояніи сама, одна обосновать послѣднее, всеобъемлющее міровоззрѣніе, неосновательны и ничтожны. Вѣдь абстрактныя формулы и теоріи научнаго изслѣдованія и вычисленія представляютъ, въ концѣ концовъ, только символообразныя концепціи и, значитъ, вообще являются лишь символами дѣйствительности; въ переживаніяхъ личной, внутренней жизни дѣло идетъ, наоборотъ, о реальностяхъ въ строжайшемъ смыслѣ этого слова“ („Relig. Erfahrung“, с. 453). Безличная систематизація фактовъ, производимая наукой, имѣетъ большой охватъ, но она несравненно болѣе абстрактна и пуста, чѣмъ индивидуальная религія съ ея, хотя и ограниченными, но подлинными реальностями (ib.).

Наука—абстрактна, символична; религія (индивидуальная)— конкретна и реальна. Это противоставленіе кажется на первый взглядъ очень убѣдительнымъ. Но въ дѣйствительности въ немъ выдвинута только одна сторона науки—ея символическія теоріи, и оставлено въ сторонѣ все то безчисленное многообразіе конкретныхъ фактовъ, которые символизируются этими теоріями. Съ другой стороны, въ религіи подчеркнуты только элементы непосредственнаго переживанія и забыты всѣ тѣ символы и образы, всѣ тѣ отвлеченныя представленія (о Богѣ, объ иномъ, лучшемъ, существованіи и пр.), около которыхъ группируются и къ которымъ тяготѣютъ эти переживанія. Наблюденіе затменія луны такое же непосредственное переживаніе, какъ и чувство умиленія, вызванное молитвой къ божеству. Нѣтъ никакихъ основаній считать его только символомъ дѣйствительности, а не частью

самой дѣйствительности. Правда, оно мало затрагиваетъ меня душевно, оно безразлично для меня, въ то время какъ религіозные восторги мнѣ очень дороги и цѣнны. Но безразличное не означаетъ непремѣнно недѣйствительнаго, а личное (дорогое и цѣнное) совсѣмъ не тождественно съ реальнымъ. Какой-то пессимистъ сказалъ, что человѣкъ, чтобы избавиться отъ зубной боли, способенъ былъ бы пожертвовать всѣмъ міромъ. И, дѣйствительно, съ точки зрѣнія человѣческаго эгоизма сильная зубная боль „истиннѣе“ и „реальнѣе“ всѣхъ звѣздъ и туманностей и даже земли со всѣми ея обитателями. Но принимать эту эгоистическую интерпретацію истины и реальности значило бы злоупотреблять понятіями.

Надо замѣтить еще и слѣдующее. Прославленіе за счетъ „посредственныхъ“ символовъ и абстракцій, создаваемыхъ нашимъ интеллектомъ, „непосредственности“ конкретнаго переживанія (или „потока сознанія“, „интуиціи“ и пр.) напоминаетъ нѣсколько восторги культурнаго человѣка передъ красотой и поэзіей непосредственной жизни крестьянина или первобытнаго человѣка. Все это богатство „потока жизни“ только и существуетъ въ антитетическомъ противоставленіи міру понятій и обязано, въ извѣстномъ смыслѣ, своимъ происхожденіемъ ему. Горожанинъ, говорятъ, создалъ красоту природы. Дѣйствительно, крестьянинъ не чувствуетъ всего великолѣпія своей собственной жизни и съ непреодолимой силой тянется къ завидующему ему по временамъ культурному существованію. Точно также и „потокъ сознанія“, и „непосредственная интуиція“, и „конкретное переживаніе“, и прочія, образуемыя философами, а б с т р а к ц і и, тянутся, если можно такъ выразиться, къ „объинтеллектуализированію“, къ обработкѣ мышленіемъ, которое, въ свою очередь, старается растолковать всю цѣнность ихъ непосредственности. Возвратъ на лоно конкретнаго и непосредственнаго, разумѣется, важенъ и нуженъ въ обстановкѣ гипертрофіи абстрактнаго мышленія. Но это не даетъ интуиціи какихъ-то особыхъ преимуществъ въ смыслѣ истинности или реальности. При томъ же, сами эти понятія „истина“ и „реальность“ — продуктъ символизирующей дѣятельности интеллекта. Пока нѣтъ работы мышленія, а есть „чистое переживаніе“, не возникаетъ даже вопроса объ истинѣ. Когда

же вопросъ этотъ возникаетъ, то интеллектъ имѣется уже налицо и избавиться отъ него нельзя. Всѣ разсужденія на эту тему похожи на возникающее иногда у дѣтей желаніе „увидѣть тьму“ или на попытки уловить точный моментъ засыпанія. Гдѣ есть тьма, тамъ нельзя видѣть. Точно такъ-же тамъ, гдѣ есть потокъ опыта—нѣтъ ни понятій, ни знанія, ни спекуляціи, — словомъ, нѣтъ ничего „опосредствованнаго“. А тамъ, гдѣ имѣются понятія и спекуляціи, тамъ есть лишь понятіе, лишь абстракція потока и конкретнаго, а не самъ потокъ.

Развѣнчиваніемъ интеллекта во славу интуиціи занимался въ наше время съ особенной настойчивостью Бергсонъ, у котораго антиинтеллектуализмъ, какъ мы видѣли, является осевымъ стержнемъ всей философской системы. Въ бергсоніанствѣ Джемсъ нашелъ опору для своихъ собственныхъ воззрѣній и въ послѣдніе годы своей жизни онъ вообще перешелъ на точку зрѣнія французскаго мыслителя, который, по его мнѣнію, окончательно и навсегда похоронилъ интеллектуализмъ и интеллектуалистическую логику (см. „Плюралист. вселенную“). Логика эта имѣетъ свою опредѣленную сферу дѣйствія, но притязанія ея не могутъ быть универсальными. Функція мышленія по существу практическая. Оно помогаетъ намъ оріентироваться въ окружающемъ, будучи знаніемъ о вещахъ, а не вещей. Оно касается только внѣшней поверхности реальнаго, не проникая въ глубину даже ни на одинъ миллиметръ.

„Авторитетъ интеллектуалистической логики подорванъ критикой“, утверждаетъ Джемсъ. И это, по его мнѣнію, очищаетъ дорогу для религіозно-философской спекуляціи, опирающейся на религіозныя переживаніи или, какъ выражается Джемсъ, на „положительную эмпирическую очевидность“ („Плюрал. вселен.“, стр. 170).

Если замѣтить Джемсу, что онъ и Бергсонъ пользуются для опроверженія интеллектуализма интеллектуалистической же логикой, то онъ отвѣтитъ, что въ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія, что, наоборотъ, бергсоновская конструкція это — лучшая иллюстрація его взгляда на практическую роль понятій. Вѣдь въ рукахъ Бергсона понятія служатъ лишь для указанія намъ, въ какую сторону обратиться на практикѣ, чтобы получить то

полное знаніе дѣйствительности, котораго сами эти понятія не могутъ дать. Бергсоновская философія возстановляетъ, вопреки интеллектуализму, наши естественно сердечныя отношенія съ чувственнымъ опытомъ и здравымъ смысломъ. „Снова положиться на наши чувства со спокойной философской совѣстью! Кто когда нибудь представлялъ намъ столь цѣнную вольность до того?“ (ib. 229).

Но что будетъ, если мы завяжемъ „сердечныя отношенія“ съ чувственнымъ опытомъ? Въ немъ мы опять-таки найдемъ, съ одной стороны, такія явленія, какъ правильный восходъ и заходъ звѣздъ, затменія луны, паденіе тѣлъ и т. п. факты, обладающіе своего рода тяготѣніемъ къ абстракціямъ, какимъ-то „тропизмомъ“ къ символамъ, — а, съ другой, несравненно болѣе индивидуализированныя и неопредѣленныя переживанія, въ родѣ нѣжности, энтузіазма, восторговъ вдохновенія и пр. О „сердечныхъ отношеніяхъ“ можно говорить лишь въ примѣненіи къ этой второй категоріи чувствъ. И вотъ этимъ-то субъективнѣйшимъ — и обыкновенно самымъ дорогимъ для насъ — переживаніямъ и приписывается собственно предикатъ особенной реальности. Споръ, можетъ показаться, идетъ здѣсь изъ за словъ. Но въ дѣйствительности антиинтеллектуалисты не ограничиваются одной новой терминологіей. Говоря о сердечныхъ отношеніяхъ съ внутреннимъ чувственнымъ опытомъ, они имѣютъ въ виду не просто переживанія этихъ чувствъ, но и нѣкоторое познаніе,—правда, отличное отъ познанія съ помощью понятій, но все-таки познаніе, т. е. нѣчто общезначимое, объективное. Когда же приходится опредѣлить ближе этотъ новый, высшій видъ вѣдѣнія, то антиинтеллектуалисты начинаютъ говорить о какомъ-то „симпатическомъ постиженіи на почвѣ непосредственнаго чувства“, о чемъ-то въ родѣ поэтическаго вдохновенія, и пр.

Метафорами и сравненіями все и ограничивается. И это понятно: „увидѣть тьму“ нельзя, познавать, не познавая—тоже невозможно. Но можно зато въ эпоху романтическаго періода бури и натиска самому принимать и выдавать свои личныя переживанія и настроенія за общезначимое, и при томъ высшее, знаніе. Разрушеніе интеллектуализма означаетъ въ этомъ случаѣ полный просторъ для всего буйства романтики, усаживаю-

щейся на тронъ разума. То, что люди исключительнаго ума и дарованій даютъ закружить себя этому вихрю романтики, показываетъ только, какъ сильна еще въ нашу эпоху позитивизма метафизико-религіозная ностальгія и какую благопріятную почву представляетъ для нея современный общественный распадъ *).

## V.

Джемсовское оправданіе религіи не достигло своей цѣли. Прагматическая аргументація, къ который онъ постоянно сызнова обращается, или софистична, или наивна. „Какъ же Богъ не существуетъ, когда, послѣ молитвы ему, я чувствую себя легче?", сказалъ одинъ маленькій гимназистъ своему товарищу, столь же юному атеисту. На уровнѣ разсужденій этого гимназистика и стоитъ, собственно, прагматическая теорія религіозной истины. Но и остальныя доказательства Джемса немногимъ лучше этого. Самое обиліе и разнообразіе аргументаціи является здѣсь скорѣе тревожнымъ признакомъ. Передъ нами не доказательства, взаимно подкрѣпляющія другъ друга и своей массой составляющія большую вѣроятность въ пользу религіи—вѣроятность, которой не обладаетъ каждое разсужденіе, взятое особнякомъ—а отдѣльные, взаимно не связанные и частью даже противорѣчащіе другъ другу, ряды мыслей.

Во второй главѣ „Религіознаго опыта" у Джемса имѣется такое мѣсто: „Религія дѣлаетъ легкимъ и пріятнымъ необходимое. И, если она единственный факторъ, который въ состояніи дать этотъ результатъ, то этимъ защищено отъ всякаго вражескаго нападенія ея незамѣнимое значеніе для человѣческой жизни". Если бы религія въ традиціонномъ смыслѣ слова была, дѣйствительно, единственнымъ факторомъ, дающимъ подобный результатъ, то намъ пришлось бы признать неискоре-

*) Въ защиту правъ религіи Джемсъ ссылается, между прочимъ, и на явленія духовидѣнія, телепатіи и вообще на добытые „Обществомъ психическихъ изысканій" факты. Джемсъ былъ убѣжденъ, что большинство изъ этихъ фактовъ вѣрно. Но въ его аргументаціи ссылка на телепатическія и т. п. явленія занимаетъ совсѣмъ подчиненное мѣсто. И вообще, такъ какъ изслѣдованіе поставлено здѣсь на экспериментальную почву, то дѣло опытной науки, а не философской спекуляціи, разобраться въ этихъ любопытныхъ фактахъ.

нимую антиномію въ нашей духовной организаціи и приспособиться какъ-нибудь къ системѣ двойной истины, тщательно отграничивъ научную истину отъ противорѣчащей ей религіозной „истины“. Но, въ дѣйствительности, дѣло не обстоитъ такъ безнадежно. Не одинъ только религіозный фетишизмъ способенъ „облегчать необходимое“. Здѣсь, какъ и въ безчисленныхъ другихъ случаяхъ, основаніе смѣшивается со слѣдствіемъ. Не потому живетъ человѣкъ, что бываетъ голоденъ и ѣстъ, а потому онъ чувствуетъ голодъ и ѣстъ, что живетъ. Человѣкъ имѣетъ „силу жизни“—по замѣчательному выраженію Толстого—не потому что онъ вѣритъ въ Бога, или въ боговъ, или въ безсмертіе; наоборотъ, потому, что человѣкъ имѣетъ „силу жизни“, онъ въ одномъ случаѣ вѣритъ въ Бога, въ другомъ — въ какіе-нибудь отвлеченные идеалы, въ свой народъ, въ человѣчество, и пр. „Сила жизни“ это—особое психологическое или, вѣрнѣе, соціально-психологическое приспособленіе; формы же, которыя оно принимаетъ въ различныхъ случаяхъ — религіозная, или просто философско-моральная, или какая-нибудь иная — зависятъ отъ развитія другого, болѣе важнаго, біо-соціологическаго приспособленія человѣка — „истины“. И, въ конечномъ счетѣ, должна взять верхъ истина.

Въ своей борьбѣ противъ односторонности интеллектуализма (раціонализма), къ которой приводитъ нерѣдко неправильное истолкованіе успѣховъ положительнаго знанія, Джемсъ безусловно правъ. Не интеллектомъ однимъ живъ человѣкъ. „Сила жизни“ заключена не въ разумѣ, не въ познавательной области, а въ сферѣ аффективной и, беря даже уже, въ сферѣ соціально-аффективной. Религія всегда питалась у источника коллективныхъ переживаній, и этимъ объясняется ея огромная роль въ исторіи человѣческихъ обществъ. Но религія всегда означала еще фетишизмъ, т. е. создаваніе иллюзорныхъ реальностей. Подобно художникамъ или поэтамъ съ необычайно развитымъ воображеніемъ, видящимъ своихъ героевъ во плоти и испытывающимъ вмѣстѣ съ ними ихъ страданія, наивная, но глубокая вѣра, перемѣшанная съ различными примитивными представленіями, не переставала творить мнимые объекты для коллективной эмоціи: духовъ, божества, святыхъ, ангеловъ, и пр. Наука разрушаетъ

эту иллюзію реальности, сметаетъ всѣ мнимые объекты и фетиши. Но очищенный такимъ образомъ міръ коллективныхъ чувствъ и его продолженіе внутри индивидуальности, личная реакція на „все", можетъ попрежнему продолжать свое существованіе.

Дѣло въ томъ, что безличная — или точнѣе, соціальная — систематизація фактовъ ничуть не мѣшаетъ личной реакціи на „все". „Безличное" науки совсѣмъ не врагъ „личнаго" эмоціи, но, наоборотъ, его вѣрнѣйшій союзникъ. Вѣдь только благодаря соціальной дифференціаціи, опирающейся на успѣхи науки съ ея символическимъ творчествомъ, и удалось личности вообще высвободиться изъ оковъ соціальности. Тѣ глубоко интимныя переживанія, въ которыхъ готовъ видѣть настоящую сущность религіи субъективизмъ Джемса и почти всей протестантской философіи религіи—это совсѣмъ недавнія пріобрѣтенія культуры. Животное живетъ инстинктомъ, „интуиціей"; но въ этой интуиціи нѣтъ ничего творческаго, своего; въ мірѣ животныхъ все сплошь копіи, и ни одного оригинала. Членъ первобытнаго рода живетъ лишь общими всѣмъ его родичамъ идеями и чувствами; здѣсь опять-таки нѣтъ ничего своего, „внутренняго", „субъективнаго". И только, какъ коррелатъ „объективнаго" науки, появляется въ высшихъ обществахъ „субъективное" эмоціи. Ростъ „безличнаго" такимъ образомъ означаетъ и ростъ „личнаго", которое не должно только противорѣчить первому и вообще не должно пытаться исполнять аналогичныя съ ролью „безличнаго" функціи (устанавливать „истинное", „объективно-реальное", „сущность" вещей, и пр.). Объективное и субъективное, разумъ и чувство, интеллектъ и темпераментъ, это—разнородные, не связанные логически другъ съ другомъ, факторы, это — своего рода полярности. „Сахаръ сладокъ", говоритъ голосъ объективнаго, „я люблю (или не люблю) сахаръ", высказывается субъективное. Многозначная реакція личности на сахаръ совсѣмъ не соединена принудительно съ однозначнымъ познавательнымъ отношеніемъ къ нему. То же самое можно сказать и о тѣхъ обширныхъ аффективныхъ—или, вѣрнѣе, смѣшанныхъ, аффективно-интеллектуальныхъ—системахъ, которыя называются идеологіями, міросозерцаніемъ и пр.

Идеологіи вообще не призваны конкуррировать съ научными построеніями. Философское міросозерцаніе начинается за наукой, у границъ познанной наукой вселенной, идеально продолжая ее. Primum cognoscere, deinde philosophari: сперва научное, теоретическое познаніе, а потомъ лишь, въ зависимости отъ него, образно — эмоціональная реакція на „все". Какія бы завоеванія ни сдѣлала наука, какъ бы универсалистски ни были ея тенденціи, она не устранитъ потребности въ философскомъ міросозерцаніи, предполагая только, что міръ не конеченъ, не ограниченъ, что онъ не можетъ быть цѣликомъ познанъ нами. Или даже правильнѣе: міръ „самъ по себѣ" можетъ быть конеченъ, но если познаніе его представляетъ безконечный процессъ, нѣчто въ родѣ безконечно убывающей прогрессіи, оставляющей какія-то возможности двигаться впередъ, то еще есть просторъ для формированія міровоззрѣнія, ибо философская реакція на „все" есть продолженіе науки, есть, такъ сказать, „прыжокъ въ безконечность". Оставайся на землѣ какая-нибудь навѣки закрытая для взора человѣка точка, какой-нибудь абсолютно недоступный полюсъ, и тайна не покинула бы еще нашей планеты: не все бы захватила тогда проза географическаго знанія, было бы еще гдѣ развернуться поэзіи приключеній и всему очарованію сказки. То же самое можно сказать и о вселенной. Пока въ ней есть уголокъ, не тронутый прозой научнаго знанія, не наступилъ еще конецъ поэзіи космоса, и для отваги философскихъ искателей приключеній, для Гаттерасовъ спекуляціи, съ мыслью, вѣчно устремленной на таинственной „полюсъ" вселенной, есть еще мѣсто.

Идеологія не должна конкуррировать съ наукой. Но отказъ отъ принудительной общезначимости, свойственной познавательной функціи, не означаетъ вовсе, что міровоззрѣніе становится чѣмъ-то случайнымъ и неважнымъ для личности. Вѣдь есть еще вольная общезначимость, основывающаяся на созвучіи темпераментовъ, на одинаковой реакціи на міръ, и параллельно съ высвобожденіемъ индивидуальности должна будетъ расти эта форма психической ассоціаціи, которая соединитъ въ себѣ мощь коллективныхъ чувствъ съ не дающей имъ стать фетишистскими рефлексіей. Кромѣ того, мы, вообще, живемъ не однимъ только

реальнымъ, но и безчисленными идеальными продолженіями дѣйствительности, различными „возможностями“, которымъ иногда не суждено даже совсѣмъ осуществиться. Въ нашей жизни „вымыселъ“ играетъ, можетъ быть, такую же серьезную роль, что̀ и истина,—и жизнь взрослыхъ собственно похожа на жизнь дѣтей, въ которой сказка и игра занимаютъ такое исключительное мѣсто. Разница между нами и дѣтьми въ этомъ отношеніи лишь та, что у нихъ все, даже серьезное, принимаетъ характеръ игры, у насъ же всякая „игра“—будь то поэзія, философское міровоззрѣніе и пр. — пріобрѣтаетъ обликъ серьезнаго, становится дѣломъ, трудомъ. Мы не способны довольствоваться чистой эмоціей, чистой сказкой, чистымъ вымысломъ. Поэтому наша эмоціональная реакція на „все“ непремѣнно становится идеологіей, принимаетъ наукообразный видъ. Для нея необходимы твердые опорные пункты, даваемые ей знаніемъ. Но эти твердыя точки нужны лишь для того, чтобы ихъ сейчасъ же покинуть, какъ тѣ разбросанные въ океанѣ скалы и островки, на которыхъ находятъ себѣ кратковременный отдыхъ перелетныя птицы.

И философское міросозерцаніе и религія — та индивидуальная, „эгоистическая“ религія, о которой говоритъ Джемсъ — оба, повидимому, одинаково имѣютъ дѣло съ интимными, субъективными переживаніями человѣка. Въ дѣйствительности это не такъ. Въ философіи „личное“ надѣваетъ на себя маску „безличнаго“, но по существу она — субъективное, не обязательное логически, и только лишь заражающее (или не заражающее) другихъ, „видѣніе“ міра. Въ религіи же наоборотъ: даже тогда, когда она принимаетъ форму личнаго, субъективнаго переживанія, ясно чувствуешь, что это для нея только маска, что внутренно она стремится быть „безличной“, принудительной концепціей вселенной, „видѣніемъ-знаніемъ“. У каждаго изъ насъ есть свои „Острова блаженныхъ“, на которыхъ онъ отдыхаетъ душой отъ суеты повседневной жизни. Но эти острова не помѣчены ни на какой географической картѣ, и было бы большимъ заблужденіемъ наносить ихъ на нее, какъ это всегда дѣлала и продолжаетъ дѣлать религія. И религія—пока она останется сама собой—никогда не сможетъ отказаться отъ этого занятія. Можно, разумѣется, продолжать настаивать на субъективизмѣ религіи,

можно рѣшительно отнять у нея предикаты истинности и реальности (въ обычномъ смыслѣ этихъ словъ), но тогда передъ нами будетъ уже не религія, а попросту міросозерцаніе, или метафизическая спекуляція, или „космическое чувство жизни", за которыми почему-то сохраняется не примѣнимый къ нимъ уже по существу старый терминъ.

Въ воззрѣніяхъ Джемса, съ этой стороны, замѣчается что-то промежуточное, сумеречное. Въ нихъ какъ будто не прошла еще ночь религіи, но не поднялось и солнце философскаго міросозерцанія. Когда читаешь Джемса, то на первыхъ порахъ кажется, что его упорныя и терпѣливыя попытки оправданія религіи, это—что-то внѣшнее, случайное, толстая кожура, которая вотъ-вотъ спадетъ и изъ-подъ нея вырвется на вольный воздухъ не претендующая на обладаніе подлинной реальностью космическая эмоція. Но страница смѣняетъ страницу, развертывается цѣпь доказательствъ, и постепенно приходишь къ убѣжденію, что, скорѣе, философское міросозерцаніе — это та внѣшняя оболочка, которую приняла подъ давленіемъ нашей позитивной эпохи религіозная эмоція у Джемса. Глубоко заложенная потребность въ иной, высшей, реальности властно диктовала Джемсу его аргументацію. Для этой потребности все было хорошо: и „воля къ вѣрѣ", творящая объектъ своей вѣры, и прагматическая „истинность" теизма, и разрушеніе интеллектуалистической логики, и „непосредственная реальность" религіознаго опыта, и многое другое. И сама картина міра, этой „плюралистической вселенной", въ которой присутствіе различныхъ высшихъ силъ и въ томъ числѣ первой среди нихъ—Бога—изгоняетъ отчужденность и привноситъ интимность, является отраженіемъ все того же основнаго устремленія темперамента Джемса. Замѣчательный мыслитель, такъ ярко выдвинувшій въ наше время значеніе эмоціональной стороны духа, своими произведеніями далъ лучшую иллюстрацію своего ученія. На примѣрѣ собственнаго творчества Джемса замѣчаешь, какъ глубоко правильно его утвержденіе: „Всякая философская система желаетъ быть изображеніемъ этого великаго Божьяго міра; въ дѣйствительности же она—нагляднѣйшее проявленіе того, какъ необычайно своеобразенъ ароматъ индивидуальности одного изъ нашихъ ближнихъ".

# I. ДИЦГЕНЪ.

(Очеркъ философіи).

# I. Дицгенъ.

(Очеркъ философіи).

I.

Немного найдется мыслителей, которые были бы такъ непривлекательны при первомъ чтеніи и такъ неудобочитаемы, какъ Дицгенъ. Можно сказать даже больше: Дицгенъ просто отталкиваетъ своимъ изложеніемъ читателя, и нужно извѣстное усиліе воли, чтобы усвоить немногочисленныя и написанныя къ тому же простымъ, не ученокнижнымъ языкомъ работы Дицгена.

Трудности, связанныя съ чтеніемъ Дицгена, совсѣмъ иного рода, чѣмъ тѣ, которыя обычно встрѣчаются у другихъ философовъ. Всякому понятны препятствія, стоящія, напримѣръ, на пути изучающаго философію Канта: сложная и тонкая, съ безчисленными изворотами и развѣтвленіями, мысль, едва умѣщающаяся въ огромныхъ старомодныхъ періодахъ, причудливая и громоздкая архитектоника изложенія, своеобразная, запутанная и не всегда выдержанная терминологія,—все это рядомъ загражденій охраняетъ не легко доступную твердыню кантовской философіи. Кантъ труденъ, очень труденъ—это испытываетъ на себѣ всякій начинающій, но испытываетъ съ чувствомъ подобающаго респекта. И этотъ респектъ внушаетъ непреодолимое желаніе броситься еще и еще разъ въ атаку, чтобы одолѣть этого великана мысли: справиться съ Кантомъ становится уже вопросомъ самолюбія, почти вопросомъ чести. То же самое—въ большей или меньшей

степени—приходится сказать и о другихъ философахъ, защищенныхъ отъ легкаго любопытства публики чисто-техническими трудностями своего предмета или изложенія.

Совсѣмъ особое мѣсто занимаютъ въ этомъ отношеніи работы Дицгена. Дицгенъ труденъ—какъ ни парадоксально звучитъ это—въ силу своей чрезмѣрной легкости, въ силу своей элементарности. Онъ излагаетъ—такъ кажется на первый взглядъ—до нельзя простыя вещи до нельзя простымъ языкомъ; весь онъ какъ бы открытъ со всѣхъ сторонъ, точно городъ на равнинѣ, и все-таки читателя не разбираетъ никакая охота овладѣть этой никѣмъ и ничѣмъ не охраняемой мыслью. Даже наоборотъ: элементарность раскрывающихся передъ глазомъ философскихъ перспективъ начинаетъ очень быстро раздражать. Страница легко смѣняется страницей, ничѣмъ не задерживая читателя, ни на чемъ не останавливая его. Безшумно и легко разступаются передъ нимъ нехитрыя фразы философа-кожевника, оставляя впечатлѣніе чего-то неуловимаго, ускользающаго изъ рукъ. Мысль Дицгена представляется какой-то безкостной, мягкотѣлой, не дающей ничего на ощупь. Сжимаешь кулакъ, а все содержимое, точно влага, уходитъ сквозь пальцы.

Это чувство неудовлетворенности усиливается еще крупнымъ недостаткомъ дицгеновскаго изложенія: безконечными повтореніями одной и той же мысли почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ, повтореніями, которыя подчасъ просто удручаютъ, гипнотизируютъ своей монотонностью. Любимая и основная идея Дицгена — это мысль о единствѣ и связи вселенной. Эту идею онъ варьируетъ на всѣ лады не только въ различныхъ своихъ произведеніяхъ, но въ одной и той же работѣ (см. особенно „Письма о логикѣ“) десятки и десятки страницъ посвящаются на то, чтобъ выразить ее въ мало различающихся и подчасъ тождественныхъ оборотахъ рѣчи. Дицгенъ неутомимъ въ переворачиваніи своей мысли, въ стремленіи подойти и подвести къ ней съ разныхъ сторонъ. Но такъ какъ мысль его кругла и однородна, какъ шаръ, то въ отчаяніи видишь передъ собой все время одну и ту же вещь. Море словъ, море фразъ — вотъ что поневолѣ думаетъ читатель, попавшій въ полосу такихъ говорящихъ все одно и то же предложеній. Если поддаться этому первому

впечатлѣнію отъ чтенія Дицгена, то врядъ ли захочется войти глубже въ интересный кругъ мыслей философа-автодидакта.

Но стоитъ ли входить въ кругъ этихъ мыслей? Представляютъ ли собой произведенія Дицгена такое выдающееся явленіе въ области философскаго мышленія, чтобы стоило сдѣлать требуемое усиліе и овладѣть этой, не легко дающейся въ руки, мыслью? На этотъ вопросъ приходится отвѣтить утвердительно. Конечно, нельзя раздѣлять преувеличенныхъ отзывовъ нѣкоторыхъ „дицгенистовъ“ (какъ сынъ его, Е. Дицгенъ, или Паннекокъ), которые готовы ставить дѣло Дицгена рядомъ съ дѣломъ Гегеля, Маркса или Дарвина (см. предисловіе Е. Дицгена къ „Аквизиту“), — но работы Дицгена, какъ одиноко онѣ ни стояли и какъ ни ничтожно было ихъ вліяніе на общій ходъ философской мысли, не имѣютъ для насъ одного только историческаго значенія.

Чтобы вообще оцѣнить по достоинству Дицгена, надо подойти къ нему съ нѣсколько инымъ масштабомъ, чѣмъ тотъ, который обыкновенно примѣняется къ философамъ. Я не говорю уже о тяжелой формѣ изложенія, о безконечныхъ длиннотахъ. Я имѣю скорѣе въ виду недисциплинированность мысли Дицгена — какъ это ни странно звучитъ въ примѣненіи къ философу, спеціалисту мышленія—отсутствіе строгой выдержанной терминологіи, точныхъ дефиницій. Дицгенъ похожъ на вольтеровскаго „L'Ingénu“, „простодушнаго“ аборигена Америки, попавшаго со своими первобытными естественными взглядами въ сложный искусственный міръ европейской цивилизаціи. Дицгенъ тоже ворвался съ своимъ могучимъ естественнымъ философскимъ инстинктомъ въ размѣренное упорядоченное царство философскихъ абстракцій и, покорный своему инстинкту — отъ этого подчиненія онъ никогда не могъ отдѣлаться — онъ нерѣдко довольно безцеремонно обращался съ тѣми хрупкими и деликатными сущностями, которыя называются „понятіями“, „логикой“ и пр. Для читателя не составляетъ особеннаго труда найти у него противорѣчія самому себѣ; Дицгенъ мастеръ на примѣры и иллюстраціи, которые или ничего не доказываютъ или же доказываютъ совсѣмъ не то, что онъ имѣлъ въ виду. Дицгенъ нерѣдко бываетъ страшно наивенъ въ своихъ разсужденіяхъ. Но все это не должно останавливать

читателя. Подъ этой непривлекательной, съ логической и литературной стороны, внѣшностью кроется серьезно продуманное и глубокое монистическое міровоззрѣніе.

## II.

Я говорилъ выше о безчисленныхъ повтореніяхъ, которыми изобилуютъ книги Дицгена и которыя дѣлаютъ такимъ утомительнымъ чтеніе ихъ. Дицгенъ самъ указываетъ на это въ предисловіи къ своему первому труду. Пытается оправдать это различными частными соображеніями и издатель его произведеній, Евгеній Дицгенъ (см. предисловіе къ „Аквизиту“ *). Но эта послѣдняя попытка рѣшительно неудачна. Дѣло не въ томъ, что Іосифъ Дицгенъ никогда не думалъ о переизданіи своихъ работъ и что за послѣднія 10 лѣтъ своей жизни онъ не держалъ въ рукахъ „Сущности“ (такъ разсуждаетъ Е. Дицгенъ), — дѣло въ самомъ отношеніи Дицгена къ трактуемымъ имъ вопросамъ, въ его своеобразномъ воспріятіи міра. Дицгенъ—не философъ-спеціалистъ, не философъ-аналитикъ, какимъ выработался этотъ типъ за $2^1/_2$ тысячи лѣтъ утонченной работы надъ понятіями, Дицгенъ — философъ-поэтъ, философъ-рапсодъ, какими были первые, возлюбившіе мудрость, основоположники философіи. Конечно, Дицгенъ могъ знать своего Гегеля или Маркса, Дицгенъ прочелъ еще и много другихъ книгъ и даже былъ кандидатомъ отъ соціалъ-демократической партіи въ рейхстагъ, и все-таки въ немъ много общаго по инстинкту, по воодушевленію, по первобытной и наивной свѣжести воспріятія съ тѣми смѣлыми новаторами, которые первые порвали съ традиціоннымъ міровоззрѣніемъ и взглянули по-иному на окружающій міръ. Объ одномъ изъ такихъ новаторовъ — Ксенофанѣ изъ Колофона — Аристотель выражается въ короткихъ, но мѣткихъ выраженіяхъ: „Вперивъ взоръ въ небо, Ксенофанъ рѣшилъ, что единое есть богъ“. Этотъ устремленный на небо взглядъ — прекрасный символъ поразительной силы интуиціи, живого чувства связи всего, изъ котораго возникла философія Ксенофана. Ученіе Ксенофана было несложно — борьба

*) Здѣсь, какъ и повсюду, я цитирую по переводу сочиненій Дицгена, вышедшему подъ редакціей П. Дауге.

съ антропоморфнымъ политеизмомъ и проповѣдь своеобразнаго пантеистическаго монотеизма—но онъ болѣе полувѣка рапсодомъ пространствовалъ по побережью Средиземнаго моря, повсюду распространяя новое воззрѣніе. До насъ дошли только отрывки изъ этихъ рапсодій. Но можно съ увѣренностью сказать, что Ксенофанъ безконечно повторялся и что никакое переизданіе поэмъ не могло бы измѣнить этого. Точно такъ же и въ псалмахъ, и въ ведійскихъ гимнахъ скорбное чувство человѣческаго ничтожества или полныя ликованія славословія божества повторяются до изнеможенія. Повтореніе лежитъ здѣсь въ существѣ дѣла, въ полномъ страсти поэтически-религіозномъ отношеніи къ міру, выражающемся въ однообразныхъ, какъ рефлексъ, и примитивныхъ, какъ крикъ, мысляхъ и чувствахъ.

О Дицгенѣ тоже можно выразиться словами вышеприведенной аристотелевской характеристики. Вперивъ взоръ въ окружающій міръ, Дицгенъ рѣшилъ, что все есть единое связное цѣлое, — и его послѣдующая литературно-философская дѣятельность ушла цѣликомъ на развитіе и амплификацію этой первичной его интуиціи. Труды Дицгена стали поэтому почти сплошнымъ, непрерывнымъ гимномъ единству, безконечности, неисчерпаемости, абсолютности вселенной. Дицгенъ, какъ, вѣроятно, никакой другой современный философъ, былъ проникнутъ этой мыслью объ универсальной связи всего сущаго, объ единствѣ и единственности бытія, и при изложеніи этой основной своей идеи онъ неизсякаемъ, неистощимъ, какъ неистощимъ псалмопѣвецъ въ прославленіи божества и его безчисленныхъ атрибутовъ. Это не одно только сравненіе. Дицгенъ самъ хорошо сознавалъ религіозную окраску своего міровоззрѣнія и объяснялъ значеніе этого. „Истинныя знанія и познанія,—говоритъ онъ,—должны извѣстнымъ образомъ исходить изъ р е л и г і о з н ы х ъ мотивовъ“, ибо, продолжаетъ онъ ниже, „мы, побуждаемые завоеваніемъ философіи, подъ религіей и религіознымъ разумѣемъ универсальную связь всѣхъ вещей“ („Аквизитъ философіи“, 50). Несомнѣнно, что въ „религіозномъ“ психологически важно это чувство связи, чувство близости, родства, человѣческаго существа съ единымъ міровымъ бытіемъ. Дицгенъ былъ переполненъ этимъ религіознымъ чувствомъ, всецѣло во власти его. Въ его устахъ поэтому не ка-

жется страннымъ заявленіе: „Я чувствую себя, употребляя мистическій терминъ, лишь органомъ идеи“ („Сущность“ 32). Это надо понимать почти буквально. Дицгенъ былъ „энтузіастомъ“ универсальной вселенской связи, понимая это слово съ древними въ смыслѣ человѣка, въ котораго вселилось божество. Но только для Дицгена этимъ божествомъ является единая природа, единый безграничный Космосъ, достигающій своего кульминаціоннаго пункта и сознающій самъ себя въ человѣкѣ.

Міросозерцаніе Дицгена—это своего рода религія чистой космической эмоціи, религія, въ которой богомъ является міровое цѣлое, универсумъ. „Религіозная заповѣдь: „ты долженъ любить Бога больше всего“, говоритъ онъ, можетъ быть переведена на соціалъ-демократическій языкъ такъ: ты долженъ любить и обожать матеріальный міръ, тѣлесную природу или жизнь плоти, какъ первоначальную причину вещей, какъ бытіе безъ начала и конца, которое было, есть и будетъ отъ вѣка и до вѣка“. Это, какъ мы видимъ, рѣчь не безстрастнаго мудреца-созерцателя, не человѣка-зеркала, безмятежно отражающаго въ себѣ міровое теченіе вещей, это настоящее молитвословіе во славу извѣчнаго, безконечнаго космоса и космическаго единства. И центръ тяжести здѣсь въ послѣднемъ — въ единствѣ космоса. Но дицгеновскіе восторги передъ единствомъ міра выражаютъ не просто пафосъ абстрактнаго монизма. Дицгенъ, если можно такъ выразиться, страстно вѣрующій мононатуристъ, фанатикъ единства и единственности природы, подобный фанатикамъ монотеистическихъ религій.

И если онъ требуетъ „обожанія“ матеріальнаго міра и тѣлесной природы, то слѣдуетъ помнить, что этотъ матеріальный міръ для него столь же духовенъ, сколько и тѣлесенъ. Нашъ духъ, нашъ разумъ — это духъ и разумъ міра, и даже больше міра, чѣмъ нашъ. „Созидающій науку интеллектъ, хотя и является частью человѣка, но въ еще большей мѣрѣ представляется міровой частью, универсальнымъ міровымъ духомъ, разумомъ абсолютнаго и абсолютнымъ разумомъ“ („Письма о логикѣ“, 176).

Мы, такимъ образомъ, не только корнями — тѣломъ — но и верхушкой своей — ителлектомъ — вплетены въ безконечную всеобщую ткань міра, являясь не просто частями его, а какъ бы

органами его. Съ точки зрѣнія дицгеновскаго монизма не правъ какъ Декартъ со своимъ: „я мыслю“, такъ и Лихтенбергъ со своимъ релативистическимъ и безличнымъ: „мыслится“. Истина въ томъ, что „мыслитъ вселенная“, и мыслитъ именно черезъ посредство человѣческой головы.

Сознаніе міровой связи, этого поглощающаго въ себѣ всѣ противорѣчія единства вселенной, для Дицгена не просто знаніе, не просто пониманіе, — это какое-то непосредственное переживаніе. Въ основѣ его философіи лежитъ своеобразное ощущеніе родства, слитности бытія. Но этому коренному факту своей философіи Дицгенъ придаетъ нѣсколько необычное выраженіе. Будучи горячимъ противникомъ апріоризма, который онъ рѣзко обличаетъ, какъ поповскую выдумку, онъ признаетъ, однако, апріорнымъ знаніе единства и безконечности вселенной. „Откуда же мы знаемъ, — спрашиваетъ Дицгенъ, — что за явленіями природы, за относительными истинами, стоитъ универсальная, неограниченная, абсолютная природа, не открывающаяся всецѣло человѣку? Наше зрѣніе ограничено, то же самое нужно сказать и о нашемъ слухѣ, осязаніи, а также и о нашемъ познаніи, и все же мы знаемъ относительно всѣхъ этихъ вещей, что онѣ — ограниченныя части безграничнаго. Откуда же у насъ это знаніе? Оно намъ прирождено; оно намъ дано вмѣстѣ съ сознаніемъ“ („Экскурсіи соціалиста“, 27). И ниже онъ прибавляетъ объ этомъ знаніи, что оно есть „единое и единственное знаніе a priori“. Это не случайное, вскользь брошенное, замѣчаніе. Наоборотъ, Дицгенъ, какъ и всегда съ своими любимыми мыслями, неоднократно и настойчиво возвращается къ ней, сознательно подчеркивая ее. Вотъ, напримѣръ, что̀ мы читаемъ въ 16-омъ изъ его „Писемъ о логикѣ“: „Интеллекту прирождено знать, что міръ есть единая вещь, что всѣ вещи относятся не къ какому-либо одному, но всѣ — къ одному (опредѣленному) субъекту. Интеллектъ прирожденнымъ образомъ является абсолютной способностью къ единству. Онъ знаетъ per se, что все связано вмѣстѣ, и сознаніе причинности является не чѣмъ инымъ, какъ сознаніемъ міровой связи“.

Правда, поясняетъ Дицгенъ, это апріорное знаніе прирождено намъ только въ зародышевой формѣ, только какъ задатокъ. Это

общее знаніе, темное, дремлетъ въ индивидѣ до всякаго другого спеціальнаго знанія. Но эта компромиссная, смягченная форма апріоризма не мѣняетъ сути дѣла: по вопросу о сознаніи универсальной связи бытія Дицгенъ является апріористомъ. Если я настаиваю на этомъ пунктѣ, то не для того, чтобъ указать на противорѣчіе, въ которое впалъ съ собой въ проблемѣ апріоризма Дицгенъ. Это противорѣчіе или, если угодно, это исключеніе изъ закона эмпиризма интересно лишь для характеристики міросозерцанія Дицгена. Сознаніе міровой связи—это для него элементарный, неразложимый фактъ нашей психики, который данъ намъ съ нашей организаціей точно такъ же, какъ даны ощущенія цвѣтовъ, звуковъ, температуръ и пр. Объ этихъ первичныхъ фактахъ нашего сознанія можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что они потенціально, какъ задатки, вложены въ насъ, врождены намъ, апріорны. Вмѣстѣ съ этими частными, конкретными, ощущеніями дано намъ общее, объемлющее ихъ всѣ, ощущеніе міровой связи, мірооощущеніе въ буквальномъ смыслѣ слова, „міросознаніе“, какъ выражается самъ Дицгенъ. Какъ своеобразное ощущеніе, какъ неразложимый первичный элементъ, Дицгенъ его и не доказываетъ, — онъ только разсказываетъ о немъ, поясняетъ его, иллюстрируетъ, и на немъ строитъ всѣ свои дальнѣйшіе выводы *).

III.

Природа для Дицгена—это цѣльное и слитное единство, „не только номинальная, но и истинная монада“, это „мать“ всяческаго бытія, „живой абсолютъ“, „живая вселенная“. Это міровоззрѣніе пантеистическаго типа, классическій образчикъ котораго развитъ въ системѣ Спинозы. Но нужно отличать ученіе Дицгена отъ спинозизма, этого, какъ остроумно замѣчаетъ въ своихъ

*) Любопытно съ этимъ ученіемъ о врожденности „міросознанія“ сопоставить также то, что Дицгенъ цѣликомъ переноситъ онтологическое доказательство бытія божія на универсумъ. „Эта аргументація (аргументація Ансельма и Декарта), — пишетъ Дицгенъ сыну, — является для меня такой же ясной, какъ солнечный свѣтъ, и должна вполнѣ убѣдить тебя не въ бытіи абсолютныхъ (чрезмѣрныхъ) идоловъ, но въ истинѣ абсолютно совершеннаго мірового существа“.

„Прелюдіяхъ“ Виндельбандъ, геометрическаго пантеизма. Величественная и суровая субстанція Спинозы съ ея двумя аттрибутами — мышленіемъ и протяженіемъ — эта субстанція обледенѣлыхъ и безмолвныхъ полярныхъ странъ, не похожа на залитую солнцемъ, смѣющуюся и торжественную природу Дицгена, эту любвеобильную и любовь порождающую мать всего сущаго. Правда, и для Дицгена всѣ явленія природы суть только преходящія, измѣнчивыя формы, только модусы абсолютнаго бытія. Но это абсолютное бытіе отличается отъ своихъ проявленій не по существу, не качественно, но количественно, своей безграничностью, неисчерпаемостью. „То, что̀ Спиноза называлъ безконечной субстанціей, то, что̀ мы называемъ универсумомъ или абсолютной истиной, столь же идентично съ конечными явленіями, съ относительными истинами, которыя мы встрѣчаемъ въ универсумѣ, какъ лѣсъ идентиченъ со своими деревьями или какъ вообще родъ со своими видами“. Каждое явленіе въ отдѣльности — это феноменъ, модусъ. Но взятыя въ совокупности, въ своей универсальной связи, всѣ эти относительныя вещи даютъ субстанцію, абсолютъ, неизмѣнное бытіе, вещь въ себѣ. „Если за „вещь въ себѣ“ мы примемъ міръ, то легко понять, что міръ „въ себѣ“ и міръ, какъ онъ намъ является, — явленія міра—не больше разнятся другъ отъ друга, какъ цѣлое и его части. Міръ въ себѣ есть не что иное, какъ сумма явленій“ („Сущность“, 55). „Существуетъ, — читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ,—только одно бытіе, и всѣ формы суть модусы, виды или относительныя истины одной всеобщей истины, которая абсолютна, которая вѣчна и безконечна во всѣ времена и во всѣхъ пространствахъ“. И въ этомъ безконечномъ океанѣ модусовъ, въ своей суммѣ дающихъ абсолютное бытіе, протяженіе и мышленіе не выдѣлены какими-либо преимуществами. Солнечный лучъ или запахъ — не болѣе и не менѣе „вещи“, чѣмъ какія-нибудь протяженныя, осязаемыя, вещи или познаніе,—все это „относительныя вещи, поскольку онѣ являются свойствами единаго и абсолютнаго, представляющаго единственную вещь, вещь въ себѣ, каждому извѣстную подъ именемъ универсума или космоса“.

Дицгеновскій универсумъ отличается отъ спинозовской природы. Отличается онъ и отъ вселенной той философской школы,

къ которой во многихъ отношеніяхъ Дицгенъ ближе всего подошелъ. Я имѣю въ виду ученіе элейцевъ, какъ оно было развито Парменидомъ, ученикомъ Ксенофана. Сходство мыслей между этими двумя отдѣленными тысячелѣтіями міровоззрѣніями переходитъ мѣстами почти въ тождество выраженій и способа аргументировать. *Ἐστὶν εἶναι* — бытіе существуетъ — вотъ исходный пунктъ философствованія Парменида. Бытіе существуетъ — это значитъ, что небытія нѣтъ, что все—будь то осязаемыя вещи, мимолетная фантазія, иллюзія — все это однородно и едино съ точки зрѣнія бытія. Для современнаго человѣка „бытіе“ — это абстрактнѣйшее понятіе, лишенное само по себѣ какого-нибудь содержанія, это почти что только грамматическая связка, изъ анализа которой ровно ничего нельзя вывести. Для Парменида же эта абстракція, этотъ символъ, чреватъ самыми значительными и цѣнными выводами. На это голое и безплодное понятіе онъ глядитъ, выражаясь въ терминахъ логики, не съ точки зрѣнія содержанія, а съ точки зрѣнія его объема: его интересуетъ не совокупность признаковъ, входящихъ въ понятіе бытія, а совокупность предметовъ, охватываемыхъ имъ. Съ этой стороны оно оказывается, конечно, богатѣйшимъ понятіемъ: все въ той или иной мѣрѣ, въ томъ или иномъ отношеніи, есть бытіе, есть объектъ, и такъ какъ съ точки зрѣнія бытія, подъ угломъ зрѣнія бытія, все однородно, то и получается рядъ равенствъ элейской философіи: бытіе = все = единое и также = единственное, ибо, помимо „всего“, нѣтъ еще чего-нибудь особаго, существующаго отдѣльно и независимо.

Все это Парменидъ по обычаю своего времени повѣдалъ въ мѣрной стихотворной рѣчи. Въ демократическій XIX вѣкъ Дицгенъ пользуется прозой, но выражается почти тождественнымъ образомъ. „Бытіе и его утвержденіе абсолютны; отрицаніе же и небытіе—относительны. Бытіе господствуетъ всюду, во всѣ времена и настолько, что не можетъ быть небытія. Если мы также говоримъ о чемъ-либо, что то или это не существуетъ, то все же у насъ должно оставаться сознаніе, какъ все то, что̀ мы называемъ „ничѣмъ“, всегда является еще и очень значительнымъ нѣчто, чѣмъ-то очень позитивнымъ. Не можетъ быть рѣчи ни о какомъ познаніи, которое, несмотря на все, не знало бы еще многаго;

нѣтъ непогоды, которая не принадлежала бы къ погодѣ, нѣтъ зла, которое не творило бы и добра. Что было, что будетъ и что есть, — есть все. Небытія не существуетъ. Гдѣ объ немъ говорится—тамъ оно является, по меньшей мѣрѣ, словомъ, хотя и словомъ, ничего не говорящимъ. Такъ позитивно организованы нашъ міръ и наша рѣчь, что ничего не говорящее слово что-нибудь да значитъ. Ничто не выразимо". Это мѣсто находится въ резюме „Аквизита", который самъ является резюме философіи Дицгена и въ нѣкоторомъ родѣ итогомъ успѣховъ философіи вообще.

Разумѣется, подобныя разсужденія не отличаются для насъ особенной убѣдительностью. Изъ такихъ абстракцій, какъ „все", „ничто", „бытіе", „небытіе"—ничего нельзя выжать путемъ логическихъ дедукцій. Дальше пустыхъ тавтологій отсюда двинуться нельзя. И если Дицгенъ приходитъ къ цѣннымъ результатамъ (напримѣръ, уничтоженіе дуализма двухъ міровъ: естественнаго и сверхъестественнаго), то только потому, что на мѣсто этой элейской формалистики онъ за кулисами вводитъ въ дѣло свое полное жизни міроощущеніе.

Исходный пунктъ дицгеновской философіи—единство и единственность бытія — тотъ же, что̀ и у элейцевъ. Но въ выводахъ, которые ими отсюда дѣлаются, они рѣзко расходятся. Элейская философія въ своемъ стремленіи монизировать міръ запуталась въ противорѣчіи между единымъ и многимъ. Роковой для элейцевъ вопросъ заключался въ слѣдующемъ: если бытіе едино по существу и однородно, то откуда это многообразіе его проявленій? Элейцы думали найти выходъ, объявивъ весь міръ чувствъ иллюзіей, маревомъ. Но не говоря ужъ о томъ, что этотъ выходъ былъ самъ по себѣ сильно дѣйствующимъ средствомъ, онъ не являлся по существу и выходомъ, ибо тотъ же фатальный вопросъ выросталъ только въ иной формѣ,—именно: какимъ образомъ произошло то, что въ нѣдрахъ единаго и однороднаго, какъ его необходимо представляетъ разумъ, бытія зародилась обманчивая фатаморгана эмпирическаго міра? Отвѣта на это элейцы не дали.

Для Дицгена этихъ затрудненій не существуетъ. Въ тринадцатомъ изъ его „Писемъ о логикѣ" онъ прямо подходитъ къ за-

гадкѣ элейской философіи о единомъ и многомъ и находитъ, что никакой загадки здѣсь нѣтъ. „Единство всего міра истинно, и это истина единственная и простая. Тотъ фактъ, что единственная и исключительная міровая истина полна различій, что она такъ же абсолютно различна, какъ и абсолютно одинакова,—этотъ фактъ такъ же мало противорѣчитъ обыкновеннымъ образомъ понимаемому единству и равенству, какъ мало противорѣчитъ себѣ тотъ фактъ, что совы съ самыми различными физіономіями все же обладаютъ одной и той же совиной физіономіей". Встрѣчающееся въ этомъ отрывкѣ дважды слово „абсолютно" надо, конечно, понимать не буквально. Въ отличіе отъ элейцевъ, Дицгенъ былъ совсѣмъ чуждъ духа абсолютнаго. Единство міра для него діалектическое, текучее единство. Единство міра — это единство живого организма, который, несмотря на перемѣны въ частяхъ, остается самимъ собой; міръ — это живой абсолютъ, живая вселенная.

Дицгену не нужна была также элейская уловка, не приводившая, впрочемъ, къ желанному результату — о различіи между реальнымъ и иллюзіей. У элейцевъ это различіе было субстанціональнымъ, абсолютнымъ, „чрезмѣрнымъ", по любимому выраженію Дицгена. А основное правило дицгеновской діалектики—не дѣлать чрезмѣрныхъ различій. Между иллюзіей и реальнымъ, между заблужденіемъ и истиной, онъ признаетъ только различіе по степени: „между чистыми мыслительными вещами и такъ называемыми дѣйствительными вещами существуетъ лишь очень умѣренное, лишь степенное, различіе". Въ противоположность элейцамъ, видѣвшимъ въ чувствахъ источникъ всего обмана эмпирическаго міра, Дицгенъ провозглашаетъ чувства началомъ знанія и зоветъ къ нимъ отъ обманчивой спекуляціи: „Побѣда надъ спекуляціей, нечувственной наукой, освобожденіе чувствъ, обоснованіе эмпиріи — это есть величественная научная заслуга нашего столѣтія... Если философія разсчитывала, что при помощи духа она дойдетъ до истины и что чувства обманчивы, то мы должны перевернуть это философское мнѣніе: искать истину при помощи чувствъ, а источника заблужденій въ духѣ... Довѣримся смѣло всѣмъ указаніямъ чувствъ! Здѣсь нечего отдѣлять фальшивое отъ настоящаго. Нечувственный духъ одинъ только сбиваетъ

насъ, когда онъ отваживается предупреждать чувства, когда онъ, которому слѣдуетъ только интерпретировать чувства, увеличиваетъ то, что̀ они говорятъ, повторяетъ то, что̀ ему вовсе и не было сказано. Если глазъ при взволнованной крови или внѣшнемъ давленіи видитъ сверкающія молніи или свѣтящіеся круги, то это такъ же мало является заблужденіемъ, какъ если онъ воспринимаетъ какія-либо другія явленія внѣшняго міра. Заблужденіе создается нашимъ сознаніемъ, если оно такія субъективныя происшествія считаетъ a priori объективными тѣлами" („Сущность головной работы", 72—73). Иллюзія (заблужденіе, сонъ и пр.) — это реальность только болѣе узкаго, болѣе частнаго свойства, но она не перестаетъ отъ этого быть реальностью. Все реально и истинно на своемъ мѣстѣ, при своихъ условіяхъ, въ своемъ кругу. Заблужденіемъ будетъ только забвеніе этой относительности „реальнаго" и смѣшеніе различныхъ круговъ бытія, въ предѣлахъ которыхъ мы что-нибудь признаемъ реальнымъ. „Случайное настроеніе имѣетъ такое же истинное (реальное) существованіе, какъ Монбланъ", хотя бытіе Монблана и носитъ болѣе общій характеръ. Но и бытіе Монблана, въ концѣ концовъ, преходяще и вливаетъ свои особыя воды въ общій океанъ универсальнаго бытія *).

Единое и многое, эти застывшія полярныя категоріи элейцевъ, размягченныя жаромъ діалектики, становятся такимъ об-

*) По поводу того же вопроса о различіи между истиной и заблужденіемъ мы читаемъ въ двѣнадцатомъ „Письмѣ" слѣдующее: „Если астрономія учитъ, что земля ежедневно двигается вокругъ своей оси, а солнце остается неподвижнымъ, то все же понятно, что неподвижное состояніе солнца есть лишь относительная истина, такъ что, разсматривая съ высшей точки зрѣнія, окажется, что солнце движется вмѣстѣ съ землею. Сознаніе ея (т. е. истины) относительнаго значенія впервые дѣлаетъ правдивымъ ученіе о неподвижномъ состояніи солнца. Наоборотъ, если крестьянинъ видитъ, что земля остается неподвижной, а солнце каждый день вращается съ востока на западъ, то онъ лишь постольку ошибается, поскольку онъ свой собственный кругозоръ считаетъ за цѣлую истину, свою крестьянскую точку зрѣнія принимаетъ за абсолютную точку зрѣнія. Лишь познаніе абсолютнаго даетъ тебѣ впервые возможность основательно различать и познавать различіе между истиной и заблужденіемъ. Кто видитъ, что солнце вращается вокругъ земли съ сознаніемъ, что это круговращеніе есть лишь часть истины, не дѣлаетъ никакой ошибки, а видитъ очень правдиво" (П. 147).

разомъ у Дицгена пластичными, гибкими. За многообразіемъ эмпирическаго міра не надо проглядывать внутренняго единства, родства всѣхъ вещей. Но и въ единствѣ бытія не надо топить многоцвѣтности живой дѣйствительности. Единое и многое, единообразное и многообразное, не исключаютъ другъ друга, а проникаютъ взаимно другъ друга, переходятъ одно въ другое. Каждая выдѣляемая нами, какъ единство, особь — дерево въ лѣсу, песчинка изъ песочной кучи, человѣческая личность — представляетъ собой безконечный міръ; но и весь безконечный міръ съ его неохватываемымъ разнообразіемъ есть, въ концѣ концовъ, одно цѣлое, одна особь, монада.

IV.

Міръ — одно связное цѣлое. Нѣтъ ни одной вещи, ни одного явленія, которое было бы выключено изъ этой всеобщей связи и представляло бы собой нѣчто совсѣмъ отличное и самостоятельное. Надъ этой простой и крѣпкой, какъ гранитъ, монистической идеей воздвигается вся надстройка дицгеновской концепціи міра. Съ помощью ея онъ преодолѣваетъ дуализмъ традиціоннаго міровоззрѣнія, дуализмъ, принявшій въ историческомъ развитіи философіи очень многообразныя формы. Единое и многое, сущность и ея формы, субстанція и акциденціи, истина—заблужденіе, реальность—явленіе, душа — тѣло, богъ — міръ, чувственный міръ—сверхчувственный міръ, мышленіе — бытіе,—вотъ тотъ длинный рядъ антиномическихъ паръ, та с е м ь я антитезъ, надъ которыми съ самаго своего зарожденія бьется философская мысль. Философія, по мнѣнію Дицгена, даже и возникла изъ вѣры въ эту дуалистическую противоположность, и задачей и цѣлью ея является примиреніе и разрѣшеніе этихъ полярностей.

Центральное мѣсто въ этой системѣ дуализмовъ занимаетъ антитеза: мышленіе — бытіе. Она генетически есть тотъ первичный дуализмъ, тотъ п р а д у а л и з м ъ, изъ котораго путемъ медленнаго развитія выдѣлилось большинство этихъ основныхъ антитетическихъ категорій философіи. Съ мышленіемъ и въ мышленіи первоначальное единство бытія какъ бы раскалывается, удваивается: на ряду съ міромъ видимаго, осязаемаго и т. д. появляется міръ представленія, воображенія воспоминанія, одновре-

менно и похожій на первый, и существенно отличный отъ него. Все начинаетъ вести двойное существованіе, въ дѣйствительности, внѣ человѣческой головы, и въ ней, въ видѣ самостоятельнаго призрачнаго міра мысли. По образу этого безплотнаго, но важнаго для человѣка, интеллектуальнаго міра строится потомъ отличный отъ эмпирическаго и высшій сверхчувственный міръ. Аналогами же этого отношенія бытія и мышленія являются противоположности души и тѣла, бога и міра, и пр. Поэтому правъ въ извѣстномъ смыслѣ Фр. Энгельсъ, когда проводитъ въ философіи широкую и рѣзкую демаркаціонную линію, указывая два основныхъ направленія ея — матеріалистическое и идеалистическое — въ зависимости отъ того, какъ рѣшался вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію. Для идеалистовъ мышленіе (духъ, идея, и т. д.) — это бытіе особаго, высшаго порядка сравнительно съ обыкновеннымъ эмпирическимъ бытіемъ. Оно первоначально, оно трансцендентно. Для матеріализма же мышленіе имманентно бытію, будучи частью послѣдняго, производнымъ отъ него. Или, какъ выражаетъ это же Дицгенъ, „міръ не исходитъ отъ духа, а наоборотъ. Бытіе не есть родъ интеллекта, а, наоборотъ, интеллектъ — родъ эмпирическаго существованія бытія. Бытіе есть абсолютное, то, что̀ вездѣсуще и вѣчно; мышленіе это только особая ограниченная форма его“.

Дицгеновскій матеріализмъ преодолѣваетъ дуализмъ мышленія и бытія. Важнѣйшимъ завоеваніемъ философіи, говоритъ онъ, является познаніе, что „природа человѣческаго интеллекта — одного рода, одного характера, одного происхожденія съ общей природой“ или, какъ онъ выражаетъ эту мысль въ другомъ мѣстѣ, первый параграфъ матеріалистической логики гласитъ: „Интеллектуальное царство есть только отъ міра сего“ („Экскурсіи соціалиста“, 109). Духъ такая же естественная вещь, какъ и всѣ прочія вещи, съ которыми онъ тѣсно связанъ, входя въ общую, нигдѣ не разрывающуюся, ткань универсальнаго бытія. Конечно, онъ имѣетъ свои особенности, отличающія его отъ другихъ явленій міра, но эти различія, какъ и всякія различія, не чрезмѣрны, не экстравагантны. Духъ — это извѣстная часть бытія, имѣющая способность изображать всѣ виды бытія. Въ этомъ такъ же мало чудеснаго, какъ и въ свойствѣ зеркала или фотографиче-

ской пластинки передавать образы вещей. Это сравненіе, какъ оно ни естественно, имѣетъ все-таки крупный недостатокъ. Зеркало ведетъ существованіе независимо отъ того предмета, который въ немъ отражается. Мышленіе же неотдѣлимо отъ объекта мышленія. Чистое мышленіе, подобно чистой, нетронутой еще пластинкѣ или ничего не отражающему зеркалу, немыслимо. Мышленіе есть всегда мышленіе о чемъ-нибудь. Въ концѣ концовъ оно есть лишь общее имя для суммы отдѣльныхъ конкретныхъ мыслей. Но на этомъ важномъ положеніи Дицгена я здѣсь останавливаться не буду.

Не мышленіе опредѣляетъ бытіе, а бытіе опредѣляетъ мышленіе. Это такъ же вѣрно, какъ то, что цѣлое больше части — вотъ въ простѣйшемъ видѣ формула дицгеновскаго матеріализма (дицгеновской діалектики). Взятая въ такомъ видѣ, она очень мало похожа на ту систему взглядовъ, съ которой привыкли связывать имя матеріализма. И дѣйствительно, Дицгенъ, какъ и Марксъ и Энгельсъ, рѣзко отдѣляетъ свой діалектическій (соціалъ-демократическій, соціалистическій) матеріализмъ отъ метафизическаго (буржуазнаго). Одна изъ пяти главъ „Экскурсій“ — „Матеріализмъ противъ матеріализма“ — посвящена именно вопросу объ отношеніи этихъ двухъ видовъ матеріализма (не говоря уже о томъ, что Дицгенъ неоднократно возвращается къ нему почти во всѣхъ своихъ работахъ). Дицгенъ упрекаетъ здѣсь метафизическихъ матеріалистовъ въ томъ, что они впали въ крайность, обратную крайности идеализма: матеріалисты такъ же недооцѣниваютъ человѣческій духъ и его свойства, какъ идеалисты переоцѣниваютъ ихъ. Для нихъ матерія — т. е., въ концѣ концовъ, вѣсомое и осязаемое — самое существенное и важное. Она — первичное, она — субстанція, а мышленіе, какъ и прочія неосязаемыя силы, только вторичное свойство, акциденція. Они здѣсь впадаютъ въ старую ошибку противоставленія субстанціи и ея свойствъ, забывая, что если можно принимать что-либо за субстанцію, за абсолютъ, за безусловную вещь — такъ только универсумъ, по отношенію къ которому всѣ отдѣльные виды бытія равноправны и равноцѣнны. Осязаемому, вѣсомому, метафизическіе матеріалисты отдаютъ ничѣмъ неоправдываемое преимущество. Между тѣмъ, не однѣ только осязаемости суть вещи, но

и запахъ цвѣтка, и лучъ солнца, и познающая мысль. Соціалистическій матеріализмъ на это и указываетъ, разоблачая ограниченность метафизическаго матеріализма. Онъ расширяетъ понятіе матеріи, отъ осязаемаго только распространяя его на все реальное бытіе: „соціалистическій матеріализмъ подъ „матеріей“ понимаетъ не только вѣсомое и осязаемое, но и все реальное, — все, что́ содержится въ универсумѣ, а, вѣдь, въ немъ содержится все, ибо все и универсумъ — это только д в а н а з в а н і я о д н о й и т о й ж е в е щ и — и соціалистическій матеріализмъ хочетъ охватить все однимъ понятіемъ, однимъ названіемъ, однимъ классомъ — безразлично, называется ли этотъ универсальный классъ дѣйствительностью, реальностью, природой или матеріей“. Діалектическіе матеріалисты не отдаютъ никакого предпочтенія мозгу передъ его духовной функціей. Для нихъ эта функція столь же много или столь же мало является самостоятельной вещью, какъ осязаемое вещество мозга или какая-нибудь другая „матеріальность“. Мысли, ихъ происхожденіе и качество, — такія же реальныя матеріи и достойные изслѣдованія матеріалы, какъ и все остальное. Если идеи, которыя природа развертываетъ въ человѣческой головѣ, не представляютъ матеріала для нашихъ рукъ, то все же онѣ представляютъ матеріалъ для нашего познанія *).

Матерія въ этомъ широкомъ смыслѣ слова совпадаетъ съ бытіемъ, съ реальнымъ, съ дѣйствительнымъ. И Дицгенъ, по существу, не имѣетъ ничего противъ того, чтобъ слово „матеріальный“ замѣнить словомъ „дѣйствительный“ или какъ-нибудь иначе: „если кого-нибудь смущаетъ это обобщеніе слова „матерія“, то пусть онъ вмѣсто этого скажетъ: „явленія“. Тѣлеснымъ, физическимъ, чувственнымъ, матеріальнымъ явленіемъ называется тотъ общій родъ, къ которому относится всякое существованіе,

*) По вопросу о матеріализмѣ и объ отношеніи духа и матеріи см., напримѣръ, еще „Сущность головной работы“, стр. 71—74 („о философской безцеремонности“ естественниковъ, отрицающихъ дѣйствительность красокъ, звуковъ и пр. и признающихъ ее только за комбинаціи волнъ эѳира), или тамъ же на стр. 123 разсужденія о матеріи, какъ абстракціи изъ матеріальныхъ предметовъ: „несмотря на свою распространенность, представленіе о томъ, что матеріальныя вещи состоятъ изъ матеріи, совершенно невѣрно“.

вѣсомое и невѣсомое, тѣло и духъ“ *). И если онъ продолжаетъ употреблять слово матеріализмъ, то какъ традиціонную антитезу идеализму; „Мы потому матеріалисты, что не дѣлаемъ изъ духа ничего „метафизическаго“, чудовищнаго. Мыслительная сила для насъ столь же мало „вещь въ себѣ“, какъ и сила тяжести или глыба земли. Всѣ вещи суть только звенья великой универсальной связи, которая только одна вѣчна и истинна, постоянна, не явленіе, а единственная „вещь въ себѣ“ и абсолютная истина“ **).

Наряду съ этимъ пониманіемъ отношенія духа и матеріи мы встрѣчаемъ у Дицгена и нѣсколько иную формулировку. При этомъ видоизмѣненномъ пониманіи матерія и матеріальное совпадаетъ съ чувственнымъ, конкретнымъ, а духъ — съ логическимъ, абстрактнымъ. Видимый и осязаемый мной столъ — это есть бытіе, реальное, матеріальное, путемъ моихъ чувствъ доходящее до моего сознанія; мыслимый мной столъ, столъ, какъ понятіе, — это духовное. Чувственные образы являются, понятно, тѣмъ матеріаломъ, изъ котораго образуются понятія; духъ является, такимъ образомъ, производнымъ отъ матеріи и мы опять-таки приходимъ къ первоначальной формулѣ: не мышленіе опредѣляетъ бытіе, а, наоборотъ, бытіе (чувственное, конкретное, частное) опредѣляетъ мышленіе (духовное, абстрактное, общее).

При рѣшеніи этого кардинальнаго вопроса объ отношеніи „мышленія“ къ „бытію“ (духа и матеріи) важно отмѣтить слѣдующее: духъ понимается Дицгеномъ почти всегда въ смыслѣ разума, интеллекта, логической способности, и вопросъ для него, въ концѣ концовъ, идетъ объ отношеніи разума къ конкретной дѣйствительности.

Въ такой постановкѣ вопроса ясно видно вліяніе гегелевскаго строя идей, изъ котораго вышелъ Дицгенъ и противъ котораго онъ боролся. Благодаря этому у Дицгена осталась въ

---

*) См. также въ „Аквизитѣ“ (с. 37 и слѣд.) указаніе, что нужно было бы общее имя, къ которому „матеріальное“ и „духовное“ относились бы, какъ соподчиненныя низшія понятія. См. еще М 119.

**) „Если соціалъ-демократы называютъ себя матеріалистами, то этимъ названіемъ они хотятъ сказать лишь то, что не признаютъ ничего, что̀ выходитъ за предѣлы научно-оперирующаго человѣческаго разсудка, что всякое колдовство должно прекратиться“ (М 120).

тѣни болѣе важная и широкая форма антиноміи мышленія и бытія, чѣмъ тѣ антитезы „дѣйствительнаго“ и „мыслимаго“, „чувственнаго“ и „логическаго“, въ которыхъ онъ ее выражаетъ. Чувственное (видимое, осязаемое и пр.) онъ, какъ матерію, противоставляетъ духовному (логическому). Между тѣмъ въ послѣдовательныхъ дуалистическихъ системахъ чувственное и логическое объединяютъ въ одно понятіе психическаго (внутренняго, духовнаго, душевнаго) и, какъ таковое, противоставляютъ физическому (внѣшнему, матеріальному, тѣлесному). Изъ всего духа ученія Дицгена ясно, что онъ не можетъ принять „чрезмѣрной“ разницы между внѣшнимъ и внутреннимъ мірами. „Психическое“ не можетъ быть для него особой сущностью, субстанціонально, toto coelo, отличной отъ „физическаго“ и протекающей параллельно съ нимъ въ живыхъ организмахъ, — какъ это принимается (метафизическимъ) матеріализмомъ, идеализмомъ, параллелистической теоріей и т. п. дуалистическими ученіями. Психическое и физическое — это „дѣти одной матери, это два явленія природы, которыя мы освѣщаемъ, описывая ихъ, подраздѣляя на классы, виды и подвиды. Если мы констатируемъ относительно матеріи — съ чѣмъ, никто, конечно, не споритъ, — что она есть явленіе природы, и то же самое говоримъ о духовной способности человѣка, то мы еще знаемъ довольно мало и о томъ, и о другомъ; знаемъ, однако, что это братья и что никто не можетъ ихъ безгранично отдѣлять другъ отъ друга; никто не можетъ проводить между ними различія toto genere, toto coelo“ („Экскурсіи соціалиста“ 53). Но какъ ни цѣнны подобныя отдѣльныя замѣчанія, разбросанныя во всѣхъ трудахъ Дицгена, эта кардинальная проблема объ отношеніи между физическимъ и психическимъ не была имъ взята во всемъ ея значеніи, со всей ея глубиной.

Теоретическій дуализмъ „мышленіе — бытіе“ (и его аналоги) тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ практическимъ дуализмомъ чувственнаго и сверхчувственнаго міра (земли — неба, міра — Бога, и т. д.). Дицгенъ былъ неутомимъ въ раскрытіи всѣхъ нитей, связывающихъ здѣсь абстрактную теорію съ практическими интересами. Онъ никогда не упускалъ случая подчеркнуть это высокопрактическое значеніе отвлеченнаго умозрѣнія. Въ инте-

ресахъ соціалъ-демократіи, говоритъ онъ, раздѣлить всю область философіи на два разряда: „на нуждающееся въ вѣрѣ идеалистическое фантазерство и трезвую матеріалистическую мыслительную работу“. А матеріалистами, говоритъ онъ нѣсколько выше, „должны называть себя всѣ тѣ, кто стремится освободить человѣческій интеллектъ отъ чаръ метафизики“. Борьбѣ съ метафизикой и ея ученіемъ о сверхъестественномъ мірѣ Дицгенъ посвятилъ много мѣста въ своихъ трудахъ. Однимъ изъ важнѣйшихъ завоеваній философіи онъ считаетъ результатъ, что метафизика невозможна, какъ наука, что она „возможна лишь, какъ фантастика“. Для самого Дицгена этотъ результатъ звучитъ почти аксіоматически: „какъ аподиктически мы знаемъ, что двѣ горы не существуютъ безъ раздѣляющей ихъ долины, такъ же аподиктически мы знаемъ, что ни въ небѣ, ни на землѣ, ни въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ нѣтъ вещи, которая бы существовала внѣ общаго вещественнаго круга. Внѣ мірского міра нѣтъ никакого другого мірка—иначе мыслить не въ состояніи логически организованная человѣческая мыслительная способность; и также невозможно открыть такой внѣміровой мірокъ помощью опыта или въ опытѣ, ибо мышленіе неотдѣлимо отъ опыта, ибо безъ мыслей совсѣмъ нельзя пріобрѣсти какіе бы то ни было опыты. Человѣкъ съ головой, — а о безголовыхъ людяхъ не можетъ быть рѣчи — не въ состояніи открыть немірского, метафизическаго міра“ („Аквизитъ“ 64). Въ этомъ разсужденіи нужно только устранить излишнюю и безплодную по существу попытку аргументировать. Дицгенъ пытается здѣсь доказать невозможность метафизики, исходя изъ своего и элейскаго ученія о единомъ и всемъ: разъ бытіе есть все и единое, то оно въ то же время и единственное, и значитъ, помимо него нѣтъ мѣста какому-то особому метафизическому виду бытія.

Но за такимъ силлогизмомъ нельзя признать особой убѣдительности. Въ общемъ понятіи „бытія“ (или, какъ здѣсь выражается Дицгенъ, „общаго вещественнаго круга“) отлично могутъ умѣститься міръ эмпиріи и міръ трансцендентный, не переставая отъ этого быть рѣзко противоположными. Побѣдить дуализмъ двухъ міровъ — высшаго и низшаго — одолѣть, пользуясь художественнымъ образомъ Дицгена, „философско-метафизически-тео-

логическую гидру“ можно, только аппелируя къ принципіальной однородности всего сущаго. Признавать ли эту однородность, связность бытія, вмѣстѣ съ Дицгеномъ, апріорнымъ фактомъ сознанія или же постулировать ее, какъ исходный пунктъ познанія, — я думаю, что и апріоризмъ Дицгена въ данномъ вопросѣ есть лишь неудачное выраженіе для постулированія однородности бытія, — это, въ концѣ концовъ, не важно. Фактъ, во всякомъ случаѣ, тотъ, что логическимъ расчлененіемъ понятій устранить метафизики нельзя. Метафизика элиминируется ужъ заранѣе, той исходной точкой зрѣнія, на которую мы стали. Дальнѣйшее изслѣдованіе можетъ только подтвердить цѣлесообразность этой элиминаціи.

## V.

Бытіе едино и единственно. Такимъ представляется оно философствующему уму. Но это не значитъ, конечно, что философія игнорируетъ эмпирическое многообразіе бытія или признаетъ его несущественнымъ. Верховное правило дицгеновской діалектики — ничего чрезмѣрнаго — полносильно и здѣсь. Какъ ни относительны, разсматриваемыя съ высшей точки зрѣнія, всѣ встрѣчающіяся въ окружающей дѣйствительности различія, но въ предѣлахъ этой относительности они имѣютъ свое значеніе, какъ имѣютъ его и различіе иллюзіи и дѣйствительности, истины и заблужденія. Было бы крупнымъ заблужденіемъ вульгаризировать монизмъ Дицгена и думать, что въ ночи этого монизма всѣ кошки сѣры. Монизмъ Дицгена не устраняетъ необходимости детальнаго изученія многосложной дѣйствительности и не приводитъ къ замѣнѣ такого изученія монотоннымъ припѣвомъ о единствѣ вселенной. Наоборотъ, онъ указываетъ правильное направленіе спеціальному знанію, и можно сказать, что одна изъ наиболѣе замѣчательныхъ сторонъ ученія Дицгена — это его теорія науки, его взглядъ на характеръ и роль научнаго знанія.

Въ вопросѣ о научныхъ теоріяхъ существуетъ два главныхъ теченія, которыя П. Дюгемъ въ своей книгѣ о „Предметѣ и строеніи физическихъ теорій“ характеризируетъ слѣдующимъ образомъ:

„Физическая теорія, — отвѣчаютъ нѣкоторые логики, — имѣетъ своимъ предметомъ объясненіе совокупности экспериментально установленныхъ законовъ". „Физическая теорія, — отвѣчаютъ другіе мыслители, — это абстрактная система, имѣющая цѣлью резюмировать и логически классифицировать совокупность экспериментальныхъ законовъ, не претендуя объяснить этихъ законовъ" (P. Duhem „La théorie physique", p. 5).

Эта характеристика примѣнима въ цѣломъ не только къ физическимъ, но и ко всякимъ научнымъ теоріямъ, ко всякой наукѣ. Эти два основныхъ взгляда на науку — не говоря объ ихъ разновидностяхъ — можно противоставить другъ другу, какъ экспликативную и дескриптивную точки зрѣнія. Въ экспликативной гипотезѣ въ своеобразной формѣ отразился тотъ традиціонный и безконечно живучій дуализмъ, о различныхъ формахъ котораго говорилось уже выше. Для нея есть какая-то истинная реальность, существенно отличная отъ явленій, и къ установленію и раскрытію этой настоящей реальности стремится научное объясненіе, научная теорія. „Объяснить, *explicare,* это значитъ — освободить реальность отъ окутывающаго ее покрывала явленій, чтобъ увидѣть лицомъ къ лицу эту голую реальность" (Duhem, p. 6). Дескриптивная же точка зрѣнія видитъ въ наукѣ просто удобную систематизацію и классификацію фактовъ, цѣлесообразную реакцію человѣческаго ума на необъятную груду окружающихъ явленій. Это — неизбѣжный результатъ теоріи, которая за наблюдаемыми явленіями не признаетъ какой-то особой, настоящей дѣйствительности.

Въ этомъ вопросѣ Дицгенъ сумѣлъ сдѣлать вполнѣ правильный выводъ изъ своей монистической концепціи, отрицающей всякія непознаваемыя „вещи въ себѣ" и абсолюты. Онъ всецѣло и вполнѣ сознательно стоитъ на дескриптивной точкѣ зрѣнія, и, если принять во вниманіе, что и въ настоящее время эта точка зрѣнія не стала еще общепризнанной, то нельзя достаточно удивляться силѣ мысли — можно сказать, ясновидѣнію — самоучки-философа, уже сорокъ лѣтъ назадъ самымъ опредѣленнымъ образомъ развивавшаго эти взгляды. „Сущность головной работы

человѣка“ (написана въ 1869 г.) сразу открывается словами: „Сущность, общее выраженіе всей дѣятельности науки — есть систематизированіе. Наука не хочетъ ничего иного, какъ привести для нашей головы міровые объекты въ порядокъ и систему“. Эту описательную точку зрѣнія Дицгенъ развиваетъ во всѣхъ своихъ работахъ, противоставляя ее противоположному воззрѣнію, по которому суть науки въ объясненіи. Онъ указываетъ, что со словомъ „объясненіе“ связаны какія то мистическія, фантастическія представленія, между тѣмъ какъ по существу оно есть не что иное, какъ подведеніе какого-нибудь явленія подъ родственную ему группу явленій: „объясненіемъ“ вещи не растворяются, какъ сахаръ въ водѣ, но лишь классифицируются“. Моментъ удивленія, ирраціональности, заключающійся въ любомъ эмпирическомъ фактѣ, не уничтожается послѣ „объясненія“: онъ только значительно ослабляется, распространяясь теперь на обширную группу однородныхъ явленій, онъ такимъ образомъ приводится къ разумной мѣрѣ. Теорія всемірнаго тяготѣнія не уничтожила элемента ирраціональности, заключающагося въ фактѣ паденія тяжелыхъ тѣлъ на землю. Но она значительно ослабила это чувство, подведя подъ одинъ классъ такія, повидимому, разнородныя вещи, какъ паденіе камня на землю, взаимодѣйствіе между луной и землей, между землей и солнцемъ и т. д.: она въ этомъ опредѣленномъ смыслѣ „объяснила“ паденіе тяжелыхъ тѣлъ*).

Въ остроумной полемикѣ съ Геккелемъ (см. „Экскурсія соціалиста“, гл. III) Дицгенъ полнѣе обосновываетъ свою точку

---

*) Вотъ какъ Дицгенъ описываетъ процессъ пониманія: „Вообразимъ себѣ особенное, т. е. неожиданное, никогда не наблюдавшееся на опытѣ, химическое измѣненіе, происходящее въ какой-либо смѣси, внезапно, безъ всякаго посторонняго вмѣшательства. Предположимъ дальше, что это измѣненіе впослѣдствіи имѣетъ мѣсто еще не разъ, пока мы путемъ опыта не доходимъ до познанія, что необъяснимому измѣненію смѣси всякій разъ предшествуетъ соприкосновеніе съ солнечнымъ свѣтомъ. Этимъ ужъ понято все явленіе. Предположимъ также, что дальнѣйшій опытъ показываетъ намъ, что и многія другія вещества обладаютъ свойствомъ претерпѣвать подобное измѣненіе, соприкасаясь съ солнечнымъ свѣтомъ; тогда неизвѣстное намъ явленіе сопоставляется съ цѣлымъ рядомъ явленій подобнаго рода, т. е. оно понято еще шире, еще глубже, еще полнѣе. Если мы, наконецъ, найдемъ, что извѣстное количество солнечнаго свѣта и особый элементъ

зрѣнія. Геккель указываетъ на переворотъ, сдѣланный Дарвиномъ въ біологіи: до Дарвина безчисленная армія „музейныхъ зоологовъ и гербарныхъ ботаниковъ“ занималась голымъ описаніемъ и систематизаціей тысячъ и тысячъ видовъ, нагромоздивъ такимъ образомъ необозримый хаосъ фактовъ. Принципъ же борьбы за существованіе внесъ въ этотъ хаосъ яркій свѣтъ и впервые дозволилъ перейти отъ ограниченной эмпиріи къ наукѣ. Дицгенъ возражаетъ на это, показывая, что Дарвинъ, по существу, продолжаетъ дѣло музейныхъ зоологовъ и гербарныхъ ботаниковъ: онъ только расширилъ границы описанія. Кромѣ фактовъ, описанныхъ его предшественниками, онъ описываетъ еще и эмбріологію и то, какъ путемъ подбора передаются по наслѣдству разныя измѣненія: къ описанію видовъ, взятыхъ въ данный опредѣленный моментъ ихъ существованія, онъ прибавилъ еще описаніе ихъ развитія. Это — огромное расширеніе царства описанія, но это все-таки остается описаніемъ, а не какимъ-то другимъ, отличнымъ по существу, научнымъ процессомъ *).

Въ тѣсной связи съ предыдущимъ вопросомъ стоитъ проблема причинности. „Объясненіе“, которое по экспликативной теоріи является цѣлью науки, и есть, вѣдь, въ концѣ-концовъ, причинное объясненіе. „Объяснять“ это значитъ — познавать „причины“ явленій, это значитъ — доходить до сущности вещей. Поэтому весь тотъ мистицизмъ, который связанъ съ понятіемъ объясненія, переносится и на понятіе причинности. „Причины“ при этомъ пониманіи разсматриваются, какъ нѣчто обособленное

---

смѣси вызываютъ вмѣстѣ другъ съ другомъ данное измѣненіе, то опытъ въ чистомъ видѣ обобщенъ или обобщеніе въ чистомъ видѣ познано на опытѣ, это значитъ, что теорія совершенна, разумъ выполнилъ свою задачу. А, вѣдь, онъ сдѣлалъ лишь то, что онъ дѣлаетъ при распредѣленіи животнаго и растительнаго царства на роды, семейства, виды и т. д. Открыть видъ, родъ какой-либо вещи, значитъ — ее понять“ („Сущность головной работы“ 81).

*) § 2 матеріалистич. логики гласитъ: „Дѣятельность, которую мы называемъ познаніемъ, пониманіемъ, объясненіемъ, можетъ заключаться лишь въ классификаціи по родамъ и видамъ этого чувственнаго, единаго міра; она не можетъ заниматься ничѣмъ инымъ, какъ формальнымъ познаваніемъ природы. Другого познаванія не существуетъ“ (Экскурсіи соціалиста 109).

отъ своихъ слѣдствій. Причины „дѣйствуютъ“ на слѣдствія, онѣ „вызываютъ“ ихъ, „творятъ“ ихъ, подобно тому, какъ человѣкъ создаетъ извѣстные предметы (или совершаетъ извѣстные поступки), являясь непосредственной причиной ихъ.

Съ этимъ антропоморфнымъ пониманіемъ причинности энергично боролся Дицгенъ, требуя замѣны его научной, позитивной теоріей причинности: „Естественныя науки ищутъ своихъ причинъ не внѣ или позади явленій, но внутри ихъ или черезъ посредство ихъ. Современное изслѣдованіе ищетъ въ причинахъ не внѣшняго творца, а имманентной системы, метода или общаго порядка данныхъ во временной послѣдовательности явленій. Ненаучная причина есть „вещь въ себѣ“, маленькій божокъ, самостоятельно создающій слѣдствія и позади нихъ скрывающійся. Научное понятіе причины, напротивъ, хочетъ постигнуть только теорію слѣдствія, только общее въ явленіи. Итакъ, изслѣдовать причину значитъ — обобщать данныя явленія, сводить разнообразность эмпиріи къ одному научному правилу“ („Сущность“, 79). На мѣсто экспликативнаго пониманія причинности Дицгеномъ ставится дескриптивное. Этимъ сдѣланъ первый и самый важный шагъ для рѣшенія сложной каузальной проблемы. Но только первый шагъ, который требуетъ дальнѣйшаго углубленія теоріи. Этого болѣе глубокаго анализа проблемы мы не находимъ, однако, у Дицгена, несмотря на правильную постановку вопроса и на цѣнныя отдѣльныя замѣчанія.

При такомъ пониманіи роли науки и научнаго, причиннаго объясненія естественнымъ является конечный выводъ „Аквизита“, звучащій, какъ заключительный аккордъ всего монистическаго міровоззрѣнія Дицгена:

„Такъ вѣнчается наша наука о понятіяхъ въ положеніи: рѣзко расчленяй универсальное понятіе, понятіе универсума на подчиненныя понятія, дѣли ихъ, и еще разъ дѣли до мельчайшаго; но за всѣмъ тѣмъ имѣй сознаніе, что эта классификація по понятіямъ есть лишь формальность, помощью которой человѣкъ оріентируется въ своемъ опытѣ; далѣе оставайся при сознаніи своей человѣческой свободы прогресси-

рующе освѣщать помощью измѣняющейся классификаціи свой опытъ, который съ дальнѣйшимъ развитіемъ все обогащается и обогащается".

## VI.

Дицгенъ, сказалъ я выше, исходилъ изъ элейскаго принципа о единомъ и всемъ. Но элейскія теоріи счастливо сочетались у него съ гераклитовскимъ ученіемъ о текучести и относительности всего бытія. Благодаря этому въ его міровоззрѣніи не осталось мѣста для такихъ твердыхъ, неподвижныхъ, абсолютныхъ понятій, какъ „субстанція", „вещь въ себѣ", „сущность". Правда, къ міру, какъ къ универсальному бытію, онъ примѣняетъ эти субстанціальныя характеристики, но онѣ имѣютъ у него здѣсь совсѣмъ особый, не метафизическій, смыслъ. Міръ, взятый, какъ цѣлое, міръ, какъ сумму всѣхъ явленій, Дицгенъ охотно называетъ субстанціей, абсолютомъ, или вещью въ себѣ. Но, очевидно, что между субстанціей и акциденціями, между вещью въ себѣ и явленіями, разница здѣсь не качественная, не принципіальная, а количественная; вещь въ себѣ отличается отъ явленій такъ, какъ цѣлое отличается отъ части, какъ неизмѣнная сумма отъ составляющихъ ее слагаемыхъ, или, еще лучше, какъ трансфинитное количество (въ смыслѣ Кантора) отъ конечныхъ величинъ.

Къ отдѣльнымъ частямъ универсума эти понятія совсѣмъ неприменимы. „Сущность міра — говоритъ въ этомъ смыслѣ Дицгенъ — есть абсолютная измѣнчивость. Явленія являются — вотъ и все". И далѣе онъ показываетъ, что всѣ эти понятія — „реальное", „сущность", „вещь въ себѣ" — суть продукты абстрагирующей дѣятельности мышленія, ищущей единства въ разнообразіи эмпирическихъ явленій. Сущности нѣтъ внѣ явленій, внѣ свойствъ: „лишая листъ его свойствъ, мы въ то же время лишаемъ его, безъ всякаго сомнѣнія, всей матеріи или субстанціи" („Сущность головной работы", с. 61).

Такимъ образомъ „вещи въ себѣ" и прочія порожденія абсолютистскаго мышленія потеряли свой raison d'être въ философіи І. Дицгена. Если присоединить къ этому чисто релативистическое

пониманіе научнаго познанія и причинности, символическое толкованіе матеріи, устраненіе въ извѣстной мѣрѣ дуализма психическаго и физическаго — то мы увидимъ, что въ цѣломъ рядѣ важнѣйшихъ вопросовъ Дицгенъ поднялся надъ уровнемъ современной ему философіи и очень близко подошелъ къ ученіямъ такихъ научныхъ мыслителей, какъ Э. Махъ *).

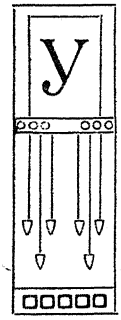
Конечно, у Маха эти взгляды развиты глубже, систематичнѣе, точнѣе. Но, если Дицгенъ уступаетъ Маху въ чисто теоретической разработкѣ проблемъ философіи, то онъ превосходитъ его своимъ философскимъ воодушевленіемъ, заражающей силой и интенсивностью своего видѣнія міра. Дицгенъ литературно крайне безпомощенъ. У него нѣтъ достаточнаго запаса словъ и вообще необходимыхъ художественныхъ средствъ, чтобы достойнымъ образомъ выразить тѣ особыя чувства, которыми переполняетъ его сознаніе единства и связности всего сущаго. Но эти чувства такъ огромны, жаръ внутренней убѣжденности такъ великъ, что скудость словеснаго выраженія перестаетъ подъ конецъ замѣчаться и невольно подпадаешь подъ очарованіе этихъ настойчиво-однообразныхъ, но могучихъ диѳирамбовъ вселенскому бытію. Силой мѣрнаго повторенія мысль о міровомъ единствѣ превращается какъ бы въ сакраментальную формулу, навстрѣчу которой поднимается изъ глубины души какое-то радостное и поднимающее чувство своей пріобщенности къ космическому цѣлому. Въ правѣ ли мы быть трансфинитистами, какъ Дицгенъ? Въ правѣ ли мы превращать „все“ — это безконечное собирательное множество — въ нѣкое цѣлое, о которомъ мы будто бы a priori знаемъ, что оно едино и единственно? Въ правѣ ли мы считать человѣческій разумъ разумомъ вселенной? Всѣ эти теоретическія сомнѣнія, вызываемыя смѣлыми спекуляціями надъ міровой цѣлокупностью, какъ-то слабѣютъ и съеживаются подъ дыханіемъ космическаго энтузіазма Дицгена. И до нихъ ли дѣло, когда неудер-

*) Въ предисловіи къ русскому изданію „Анализа ощущеній“ Махъ это признаетъ со своей обычной искренностью и готовностью воздать каждому свое. Упоминая о цѣломъ рядѣ единомышленниковъ, онъ, между прочимъ, пишетъ: „Замѣчательно то, что I. Дицгенъ, разумно пользуясь точкой зрѣнія Гегеля, пришелъ къ результатамъ, весьма сходнымъ съ тѣми, которые изложены въ настоящей книгѣ“.

жимо захватываетъ этотъ энтузіазмъ и когда чувствуешь, что дѣйствіемъ его можетъ быть прорванъ тотъ кругъ мірового одиночества, въ который заключила человѣчество цивилизація? Пусть мы не въ правѣ ничего говорить о вселенной, пусть мы не должны касаться міровой связи вещей, но вѣдь важно то, что властно утверждается забытая было связь между человѣкомъ и природой, и что утверждается она, какъ связь любви и „обожанія“. Словно блудный сынъ Евангелія, возвращается человѣчество, послѣ тысячелѣтняго и утомительнаго историческаго странствованія, къ отчему дому природы, и велика заслуга тѣхъ, кто, какъ Дицгенъ, силой своего одушевленія и вѣры въ космосъ ускоряютъ и подготовляютъ грядущее примиреніе.

# РЕЛИГІОЗНЫЯ ИСКАНІЯ
# Л. Н. ТОЛСТОГО.

# Религіозныя исканія Л. Н. Толстого.



I.

У Достоевскаго Кирилловъ говоритъ: „меня всю жизнь Богъ мучилъ“. Эти слова Кириллова примѣнимы къ двумъ величайшимъ русскимъ художникамъ — самому Достоевскому и Толстому. Оба они были мучениками мысли о Богѣ, оба они всю жизнь искали Бога.

Есть, однако, и существенное различіе въ характерѣ ихъ религіозныхъ исканій. Въ сравненіи съ катастрофическимъ, судорожно-эпилептическимъ богоискательствомъ-богоборчествомъ Достоевскаго ясныя и прозрачныя исканія Толстого могли бы показаться чуть ли не идиллическими, если бы мы не знали о той серьезной душевной драмѣ, которая едва не стоила жизни автору „Войны и Мира“. Входя въ душевный міръ Достоевскаго, чувствуешь себя точно въ пораженной землетрясеніемъ мѣстности или въ дикой альпійской области: со всѣхъ сторонъ разсѣлины, пропасти — можетъ быть бездонныя, а можетъ быть только кажущіяся глубокими,—отовсюду нависшія и грозящія обваломъ скалы. Для любителей подобныхъ дикихъ горныхъ пейзажей души простыя и всѣмъ понятныя сомнѣнія Толстого должны представляться чѣмъ-то поверхностнымъ, равнинным. Герои Достоевскаго — почти всегда титаны, стоящіе на равной ногѣ съ Богомъ. Даже болѣе того: они, какъ Иванъ Карамазовъ, не боятся звать Бога на свой судъ, — судъ строгій, на которомъ они не простятъ ему ни одной слезинки невинно замученнаго ребенка. Толстой же безконечно далекъ отъ этой роли

грознаго обвинителя и судьи. Онъ полонъ сознанія своей безпомощности и слабости.

Въ „Исповѣди“, говоря о своемъ исканіи Бога, онъ указываетъ, что оно было „не разсужденіе, но чувство, потому что исканіе вытекало не изъ моего хода мыслей — оно было даже прямо противоположно имъ, — но оно вытекало изъ сердца. Это было чувство страха сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь“.

Толстой разсказываетъ далѣе, что, хотя послѣ Канта онъ былъ убѣжденъ въ невозможности доказательствъ бытія Божія, онъ все-таки продолжалъ искать Бога. И какъ только онъ сознавалъ, что есть сила, во власти которой онъ находится, онъ тотчасъ же чувствовалъ возможность жизни. Но эти минуты подъема смѣнялись новымъ упадкомъ духа и новыми сомнѣніями ума, доказывавшаго невозможность найти отвѣтъ на мучившіе его вопросы. А за этими „остановками жизни“, какъ называетъ ихъ Толстой, приходили снова какія-то смутныя надежды: „опять и опять съ разныхъ другихъ сторонъ я приходилъ къ тому же признанію того, что не могъ же я безъ всякаго повода, причины и смысла явиться на свѣтъ, что не могу я быть такимъ выпавшимъ изъ гнѣзда птенцомъ, какимъ я себя чувствовалъ. Пускай я, выпавшій птенецъ, лежу на спинѣ, пищу въ высокой травѣ, но я пищу оттого, что я знаю, что меня въ себѣ выносила мать, высиживала, грѣла, кормила, любила. Гдѣ она, эта мать? Если забросили меня, то кто же забросилъ? Не могу я скрыть отъ себя, что, любя, родилъ меня кто-то. Кто же этотъ кто то? — Опять Богъ“.

Гдѣ она, эта мать? Гдѣ Онъ, Отецъ Міра, Отецъ Небесный? Или, пользуясь особенно любимымъ образомъ Толстого, гдѣ онъ, тотъ Хозяинъ жизни, во власти котораго мы находимся, чью волю должны мы — работники — исполнять? Толстого мало или даже совсѣмъ не занимаютъ метафизическіе вопросы о началѣ и концѣ міра, о цѣли, къ которой движется все въ немъ, о происхожденіи и значеніи зла. Въ окружающей безконечности онъ — „временное, случайное сцѣпленіе частицъ“, какъ опредѣляетъ, по его словамъ, человѣка современная наука — чувствуетъ себя жутко, сиротливо, одиноко, точно потерявшійся въ

лѣсу ребенокъ. Это одиночество и сиротливость невыносимы для Толстого. Ему нуженъ кто-то болѣе сильный, на кого можно взирать съ надеждой, на чьи мощныя плечи можно переложить непосильное бремя отвѣтственности за бытіе.

„Счастливая, счастливая, невозвратимая пора дѣтства!“—писалъ когда-то молодой Толстой („Дѣтство“). И счастлива она не только тѣмъ, что все ново и ярко въ ту пору, что широко распахиваются двери въ кажущуюся безконечной анфиладу жизни, но и тѣмъ, что ребенокъ не знаетъ заботъ, и тяжелѣйшей изъ всѣхъ заботъ — тяжести самой жизни, необходимости самому давать на все отвѣты, не прибѣгая ни къ чьей помощи. Уходятъ годы; дѣти становятся мужами, но въ каждомъ изъ насъ остается сидѣть безпомощный ребенокъ, и въ извѣстномъ смыслѣ жизнь взрослыхъ это „игра“ во взрослую жизнь, какъ игрой и маскарадомъ является вся сложная и искусственная общественная жизнь, скрывающая отъ участниковъ маскарада — купцовъ, ученыхъ, военныхъ, судей, литераторовъ — ихъ простую общечеловѣческую сущность. Мы увлекаемся этой занятной игрой, мы до самозабвенія заигрываемся ею и даже не замѣчаемъ, что мы въ это время заблудились, остались одни. Но проходитъ угаръ увлеченія, мы озираемся — и оказывается, что въ дѣйствительности мы дѣти, простыя, слабыя дѣти, боящіяся своего одиночества и сиротства.

Вотъ Иванъ Ильичъ, обыкновенный средній человѣкъ, солидный чиновникъ, серьезно исполняющій свои общественныя и семейныя обязанности. Но пришла тяжелая минута, настигъ его неизлѣчимый недугъ—и вся эта серьезность и солидность исчезли, какъ что-то напускное. „Мучительнѣе всего было для Ивана Ильича то, что никто его не жалѣлъ такъ, какъ ему хотѣлось, чтобъ его жалѣли. Ивану Ильичу въ иныя минуты, послѣ долгихъ страданій, больше всего хотѣлось, какъ ему ни совѣстно бы было признаться въ этомъ, — хотѣлось того, чтобъ его, какъ дитя больное, пожалѣлъ кто-нибудь. Ему хотѣлось, чтобъ его приласкали, поцѣловали, поплакали бы надъ нимъ, какъ ласкаютъ и утѣшаютъ дѣтей. Онъ зналъ, что онъ важный членъ, что у него сѣдѣющая борода и что потому это невозможно; но ему все-таки хотѣлось этого. И въ отношеніяхъ съ Герасимомъ (слугою)

было что-то близкое къ этому. И потому отношенія съ Герасимомъ утѣшали его. Ивану Ильичу хочется плакать, хочется, чтобъ его ласкали и плакали надъ нимъ, и вотъ приходитъ товарищъ, членъ Шебекъ, и вмѣсто того, чтобы плакать и ласкаться, Иванъ Ильичъ дѣлаетъ серьезное, строгое, глубокомысленное лицо и по инерціи говоритъ свое мнѣніе о значеніи кассаціоннаго рѣшенія и упорно настаиваетъ на немъ. Эта ложь вокругъ и въ немъ самомъ болѣе всего отравляла послѣдніе дни жизни Ивана Ильича".

И то, что́ чувствовалъ Иванъ Ильичъ въ послѣдніе дни своей жизни, представляетъ, съ точки зрѣнія Толстого, настоящую сущность жизни. „Сѣдѣющая борода", „кассаціонное рѣшеніе" и прочіе аксессуары взрослой жизни — это лишь накладное, это гримъ, бутафорія. По существу же всѣ мы—выпавшіе изъ гнѣзда птенцы, заигравшіяся, заблудившіяся дѣти, до поры до времени не замѣчающія своей сиротливости и одиночества.

Толстой не просто умомъ постигалъ эту всеобщую игру въ взрослыхъ, но и всѣмъ существомъ своимъ испытывалъ дѣтскую жажду ласки и утѣшенія со стороны болѣе сильнаго, „взрослаго". Онъ всегда въ этомъ отношеніи оставался какъ бы большимъ ребенкомъ, тѣмъ „Левой-ревой", о которомъ онъ пишетъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Т. А. Ергольской. Міросозерцаніе Толстого напоминаетъ отчасти міроощущеніе ребенка — этого своеобразнаго существа, принадлежащаго двумъ мірамъ, наполовину человѣка, наполовину стихіи, погруженнаго еще по поясъ въ космосъ и потому съ такой изумительной яркостью и непосредственностью воспринимающаго всѣ впечатлѣнія бытія. Но, какъ ребенокъ же, Толстой чувствовалъ себя затерянным и заброшеннымъ въ міровой безконечности. Ему было страшно одному въ мірѣ, страшно было сознавать себя тѣмъ, кто никого не долженъ слушаться и отъ кого все ждетъ приказаній и отвѣтовъ. Въ Толстомъ не было ни титаническаго самочувствія ницшевскаго Заратустры, дающаго отъ себя скрижали новыхъ цѣнностей, ни сверхчеловѣческой силы Великаго Инквизитора Достоевскаго, берущаго на себя всю колоссальную тяжесть авторитета. Онъ готовъ нести бремя — тяжелое для людей міра сего и легкое для него—но бремя Отца своего небеснаго. Какъ

и Неклюдову въ „Воскресеніи“, Толстому было радостно „чувствовать себя не хозяиномъ, а слугою“.

Платону Каратаеву (тому „круглому“ солдатику, встрѣча съ которымъ имѣла рѣшающее значеніе для искавшаго смысла жизни Пьера Безухова — одного изъ воплощеній самого Толстого) не было знакомо это чувство страха одиночества и заброшенности. Дѣло здѣсь не въ одной религіозности Каратаева, не въ его вѣрѣ въ Отца на небесахъ, а въ томъ, что за нимъ всегда стояла безбрежная стихія каратаевщины, весь христіанскій, какъ онъ выражался (т.-е. крестьянскій), міръ. Толстому же—или его двойнику, Левину,—съ его взрослыми заботами и дѣлами, съ его размышленіями о Буддѣ, Соломонѣ, Шопенгауэрѣ, не на что и не на кого было опереться, а пришлось, наоборотъ, подобно Геркулесу, взвалить на себя всю ношу міра. И Левинъ не выдержалъ этой тяжести и воззвалъ о помощи, „какъ дѣти, когда имъ холодно и голодно“.

## II.

Наряду съ этимъ „дѣтскимъ“ мотивомъ — жаждой авторитета и силы, во власть которой можно было бы вручить себя — другое совсѣмъ почти незнакомое дѣтямъ чувство явилось источникомъ религіозной драмы Толстого. Я имѣю въ виду страхъ смерти. Въ записи дневника отъ 6 октября 1863 г. Толстой, касаясь различныхъ семейныхъ огорченій, писалъ, между прочимъ: „...Все это прошло и все неправда. Я ею счастливъ, но я собою недоволенъ страшно. Я качусь, качусь подъ гору смерти и едва чувствую въ себѣ силы остановиться. А я не хочу смерти, я хочу и люблю безсмертіе“ (Бирюковъ, т. II, стр. 11). Много лѣтъ спустя, когда Толстой нашелъ уже душевный миръ и радость въ вѣрѣ, онъ у постели умирающаго брата писалъ одному своему корреспонденту: „Думать о смерти нечего, но жить надо въ виду ея“ („Письма“, № 238). Но въ исторіи душевнаго развитія Толстого именно дума о смерти — особенно въ критическіе годы перехода отъ зрѣлаго возраста къ старости — имѣла огромное, почти исключительное значеніе. Вопросъ о смерти и тѣсно связанный съ нимъ вопросъ о смыслѣ жизни занимаютъ едва

ли не центральное мѣсто во всемъ духовномъ творчествѣ Толстого.

Въ „Исповѣди“ Толстой описалъ съ поразительной силой тотъ ужасъ и отчаяніе жизни и смерти, который довелъ его почти до самоубійства. „Среди моихъ мыслей о хозяйствѣ“, говоритъ онъ, „которыя очень занимали меня въ то время, мнѣ вдругъ приходилъ въ голову вопросъ: „Ну, хорошо, у тебя будетъ 6.000 десятинъ въ Самарской губерніи, 300 головъ лошадей, а потомъ?...“ И я совершенно опѣшивалъ и не зналъ, что̀ думать дальше. Или, начиная думать о томъ, какъ я воспитаю дѣтей, я говорилъ себѣ: „зачѣмъ?“ Или, разсуждая о томъ, какъ народъ можетъ достигнуть благосостоянія, я вдругъ говорилъ себѣ: „А мнѣ что за дѣло?“ Или, думая о той славѣ, которую пріобрѣтутъ мнѣ мои сочиненія, я говорилъ себѣ: „Ну, хорошо, ты будешь славнѣе Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всѣхъ писателей въ мірѣ — ну и что-жъ?...“ И я ничего и ничего не могъ отвѣтить. Вопросы не ждутъ, надо сейчасъ отвѣтить; если не отвѣтишь, нельзя жить. А отвѣта нѣтъ“.

Толстой разсказываетъ далѣе, какъ онъ не нашелъ отвѣта на свои сомнѣнія ни въ наукѣ — которая вообще не знаетъ вопроса о смыслѣ жизни, — ни въ жизни тѣхъ образованныхъ классовъ, къ которымъ онъ принадлежалъ. Между тѣмъ онъ чувствовалъ, что отвѣтъ этотъ долженъ существовать, ибо живутъ же и жили безчисленныя поколѣнія людей—милліарды трудового народа — не сомнѣвающихся въ смыслѣ жизни. Эти милліарды живутъ вѣрою, часто неразумною, даже уродливою; но „отвѣты, даваемые вѣрою, имѣютъ то преимущество, что вводятъ въ каждый отвѣтъ отношеніе конечнаго къ безконечному, безъ котораго не можетъ быть отвѣта“. Вѣра придаетъ конечному существованію человѣка смыслъ безконечнаго, смыслъ, не уничтожаемый даже смертью. Эта вѣра не есть откровеніе, не есть обличеніе вещей невидимыхъ, какъ видимыхъ, и т. д.: она есть „знаніе смысла человѣческой жизни, вслѣдствіе котораго человѣкъ не уничтожаетъ себя, а живетъ. Вѣра есть сила жизни“.

И Толстой сталъ приглядываться къ жизни вѣрующихъ. Но у людей изъ достаточныхъ классовъ онъ увидѣлъ, что ихъ вѣра не стоитъ ни въ какой связи съ ихъ жизнью и есть лишь одно

изъ эпикурейскихъ утѣшеній жизни. Совсѣмъ другое нашелъ онъ у трудящагося народа. „И я увидѣлъ такихъ, понявшихъ смыслъ жизни, умѣющихъ жить и умирать, не двухъ, не трехъ, не десять, а сотни, тысячи, милліоны... И я полюбилъ этихъ людей... Со мной случилось то, что жизнь нашего круга — богатыхъ, ученыхъ — не только опротивѣла мнѣ, но потеряла всякій смыслъ. Всѣ наши дѣйствія, разсужденія, науки, искусство — все это предстало мнѣ въ новомъ значеніи. Я понялъ, что все это — одно баловство, что искать смысла въ этомъ нельзя. Жизнь же всего трудящагося народа, всего человѣчества, творящаго жизнь, представилась мнѣ въ ея настоящемъ значеніи. Я понялъ, что это— сама жизнь, и что смыслъ, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принялъ его".

III.

Страшно, тоскливо, сиротливо, нечѣмъ и незачѣмъ жить — и отсюда одинъ крикъ, одинъ отчаянный вопль о помощи: вотъ та элементарная, но глубокая и глубоко человѣческая гамма чувствъ, которая лежитъ въ основѣ исканій Толстого. Здѣсь нѣтъ никакихъ надрывовъ, ничего запрятаннаго въ потайныхъ углахъ души. Мотивы религіозной драмы лежатъ на виду, всѣмъ открытые и доступные. Составляющій ихъ рядъ чувствъ до того простъ и универсаленъ, что легко зарождается иллюзія о раціональности, разсудочности всего процесса. Всѣ операціи разума общезначимы. Въ области чувствъ мы легко оборачиваемъ это положеніе и считаемъ все общезначимое раціональнымъ, относящимся къ вѣдѣнію разума. Если человѣкъ испытываетъ чувство голода, то онъ принимаетъ пищу; если ему холодно — онъ укрываетъ себя. Это такъ просто, такъ понятно, разумно. И однако аскету, подвижнику или человѣку, желающему уморить себя голодомъ, нельзя доказать раціональность употребленія одежды или пищи.

Между мыслью и чувствомъ есть одно существенное различіе. Въ интеллектуальной сферѣ всѣ сужденія обладаютъ одной и той же степенью раціональности. Извѣстное каждому ребенку положеніе: $2 \times 2 = 4$ и самая сложная, доступная лишь немногимъ спеціалистамъ, теорема изъ высшихъ отдѣловъ математики одинаково

раціональны. Въ сферѣ же чувствъ, въ области ирраціональнаго, есть различныя мѣры ирраціональности. Наряду со всѣмъ знакомыми и универсальными чувствами, въ родѣ голода, холода, страха, тоски и пр., есть крайне сложныя и исключительныя эмоціи, свойственныя лишь опредѣленнымъ душевнымъ типамъ и имѣющіяся у большинства людей развѣ только въ зачаточномъ видѣ. По сравненію съ этими чувствами „двойной", если можно такъ выразиться, ирраціональности, чувства и аффекты перваго рода должны представляться чѣмъ-то само собою разумѣющимся, понятнымъ, раціональнымъ.

Толстому былъ чуждъ этотъ міръ двойной ирраціональности, въ которомъ такъ хорошо и свободно чувствовалъ себя Достоевскій. Толстой все время живетъ въ сферѣ всѣмъ извѣстныхъ, почти врожденныхъ, чувствъ. Кто не задумывался когда-нибудь надъ загадкой смерти? Кто не переживалъ болѣе или менѣе длительнымъ образомъ настроенія опустошенности существованія, когда становится вдругъ нечѣмъ жить? Кто не испытывалъ иногда потребности прислониться къ болѣе сильному въ мірѣ, кто не хотѣлъ покорно „влечь въ хомутъ", какъ образно выражается Толстой? Все это такія простыя чувства, что они невольно складываются какъ бы въ разсужденія, въ силлогизмы, которые должны доказать необходимость вѣры въ Бога.

Съ этимъ преобладаніемъ элементарныхъ и „раціональныхъ" чувствъ вполнѣ гармонируетъ то, что въ Толстомъ, вообще, былъ необыкновенно развитъ элементъ рефлексіи и разсудочности. Правда, Толстой различалъ „сердце" и его требованія отъ разсудка и его аргументовъ; понятіе „разума", которое онъ противоставлялъ вѣрѣ-откровенію и изъ котораго онъ выводилъ съ несомнѣнной, какъ ему казалось, достовѣрностью свое религіозное ученіе, у него шире нашего разума, захватывая и область „сердца". Но печать логическихъ операцій все-таки лежитъ на дѣйствіяхъ этого толстовскаго разума. Въ нашей жизни, доказывалъ, напримѣръ, Толстой, заложено основное противорѣчіе: всѣ люди живутъ для своего личнаго блага, но благо это недостижимо; на пути къ этому благу стоятъ для каждаго отдѣльнаго человѣка аналогичныя стремленія всѣхъ другихъ людей, самыя различныя страданія и, наконецъ, неизбѣжное паденіе въ пропасть смерти. Чтобы

устранить это противорѣчіе, надо, слѣдовательно, перестать видѣть цѣль и смыслъ жизни въ достиженіи личнаго блага („О жизни"). И путемъ длинной цѣпи подобныхъ „силлогизмовъ" Толстой пытается привести читателя къ своему религіозному ученію.

Въ духѣ же раціонализма морализирующая тенденція Толстого. Извѣстно, какую огромную роль играло моральное искательство въ жизни самого Толстого и главнѣйшихъ героевъ почти всѣхъ его произведеній, начиная съ Коленьки Иртеньева. Вопросы нравственности и нравственнаго самоусовершенствованія занимали мысль Толстого до самой его смерти. Въ міровоззрѣніи Толстого мы встрѣчаемъ такое взаимнопроникновеніе религіозныхъ и моральныхъ мотивовъ, какъ у немногихъ мыслителей. Мораль освящена у него религіозной санкціей, вѣрой въ Хозяина жизни. Но и религіозная вѣра для того только, повидимому, существуетъ, чтобы сейчасъ же перейти въ этическое дѣйствіе. Въ этой связи элементовъ религіозныхъ съ элементами этическими и сила и слабость Толстого. Сила — потому, что только при такомъ дѣйственномъ, практическомъ характерѣ религіознаго чувства могъ дать Толстой свою, хотя и одностороннюю, но блестящую критику основъ современнаго общества. Слабость же — потому, что, сведенная на практикѣ къ одному моральному ученію, религія не могла поднять широкихъ массъ. Тамъ, гдѣ приходится отвѣчать на запросы сердца, тамъ апеллирующая къ разуму религія оставляетъ ищущихъ неудовлетворенными. Личная религіозная драма Толстого — его чувство одиночества и сиротливости, его ужасъ небытія, ощущеніе пустоты существованія, всѣ эти такъ знакомыя людямъ эмоціи — глубоко захватываетъ всякаго, знакомящагося съ ней. Но лишь только отъ этихъ личныхъ переживаній мы переходимъ къ Толстому — религіозному проповѣднику и реформатору, какъ мы попадаемъ въ атмосферу малоубѣдительнаго и маловолнующаго насъ резонерства. Толстому не дано было жечь религіознымъ глаголомъ сердца людей. Если въ Толстомъ-художникѣ слабъ лирикъ, то этотъ недостатокъ просто тонетъ на общемъ фонѣ несмѣтныхъ художественныхъ богатствъ автора „Войны и Мира". Но отсутствіе лиризма въ религіозномъ творчествѣ, замѣна его сухой рефлексіей и разсудочностью, это

ужъ не просто недостатокъ, это — то, что въ корнѣ подрываетъ религіозную дѣятельность Толстого. Если для роли соціальнаго реформатора Толстой со своимъ религіознымъ устремленіемъ недостаточно раціоналистиченъ, то, наоборотъ, для роли религіознаго обновителя онъ слишкомъ раціоналистиченъ.

У иныхъ толстовцевъ эта раціонализирующая тенденція была настолько сильна, что они пытались даже построить все свое ученіе more geometrico, на манеръ „Этики“ Спинозы, въ видѣ связной и стройной цѣпи изъ аксіомъ и теоремъ.

Даже исторія религіознаго кризиса Толстого изложена, какъ одинъ непрерывный соритъ; и самый исходъ изъ этого кризиса, самый моментъ „обращенія“ представляется какъ бы завершающимъ силлогизмомъ. Однажды весной — разсказываетъ Толстой — онъ былъ въ лѣсу и, какъ всегда за послѣдніе три года, думалъ все о томъ же: опять искалъ Бога, опять перебиралъ всѣ столь хорошо извѣстныя ему доказательства и ихъ опроверженія. И опять за моментомъ радости наступило отчаяніе, и опять захотѣлось Толстому убить себя.

„Но тутъ я оглянулся на самого себя, на то, что происходитъ во мнѣ, и я вспомнилъ всѣ эти сотни разъ происходившія во мнѣ умиранія и оживленія. Я вспомнилъ, что я жилъ только тогда, когда вѣрилъ въ Бога. Какъ было прежде, такъ и теперь: стоитъ мнѣ знать о Богѣ, и я живу; стоитъ забыть, не вѣрить въ Него, и я умираю.

„Что же такое эти оживленія и умиранія? Вѣдь я не живу, когда теряю вѣру въ существованіе Бога, вѣдь я бы уже давно убилъ себя, если бы у меня не было смутной надежды найти Его. Вѣдь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищу Его. Такъ чего же я ищу еще? — вскрикнулъ во мнѣ голосъ. Такъ вотъ Онъ. Онъ есть то, безъ чего нельзя жить, Знать Бога и жить — одно и то же. Богъ есть жизнь.

„Живи, отыскивая Бога, и тогда не будетъ жизни безъ Бога. И сильнѣе, чѣмъ когда-нибудь, все освѣтилось во мнѣ и вокругъ меня, и свѣтъ этотъ уже не покидалъ меня“.

Такъ закончился первый, и самый главный, фазисъ религіозныхъ исканій Толстого. По сравненію съ этимъ обращеніемъ все дальнѣйшее — и критика догматическаго богословія, и разрывъ

съ церковью, и исправленіе Евангелія — имѣетъ лишь второстепенное значеніе.

## IV.

„Когда я вѣрю, что Богъ существуетъ, я могу жить; когда я не вѣрю въ это — не могу; слѣдовательно, Богъ существуетъ“ — вотъ, формально похожій на силлогизмъ, ходъ тѣхъ мыслей, которыми закончился религіозный кризисъ Толстого. Пользуясь модньмъ теперь терминомъ, это разсужденіе Толстого можно было бы назвать прагматическимъ доказательствомъ бытія Божія.

Разумѣется, вся конструкція Толстого, и въ частности его прагматическое доказательство бытія Бога, разсматриваемыя, какъ логическая аргументація, не имѣютъ никакой силы. Вотъ, напримѣръ, человѣкъ, говорящій: „чтобы я могъ жить, мнѣ нужно имѣть двѣсти тысячъ“. Отъ того, что онъ высказалъ эту мысль, онъ еще не сталъ обладателемъ необходимой ему суммы. Желаніе есть отецъ мысли; но оно — не отецъ факта. Если же кто-нибудь мысль принимаетъ за фактъ и на основаніи своей неотложной нужды въ двухстахъ тысячахъ начинаетъ заключать, что онъ ихъ имѣетъ, то у всякаго явится сомнѣніе въ здравости его разсудка.

Почему же тождественное, повидимому, разсужденіе дѣлается въ религіозной области такими умами, какъ Толстой, Джемсъ, Кантъ (аргументацію котораго изъ „Критики практическаго разума“ повторялъ — можетъ-быть невѣдомо для себя — Толстой)? И почему мы не просто отвергаемъ его, какъ дѣтскій софизмъ, а стараемся разобраться въ немъ, чувствуемъ въ немъ что-то вѣрное и важное? Вѣдь не можетъ же быть, чтобы душевный міръ человѣка былъ такъ организованъ, чтобы онъ находилъ миръ и спокойствіе въ чемъ-то завѣдомо безсмысленномъ?

И, дѣйствительно, при всей ошибочности прагматическаго доказательства бытія Божія, въ немъ есть здоровое и цѣнное ядро. Возьмемъ предложеніе такого рода: „чтобы я могъ жить, я долженъ возлюбить людей“. Хотя формально оно похоже на предыдущее сужденіе о двухстахъ тысячахъ, но по существу оно

рѣзко отличается отъ него. Изъ желанія оно не выводитъ реальности какого-то не даннаго намъ въ воспріятіи факта, а выводитъ извѣстную практическую максиму поведенія, опредѣленное отношеніе къ окружающему. Ошибка прагматическаго доказательства заключается въ томъ, что, будучи по существу сужденіемъ второго типа, оно строится по образцу сужденій перваго типа. Дѣло идетъ о нѣкоторомъ субъективномъ отношеніи къ бытію, дающемъ покой и душевную гармонію, а вмѣсто этого вводится — въ духѣ традиціоннаго міровоззрѣнія—нѣкоторая объективная реальность, для которой теоретически, объективно (кантовское опроверженіе доказательствъ бытія Божія) не находится мѣста.

Но по существу Толстой правъ: однимъ научнымъ, познавательнымъ отношеніемъ къ бытію жить нельзя, нельзя довольствоваться сознаніемъ, что „ты — случайно сплотившійся комочекъ чего-то. Комочекъ прѣетъ. Прѣніе это комочекъ называетъ своею жизнью. Комочекъ разскочится — и кончится прѣніе и всѣ вопросы“ („Исповѣдь“). Необходима еще, какъ Толстой выражается, сила жизни, вѣра. Одного сознанія мало. Чтобы можно было жить, нужно еще крѣпкое подсознательное, нужны уходящіе глубоко въ землю корни существованія, при слабости которыхъ дерево жизни легко вырывается первой сильной бурей.

Но этимъ подсознательнымъ не должна быть непремѣнно анимистическая вѣра въ духовъ или въ Единаго Духа. Силой жизни, тѣмъ, что гармонируетъ и скрѣпляетъ душевный міръ человѣка, могутъ быть самыя различныя вещи. Та вѣра въ совершенствованіе или прогрессъ, которая была у молодого Толстого и у его сверстниковъ изъ интеллигенціи и надъ которой онъ такъ горько смѣется въ „Исповѣди“, являлась и является для массы людей настоящей вѣрой въ толстовскомъ смыслѣ. Для вѣрующаго въ прогрессъ не страшны никакія „зачѣмъ?“, какъ переставалъ быть страшнымъ этотъ вопросъ для самого увѣровавшаго въ Хозяина жизни Толстого. „Умъ, знаете, — писалъ Толстой одному своему послѣдователю, — „какъ бинокль, развертывать надо до извѣстной степени, а дальше вертѣть хуже; такъ и въ вопросахъ о жизни, и зачѣмъ жизнь? Помилуй Богъ. Отвѣты на эти вопросы въ вѣрѣ Ему“ („Письма“, № 148) Это самое испыталъ и искавшій цѣли жизни Пьеръ Безуховъ по воз-

вращеніи изъ плѣна, гдѣ онъ встрѣтился съ Платономъ Каратаевымъ. Онъ чувствовалъ, что цѣли нѣтъ и быть не можетъ, и это именно переполняло его радостью и сознаніемъ свободы. „Онъ не могъ имѣть цѣли, потому что онъ теперь имѣлъ вѣру, — не вѣру въ какія-нибудь правила, или слова, или мысли, но вѣру въ живого, всегда ощущаемаго Бога“.

У Пьера и Толстого вѣра въ живого Бога, у иныхъ вѣра въ то, что̀ Толстой называетъ здѣсь словами или мыслями, лишаютъ всякой остроты вопросъ о смыслѣ и цѣли жизни. Человѣкъ заболѣлъ; организмъ его изнуренъ упорно держащейся высокой температурой; но страшна не она, а та болѣзнь, слѣдствіемъ и симптомомъ которой является жаръ у больного. Точно такъ и вопросъ „зачѣмъ?“ есть слѣдствіе и симптомъ; онъ приходитъ post factum, когда уже разрушена душевная скрѣпа, и имѣетъ такое роковое значеніе лишь потому, что вскрываетъ душевную катастрофу, показываетъ развалины тамъ, гдѣ былъ прежде храмъ личности.

Мы не знаемъ тѣхъ психологическихъ законовъ, по которымъ происходитъ въ однихъ случаяхъ распаденіе душевной гармоніи и мира, въ другихъ — возстановленіе ихъ. Изъ огромнаго подводнаго материка безсознательнаго нашему взору доступны лишь отдѣльныя, выступающія въ сферу сознательнаго вершины, островки „мыслей“ и „словъ“, являющихся, на поверхностный взглядъ, силой жизни. Для одного прогрессъ, для другого Богъ, для третьяго наука, для четвертаго даже безбожіе — все это можетъ быть силой жизни, все это можетъ давать душевный покой и миръ. Дѣло, разумѣется, здѣсь не въ словахъ, а въ той массѣ навыковъ, эмоцій и ассоціацій, которыя безсознательно группируются около этихъ словъ. Но эта сторона дѣла отъ насъ закрыта.

Насколько хрупкой и отвлеченно-блѣдной можетъ быть душевная скрѣпа, показываетъ примѣръ самого Толстого. Толстого всегда тянуло къ простому народу, къ которому онъ имѣлъ, по его собственнымъ словамъ, какую-то странную физическую любовь. Естественно, что, найдя смыслъ жизни у трудящихся массъ, онъ склоненъ былъ принять ихъ вѣру во всей ея цѣлости, тѣмъ болѣе, что это шло навстрѣчу воспоминаніямъ дѣт-

ства и всей традиціи окружающей жизни. И Толстой не ѣлъ скоромнаго въ постные дни, исполнялъ церковные обряды, и т. д. Для вѣрующаго, для „простеца“, каждый обрядъ и мелочь религіознаго быта — это новое щупальце, новая связь и устой жизни. Но раціоналистъ Толстой (въ отличіе отъ ирраціональнаго Достоевскаго) не смогъ сдѣлаться такимъ простецомъ. Съ большой душевной мукой и шагъ за шагомъ онъ разорвалъ съ церковной вѣрой, лишившись такимъ образомъ „самой радостной поддержки въ вѣрѣ — общенія со многими“ („Въ чемъ моя вѣра“). И отъ всего богатства религіозной жизни смиренно вѣрующихъ у него осталась одна вѣра въ Отца на небесахъ и въ его написанный въ сердцахъ людскихъ законъ.

Не совсѣмъ, впрочемъ, правильно говорить, что Толстой порвалъ съ церковной вѣрой только благодаря своему раціонализму. Раціонализмъ у него здѣсь — какъ и въ другихъ случаяхъ — подаетъ руку другой, какъ будто бы даже совершенно противоположной, чертѣ — какой-то особой наивности, свѣжему и непосредственному взгляду на вещи. Толстой описываетъ, напримѣръ, какъ по одному дѣлу онъ зашелъ въ участокъ. Въ участкѣ за столомъ сидѣлъ, по его словамъ, какой-то человѣкъ „съ револьверомъ и шашкой“. Не трудно догадаться, кто этотъ „человѣкъ съ револьверомъ“. Такихъ вооруженныхъ господъ изъ участка въ общежитіи называютъ городовыми, или околоточными надзирателями, или приставами, и пр. Но Толстой сумѣлъ стать въ сторонѣ отъ нашихъ соціальныхъ условностей, онъ взглянулъ на вещи, если можно такъ выразиться, глазами дикаря, наивнаго, нетронутаго культурой, человѣка, и хорошо намъ извѣстный, весьма конкретный и прозаическій, полицейскій чинъ превратился въ абстрактнаго и немного загадочнаго человѣка съ револьверомъ. Такими же „дикарскими“ глазами Толстой глядитъ на всѣ общественныя явленія, съ которыхъ онъ снимаетъ всѣ облекающіе ихъ покровы, все условное и символическое. Въ умѣніи отвлечься отъ этихъ условностей и посмотрѣть на все окружающее какъ-то сбоку, со стороны, и заключается вся прелесть и своеобразіе толстовскаго анализа, словно оголяющаго вещи и раскрывающаго ихъ простѣйшую сущность. Мы ужъ видѣли, какъ подъ маской важнаго судейскаго члена Ивана Ильича Толстой увидѣлъ слабаго, бѣднаго

человѣка, который хотѣлъ бы, чтобы его поцѣловали и приласкали, какъ ласкаютъ и утѣшаютъ дѣтей. Такое же несоотвѣтствіе между соціальной личиной и реальной сущностью Толстой открываетъ повсюду. Описаніе опернаго дѣйствія въ „Что такое искусство?", сцены суда и богослуженія въ „Воскресеніи", представляютъ неподражаемые образцы того, какъ могутъ казаться постороннимъ наблюдателямъ самые наши торжественные и важные акты. Посреди всѣхъ насъ, какъ бы пьяныхъ отъ безконечно-разнообразной соціальной символики, стоитъ трезвый Толстой, съ яснымъ, не затуманеннымъ всяческими условностями, взоромъ и зарисовываетъ странную, раскрывающуюся передъ нимъ картину.

Но совершенно ли онъ правъ въ своей соціальной трезвости? И такъ ли ужъ чистъ и незатуманенъ его взоръ? Пусть городовой не есть городовой, а человѣкъ съ револьверомъ. Но для кого онъ таковъ? Для дикаря, для наивнаго, стоящаго внѣ культуры, человѣка? Разумѣется, нѣтъ, ибо такой наивный человѣкъ не имѣетъ понятія о револьверѣ. Это понятіе уже продуктъ весьма сложной культуры и, значитъ, сложной соціальной символизаціи, и для дикаря оно представляетъ нѣчто загадочное и непонятное. То же самое мы бы замѣтили при всякомъ другомъ случаѣ совлеченія соціальныхъ покрововъ. Оно всегда останавливается на какомъ-нибудь пунктѣ, на какой-нибудь символизаціи низшаго порядка. Процессъ устраненія „искусственнаго" и обнаженія „естественнаго" представляетъ собой regressus in infinitum. „Естественность" — это предѣльное понятіе, нигдѣ фактически не реализующееся. Въ опытѣ она всегда дана намъ въ соединеніи съ той или иной „искусственностью". Это не значитъ, конечно, что современная гипертрофія разнаго рода соціальныхъ условностей не представляетъ серьезной проблемы. Наоборотъ, проблема эта имѣетъ огромное значеніе, и великая заслуга Толстого именно въ томъ, что—благодаря ли своей разсудочности, отсутствію чувства историческаго или благодаря своей „дикарской" наивности — онъ сумѣлъ въ необыкновенно яркихъ образахъ раскрыть предъ нами нѣкоторыя стороны соціальнаго маскарада. Толстой былъ великимъ совлекателемъ покрововъ, могучимъ разоблачителемъ и разрушителемъ фетишей, и въ томъ числѣ религіозныхъ фетишей. Но онъ все-

таки не охватилъ всей проблемы общественнаго фетишизма цѣликомъ, не продумалъ ея до конца. Въ частности онъ не замѣтилъ тѣсной и необходимой связи между религіей и фетишизмомъ, связи, которая не оборвалась окончательно даже въ его собственной религіи съ ея столь абстрактнымъ и безкровнымъ вѣроученіемъ.

Насколько абстрактно это вѣроученіе, видно изъ того, что, если не считаться со всей совокупностью воззрѣній Толстого, то нѣкоторыя отдѣльныя выраженія его — особенно изъ сочиненій начала 80-хъ годовъ — могутъ даже подать поводъ думать, будто онъ не признавалъ отдѣльно существующаго отъ человѣка божества. Такъ, въ Евангеліи Богъ у него опредѣляется, какъ „разумѣніе жизни“ (толстовское толкованіе Логоса — Слова). Богъ есть „духъ въ человѣкѣ“, его „совѣсть“. Но чѣмъ бы ни были вызваны эти любопытныя колебанія мысли Толстого, они не мѣняютъ того главнаго факта, что онъ вѣрилъ въ трансцендентнаго Бога. Правда, Толстой находилъ, что попытки опредѣлить ближе существо Божіе ведутъ только къ противорѣчіямъ и затемняютъ вѣру въ существованіе Бога. Когда же онъ пытался такъ или иначе опредѣлить Бога, то онъ приходилъ къ довольно различнымъ рѣшеніямъ, тяготѣя, повидимому, несмотря на монотеистическую терминологію („Хозяинъ“, „Отецъ“), къ пантеистическимъ идеямъ. Религіозное ученіе Толстого можно приблизительно выразить слѣдующимъ образомъ. Существуетъ Кто-то, или даже, можетъ быть, Что-то, безконечное, духовное, какъ и я — и отъ этого жить на свѣтѣ не страшно, спокойно, радостно. Исполненіе воли этого Хозяина, всеобщая любовь и благоволеніе — это относится уже къ нравственности и имѣетъ второстепенное значеніе сравнительно съ вѣрой въ Бога, дающей силу жизни и силу исполнять нравственный законъ. Главное же это вѣра, несущая съ собой то спокойствіе и ясность духа, безъ которыхъ не то что нельзя исполнять законъ любви, но и жить невозможно.

Ребенку страшно уснуть одному въ темной комнатѣ ночью. Но ребенокъ чувствуетъ, что мать здѣсь, по близости, въ сосѣдней комнатѣ; онъ слышитъ ея шаги, ея голосъ — и спокойно засыпаетъ. Такъ и у Толстого мысль-чувство о присутствіи

кого-то или чего-то всесильнаго и благого разгоняетъ гнетущее настроеніе страха и сиротливости. Отъ безчисленныхъ корней, которыми питается религіозная жизнь церковно вѣрующихъ, у Толстого остался одинъ только корень, но и его было достаточно для гармонизаціи и просвѣтленія жизни. Конечно, дальнѣйшая жизнь увѣровавшаго Толстого не была вся сплошь безмятежной и блаженной: на него попрежнему нападали минуты сомнѣнія и унынія, попрежнему чувствовалъ онъ иногда ядовитое дыханіе своего „дракона“ (выраженіе Бирюкова) — страха смерти, но эти минуты скоро и безслѣдно проходили, таяли въ основномъ настроеніи душевнаго мира, внесеннаго идеей-силой о Богѣ.

Если выливать по каплямъ расплавленное стекло въ холодную воду, то получатся такъ называемыя въ физикѣ батавскія слезы. Такая слеза способна переносить довольно крѣпкіе удары, но достаточно надломить шейку ея, чтобъ она разсыпалась на тысячу осколковъ. Нѣчто подобное происходитъ и въ душевной жизни, гдѣ нерѣдко огромная масса чувствъ держится какой-то непонятной спайкой около простого, повидимому, и хрупкаго душевнаго образованія: вѣры въ Бога, въ прогрессъ, въ науку. Но какъ только надломилась эта спайка — и весь прочный укладъ душевной жизни, весь красивый и радостный уютъ ея разсыпаются прахомъ: повсюду въ душѣ обломки, гниль, мерзость запустѣнія.

Но вопросъ о смыслѣ жизни имѣетъ не одно только индивидуально-психологическое значеніе. Онъ тѣсно связанъ съ вопросами коллективной психологіи. Въ настоящее время почти всѣми признана огромная роль соціальной среды въ выработкѣ логическихъ формъ мысли. Еще больше эта роль въ области подсознательнаго, въ той темной сферѣ, гдѣ царитъ соціальное внушеніе. „Мыслитъ не индивидъ, а соціальная группа“ — это звучащее такъ парадоксально утвержденіе Гумпловича почти перестаетъ быть парадоксомъ, если говорить объ эмоціональномъ, о чувствахъ, о вѣрѣ. „Вѣритъ не индивидъ, а группа“. И къ стволу групповой психики прикрѣплена обыкновенно та индивидуальная вѣтка вѣры, которая даетъ отдѣльной личности силу жизни. Групповая вѣра, съ ея верховнымъ освященіемъ и осмысливаніемъ жизни, до сихъ поръ почти всегда выражалась въ анимистическихъ представле-

ніяхъ — причинъ этого я здѣсь касаться не буду, — и поэтому и обратное пріобрѣтеніе вѣры, обращеніе, совершается въ болѣе или менѣе традиціонныхъ формахъ увѣрованія въ міровое начало, въ духа и пр. Но не въ этихъ концепціяхъ вся суть дѣла. Понятіе Бога не обладаетъ исключительной привилегіей гармонизировать нашъ душевный міръ. Это лишь наиболѣе привычная намъ, въ силу долгаго историческаго развитія, но не единственная форма гармонизаціи.

Намъ нужно крѣпкое и новое подсознательное — намъ, т. е. тѣмъ образованнымъ, интеллигентнымъ классамъ, у которыхъ сперва искалъ отвѣта на свои сомнѣнія Толстой и не нашелъ. Въ этихъ слояхъ двѣ причины неодинаковаго значенія съ двухъ концовъ разъѣдаютъ и утончаютъ живоносный пластъ подсознательнаго: съ одной стороны огромный ростъ сознанія и рефлексіи, съ другой — и это самое главное — оторванность отъ соціальныхъ массъ, почти преграждающая доступъ силѣ коллективнаго внушенія. Если выражаться художественными образами Толстого, то можно сказать, что у Каратаева минимумъ рефлексіи и максимумъ соціальнаго внушенія. Его подсознательное настолько велико, что всѣ такъ мучащіе Левина вопросы о жизни и смерти не имѣютъ для него никакого смысла. Онъ, дѣйствительно, капля въ міровомъ шарѣ, какъ снится Пьеру послѣ убійства Платона: „вотъ онъ Каратаевъ, вотъ разлился и исчезъ“, и уступаетъ уже мѣсто другимъ нарождающимся каплямъ. У Левина, наоборотъ, максимумъ рефлексіи и минимумъ соціальнаго внушенія — и отсюда его душевныя муки и сомнѣнія. И отсюда же религіозныя искательства Левина-Толстого, его попытка „округлиться“ на подобіе Каратаева и найти, такимъ образомъ, душевный миръ.

Интеллигенціи, вслѣдъ за Левинымъ, есть что̀ заимствовать у Каратаева: разумѣется, не отсутствіе рефлексіи и не анимистическое содержаніе его подсознательнаго, но наличность крѣпкихъ и неразрушимыхъ эмоціональныхъ связей съ коллективностью.

У насъ много писали, и пишутъ, и говорятъ о необходимости „слиться“ съ народомъ, „раствориться“ въ немъ. И дѣйствительно, нельзя объ этомъ не писать и не говорить, ибо здѣсь затрагивается одна изъ самыхъ серьезныхъ и наболѣвшихъ про-

блемъ культуры. Старинная анимистически-религіозная, деревенская форма соціальнаго внушенія все болѣе и болѣе разрушается; нарождающійся на мѣсто ея позитивный, городской типъ внушенія еще очень и очень далекъ отъ своего расцвѣта. Въ эту продолжительную переходную, критическую эпоху все бо̀льшіе и бо̀льшіе слои интеллигенціи охватываются недугомъ безвѣрія (въ смыслѣ отсутствія крѣпкаго подсознательнаго). Интеллигенція, разумѣется, не совсѣмъ пульверизована. Въ ней есть свои теченія, свои группы и группки, съ своимъ особымъ, интеллигентскимъ бытомъ, съ своими коллективными вѣрами и формулами жизни. Но, въ полной гармоніи съ интеллигентскимъ характеромъ этихъ группъ, вѣры эти берутъ обыкновенно начало въ верхнихъ этажахъ душевной жизни, не затрагивая тѣхъ могучихъ и почти инстинктивныхъ эмоцій, которыя входятъ въ коллективное сознаніе широкихъ массъ. Къ тому же эти интеллигентскія коллективности крайне подвижны и текучи; онѣ не даютъ образоваться стойкому чувству увѣренности въ бытіи, сознанія себя — какъ у Каратаева — „частицей цѣлаго“, въ связи съ которымъ жизнь имѣетъ смыслъ. Вслѣдствіе этого создается разлитое повсюду настроеніе культурной тоски, культурныхъ поисковъ смысла жизни, нерѣдко толкающее чуткія, впечатлительныя и одаренныя натуры на путь возвращенія къ отжитымъ типамъ вѣры.

У насъ разночинецъ — и, значитъ, прирожденный, такъ сказать, интеллигентъ — Достоевскій обрѣлъ смыслъ жизни въ церковной вѣрѣ и агрессивномъ національнизмѣ. Безмѣрная ирраціональность его натуры могла быть насыщена лишь всей ирраціональностью исторически сложившагося народнаго вѣроученія. Не интеллигентъ, а большой баринъ и аристократъ, Толстой сумѣлъ, наоборотъ, благодаря своей рефлексіи и раціонализму, преодолѣть соблазнъ этого столь заманчиваго рѣшенія и на свой личный страхъ добился гармонизаціи жизни: въ поискахъ смысла существованія онъ нанесъ тяжелые удары церковной религіозности и избавился отъ тѣхъ налетовъ національнизма, которые имѣлись еще въ его великихъ художественныхъ произведеніяхъ. Но онъ все-таки не могъ уйти отъ всесильной анимистической идеологіи. Какой отвлеченный и одухотворенный характеръ ни приняла у него вѣра въ Бога, она осталась по

существу въ потокѣ тѣхъ традиціонныхъ идей, съ которыми все больше и больше разрываетъ современное человѣчество.

V.

Толстой любилъ безсмертіе и хотѣлъ его. И какъ было не хотѣть безсмертія ему, который такъ интенсивно, такъ всегда по новому, по дѣтскому ощущалъ всѣ впечатлѣнія окружающаго! „Больнѣе мнѣ всего за себя“ — писалъ въ 1871 г. заболѣвшій Толстой — „то, что я отъ нездоровья своего чувствую себя одной десятой того, что̀ есть. Нѣтъ умственныхъ и, главное, поэтическихъ наслажденій. На все смотрю, какъ мертвый, то самое, за что я не любилъ многихъ людей. А теперь самъ только вижу, что̀ есть, понимаю, соображаю, но не вижу насквозь съ любовью, какъ прежде“.

Впитавшій въ себя все безстрастіе и всю невозмутимость вѣчной природы Спиноза утверждалъ: „мы чувствуемъ и испытываемъ, что мы вѣчны“ (sentimus experimurque nos aeternos esse). Точно такъ же и видѣвшій все „насквозь съ любовью“, впитавшій въ себя весь опьяняющій и пестрый трепетъ жизни, Толстой не могъ не ощущать необходимости безсмертія, органически не могъ примириться съ фактомъ смерти.

И послѣ тяжелаго религіознаго кризиса, бывшаго столько же искательствомъ Бога, сколько и исканіемъ безсмертія, Толстой нашелъ его, преодолѣлъ страхъ смерти. Но, какъ и въ представленіяхъ о характерѣ божества, мы здѣсь наталкиваемся на расплывчатость и неопредѣленность воззрѣній Толстого. По временамъ — опять-таки въ пору болѣе раннихъ произведеній — Толстой выражается, почти какъ позитивистъ. Безсмертія, т. е. индивидуальнаго загробнаго существованія, какъ себѣ представляютъ его церковно-вѣрующіе, нѣтъ. Человѣкъ продолжаетъ жить въ памяти людей, въ своихъ дѣлахъ, которыя вливаются въ общую жизнь человѣчества, и т. д.

Но эти позитивистскія заявленія представляютъ лишь временное и побочное отвѣтвленіе мысли Толстого, бывшей въ своемъ главномъ и постоянномъ руслѣ пантеистическою. Иногда Толстой высказывается въ смыслѣ ученія о „сліяніи“. Какъ понялъ еще умиравшій князь Андрей, „любовь есть Богъ, и умереть — зна-

читъ мнѣ, частицѣ любви, вернуться къ общему и вѣчному источнику". Но чаще и охотнѣе мысль Толстого склоняется къ другому рѣшенію, тоже пантеистическаго типа, дающему, однако, больше простора индивидуальности. Это теорія метаморфозы, превращенія. Въ „Воскресеніи" выведенъ политическій изъ крестьянъ, Набатовъ. Онъ никогда не думалъ о будущей жизни, „въ глубинѣ души нося то унаслѣдованное имъ отъ предковъ твердое, спокойное убѣжденіе, общее всѣмъ земледѣльцамъ, что, какъ въ мірѣ животныхъ и растеній ничто не кончается, а постоянно передѣлывается изъ одной формы въ другую — навозъ въ зерно, зерно въ курицу, головастикъ въ лягушку, червякъ въ бабочку, жолудь въ дубъ, — такъ и человѣкъ не уничтожается, а только измѣняется. Онъ вѣрилъ въ это и потому бодро и даже весело всегда смотрѣлъ въ глаза смерти и твердо переносилъ страданія, которыя ведутъ къ ней, но не любилъ и не умѣлъ говорить объ этомъ".

Самъ земледѣлецъ, Толстой чаще всего останавливается на этой земледѣльческой концепціи. Онъ сравниваетъ смерть съ моментомъ превращенія куколки въ бабочку („О жизни"). Или же смерть есть для него своего рода пробужденіе, переходъ въ новое, высшее существованіе, относящееся къ нашей жизни такъ, какъ состояніе бодрствованія къ сновидѣнію. Это высшее существованіе есть, въ свою очередь, лишь новая ступень къ еще высшему существованію, и такъ далѣе, „до безконечности, до одной послѣдней, настоящей жизни — жизни Бога" („Письмо о Кармѣ").

Для душевнаго мира Толстого идея о безсмертіи, какъ и идея о Богѣ, была безусловно необходима. Но болѣе близкое опредѣленіе характера безсмертія не имѣло въ глазахъ Толстого рѣшающаго значенія. Поэтому онъ и совѣтовалъ своимъ послѣдователямъ и единомышленникамъ не заниматься вопросомъ о томъ, что̀ ждетъ насъ послѣ смерти — ибо здѣсь нельзя избѣгнуть разномыслія и разногласія, — а обратиться къ тому, насчетъ чего всѣ согласны: надо жить такъ, какъ должно, какъ повелѣваетъ законъ любви.

Религія, такимъ образомъ, непосредственно переходитъ у Толстого въ этику, которая, въ свою очередь, тѣсно связана съ

изумительной по силѣ и своеобразію критикой нашего соціальнаго строя и даже всей нашей цивилизаціи. При такой неразрывной связи религіи и этики можетъ показаться, что идеи Бога и безсмертія играютъ лишь служебную, прагматическую роль, являясь какъ бы посредствующимъ звеномъ между отдѣльной личностью и ея обязанностями относительно окружающихъ людей. „Служи человѣчеству!“ — говоритъ позитивистъ. „Служи человѣчеству, потому что такова воля Хозяина жизни!“ — говоритъ Толстой. Все различіе между обоими императивами сводится, повидимому, лишь къ божественной санкціи, на которую опирается Толстой.

Но это лишь „повидимому“. Въ дѣйствительности религіозныя идеи въ системѣ Толстого — не простая крышка, которую легко можно снять, не измѣняя содержанія сосуда. При всей его догматической неопредѣленности и бѣдности, вѣроученіе Толстого не есть одна лишь форма, прикрывающая собой своеобразную этически-соціальную, анархическую систему. Для Толстого центръ тяжести всегда лежалъ въ религіи, въ вѣрѣ. Прежде Богъ, а потомъ люди. Прежде свой личный счетъ съ Богомъ, а затѣмъ уже съ людьми. Какъ и въ другихъ высшихъ религіяхъ, въ христіанствѣ, въ буддизмѣ, главная проблема толстовства — это вопросъ о личномъ спасеніи.

Въ Толстомъ жила физическая любовь къ народу, въ немъ была огромная соціальная тяга и правдивость, не дававшая ему оставаться спокойнымъ зрителемъ и участникомъ неправды жизни. Но въ немъ еще сильнѣе былъ рефлектикъ, углубленный въ вопросы о смыслѣ существованія, и чѣмъ дальше шли годы, чѣмъ радостнѣе становилась съ годами, по признанію Толстого, его жизнь, тѣмъ рельефнѣе выступала эта религіозная сторона его натуры.

Не соціальная дѣятельность гармонизировала душевную жизнь Толстого. Въ періодъ его религіознаго кризиса и она, какъ все другое, потеряла свой смыслъ, и она стала жертвой неумолимаго: „зачѣмъ? А мнѣ что за дѣло?“. Гармонія и миръ были внесены въ душу Толстого идеей о Богѣ, которая осмыслила все существованіе и, прежде всего, дѣятельность на пользу людей.

Толстой самъ подчеркивалъ — и съ полнымъ правомъ — отличіе своей религіозной точки зрѣнія отъ близкихъ ей на первый взглядъ воззрѣній. Въ статьѣ о „Религіи и нравственности“ (13-й томъ) онъ указываетъ, что есть три основныя отношенія человѣка къ міру или началу его, отношенія, которыя онъ называетъ религіями: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христіанское или божеское.

„Строго говоря“, продолжаетъ онъ, „основныхъ отношеній человѣка къ міру только два: личное, состоящее въ признаніи смысла жизни въ благѣ личности, пріобрѣтаемомъ отдѣльно или въ соединеніи съ другими личностями, и христіанское, признающее смыслъ жизни въ служеніи Пославшему человѣка въ міръ. Второе же отношеніе человѣка къ міру — общественное — въ сущности есть только расширеніе перваго“.

Съ точки зрѣнія Толстого значеніе вѣры въ Бога и его законъ такъ велико, что, по сравненію съ нимъ, и служеніе своему я (личная религія), и служеніе человѣчеству (общественная религія) сливаются въ нѣчто единое. Мы не пойдемъ такъ далеко за Толстымъ. Но указываемое имъ огромное различіе между божеской религіей и общественной существуетъ, и оно-то заставляетъ удѣлять въ міровоззрѣніи Толстого такое исключительное вниманіе идеѣ о Богѣ.

Религія Толстого крайне бѣдна и скудна: въ ней нѣтъ ни обрядовъ, ни таинствъ, ни сказаній, ни священства. Въ ней нѣтъ ни мистики, ни чудесъ. Она говоритъ только, что есть въ мірѣ кто-то, чью волю должно исполнять. По сравненію съ этой блѣдной схемой соціальное ученіе Толстого является гораздо болѣе многообразнымъ и богатымъ. И, однако, именно эту блѣдную схему приходится поставить во главу угла: она не только была душевной скрѣпой, силой жизни Толстого, но была и скрѣпой его міровоззрѣнія. Идея о Богѣ имѣетъ свою особую имманентную логику. И она-то и вызвала къ жизни нѣкоторыя изъ наиболѣе характерныхъ теорій Толстого: и ученіе о непротивленіи злу насиліемъ, и суровый аскетизмъ „Крейцеровой сонаты“, и восхваленіе, какъ наиболѣе христіанской, жизни бездомнаго бродяги, для которой, можетъ быть — такъ ненадолго — Толстой покинулъ Ясную Поляну.

## VI.

На предыдущихъ страницахъ упоминались нѣсколько разъ имена Константина Левина и Платона Каратаева. Двѣ эти фигуры — два противоположныхъ полюса художественнаго творчества Толстого. Левинъ — самый индивидуальный образъ его, почти автопортретъ творца „Войны и Мира“. Каратаевъ — самый универсальный образъ Толстого, наиболѣе широкое художественное обобщеніе его. Но Левинъ и Каратаевъ — антиподы не съ одной лишь количественной стороны, а и съ качественной.

Рисуя Каратаева, Толстой не перестаетъ подчеркивать все круглое въ немъ: его фигура круглая, его голова совершенно круглая; его спина, грудь, плечи, его улыбка, глаза, морщины — круглые. Въ воспоминаніяхъ Пьера онъ всегда остается олицетвореніемъ „всего русскаго, добраго и круглаго“. Онъ — „круглое и вѣчное олицетвореніе духа простоты и правды“. Въ его спорыхъ движеніяхъ чувствуется что-то „успокаивающее, пріятное и круглое“.

Каратаевъ, такимъ образомъ, не просто добръ, правдивъ, пріятенъ, простъ. Онъ, если можно такъ выразиться, к р у г л о - правдивъ, к р у г л о - добръ, к р у г л о - пріятенъ. Субстанція его души — какая-то особая мягкость, стихійность, неиндивидуализированность — словомъ, „круглость“.

И какъ круглая капля воды ничѣмъ не отличается отъ милліардовъ другихъ капель, изъ которыхъ составляется міровой океанъ, и не имѣетъ никакого смысла и значенія внѣ этого океана, такъ и Каратаевъ не имѣлъ никакого индивидуальнаго значенія внѣ народнаго моря.

Такой-же неиндивидуализированный, „круглый“ характеръ носили чувства и привязанности Каратаева. Въ нихъ не было острыхъ угловъ, которыми одна личность любовно или враждебно врѣзывается въ другую личность, не было психическихъ крючковъ, которыми зацѣпляются другъ за друга люди. Онъ былъ полонъ того общаго благоволенія къ людямъ, которое впослѣдствіи проповѣдывалъ религіозный учитель и моралистъ Толстой: „онъ любилъ и любовно жилъ со всѣмъ, съ чѣмъ его сводила жизнь, и въ особенности съ человѣкомъ — не съ извѣстнымъ

какимъ-нибудь человѣкомъ, а съ тѣми людьми, которые были передъ его глазами".

Полную противоположность Платону Каратаеву представляетъ Левинъ-Толстой. Если Каратаевъ круглый, то о Левинѣ можно сказать, что онъ многогранный, остроугольный. Въ отличіе отъ спокойнаго и успокаивающаго Каратаева, съ его безличной любовностью, Левинъ весь — порывъ, безпокойство, съ рѣзко индивидуализированными симпатіями и антипатіями. И если Каратаевъ говоритъ, какъ онъ выражается о себѣ, „не своимъ умомъ, а Божьимъ судомъ", то Левинъ говоритъ и думаетъ только своимъ умомъ, всегда идетъ своей особой дорогой, неизбѣжно, фатально. Мышленіе Каратаева до того безлично, что оно даже не возвышается до уровня шаблона, ибо шаблонъ — это есть копія, 1001-ое изданіе какого-нибудь оригинала, между тѣмъ какъ Каратаевъ не повторяетъ чужія мысли, а, такъ сказать, поетъ мысль соціальнаго цѣлаго, какъ птица поетъ одну общую для всѣхъ данныхъ птицъ мелодію. Мышленіе же Левина до того оригинально, что оно постоянно граничитъ съ парадоксомъ: Левинъ-Толстой не можетъ не разсуждать парадоксально. И не по духу противорѣчія — подобно тѣмъ парадоксалистамъ, парадоксы которыхъ составляются „по формулѣ", являясь банальностями навыворотъ,—а органически, непреложно, по духу своей натуры, выпиравшей изъ всякихъ соціальныхъ рамокъ и формъ, не знавшей мягкаго, безшумнаго движенія мысли по кругу, а дѣлавшей зигзаги, тупые и острые углы, то забѣгавшей впередъ, то неожиданно заворачивавшей назадъ.

Каратаевъ — непосредственная, цѣльная натура. Какъ рѣчь его льется однимъ сплошнымъ, недифференцированнымъ цѣлымъ, такъ и весь онъ — одно цѣлое, не знающее столь мучительнаго „раздѣленія на ся", не понимающее противоставленія себя себѣ же, не знакомое съ самоанализомъ, съ рефлексіей. Въ Толстомъ же съ дѣтства была до необычайности развита эта наклонность къ рефлексіи.

И особенно упорно и настойчиво работала рефлексія Толстого надъ тѣми этическими вопросами о значеніи жизни и смерти, которые для Каратаева, чувствовавшаго себя частицей цѣлаго, не имѣли никакого смысла и просто не существовали.

Каратаевъ и Левинъ — антиподы. И, по какому то своеобразному закону притяженія психическихъ полярностей, въ Толстомъ всегда было огромное тяготѣніе къ дополнявшему его душевному типу. Великій духъ, томившійся и изнывавшій отъ избытка своей исключительной индивидуальности и своей рефлексіи, искалъ для себя нейтрализаціи въ безсознательной субстанціи народной души. Во время ухода Толстого изъ Ясной Поляны въ одной газетѣ были приведены сказанныя имъ, будто бы, когда-то слова: „мнѣ надо сгинуть", т. е. надо, для засвидѣтельствованія своего ученія, исчезнуть, потеряться въ массѣ.

„Мнѣ надо сгинуть": сказалъ ли Толстой эти слова, или нѣтъ, но они превосходно изображаютъ то настроеніе, которое наложило свою печать на религіозное искательство и затѣмъ учительство Толстого — его жажду слиться и раствориться въ какомъ-то всеобъемлющемъ цѣломъ. Словно задыхаясь подъ тяжестью своей особности, своего непомѣрно огромнаго я, Толстой неудержимо влекся къ землѣ, къ соціальнымъ низамъ, къ безымянной и спокойной, счастливой въ своей безымянности и безъиндивидуальности, стихіи каратаевщины. Жизнь Толстого есть какъ бы одна непрекращающаяся попытка Левина уподобиться Каратаеву. Мягкій, круглый Каратаевъ есть, пользуясь математическимъ сравненіемъ, тотъ „предѣлъ", къ которому постоянно стремился многогранный, остроугольный, колючій Левинъ. Великій художникъ, счастливый семьянинъ, оригинальный дѣятель на поприщѣ педагогіи, религіозный и соціальный реформаторъ, моралистъ, мудрецъ — все это различные этапы одного и того же пути, все это различныя превращенія, различныя приближенія Левина къ предѣлу. И вся сила Толстого, все то, чѣмъ онъ насъ покорилъ, вытекла изъ этого, не знавшаго отдыха, устремленія исключительной индивидуальности „округлиться", нивеллироваться, уравняться, обезличить себя. По своеобразной діалектикѣ своего развитія Толстой въ стремленіи „сгинуть" и уничтожиться раскрывалъ все иныя и иныя стороны своего существа; онъ не округлялся, а развертывалъ все новыя и блестящія грани своего духа, и изъ геніальнѣйшаго русскаго художника сталъ тѣмъ особеннымъ, тѣмъ единственнымъ человѣкомъ, искателемъ правды, къ голосу котораго прислушивался весь міръ. Міръ, правда, не при-

нялъ той цѣли и того идеала, къ которымъ шелъ и звалъ Толстой; но онъ преклонился передъ неутомимымъ бореніемъ духа, котораго не останавливали ни годы, ни неизбѣжная инерція собственной мысли. Міръ не принялъ того абсолюта, на который му указывалъ Толстой, но онъ оцѣнилъ все то неабсолютное, бездогматное, вѣчно ищущее и преодолѣвающее самого себя, что̀ было въ яснополянскомъ мудрецѣ.

Вся жизнь Толстого есть какъ бы исполненіе чуднаго завѣта Августина: „будемъ искать такъ, какъ если бы мы должны были найти, и будемъ находить такъ, какъ если бы мы должны были искать“. Посреди многихъ и многихъ ищущихъ, но не могущихъ найти, обреченныхъ не найти, посреди другихъ, нашедшихъ и не желающихъ, не могущихъ уже искать, Толстой былъ тѣмъ, кто упорно искалъ и находилъ, находилъ и снова искалъ. Онъ былъ и оставался всегда — не „круглымъ“, а „многограннымъ“ — воплощеніемъ всего ищущаго, правдиваго, человѣческаго.

# Философія иллюзіи.

(Къ вопросу о міровоззрѣніи Фр. Ницше).

# Философія иллюзіи.

## (Къ вопросу о міровоззрѣніи Фр. Ницше).

I.

Въ своемъ извѣстномъ этюдѣ о Ницше А. Лихтенберже пишетъ, что „исканіе правды было великой, единственной страстью Ницше". Въ этомъ утвержденіи, весьма распространенномъ и какъ будто даже само собою разумѣющемся, таится, однако, значительное недоразумѣніе. Ницше былъ, дѣйствительно, безстрашнымъ и глубоко правдивымъ мыслителемъ, въ высшей степени одареннымъ той интеллектуальной честностью, которую онъ не уставалъ превозносить. Ницше былъ въ то же время неутомимымъ искателемъ новыхъ путей и новыхъ цѣнностей жизни. И все-таки онъ не былъ правдоискателемъ въ обычномъ значеніи этого слова, а былъ, скорѣе, иллюзіеискателемъ, и даже величайшимъ искателемъ и открывателемъ иллюзій нашего времени. Въ дѣловой и прозаическій вѣкъ — вѣкъ желѣзныхъ дорогъ, всеобщаго избирательнаго права и ежедневной прессы — онъ сумѣлъ творить легенды и создавать изумительно-яркіе миѳы, не поступаясь вмѣстѣ съ тѣмъ ничѣмъ въ пользу идеалистическаго міровоззрѣнія. Удачны ли были, или нѣтъ, созданные имъ миѳы и легенды — миѳъ о сверхчеловѣкѣ и Діонисѣ, легенда о возстаніи рабовъ и пр. — это особый вопросъ, на которомъ я останавливаться не буду. Но важно подчеркнуть тотъ фактъ, что миѳотворчество Ницше было сознательнымъ, что въ отличіе отъ

такихъ искателей, какъ Толстой или Джемсъ, онъ не фетишизировалъ найденныхъ имъ отвѣтовъ на свои стремленія, не превращалъ своихъ идеаловъ въ идолы, не принималъ творческихъ и гармонизирующихъ жизнь иллюзій за какія-то особыя силы или сущности, стоящія внѣ людей и надъ людьми. Не имманентнаго смысла жизни и бытія искалъ Ницше — безцѣльность и хаотичность міра не вызывали въ немъ никакихъ сомнѣній — онъ хотѣлъ придать смыслъ существованію.

Если подъ религіозной натурой понимать человѣка, жаждущаго повышеннаго, преображеннаго строя души, человѣка, ищущаго субботы жизни и „субботы субботъ“ ея, по выраженію Августина, то Ницше былъ исключительной религіозной натурой, религіознымъ геніемъ перваго ранга. „Убійство Бога“, о которомъ кричитъ безумецъ въ „Веселой наукѣ“ и которое совершила положительная наука XIX в., и вызванное этимъ убійствомъ опустошеніе современной души Ницше воспринялъ необыкновенно остро. И вся энергія его ушла на то, чтобы заполнить эту пустоту и найти ту иллюзію, тотъ „призракъ“, который могъ бы замѣнить умершее божество. Но, будучи „религіознымъ“ въ этомъ смыслѣ слова, Ницше не былъ однако вѣрующимъ. Наоборотъ, у него были необыкновенно зоркіе, рысьи глаза, чтобы отыскать самые незамѣтные слѣды теистической вѣры и разоблачить ее. Самъ прагматистъ въ своей теоріи истины — еще до возникновенія этого столь распространеннаго теперь философскаго теченія — Ницше, несомнѣнно, жестоко посмѣялся бы надъ джемсовскимъ прагматическимъ доказательствомъ бытія Божія или надъ сходными разсужденіями Толстого въ его „Исповѣди“. Какъ ни воевалъ съ „волей къ истинѣ“ великій лирикъ-философъ, какъ ни доказывалъ онъ подчиненное относительно жизни значеніе теоретическаго познанія и истины, онъ все-таки не могъ дать обмануть себя „волѣ къ вѣрѣ“ и признать несуществующее существующимъ только потому, что это необходимо было бы для душевнаго мира. Преображенія жизни Ницше искалъ путемъ иллюзій, но онъ ихъ бралъ завѣдомо, какъ таковыя, не придавая имъ никакого онтологическаго значенія. Живя почти исключительно въ мірѣ своихъ геніальныхъ поэтическихъ фикцій, Ницше, разумѣется, становился жертвой ихъ, терялъ перспективу жизни и дѣйствительности. Но

онъ никогда не былъ жертвой ихъ въ томъ смыслѣ, что овеществлялъ ихъ и принималъ за реальности. Вся жизнь и творчество Ницше можетъ представиться какъ бы чисто аналитическимъ, хладнокровнымъ и упорнымъ рѣшеніемъ такого „уравненія жизни“: дано, что всѣ прежнія цѣнности — Богъ, смыслъ жизни, истина — потеряли свое значеніе и что вмѣстѣ съ этимъ обезцѣнилось и существованіе человѣка; извѣстно далѣе, что никакихъ абсолютовъ нѣтъ, нѣтъ „истиннаго“ міра, находящагося позади „кажущагося“, нѣтъ ничего неизмѣннаго, субстанціальнаго, „вещи въ себѣ“, а есть лишь вѣчное становленіе и измѣненіе, вѣчная кажимость и иллюзія бытія; дана, наконецъ, извѣчная „воля къ иллюзіи“ человѣка; какова, спрашивается, та система иллюзій, та „скрижаль цѣнностей“, которая сможетъ сызнова придать смыслъ и значеніе обезцѣненной современнымъ „нигилизмомъ“ жизни? Ницше могъ въ разные періоды жизни отклоняться въ тѣхъ или иныхъ чертахъ отъ этой постановки вопроса; онъ могъ давать тѣ или иныя рѣшенія заданнаго себѣ уравненія, но въ цѣломъ, по существу, онъ оставался вѣренъ себѣ, вѣренъ той основной постановкѣ вопроса, которая дѣлаетъ изъ произведеній Ницше одно своеобразное цѣлое, одну грандіозную попытку преодолѣнія съ помощью эстетическихъ иллюзій коренной иллюзіонности бытія.

## II.

Пусть говоритъ сперва самъ Ницше:

„Чѣмъ болѣе я познаю, именно въ природѣ, вышеупомянутые, всемогущіе художественные инстинкты и въ нихъ страстную жажду иллюзіи, жажду освобожденія при помощи иллюзіи, тѣмъ болѣе склоняюсь я къ метафизическому предположенію, что Истинно-Сущее и Первоединое, какъ вѣчно страждущее и полное противорѣчій, вмѣстѣ съ тѣмъ нуждается въ восхитительномъ видѣніи, въ отрадной иллюзіи для постояннаго самоосвобожденія; каковую иллюзію мы, вполнѣ въ нее погруженные и изъ нея состоящіе, принуждены воспринимать, какъ нѣчто въ дѣйствительности несуществующее, т. е. какъ продолжающееся во времени, пространствѣ и причинности становленіе, другими словами—какъ эмпирическую реальность. Но забудемъ на мгновеніе о нашей

эмпирической „реальности“, будемъ понимать наше эмпирическое бытіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и бытіе міра вообще, какъ ежемгновенно возникающее представленіе Первоединаго — и тогда, слѣдовательно, сонъ, какъ иллюзія въ иллюзіи, получитъ для насъ цѣнность высшаго удовлетворенія исконной жажды иллюзіи. По той же самой причинѣ внутренней сущности природы доставляетъ такую неописуемую отраду наивный художникъ и наивное художественное произведеніе, которое также есть лишь „иллюзія въ иллюзіи“ („Происхожденіе трагедіи“, пер. Полилова, с. 28).

„При всей цѣнности, какая можетъ подобать истинному, правдивому, безкорыстному, все же возможно, что иллюзіи, волѣ къ обману, своекорыстію и вожделѣнію должна быть приписана болѣе высокая и болѣе неоспоримая цѣнность для всей жизни“ („По ту сторону добра и зла“, афор. 2, перев. Полилова).

„На какую бы философскую точку зрѣнія ни становились мы нынѣ, со всѣхъ сторонъ обманчивость міра, въ которомъ, какъ намъ кажется, мы живемъ, является самымъ вѣрнымъ изъ всего, что́ еще можетъ уловить нашъ взоръ: мы находимъ тому доводы за доводами, которые, пожалуй, могутъ соблазнить насъ на предположеніе, что принципъ обмана лежитъ въ „сущности вещей“... Да что побуждаетъ насъ вообще къ предположенію, что есть существенная противоположность между „истиннымъ“ и „ложнымъ“? Развѣ недостаточно предположить, что существуютъ степени кажимости, какъ бы болѣе свѣтлыя и болѣе темныя тѣни иллюзіи, — различныя valeurs, говоря языкомъ живописцевъ?

„Мы не обладаемъ абсолютно органомъ для познаванія, для „истины“: мы „знаемъ“ (или, скорѣе, вѣримъ, что знаемъ) ровно столько, сколько полезно намъ знать въ интересахъ человѣческаго стада, вида; и даже то, что́ называется „полезнымъ“, есть въ концѣ-концовъ лишь вѣра, игра воображенія и, можетъ быть, злосчастная глупость, благодаря которой мы когда-нибудь погибнемъ“, („Веселая наука“, афор. 354),

„Нѣтъ, у насъ отбита охота къ этому дурному вкусу, къ этой волѣ къ истинѣ, къ истинѣ „во что бы то ни стало“, къ этому юношескому безумію въ любви къ истинѣ: для этого мы слишкомъ опытны, слишкомъ серьезны, слишкомъ веселы, слиш-

комъ прожжены, слишкомъ глубоки... Мы уже не вѣримъ болѣе тому, что истина останется истиной, если съ нея снять покрывало, — мы достаточно жили, чтобы вѣрить этому... Нынче мы считаемъ это дѣломъ приличія не все видѣть обнаженнымъ, не при всемъ присутствовать, не все хотѣть понимать и „знать". Tout comprendre—c'est tout mépriser... „Правда ли, что Боженька находится вездѣ? спросила маленькая дѣвочка свою мать: но я нахожу это неприличнымъ" — намекъ философамъ!.. Слѣдовало бы больше уважать стыдъ, съ которымъ природа спряталась подъ загадки и пестрыя неизвѣстности. Быть можетъ, истина—женщина, у которой есть основанія не позволять смотрѣть своихъ основаній?... Быть можетъ, ея имя, говоря по гречески, Баубо?.. О, эти греки! они умѣли-таки жить! Для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзіи, вѣрить въ формы, звуки, слова, въ весь Олимпъ иллюзіи! Эти греки были поверхностны — вслѣдствіе глубины... И не возвращаемся ли мы именно къ этому, мы, духовные головорѣзы, которые влѣзли на самую высокую и самую опасную вершину нынѣшней мысли и осмотрѣлись оттуда, посмотрѣли оттуда внизъ? Не являемся ли мы именно въ этомъ — греками? Поклонниками формъ, звуковъ, словъ? Именно потому — художниками?" („Ницше о Вагнерѣ", перев. Полилова, с. 100).

III.

Я могъ бы еще значительно увеличить число подобныхъ цитатъ, но и ихъ достаточно, чтобы выдѣлить три близкихъ и вѣчно переплетающихся между собой, но все-таки различныхъ, пониманія со стороны Ницше проблемы иллюзіи. Прежде всего дѣло идетъ объ иллюзіонномъ характерѣ бытія. Въ шопенгауэровскій періодъ своего развитія молодой Ницше вмѣстѣ съ авторомъ „Міръ, какъ воля" принимаетъ еще міръ „вещей въ себѣ", міръ Истинно-Сущаго, представленіемъ и грезой котораго является наша феноменальная дѣйствительность. Впослѣдствіи Ницше окончательно освободится отъ вѣры въ вещь въ себѣ и вообще отъ всякаго рода субстанціализма, отъ того, что́ онъ образно называлъ „египтицизмомъ" и „монотонотеизмомъ" философовъ.

Гераклитовское ученіе о всеобщемъ теченіи и становленіи дѣйствительности сдѣлается всецѣло его собственнымъ ученіемъ. Ницше совсѣмъ порветъ и безъ того слабо стягивавшія его узы абсолютистскихъ доктринъ и станетъ смѣлымъ и непримиримымъ паладиномъ релативизма или, по заимствованному имъ изъ живописи термину, перспективизма.

Но вмѣстѣ съ отказомъ отъ вещи въ себѣ должно отпасть и ученіе объ иллюзіонности сущаго. Тамъ, гдѣ все—иллюзія, все—кажимость, нѣтъ вовсе иллюзіи, какъ таковой, т. е. какъ чего-то противоположнаго истинному міру. Иллюзія и подлинная реальность соотносительны другъ другу, и если устранено одно изъ этихъ понятій, то неизбѣжно падаетъ и другое. Это ясно понялъ и выразилъ самъ Ницше въ „Исторіи одного заблужденія (какъ „истинный міръ“ наконецъ сталъ басней)“, маленькомъ — въ двѣ странички — ницшевскомъ шедеврѣ, гдѣ въ шести пунктахъ переданы послѣдовательные этапы развитія идеалистической концепціи. Вотъ какъ изображается здѣсь послѣдній этапъ этой исторической эволюціи:

„6. Мы упразднили истинный міръ: Какой же міръ остался? быть можетъ, кажущійся?.. Но нѣтъ! вмѣстѣ съ истиннымъ міромъ мы упразднили также и кажущійся!

(Полдень; мгновеніе самой короткой тѣни; конецъ самаго долгаго заблужденія; кульминаціонный пунктъ человѣчества: INCIPIT ZARATHUSTRA)“ („Сумерки идоловъ“, пер. Полилова, с. 33).

Заратустра въ этомъ открытіи собственно не при чемъ, такъ какъ современный позитивизмъ и вполнѣ самостоятельно пришелъ къ выключенію „вещи въ себѣ“. Наоборотъ, именно у Ницше мы, не смотря на категорическое утвержденіе, что вмѣстѣ съ истиннымъ міромъ мы упразднили также кажущійся, встрѣчаемъ неоднократно смѣшеніе точки зрѣнія релативизма (перспективизма) съ точкой зрѣнія всеобщаго иллюзіонизма.

То же самое примѣнимо и къ вопросу объ иллюзіонномъ характерѣ истины. Истина и заблужденіе (иллюзія, ложь) — понятія соотносительныя. Кто отказывается отъ дуалистическаго и абсолютнаго пониманія ихъ, признавая только „степени кажимости“, тотъ не имѣетъ основаній называть истины иллюзіями, если слово „иллюзія“ берется въ его обычномъ пониманіи. Но и

въ этомъ вопросѣ у Ницше нерѣдко точка зрѣнія относительности познанія подмѣнивается совсѣмъ иной концепціей объ иллюзіонности его.

Въ своей теоріи истины Ницше не ограничивается однимъ абстрактнымъ утвержденіемъ релативизма. Онъ еще въ 1873 г. развилъ ученіе—близкое къ прагматизму и къ родственнымъ ему теоріямъ—которое въ познаніи видитъ особое біологическое приспособленіе человѣка. Ученикъ Шопенгауэра не могъ не видѣть въ функціи интеллекта чего-то производнаго, вторичнаго, являющагося придаткомъ и орудіемъ первореальности. Дарвиновское ученіе о приспособленіи падало здѣсь на вполнѣ подготовленную почву, и въ результатѣ Ницше пришелъ къ выводамъ, аналогичнымъ съ тѣми, къ которымъ приходили изъ дарвиновскихъ посылокъ Спенсеръ, Махъ, Зиммель и пр. Потребности жизни, и въ частности жизни въ обществѣ, вотъ изъ чего, согласно этой теоріи, возникло наше познаніе. Этому практическому, „прагматическому" пониманію проблемы истины Ницше не измѣнялъ всю свою жизнь. И если въ 1873 г. онъ писалъ, что „происхожденіе мышленія и его устройство должны быть выведены изъ нашего практическаго отношенія къ вещамъ" („Werke", т. X. с. 383), то черезъ 15 лѣтъ въ „Воля къ власти" онъ высказывался въ почти тождественныхъ выраженіяхъ:

„Не „познавать", но схематизировать, придать хаосу столько регулярности и формъ, сколько потребно для нашихъ практическихъ цѣлей.

„Въ образованіи разума, логики, категорій, опредѣляющей являлась потребность, потребность не „познавать", но субсуммировать, схематизировать въ цѣляхъ взаимнаго пониманія, въ цѣляхъ учета (приспособленіе, измышленіе подобнаго, одинаковаго, т. е. тотъ же процессъ, который продѣлываетъ каждое чувственное впечатлѣніе, характеризуетъ и развитіе разума!)" (Афор. 515, т. IX перев. полнаго собранія сочиненій Ницше).

Въ своихъ взглядахъ на интеллектъ и его роль Ницше предвосхитилъ такимъ образомъ многое изъ того, что развивали впослѣдствіи прагматисты или такіе близкіе къ прагматизму мыслители, какъ Бергсонъ. Но между ними и имъ есть существенное различіе. Признавая интеллектъ орудіемъ нашей практики, не выражающимъ

дѣйствительности, Бергсонъ выдвигаетъ за то интуицію, какъ ту способность, которая проникаетъ въ сущность вещей, схватывая само бѣгущее становленіе. Точно также, по Джемсу, въ религіозномъ переживаніи мы доходимъ до самаго сердца явленій. Ницше же не знаетъ такой высшей познавательной способности, передъ которой раскрывалось бы истинно-сущее. Правда, Ницше всегда ставилъ художественное творчество выше научнаго творчества съ помощью понятій, но — если имѣть въ виду проблему истины — не потому, что оно раскрываетъ передъ нами правильное положеніе вещей, не за истинность его, а за правдивость. Въ одной изъ работъ перваго періода Ницше указываетъ, что искусство покоится на обманѣ (Taüschung), но что мы, тѣмъ не менѣе, не бываемъ обмануты. „Откуда, спрашиваетъ онъ здѣсь, возникаетъ удовольствіе отъ испытаннаго обмана, отъ иллюзіи (Schein), которая познается всегда, какъ иллюзія? Искусство разсматриваетъ иллюзію, какъ иллюзію, значитъ, не хочетъ какъ разъ обманывать — о н о п р а в д и в о (wahr). Чистое, безкорыстное разсмотрѣніе возможно лишь по отношенію къ иллюзіи, которая познается какъ иллюзія, которая не хочетъ вовсе вести къ вѣрѣ и, слѣдовательно, вовсе не возбуждаетъ нашей воли.

„Только тотъ, кто могъ бы разсматривать весь міръ, какъ и л л ю з і ю, былъ бы въ состояніи глядѣть на него безкорыстно, безъ вожделѣній: художникъ и философъ. Здѣсь прекращается вожделѣніе. Пока въ мірѣ ищутъ и с т и н ы, находятся подъ властью вожделѣнія: но оно желаетъ у д о в о л ь с т в і я, а не истины, оно желаетъ вѣры въ истину, слѣдовательно, пріятныхъ дѣйствій этой вѣры.

(М і р ъ, к а к ъ и л л ю з і я — святой, художникъ, философъ".

Здѣсь уже, вмѣстѣ съ вопросомъ о роли художественнаго обмана, мы подходимъ къ третьему — и наиболѣе для насъ важному — субъективному смыслу понятія иллюзіи у Ницше.

Въ приведенномъ выше отрывкѣ изъ „Происхожденіе трагедіи" мы могли прочесть о „страстной жаждѣ иллюзіи", „жаждѣ освобожденія при помощи иллюзіи". Субъективный иллюзіонизмъ, иллюзія, какъ неискоренимая психологическая потребность, какъ всемогущая „воля къ иллюзіи" — это одно изъ самыхъ основныхъ убѣжденій Ницше, которое онъ неоднократно высказывалъ во

всѣхъ своихъ произведеніяхъ. Вотъ, напримѣръ, любопытное мѣсто изъ цитированной сейчасъ работы о борьбѣ искусства съ познаніемъ, мѣсто, содержащее въ себѣ какъ бы программу всей дальнѣйшей дѣятельности Ницше.

„Философъ трагическаго познанія. Онъ укрощаетъ сбросившее съ себя узы стремленіе къ познанію, но не путемъ какой-нибудь новой метафизики. Онъ не устанавливаетъ никакой новой вѣры. Онъ ощущаетъ трагически потерю метафизики, но не можетъ найти удовлетворенія въ пестромъ калейдоскопѣ наукъ. Онъ строитъ на новой жизни: онъ возвращаетъ искусству его права.

„Философъ отчаявшагося (desperaten) познанія отдается весь слѣпой наукѣ: знаніе во что бы то ни стало.

„Для трагическаго философа картина бытія находитъ свое завершеніе въ томъ, что метафизика является только антропоморфически. Онъ не скептикъ. Здѣсь слѣдуетъ создать нѣкоторое понятіе: ибо скептицизмъ не есть цѣль. Стремленіе къ познанію, дойдя до своихъ границъ, обращается противъ самого себя, переходя въ критику знанія. Познаніе на службѣ у лучшей жизни. Нужно даже желать иллюзію — въ этомъ заключается трагичное".

Метафизика здѣсь убрана и разсматривается, какъ нѣчто антропоморфное. Вѣры тоже нѣтъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ и скептицизма. Пустое мѣсто, оставленное крушеніемъ метафизики и религіи („уставшей" религіи, какъ выражается въ другомъ отрывкѣ отъ того же года Ницше), должно быть занято чѣмъ-то, имени чего еще не знаетъ Ницше, но что̀ будетъ, конечно, иллюзіей, продуктомъ исконной потребности человѣка къ иллюзіи.

Ницше былъ, разумѣется, философомъ не отчаявшагося, а трагическаго познанія. Но то „укрощеніе" науки, о которомъ онъ писалъ, или сарказмы надъ безумной и нескромной „волей къ истинѣ" не означаютъ, что Ницше искалъ спасенія въ самообманѣ и лжи. Познаніе не есть абсолютная цѣнность; познаніе лишь орудіе и часть, при томъ меньшая часть, жизни. Въ своей почтенной, но ограниченной, роли оно можетъ быть вполнѣ автономно и суверенно. Но оно погружено въ детали, не давая намъ цѣльной картины бытія. Оно не даетъ намъ отвѣта на самые

важные и существенные для насъ запросы жизни. Оно не можетъ также ничѣмъ помочь намъ въ борьбѣ съ тѣмъ страшнымъ явленіемъ психологическаго развала, которое Ницше окрестилъ именемъ „нигилизма“.

## IV.

Проблема „нигилизма“ съ исключительной силой занимала мысль Ницше. Что же такое собственно этотъ нигилизмъ, что онъ обозначаетъ? — „То, что высшія цѣнности теряютъ свою цѣнность. Нѣтъ цѣли. Нѣтъ отвѣта на вопросъ „зачѣмъ?“ („Воля къ власти“, афор. 2). Христіанская мораль, придавая человѣку абсолютную цѣнность въ противоположность его случайности въ потокѣ становленія, была великимъ средствомъ противодѣйствія практическому и теоретическому нигилизму. Но эта мораль взростила новую силу — правдивость — которая въ концѣ-концовъ обратилась противъ нея, противъ ея телеологіи и корыстнаго разсмотрѣнія вещей.

Нигилизмъ, какъ психологическое состояніе, имѣетъ, согласно Ницше, нѣсколько корней. Первымъ источникомъ его является открытіе, что въ бытіи нѣтъ смысла, нѣтъ никакой цѣли: становленіемъ ничего не достигается, ничего не обрѣтается.

Нигилизмъ, во-вторыхъ, появляется тогда, „когда во всемъ совершающемся и подо всѣмъ совершающимся предполагается нѣкая цѣльность, система, даже организація: такъ что душа, жаждущая восхищенія и благоговѣнія, упивается общимъ представленіемъ нѣкоторой высшей формы власти и управленія (если это душа логика, то достаточно уже абсолютной послѣдовательности и реальной діалектики, чтобы примирить ее со всѣмъ...) Какое-либо единство, какая-либо форма „монизма“ и какъ послѣдствіе этой вѣры — человѣкъ, чувствующій себя въ тѣсной связи и глубокой зависимости отъ нѣкоего безконечно превышающаго его цѣлаго... — и вдругъ — такого „цѣлаго“ нѣтъ!.. (ib., аф. 12).

Третья форма нигилизма является вслѣдъ за крушеніемъ вѣры въ истинный міръ, отличный отъ нашего эмпирическаго, измѣнчиваго міра.

Такимъ образомъ, отказъ отъ понятій цѣли, единства и истины, какъ способовъ истолкованія общаго характера бытія,

повлекъ за собой сознаніе отсутствія всякой цѣнности. Иначе говоря, источникъ нигилизма лежитъ въ крушеніи абсолютистскаго міросозерцанія, въ релативизаціи человѣка и всего сущаго.

Ницше самъ прошелъ хорошую школу этого нигилизма и сопутствующаго ему пессимизма. И, говоритъ онъ, чтобы вынести самый крайній, коренной „пессимизмъ (отзвуки котораго тутъ и тамъ слышатся въ моемъ „Рожденіи Трагедіи"), чтобы прожить одинокимъ, ,,безъ Бога и морали", мнѣ пришлось изобрѣсти себѣ нѣчто противоположное. Быть можетъ, я лучше всѣхъ знаю, почему только человѣкъ смѣется: онъ одинъ страдаетъ такъ глубоко, что принужденъ былъ изобрѣсти смѣхъ" (ib., афор. 91). Вотъ это ,,противоположное", этотъ ,,смѣхъ" — вспомнимъ, какую роль играетъ ,,священный смѣхъ" въ Заратустрѣ—это недостающее „понятіе", которое слѣдуетъ создать въ противоборство скептицизму, и были даны въ новой скрижали цѣнностей и иллюзій.

Углубляя свое ученіе о біологическомъ происхожденіи познанія, Ницше получилъ нѣкоторый универсальный критерій, съ точки зрѣнія котораго и расцѣнивалъ впослѣдствіи всѣ идеологическія явленія — мораль, искусство, философію и пр. Въ ,,Сумеркахъ Идоловъ" Ницше замѣчаетъ, что онъ впервые указалъ на то, что не существуетъ вовсе моральныхъ фактовъ: ,,Моральное сужденіе имѣетъ то общее съ религіознымъ, что вѣритъ въ реальности, не являющіяся таковыми. Мораль есть лишь истолкованіе извѣстныхъ феноменовъ, говоря точнѣе, лжетолкованіе". Моральное сужденіе, понимаемое буквально, содержитъ лишь нелѣпость. ,,Но оно остается неоцѣнимымъ, какъ семіотика: оно открываетъ, по крайней мѣрѣ, свѣдущему, цѣннѣйшія реальности культуръ и внутреннихъ переживаній, которыя не достаточно знали, чтобы ,,понимать" самихъ себя. Мораль есть просто языкъ признаковъ, просто симптоматологія" (с. 57).

Въ этомъ ученіи о семіотикѣ морали, и вообще идеологіи, Ницше опять-таки подаетъ руку прагматизму, который, руководясь принципомъ Пирса, сводитъ значеніе и смыслъ различныхъ теорій къ ихъ практическимъ результатамъ и эквивалентамъ. Близокъ онъ, пожалуй, и къ концепціи историческаго матеріализма, согласно которой идеологія, какъ ,,надстройка", является чѣмъ-то производнымъ отъ экономическаго базиса, въ которомъ

только и находитъ свое исчерпывающее разъясненіе. Принципъ семіотики, принципъ иносказательнаго характера идеологій, общъ всѣмъ этимъ тремъ различнымъ доктринамъ: но тогда, какъ джемсовскій прагматизмъ ищетъ эмоціональнаго ядра философскихъ концепцій, а экономическій матеріализмъ даетъ соціальную интерпретацію идеологіи въ терминахъ экономики, Ницше толкуетъ разсматриваемыя имъ явленія въ общихъ физіологическихъ терминахъ здоровья и болѣзни, восходящей или нисходящей жизни, роста жизни или декаданса.

Впрочемъ, говоря объ этомъ верховномъ критеріи Ницше, слѣдуетъ помнить о коренной, заключающейся въ немъ, неясности: о какой это собственно жизни, о жизни чего идетъ рѣчь при семіотическомъ истолкованіи какихъ нибудь идеологій? Если мораль есть признакъ декаданса, то декаданса чего: біологическаго ли вида „человѣкъ“, извѣстнаго ли общественнаго цѣлаго, или отдѣльныхъ особей? Кто субъектъ той „жизни“, о преизбыткѣ или оскудѣніи которой свидѣтельствуютъ всѣ явленія культуры: общественныя ли группы, отдѣльная ли личность — нѣчто въ родѣ штирнеровскаго „единственнаго“ — или же находящійся въ состояніи постояннаго развитія біологическій типъ? Въ произведеніяхъ Ницще легко найти доказательства въ пользу любого изъ этихъ толкованій. Но, можетъ быть, правильнѣе всего не брать ни одного изъ нихъ, и оставить понятіе „жизни“ въ его неопредѣленномъ состояніи скорѣе поэтическаго символа, чѣмъ точнаго научнаго термина.

Этотъ семіотическій критерій былъ примѣненъ Ницше и къ основной проблемѣ нигилизма. Вѣдь обезцѣненіе міра произошло отъ абсолютнаго примѣненія къ нему такихъ категорій, какъ смыслъ, истина, цѣлое. Но что будетъ, если взглянуть на эти категоріи съ точки зрѣнія релативизма? Тогда онѣ, въ свою очередь, будутъ обезцѣнены, а, значитъ, будетъ возстановлена въ своихъ правахъ цѣнность міра. Міру можно сказать „да“, какъ этого требуетъ инстинктъ здоровой жизни. Нигилизмъ же со своимъ пессимизмомъ и отрицаніемъ цѣнности существованія предстанетъ тогда, какъ продуктъ декаданса.

Противъ этого декаданса Ницше, со всей силой своего миѳотворческаго генія — не даромъ въ молодости онъ требовалъ

отъ философа преодолѣнія знанія съ помощью миѳотворческихъ (mythenbildend) силъ — создаетъ символизирующій восходящую, избыточествующую жизнь м и ѳ ъ о сверхчеловѣкѣ. Именно миеъ. Не слѣдуетъ ловить Ницше на словѣ, когда онъ, собственно измѣняя самъ себѣ и принимая свою поэтическую фикцію за извѣстную высшую ступень біологическаго развитія, изъ области солнечнаго миѳа вдругъ спускаетъ насъ въ строго іерархизованное кастовое общество, на верхахъ котораго происходитъ отборъ и выращиваніе сверхлюдей. По существу же сверхчеловѣкъ — это миеъ, какъ миѳомъ былъ въ свое время „человѣкъ природы“ Руссо или — беря примѣръ изъ нашего недавняго прошлаго — „босякъ“ Горькаго, такъ близкаго во многомъ къ кругу идей Ницше*). Всякая конкретизація и буквальное пониманіе подобныхъ символическихъ образовъ неизбѣжно ведутъ къ гибели ихъ, являясь нарушеніемъ необходимой для такихъ гармонизирующихъ иллюзій психологической перспективы.

Это самое можно сказать и о той „религіи религій“, томъ ученіи о вѣчномъ возвращеніи, которое составляетъ центральную и кульминаціонную идею „Заратустры“. Вѣроятно, правы тѣ, кто видятъ въ немъ просто художественный символъ паѳоса пріятія жизни со всѣми тѣми радостями и страданіями, что̀ она несетъ съ собой, хотя для самого Ницше, даже когда онъ переставъ впослѣдствіи разсматривать это ученіе, какъ нѣчто математически достовѣрное, оно оставалось все-таки одной изъ наиболѣе вѣроятныхъ гипотезъ о круговоротѣ бытія. Трудно сказать, почему Ницше цѣнилъ такъ необычайно высоко эту идею, идушую еще изъ классической древности. Можетъ быть, здѣсь сказалось какое-нибудь необыкновенно яркое личное переживаніе, одно изъ тѣхъ своеобразныхъ и всегда по новому поражающихъ насъ явленій парамнезіи, когда мы съ исключающимъ всякія колебанія чувствомъ увѣренности и достовѣрности вдругъ ощущаемъ, что испытываемъ нѣчто, бывшее уже когда-то — и не однажды — съ нами въ точно такой-же формѣ, при точно такой же обстановкѣ. Или здѣсь далъ себя знать amor Fati, столь характерная, по неоднократному свидѣтельству Ницше, для него. Или, можетъ быть,

*) „Безумство храбрыхъ“, аморализмъ въ произведеніяхъ перваго періода, излюбленная мысль о значеніи „золотого сна“ (иллюзій) и пр.

это оказалось единственной формой вѣчности, пріемлемой критической мыслью Ницше, вѣчности, по которой, долженъ былъ томиться и онъ, ибо, какъ поется въ круговой пѣснѣ Заратустры:

Alle Lust will Ewigkeit,
will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Какъ бы то ни было, но Ницше очень дорожилъ этимъ ученіемъ о вѣчномъ возвращеніи, которое оказывалось къ тому же неоцѣнимымъ пробнымъ камнемъ для испытанія людей.

„Продумаемъ эту мысль въ самой страшной ея формѣ: жизнь, какъ она есть—безъ смысла, безъ цѣли, но возвращающаяся неизбѣжно, безъ заключительнаго „ничто“: „вѣчный возвратъ“.

„Это самая крайняя форма нигилизма: „ничто“ („безсмысленное“) — вѣчно“!

(„Воля къ власти“, аф. 55).

Вѣчное возвращеніе—это неугасимый адскій огонь для всего неудавшагося, для декаданса. Но оно—вѣчно возобновляющаяся радость для здоровой и мощной жизни.

Можно различнымъ образомъ интерпретировать эти ученія Ницше. Можно понимать ихъ буквально—и тогда теорія вѣчнаго возвращенія вмѣстѣ съ доктриной семіотики образуютъ какъ бы два постамента для возведенія арки абсолютнаго надъ бездной міроваго иллюзіонизма. И такимъ образомъ изгнанные прежде, благодаря гераклитовскому теченію, принципы тождественнаго и неизмѣннаго возвращаются черезъ широкое отверстіе ученія о „Кольцѣ Колецъ“.

Но можно взглянуть на всѣ эти концепціи иначе. Можно видѣть въ нихъ не проявленія ницшевской „воли къ абсолютному“, а все той же его „воли къ иллюзіи“. И такое пониманіе, думаю я, правильнѣе, ибо въ рукахъ Ницше — этого современнаго Мидаса — все, даже точныя понятія науки, превращалось въ золото поэзіи и миѳологіи.

## V.

То „противоположное“ и „смѣхъ“, которые были необходимы Ницше, чтобы жить „безъ Бога и морали“, были найдены имъ въ системѣ образовъ, только поверхностно похожихъ на теоретическія концепціи, а по существу являющихся своеобразными эстетико-религіозными символами. Если въ первый періодъ творчества

Ницше міръ оправдывается, какъ эстетическій феноменъ, и страдающій богъ освобождается только въ иллюзіи, то теперь иллюзіонность и нигилизмъ существованія преодолѣваются съ помощью спасительныхъ художественныхъ иллюзій о сверхчеловѣкѣ и вѣчномъ возвращеніи. Ницше остается вѣренъ программѣ своей молодости: метафизика и религія исключены изъ его міросозерцанія; спасеніе несетъ съ собой искусство, оно въ высокихъ символахъ художника-философа.

Но подлинное ли это спасеніе? Подлинный ли это отвѣтъ на поставленную себѣ Ницше задачу? Конечно, если рѣчь идетъ только о творцѣ Заратустры, то, можетъ быть, для себя лично онъ уравновѣсилъ путемъ своихъ фикцій обезцѣненіе жизни, вызванное въ немъ „убійствомъ Бога“ и надвинувшимся на культурное европейское общество нигилизмомъ. Но разрѣшена ли этимъ общая проблема нигилизма? И можно ли даже говорить объ этой проблемѣ въ общемъ видѣ, когда чувствуешь себя всегда, подобно Ницше, на высотѣ 6000 футъ надъ вещами и людьми? Въ Ницше было много противорѣчивыхъ стремленій. О немъ можно сказать съ извѣстнымъ правомъ то, что́ говорится въ „Антихристѣ“ о современникѣ: „я не знаю, какъ выпутаться; я все, что не знаетъ, какъ ему выпутаться“ — вздыхаетъ современный человѣкъ“. Но самая роковая и подтачивавшая дѣло Ницше антиномія заключалась въ непримиримомъ противорѣчіи между занимавшей его всегда, глубоко с о ц і а л ь н о й по своему внутреннему существу, проблемой о смыслѣ существованія, и его рѣзко антисоціальнымъ настроеніемъ (въ чемъ, какъ и въ признаніи полнаго динамизма сущаго, онъ такъ близокъ къ Гераклиту).

Существуютъ патологическія состоянія, когда впечатлѣнія отъ внѣшняго міра воспринимаются крайне блѣдными, матовыми, тусклыми, когда они получаютъ призрачный, грезоподобный характеръ. Ничто не даетъ такого яркаго, непосредственнаго впечатлѣнія объ иллюзіонности бытія, какъ эти переживанія, когда какъ бы разрушено чувство физической дѣйствительности. Аналогичнымъ образомъ бываетъ нерѣдко нарушено и чувство соціальной реальности, — и это тѣмъ легче, что соціальные объекты это комплексы, гораздо менѣе устойчивые и менѣе поддающіеся непосредственному охвату, чѣмъ комплексы физическаго міра.

У Ницше было лишь рудиментарное чувство соціальной дѣйствитеьности; онъ страдалъ своего рода соціальной слѣпотой, соціальнымъ помѣшательствомъ — и это-то больше всего обезцѣниваетъ принесенную имъ со своихъ горъ скрижаль цѣнностей. Настоящая трагедія нашего трагическаго мыслителя началась лишь послѣ признанія его. Фактически дѣйствовали до сихъ поръ, пользуясь превосходнымъ терминомъ Розанова, главнымъ образомъ, „темные лучи“ ницшеанства, „темный ликъ“ его. Въ соціальной транскрипціи сверхчеловѣкъ оказался или грубымъ насильникомъ и хищникомъ, или, въ лучшемъ случаѣ, безсильнымъ и безвольнымъ созерцателемъ-художникомъ. Ницше выпало на долю худшее, что́ могло постигнуть творца новыхъ идей и цѣнностей. такъ презиравшаго „стадо“: онъ былъ раздерганъ по перышку, по афоризму, по яркому образу, чтобы прикрыть убожество и наготу особой разновидности культурнаго филистерства. Дивные образы „Заратустры“, всѣ эти чистѣйшія драгоцѣнности поэзіи, были раздроблены, измельчены, и осколки ихъ пошли на дешевое украшеніе стада современныхъ раффинированныхъ и эстетовъ. Безстрашнѣйшій и правдивѣйшій мыслитель сталъ отцомъ безчисленныхъ гистріоновъ литературы и жизни. Апостолъ избыточествующей жизни увлекъ за собой всѣхъ дряблыхъ, упадочниковъ, оскудѣвшихъ.

А главная, самая задушевная, никогда не покидавшая Ницше задача — проблема нигилизма, проблема опустошенія современной души и приспособленія къ релативизація бытія — какъ-то стушевалась, осталась въ тѣни. Въ этомъ превращеніи идей Ницше въ свою противоположность и каррикатуру какъ бы сказалась месть попраннаго закона соціальнаго коррелативизма, по которому „я“ и „ты“, индивидъ и общество неотдѣлимы другъ отъ друга. Миѳы Ницше, пропитанные враждебной соціальнымъ силамъ современности тенденціей, не освобожденные отъ этихъ антиобщественныхъ наслоеній, не могли стать соціальными миѳами, культурными силами и цѣнностями. Идеалы, „призраки“, цѣнности, символы, иллюзіи, миѳы—или какъ бы еще ни называть эти преображающія жизнь и поднимающія ее на высшую ступень душевныя образованія—можетъ быть, все это продукты присущей человѣку „воли къ иллюзіи“, или даже, беря болѣе элементарный біологическій феноменъ,

все это — превращенныя формы первичной потребности и инстинкта игры. Но формы — превращенныя и получившія все свое значеніе въ общественной жизни и по отношенію къ ней. Вырванныя изъ этой связи отношенія, онѣ превращаются въ иллюзіи въ худшемъ смыслѣ слова. „Человѣкъ предпочитаетъ лучше желать ничто, чѣмъ ничего не желать“ — этимъ перифразомъ мысли о волѣ къ иллюзіи заканчивается „Генеалогія морали“. Такимъ же „ничто“, однимъ изъ способовъ одурманить себя, являются и художественные символы и миѳы Ницше, оторванные отъ той почвы, на которой только они и могли бы расцвѣсть, оторванные отъ животворнаго вліянія коллективной психики.

---

„Нигилизмъ стоитъ за дверями: откуда идетъ къ намъ этотъ самый жуткій изъ всѣхъ гостей?“

Этимъ вступленіемъ открывается книга о „Волѣ къ власти“,— колоссальный музей фрагментовъ ницшевской мысли. Когда я читаю эти предостерегающія и зловѣще звучащія слова великаго добровольнаго изгнанника изъ общества, какая-то ассоціація мысли невольно напоминаетъ мнѣ, тоже точно изъ металла вылитыя, слова изъ книги двухъ другихъ великихъ — недобровольныхъ — изгнанниковъ изъ свой родины.

„Красный призракъ носится надъ Европой: призракъ Коммунизма“.

Такъ начинается книга современнаго благовѣстія, при появленіи своемъ едва замѣченная, а теперь собравшая уже вокругъ себя милліоны и милліоны людей. Мысль забываетъ огромное различіе двухъ полярныхъ міросозерцаній и ведетъ нить отъ небольшой книжки къ другой, отдѣленной отъ нея полустолѣтіемъ и отвергающей идеи первой со всей доступной человѣку яростью и необузданностью. И дѣйствуетъ здѣсь не одна случайная, внѣшняя ассоціація. Есть связь—и тѣсная связь—между двумя этими какъ будто различными и находящимися въ различныхъ сферахъ мысли заявленіями, такая же связь, какъ между вопросомъ и отвѣтомъ, между задачей и рѣшеніемъ ея. Въ нигилизмѣ Ницше видитъ симптомъ декаданса—и его діагнозъ вѣренъ. Но декадансъ этотъ—не жизни вообще, не той абстракт-

ной и собственно миѳологической силы, которой оперируетъ все время Ницше — а жизни буржуазнаго общества, идиллія и покой разложенія котораго безвозвратно нарушены появленіемъ новаго, растущаго къ избыточествующей жизни, класса. И этотъ же классъ призванъ къ преодолѣнію тѣхъ сумерокъ жизни, которые охватили верхи европейскаго общества. „Красный призракъ“ — и только онъ одинъ — способенъ еще создавать тѣ соціальные миѳы, тѣ универсальныя иллюзіи и влекущіе въ даль „призраки“, которые могутъ прогнать стоящаго за дверьми нашей культуры и подстерегающаго ее чернаго и жуткаго гостя — нигилизмъ.

# Еще разъ о философіи, какъ міросозерцаніи.

---

# Еще разъ о философіи, какъ міросозерцаніи.

I.

Что такое философія?

Несмотря на свою болѣе чѣмъ двухтысячелѣтнюю исторію, вопросъ этотъ продолжаетъ стоять попрежнему передъ мыслителями, изъ которыхъ чуть ли не каждый имѣетъ свое собственное, отличное отъ всѣхъ другихъ, рѣшеніе его. Подъ философіей въ различныя времена, въ зависимости отъ роста науки и ряда другихъ причинъ, понимали довольно различныя вещи. Какъ указываетъ въ своихъ „Прелюдіяхъ“ Виндельбандъ, „нѣтъ ничего, что̀ бы не было когда-либо вовлечено въ компетенцію философіи, равно какъ нѣтъ и ничего, что́ когда-либо не было бы изъ нея исключено“.

Но не эту историческую смѣну пониманій имѣю я здѣсь въ виду, а ту разноголосицу и пестроту мнѣній, которыя буквально ошеломляютъ при желаніи оріентироваться хотя бы въ современномъ положеніи этого вопроса. Пониманія философіи отличаются между собой не только исторически, во времени, но и въ пространствѣ, и въ одну и ту же культурную эпоху мы встрѣчаемъ самыя разнообразныя, и иногда даже противоположныя, характеристики философіи.

Собственно сама по себѣ многосмысленность понятія философіи и трудность точнаго опредѣленія задачъ ея не представляли

бы большой бѣды. Вообще опредѣленія — это самое тяжелое и неблагодарное дѣло, а въ особенности точныя дефиниціи какихъ нибудь отраслей знанія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно просмотрѣть хотя бы любой учебникъ или ученый трактатъ даже по такимъ ясно отграниченнымъ и точнымъ наукамъ, какъ математика, механика, физика, химія. Первыя страницы такихъ общихъ курсовъ самыя неудовлетворительныя, оставляющія всегда какую-то интеллектуальную тревогу. Ясно видишь, какъ авторъ пытается наскоро отдѣлаться отъ общихъ вопросовъ опредѣленія задачъ своей науки, какъ онъ наспѣхъ развязывается съ ними, чтобы выплыть скорѣе въ открытое море точной дедукціи и экспериментированія.

Но у частныхъ наукъ есть огромное преимущество передъ философіей. Онѣ сами свое лучшее опредѣленіе. И не бѣда, если ариѳметика захватитъ область алгебры, а физика начнетъ сливаться съ химіей, доставляя массу заботъ строгимъ систематикамъ знанія. Если отъ такихъ переступленій границъ и страдаетъ точность дефиницій, то выигрываетъ зато единство науки, составляющее идеалъ научнаго развитія.

Въ философіи дѣло обстоитъ иначе. Философіи до сихъ поръ нѣтъ, какъ нѣкотораго общепризнаннаго цѣлаго, а есть разнообразныя философіи, есть многочисленныя, замкнутыя въ себѣ и самодовлѣющія, системы и концепціи, не составляющія въ своей суммѣ чего-то единаго. Въ философіи возможно зрѣлище выдающагося мыслителя, который въ такихъ рѣзкихъ выраженіяхъ формулируетъ положеніе своей науки: „Я не говорю, что философія — не совершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что въ качествѣ науки она еще не начиналась, и за масштабъ беру при этомъ хотя бы самую маленькую долю объективнаго обоснованнаго научнаго содержанія... Она располагаетъ не просто неполной и только въ отдѣльномъ не совершенною системой ученій, но попросту не обладаетъ вовсе системой. Все вмѣстѣ и каждое въ отдѣльности здѣсь спорно, каждая позиція въ опредѣленномъ вопросѣ есть дѣло индивидуальнаго убѣжденія, школьнаго пониманія, „точки зрѣнія“ (Э. Гуссерль, „Философія, какъ строгая наука“ въ „Логосѣ“ за 1911 г., № 1, с. 2—3). Одно то, что почти любое „Введеніе въ философію“ считаетъ необходимымъ поднять вопросъ о прогрессѣ въ философіи — разу-

мѣется, отвѣтъ на этотъ вопросъ дается всегда благопріятный — показываетъ, какъ неблагопріятно обстоятъ дѣла въ томъ, что̀ иногда горделиво называютъ „наукой наукъ“.

Философіи, какъ единой системы, нѣтъ. А разъ нѣтъ свода философскихъ истинъ, нѣтъ своего рода summa philosophiae, то неизбѣжны безконечныя разсужденія о сущности философіи, о ея задачахъ и границахъ, и пр. Вѣдь это своего рода законъ развитія наукъ, что, чѣмъ меньше сложилась какая-нибудь наука, тѣмъ больше споровъ и разговоровъ о предметѣ ея. А тамъ, гдѣ вообще нѣтъ мѣста для науки, тамъ особенно пышно процвѣтаютъ всякія прелиминарныя и вводныя разсужденія о ней. Поэтому-то, можетъ быть, созданная Контомъ наука соціологіи все еще не выходитъ изъ стадіи разсужденій о возможности и необходимости соціологіи, какъ науки. Въ отличіе отъ другихъ наукъ, въ которыхъ сами онѣ и являются опредѣленіемъ себя, чуть ли не одни только опредѣленія и составляютъ здѣсь всю сущность науки.

За послѣдніе годы повсюду наблюдается необыкновенное усиленіе интереса къ философіи и изучаемымъ ею вопросамъ. И какъ бы въ отвѣтъ на это въ средѣ самихъ философовъ возникаютъ все чаще и чаще попытки выяснить сущность философіи. Какъ указываетъ Зиммель въ своей интересной книжкѣ о „Главныхъ проблемахъ философіи“, своеобразное положеніе философіи заключается въ томъ, что „она сама есть, такъ сказать, первая изъ своихъ проблемъ“ („Hauptprobleme“, 8). И ужъ давно эта „первая“ изъ проблемъ философія не была предметомъ такого усиленнаго вниманія, какъ въ настоящее время. Въ статьяхъ въ философскихъ журналахъ, въ рѣчахъ на философскихъ конгрессахъ, въ отдѣльныхъ работахъ, различные мыслители подходятъ, каждый по-своему, къ старой — старой загадкѣ и пытаются опредѣлить, что̀ такое философія.

На нѣкоторыхъ изъ такихъ попытокъ я и остановлюсь въ дальнѣйшемъ.

## II.

Говоря выше о философіи и о многосмысленности ея значенія, я исходилъ изъ молчаливаго допущенія, что философія есть наука —

можетъ быть, высшая и стоящая надъ всѣми другими наука, можетъ быть, стоящая какъ-нибудь особнякомъ, въ сторонкѣ, дисциплина, — но во всякомъ случаѣ нѣкоторый равноправный членъ системы человѣческаго з н а н і я. Такое пониманіе имѣетъ за себя весь вѣсъ традиціи двухтысячелѣтняго развитія философіи. Но противъ этой традиціи подняли свой голосъ въ новѣйшее время различные изслѣдователи, пораженные огромной разницей между непрерывнымъ поступательнымъ движеніемъ научной мысли и маятникообразнымъ качаніемъ философскихъ спекуляцій, въ теченіе вѣковъ не выходящихъ изъ круга однѣхъ и тѣхъ же идей. И, повидимому, ростетъ число тѣхъ, кто видитъ въ философскомъ творчествѣ нѣчто, по существу отличное отъ научной дѣятельности. Можно даже сказать, что въ центрѣ разсужденій послѣдняго времени о сущности философіи стоитъ именно вопросъ, есть ли философія наука, каковы ея отношенія къ частнымъ наукамъ и къ другимъ видамъ человѣческаго творчества (къ поэтическому, религіозному творчеству) и пр. Не трудно было бы поэтому, какъ ни разнообразны предлагаемыя намъ опредѣленія философіи, свести ихъ къ двумъ основнымъ категоріямъ, въ зависимости отъ того, съ чѣмъ сближаютъ философію, съ научнымъ или эстетико-религіознымъ творчествомъ. Для однихъ философія представляетъ извѣстную сумму з н а н і й о мірѣ, для другихъ въ ней выражается опредѣленное типическое о т н о ш е н і е личности къ міру, ея р е а к ц і я на міръ. Это, конечно, только схематическое дѣленіе, ибо какъ среди сторонниковъ философіи-знанія, такъ и среди приверженцевъ „міросозерцательной“ философіи, есть свои частныя разногласія. Кромѣ того, есть цѣлый рядъ оттѣнковъ и промежуточныхъ пониманій, соединяющихъ такого строгаго „научника“, какъ Гуссерль, съ такимъ исключительнымъ субъективистомъ, какъ Ницше, который во всякой философіи видитъ лишь исповѣдь ея автора и своего рода невольные мемуары.

Во избѣжаніе недоразумѣній слѣдуетъ прежде всего исключить изъ обсужденія философію въ узкомъ смыслѣ слова, такъ называемую теорію познанія. Почти всѣ авторы признаютъ необходимость конституированія особой научной дисциплины, которая бы занималась изслѣдованіемъ предпосылокъ науки, границъ знанія и т. п. вопросами. Одни понимаютъ уже эту дисциплину,

другіе — шире, но по существу, кажется, всѣ согласны въ наличности нѣкотораго остатка въ преддверіи науки, въ истокахъ ея, остатка, который игнорируется ею и который, въ свою очередь, долженъ быть анализированъ и систематизированъ. Какъ ни критична наука — или, вѣрнѣе, отдѣльныя науки — въ своихъ частныхъ методахъ, она догматична однако въ своемъ отношеніи къ самому факту знанія. Наука, если можно такъ выразиться, наивна и непосредственна въ своей работѣ, какъ непосредственъ и наивенъ въ своей рѣчи человѣкъ, незнакомый съ грамматической рефлексіей или съ категоріями теоріи словесности. Изумленіе мольеровскаго героя, узнавшаго вдругъ, что онъ сорокъ лѣтъ говорилъ прозой, конечно, забавно. Но въ немъ есть и моментъ философскаго удивленія, ибо здѣсь вдругъ блеснула молнія критической рефлексіи, прорѣзавшая первобытный хаосъ непосредственной рѣчи. И грамматика, диссекируя живую рѣчь, разлагая непрерывный потокъ цѣльныхъ фразъ на твердые отрѣзки — элементы изъ отдѣльныхъ словъ, тоже разрушаетъ изначальную наивность и нетронутость устнаго слова. Такой же грамматикой научнаго мышленія или ея теоріей словесности является и теорія познанія. Къ самому знанію она ничего прямо не прибавляетъ, но она является неизбѣжнымъ и необходимымъ самопознаніемъ мышленія. Къ теоріи познанія примѣнимы слова Лихтенберга, по которому вся философія заключается въ томъ, чтобы „ясно сознать то, что́ мы такое уже механически". „Механическое", непосредственное мышленіе науки, какъ объектъ особой рефлексіи — такова задача теоріи познанія.

Словомъ, философія, какъ теорія науки (наукоученіе), не является, вообще говоря, предметомъ принципіальныхъ разногласій. Относительно чего идутъ, главнымъ образомъ, споры, такъ это относительно философіи — теоріи міра (міроученія), какъ бы ни называть эту послѣднюю: космологіей, космотеоріей, онтологіей, метафизикой, міровоззрѣніемъ, философіей въ широкомъ смыслѣ слова или, наконецъ, просто философіей.

Философія въ широкомъ смыслѣ слова—это ученіе о мірѣ. Но такимъ же ученіемъ о мірѣ является и система наукъ, изъ которыхъ каждая въ отдѣльности изучаетъ ту или иную часть или сторону сущаго. И весьма естественной является мысль видѣть въ

философіи продолженіе системы научнаго знанія, попытку связать въ одно стройное цѣлое всѣ тѣ обобщенія, къ которымъ приводятъ спеціальныя науки, устранивъ отсюда неизбѣжныя при спеціализаціи наукъ односторонности и противорѣчія.

Мысль эта на первый взглядъ подкупаетъ своей простотой и натуральностью. Въ философіи мы инстинктивно готовы видѣть устремленіе къ общему. Во всякомъ обобщеніи и синтезированіи мы находимъ нарастаніе философскаго духа, и, чѣмъ шире и объемлющѣе какое-нибудь обобщеніе, тѣмъ болѣе философскимъ считаемъ мы его. Наука съ ея обширной іерархіей обобщеній, ступенями возвышающихся другъ надъ другомъ и уходящихъ въ безконечную высь, должна въ этомъ смыслѣ быть вся пропитана философскимъ духомъ, и правъ былъ, несомнѣнно, Авенаріусъ, когда, разбирая вопросъ о возможности философіи, какъ науки, онъ обернулъ его и спросилъ: какъ возможна наука, которая бы не была философіей? Но съ этой точки зрѣнія система наукъ и есть система философіи, и для послѣдней, какъ отдѣльной науки, нѣтъ мѣста.

Однако не систему наукъ, а именно особую науку наукъ имѣютъ въ виду, говоря о философіи, такіе изслѣдователи, какъ В. Вундтъ (см. „Система философіи“, „Введеніе въ философію“ и др. работы) или слѣдующій у насъ за нимъ въ этомъ отношеніи Челпановъ (см. его „Введеніе въ философію“), и пр. Здѣсь предполагается, что вслѣдствіе замкнутости въ свой особый кругъ изслѣдованія частныя науки не въ состояніи замѣтить или сгладить тѣхъ противорѣчій, къ которымъ онѣ приходятъ другъ относительно друга, и не могутъ связать въ универсальное цѣлое тѣхъ конечныхъ обобщеній, къ которымъ онѣ приводятъ. И въ этихъ цѣляхъ учреждается особая верховная инстанція—философія, наука общихъ принциповъ.

Согласно этому воззрѣнію, въ системѣ наукъ предполагается въ нѣкоторомъ пунктѣ разрывъ. До этого пункта (который къ тому же передвигается вмѣстѣ съ успѣхами знанія и ростомъ научныхъ обобщеній) науки еще могутъ непрерывно производить свою работу синтезированія. Дальше его это оказывается имъ не подъ силу — и вотъ наряду съ прочими спеціальными науками создается и спеціальная наука объ общемъ и непротиворѣчивомъ.

Но гдѣ гарантія того, что спеціализировавшаяся на задачѣ объединенія дисциплина сумѣетъ уберечься отъ ограниченности, присущей всякой спеціальной наукѣ? И не придется ли для устраненія противорѣчій между системой философіи и системой наукъ и для образованія еще болѣе универсальныхъ синтезовъ создать нѣкую гиперфилософію, которая опять-таки потребуетъ еще особой верховной науки, и т. д. безъ конца?

Но все это собственно мелочи. Главное же, что концепція эта есть плодъ какого-то бюрократическаго (не даромъ Контъ, къ которому собственно восходитъ это пониманіе философіи, не переставалъ говорить объ „іерархіи“ наукъ) разсматриванія системы наукъ, въ которой видятъ не органическое, самопроизвольно растущее, цѣлое, а сложный административный аппаратъ, нуждающійся въ нѣкоторомъ постороннемъ, верховномъ контролѣ и регулированіи. Между тѣмъ сами науки въ своемъ поступательномъ развитіи находятъ средства и для устраненія накапливающихся въ отдѣльныхъ отрасляхъ знанія взаимныхъ противорѣчій и для выработки все болѣе и болѣе грандіозныхъ обобщеній, ведущихъ къ ихъ объединенію. Въ химіи, скажемъ, строящейся на атомистической гипотезѣ, можетъ приниматься прерывность матеріи. Физическія спекуляціи могутъ, наоборотъ, требовать непрерывнаго заполненія пространства. Не философіи устранить это противорѣчіе. Точно также не философіи преодолѣть противорѣчіе между свойствомъ инерціи неорганическаго вещества и самопроизвольностью живой матеріи, или между вторымъ принципомъ термодинамики и классической механикой, и пр. и пр. Устраненіе подобныхъ противорѣчій, нарушающихъ цѣльность системы знанія, возможно лишь съ помощью техническихъ методовъ науки; оно требуетъ часто глубочайшихъ спеціальныхъ свѣдѣній и величайшаго творчества въ чисто спеціальномъ же, научномъ духѣ*).

---

*) Я исключаю тѣ случаи, когда дѣло идетъ не о частныхъ научныхъ разногласіяхъ, а о чисто спекулятивныхъ, философскихъ противорѣчіяхъ. Напримѣръ, наука въ своей „наивности“ можетъ въ физикѣ разсматривать всякое содержаніе воспріятія, какъ тѣлесный предметъ, а въ психологіи видѣть въ немъ нѣкоторое внутреннее состояніе сознанія (примѣръ этотъ взятъ мной у Г. Гомперца, согласно которому задача космотеоріи или ученія о міровоззрѣніи дать непротиворѣчивую связь тѣхъ идей, которыми пользуются частныя науки;

Еще менѣе подъ силу философіи обобщенія надъ обобщеніями науки, что̀ выдвигалъ особенно О. Контъ. Говорить о подобныхъ обобщеніяхъ значитъ игнорировать настоящій характеръ научной работы и подходить къ ней со схоластическимъ пониманіемъ „общаго“. Согласно этой концепціи изъ ряда фактовъ извлекается нѣкоторый общій, присущій всѣмъ имъ, признакъ — скажемъ, понятіе A. Изъ ряда такихъ понятій (законовъ, правилъ, формулъ) A, B, C... аналогичнымъ образомъ абстрагируется болѣе общее понятіе, или законъ, или принципъ M. Въ свою очередь изъ понятій M, N, P... извлекается еще болѣе универсальное обобщеніе T, и т. д. и т. д. Въ дѣйствительности научныя обобщенія никогда не строятся по этому способу, который можетъ приводить только къ бѣднымъ, безплоднымъ и вербальнымъ общимъ понятіямъ.

Я не буду здѣсь вдаваться въ длинное отступленіе по вопросу о характерѣ вообще научныхъ обобщеній и напомню лишь свойства математическихъ обобщеній, на примѣрѣ которыхъ ясно видно различіе между вербализмомъ абстрактныхъ понятій и плодотворностью научныхъ символовъ. Математическіе символы характеризуются тѣмъ, что они получены не абстрагированіемъ изъ менѣе общихъ понятій, не обѣднѣніемъ ихъ, а обогащеніемъ. Такъ, напримѣръ, понятіе о дробномъ числѣ общѣе понятіе о цѣломъ числѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно несравненно богаче содержаніемъ; понятіе коническаго сѣченія содержитъ въ себѣ, какъ частные случаи, менѣе содержательныя понятія о кругѣ, эллипсѣ, гиперболѣ; общая теорема о биномѣ Ньютона гораздо болѣе цѣнна, чѣмъ частный случай ея — формула квадрата двучлена и т. д.

Такой же характеръ носятъ и научныя обобщенія: чѣмъ они общѣе, тѣмъ они значительнѣе по содержанію. Поэтому и не можетъ быть научно-плодотворной работа, совершающаяся по

---

см. Weltanschauungslehre, т. I, с. 18). Передъ нами здѣсь противорѣчіе не матеріальнаго характера, не по существу, а противорѣчіе формальное, вытекающее изъ указаннаго выше отсутствія въ частныхъ наукахъ рефлексіи надъ фактомъ знанія. Такое формальное, теоретико-познавательное противорѣчіе, не мѣшая развитію науки, слабо ощущается внутри послѣдней. Оно затрагиваетъ исходные пункты знанія и входитъ въ ту группу вопросовъ, которую мы отнесли къ вѣдѣнію теоріи познанія.

абстрактному методу обобщенія обобщеній. Въ наукѣ вовсе не поступаютъ такъ, что изъ какого-нибудь ряда законовъ M, N, P... получаютъ, обѣдняя и опустошая его содержаніе, болѣе общій принципъ T. Величайшія обобщенія науки нерѣдко получаются изъ попытокъ инкорпорировать въ систему знанія какой-нибудь ничтожнѣйшій фактъ. Не помню, какой физикъ сказалъ, что въ наше время крупнѣйшія открытія лежатъ въ шестомъ десятичномъ знакѣ. Можетъ быть, не слѣдуетъ придавать этому замѣчанію обязательнаго и универсальнаго характера. Но фактъ тотъ, что „шестой десятичный знакъ", и вообще мелкое, частное, часто является необходимымъ составнымъ моментомъ величайшихъ синтезовъ. Анекдотъ съ ньютоновымъ яблокомъ символиченъ въ этомъ отношеніи. И это надо понимать не только въ томъ смыслѣ, что частный фактъ или опытъ является иногда поводомъ для созданія обобщенія (случай Ю. Майера, котораго наблюденіе надъ болѣе яркой окраской венозной крови подъ тропиками натолкнуло на мысль о законѣ сохраненія энергіи), но и въ томъ, что такой опытъ является непосредственнымъ источникомъ обобщенія. Отрицательный результатъ, къ которымъ привелъ знаменитый опытъ Майкельсона о вліяніи движенія земли на скорость свѣта, былъ исходнымъ пунктомъ ряда научныхъ усилій, закончившагося установленіемъ принципа относительности, который — если онъ оправдается — произведетъ величайшую революцію во всѣхъ нашихъ понятіяхъ и дастъ колоссальный импульсъ дѣлу объединенія знанія.

Словомъ, научныя обобщенія всегда соединены безчисленными нитями съ питающимъ ихъ конкретнымъ матеріаломъ фактовъ. Въ наукѣ нѣтъ совсѣмъ бюрократической іерархіи изъ фактовъ, надъ ними эмпирическихъ обобщеній, далѣе законовъ, и еще болѣе общихъ законовъ, и т. д.,—іерархіи, подчиненной правиламъ строгаго чинопочитанія и канцелярской рутины, такъ что высшіе законы имѣютъ дѣло только съ непосредственно предшествующими имъ обобщеніями, изъ которыхъ они извлекаются. Поэтому, если возможны еще болѣе широкія обобщенія, чѣмъ тѣ, къ которымъ приходитъ въ извѣстный моментъ наука, то получить ихъ можно общенаучными же методами, т. е. въ предѣлахъ самой науки, а не по способу философско-абстрактной вытяжки изъ послѣднихъ обобщеній науки.

И процессъ обобщенія въ наукѣ и самый характеръ этихъ обобщеній совершенно иной, чѣмъ въ философіи. Типы высочайшихъ философскихъ обобщеній — это, напримѣръ, понятія о „бытіи“ или „становленіи“. Типы научныхъ обобщеній — „матерія“ или „энергія“. Въ послѣднихъ характерно то, что они и общи и въ то же время конкретны, и благодаря этому содержатъ въ себѣ въ потенціальномъ видѣ огромную массу самаго фактическаго знанія. Философскія же абстракціи носятъ чисто вербальный характеръ, и были бы сами по себѣ безплодны, если бы въ нихъ со стороны не вкладывалось особое — не познавательное — содержаніе, дѣлающее ихъ цѣнными для человѣка.

Конечно, интересно и даже поучительно посмотрѣть, какъ энциклопедически образованный и проницательный мыслитель оперируетъ надъ общимъ содержаніемъ научнаго знанія. Но этой операціи—если не желать дилеттантизмъ, хотя бы и самый просвѣщенный, выдавать за науку — нельзя припысывать научнаго значенія. Очень поучительно также слѣдить за тѣмъ, какъ такой мыслитель сопоставляетъ и комбинируетъ принципы частныхъ наукъ. Но это сопоставленіе и комбинированіе не имѣютъ ничего общаго съ тѣмъ органическимъ процессомъ ломанія различныхъ научныхъ перегородокъ и объединенія знанія въ одно цѣлое, который исходитъ извнутри самихъ наукъ.

III.

Къ разобранному сейчасъ пониманію философіи близко примыкаетъ другое, согласно которому объектомъ ея является какая-то привилегированная сторона сущаго. Философія, говорятъ намъ, занимается изслѣдованіемъ „наиобщаго содержанія міра“, „наиобщей стороны дѣйствительности“, „общихъ основъ міра“, „сущности міра“ (Н. Лосскій, „Введеніе въ философію“, сс. 10—12). По Гуссерлю, философія „по своей сущности, есть наука объ истинныхъ началахъ, объ истокахъ, о *ῥιζώματα πάντων*“ (Цитир. статья, с. 55). Брэдли опредѣляетъ метафизику, какъ „попытку познать реальность въ отличіе отъ простой видимости, или изученіе первыхъ принциповъ или конечныхъ истинъ, или же стремленіе понять вселенную, не просто по кускамъ, отрывочно, но какимъ нибудь образомъ, какъ цѣлое“ („Appearance and Realty“,

2 изд., с. 1). Для І. Петцольдта (см. „Проблема міра съ точки зрѣнія позитивизма“) кардинальный философскій вопросъ гласитъ: „что такое міръ по внутреннему своему существу?“ Правда, въ концѣ своего изслѣдованія онъ приходитъ къ выводу, что вопросъ относительно сущности міра является псевдопроблемой и что вообще ничего нельзя высказывать относительно мірового цѣлаго — но эта псевдопроблема составляла, согласно ему, основное содержаніе всей исторіи философіи до нашихъ дней. И т. д. и т. д.

Приведенныя здѣсь опредѣленія, при всемъ своемъ сходствѣ, далеко не эквивалентны. Въ нихъ не трудно различить — даже у одного и того же автора — цѣлый рядъ оттѣнковъ (при чемъ въ проблемы философіи въ широкомъ смыслѣ слова вмѣшиваются и теоретико-познавательные мотивы).

Такъ г. Лосскій безразлично говоритъ то о „сущности“ міра, то о „наиобщемъ содержаніи“ его, какъ предметѣ философіи. Такимъ же точно образомъ и у Брэдли изученіе „первыхъ принциповъ“ эквивалентно съ познаніемъ „реальности“. Между тѣмъ это вещи далеко не тождественныя. У насъ, правда, имѣется склонность въ общей сторонѣ явленій видѣть ихъ главныя, основныя черты, ихъ сущность. И при эмпирическомъ, обычномъ пониманіи слова „сущность“ эта точка зрѣнія вполнѣ правомѣрна. Но тамъ, гдѣ, какъ въ философіи, сущность берется въ особомъ, специфическомъ, смыслѣ слова, тамъ отожествленіе ея съ общимъ не можетъ считаться чѣмъ-то само собою разумѣющимся. И мы видимъ, дѣйствительно, такихъ выдающихся мыслителей, какъ Бергсонъ или Джемсъ, которые общее считаютъ лишь символомъ дѣйствительности, а сущность вещей, „реальности въ строжайшемъ смыслѣ слова“, какъ выражается Джемсъ, ищутъ въ переживаніяхъ личной, внутренней жизни.

Противъ приравниванія „сущности“ и „общаго“ говоритъ кромѣ того слѣдующее соображеніе. Вѣдь „наиобщее“ содержаніе философіи только по степени, только количественно, отличается отъ просто „общихъ“ содержаній науки. Такое же количественное различіе существуетъ и между „первыми принципами“ или „послѣдними истинами“ философіи (о которыхъ говоритъ Брэдли) и „вторыми“ принципами и „предпослѣдними“ истинами науки. Между тѣмъ различіе между сущностью и явленіемъ, реальностью и видимостью

должно носить здѣсь качественный, принципіальный характеръ. Если, въ самомъ дѣлѣ, есть какая-то особая сущность міра, то она не можетъ быть просто первой среди равныхъ, не можетъ быть лишь самой общей изъ всѣхъ сторонъ дѣйствительности. Она должна быть чѣмъ-то радикально отличнымъ отъ всѣхъ частныхъ или общихъ содержаній міра, изучаемыхъ отдѣльными науками. Все, что̀ дано въ плоскости міра явленій — отъ самыхъ единичныхъ и индивидуальныхъ фактовъ до самыхъ общихъ законовъ и принциповъ — составляетъ одинъ непрерывный рядъ, и все это не выходитъ изъ предѣловъ системы науки. И нѣтъ никакихъ основаній разрывать въ извѣстномъ пунктѣ этотъ единый рядъ и послѣдніе члены его относить къ вѣдѣнію философіи. Совсѣмъ иное дѣло, если принимается еще какое то особое измѣреніе дѣйствительности, когда міру эмпирически данныхъ фактовъ и явленій противоставляютъ „истоки“ явленій, ихъ „корни“, „начала“, „сущность“, когда, однимъ словомъ, относительному, изучаемому наукой, противоставляютъ *абсолютное* философіи. Тутъ, дѣйствительно, есть разрывъ въ сферѣ познаваемаго, и этому разрыву можетъ естественно отвѣчать обособленіе философіи отъ науки.

Но существуетъ ли этотъ разрывъ въ дѣйствительности, не есть ли противоставленіе сущности явленіямъ простой предразсудокъ? Имѣетъ ли какую-нибудь цѣнность философскій дуализмъ абсолютнаго и относительнаго? Вотъ вопросы, рѣшеніемъ которыхъ должна заняться теорія познанія, и только въ случаѣ положительнаго отвѣта съ ея стороны открывается возможность для существованія философіи, какъ особой науки о сущности міра.

Но, если бы даже теорія познанія и санкціонировала дуализмъ абсолютнаго и относительнаго, то этимъ еще не былъ бы рѣшенъ окончательно въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о существованіи философіи, какъ науки. Могло бы оказаться, что сущность міра совершенно непознаваема и недоступна человѣку, или что она непознаваема въ абстрактныхъ понятіяхъ, но доступна непосредственному переживанію, или какому нибудь особому состоянію духа и т. д.

Не нужно быть особеннымъ скептикомъ, чтобы замѣтить, какъ невелики шансы философіи, понимаемой, какъ познаніе

такого проблематическаго абсолютнаго. И развитіе науки, совершающееся въ духѣ все бо́льшаго пропитыванія ея идеями релативизма, и исторія философіи, представляющая картину тщетныхъ двухтысячелѣтнихъ попытокъ уловить эту „сущность“ міра, показываютъ, какъ маловѣроятна какая-нибудь общепринятая метафизика абсолютнаго. Но та же исторія философіи свидѣтельствуетъ и о неистребимости метафизическаго порыва, оживающаго въ полной силѣ послѣ окончательнаго, казалось, преодолѣнія духа метафизическихъ спекуляцій и въ эпоху торжества идей научнаго релативизма. И, повидимому, правъ Кантъ, когда въ „Пролегоменахъ“ онъ говоритъ, что „спросъ“ на метафизику никогда не исчезнетъ, и сравниваетъ ее съ рѣкой, которая течетъ и будетъ течь во вѣки вѣковъ. Дѣло только въ томъ, что спросъ этотъ по существу не познавательнаго характера и лишь благодаря своеобразному психологическому искаженію принимаетъ форму интеллектуальной проблемы. Впрочемъ, къ этому вопросу мы еще вернемся въ дальнѣйшемъ.

Въ философіи атавистически сохранились черты того первобытнаго миѳологическаго хаоса, въ которомъ элементы интеллектуальные, эстетическіе и этико-религіозные сливались въ одно неразрывное единство. Этимъ элементамъ соотвѣтствуютъ и главные мотивы философствованія, выдвигаемые съ бо́льшей или меньшей силой въ различныхъ опредѣленіяхъ философіи и не всегда даже дифференцируемые въ нихъ — мотивы „общаго“, „цѣлаго“ и „абсолютнаго“. Особенно легко происходитъ смѣшеніе мотивовъ „общаго“ и „цѣлаго“, хотя въ дѣйствительности надо тщательно различать пониманіе философіи, какъ науки объ общемъ, отъ пониманія ея, какъ науки о міровомъ цѣломъ. Существенная ошибка этого второго опредѣленія заключается въ томъ, что оно сопоставляетъ размышленіе надъ универсумомъ съ научнымъ познаніемъ. Вообще не можетъ быть чистой науки ни о какомъ конкретномъ цѣломъ. Здѣсь всегда примѣшиваются въ той или иной пропорціи элементы художественнаго рода. Но эти элементы начинаютъ доминировать, когда изучаемымъ цѣлымъ является такое проблематическое единство, какъ вселенная.

Не лишены значительной доли истины и тѣ опредѣленія, въ которыхъ объектомъ философіи принимается „общее“. Но

это „общее“ опредѣляетъ не философію, какъ особую дисциплину, а философскій духъ. Въ своей рѣчи на болонскомъ философскомъ конгрессѣ Бутру, указавъ на распаденіе въ настоящее время философіи на рядъ философскихъ наукъ, остроумно замѣтилъ: „философія теперь представлена въ языкѣ не правомѣрно, т. е. не существительнымъ, а прилагательнымъ“. Если довольствоваться нѣсколько грубымъ дѣленіемъ, то можно сказать, что „общее“ есть объектъ философіи-прилагательнаго, а (міровое) „цѣлое“ — удѣлъ философіи-существительнаго.

Въ ходѣ историческаго развитія судьба разныхъ философскихъ мотивовъ оказывается различной. „Общее“ растворяется въ системѣ наукъ; отъ философіи здѣсь остается лишь философскій духъ изслѣдованія и развѣ еще тѣ обобщающія резюме, которыя называются философіями той или иной отдѣльной науки. „Абсолютное“, вмѣстѣ съ непрекращающимся процессомъ разложенія специфически религіозныхъ цѣнностей, призвано исчезнуть, сохранившись, можетъ быть, еще въ тайникахъ самыхъ интимныхъ индивидуальныхъ переживаній. Будущее имѣетъ, повидимому, по преимуществу эстетическій мотивъ „цѣлаго“.

## IV.

Разсмотрѣнныя до сихъ поръ теоріи отличаются тѣмъ общимъ признакомъ, что, выдѣляя рѣзко философію среди другихъ наукъ, онѣ все-таки оставляютъ ее принципіально въ одномъ ряду съ ними. Философія отличается отъ другихъ наукъ своимъ особымъ, привилегированнымъ объектомъ познанія, но органъ познанія, типъ его, тотъ же, что̀ и въ частныхъ наукахъ. Но существуютъ и такія концепціи философіи, согласно которымъ она приближается къ познанію сущности вещей совсѣмъ инымъ путемъ, чѣмъ частныя науки въ своихъ изслѣдованіяхъ эмпирической дѣйствительности. На двухъ такихъ концепціяхъ — Бергсона и Бутру — я и остановлюсь теперь.

По Бергсону существуетъ два глубоко различныхъ способа познанія вещей. Въ одномъ случаѣ мы вращаемся вокругъ вещей, во второмъ — мы проникаемъ въ нихъ. Первое познаніе довольствуется относительнымъ, второе же — если только оно возможно — достигаетъ абсолюта. При относительномъ познаніи

мы дѣйствуемъ путемъ анализа, разлагая предметъ на заранѣе извѣстные элементы, общіе ему и другимъ предметамъ. Абсолютное же можетъ быть дано лишь въ интуиціи, т. е. своего рода интеллектуальной симпатіи, посредствомъ которой мы проникаемъ во внутрь предмета и сливаемся съ тѣмъ, что̀ есть въ немъ единственнаго и потому невыразимаго словами. Относительное, аналитическое, совершающееся съ помощью общихъ понятій (символовъ) познаніе есть удѣлъ науки. Метафизика, наоборотъ, претендуетъ на познаніе абсолютнаго безъ символовъ. Такое несимволическое познаніе безусловно необходимо для возможности метафизики. Или она пустая игра понятій, или, если она серьезная умственная работа, а не просто гимнастика ума, она должна выйти за предѣлы понятій и символовъ и дойти до интуиціи, вводящей ее въ самое сердце длительности. Наука — это точка зрѣнія мысли, которая не довѣряетъ себѣ самой, которая не погружается наивно въ реальность. Наука разсматриваетъ реальность, какъ врага, котораго слѣдуетъ укротить, она пытаетъ эту реальность, диссекируетъ ее. Философъ же отдается безъ сопротивленія движенію вещей и живетъ, такъ сказать, ихъ жизнью. Одна только философія способна уловить жизнь въ ней самой, въ ея чистой длительности, и это благодаря интуиціи, тѣмъ болѣе истинной, чѣмъ она наивнѣе, свободнѣе отъ всяческихъ ухищреній и вмѣшательства отвлеченной мысли и рѣчи. Въ основѣ всѣхъ великихъ системъ лежитъ такая интуиція, такая живая идея, которая и является ихъ вкладомъ въ наше познаніе реальнаго. Философія схватываетъ душу того, матеріальной оболочки чего добиваются лишь съ трудомъ научныя конструкціи. Конечно, не слѣдуетъ думать, что наука со своимъ символизмомъ совсѣмъ не захватываетъ реальности. Научное познаніе лишь неадэкватно подлинной дѣйствительности, оно улавливаетъ лишь отмершую часть ея, и оно поэтому тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ дальше оно отъ живого въ мірѣ. Путь интуиціи нелегкій. Если метафизика возможна, то только какъ трудное, мучительное усиліе вернуться назадъ противъ естественнаго уклона мыслительной работы. Философствовать — это значитъ обратить обычное направленіе мысли, чтобы потомъ сразу, при помощи интеллектуальнаго прозрѣнія, проникнуть въ изучаемую вещь,

чтобы переходить отъ реальности къ понятіямъ, а не отъ понятій къ реальностямъ, какъ это дѣлаетъ наука. Но только благодаря такому трудному усилію можно разсчитывать на успѣхъ и рѣшить основную задачу философіи — уловить душу вселенной, ея жизнь въ общеніи съ ея жизненнымъ порывомъ.

Не такъ мистико-романтически высказывается Бутру. Философія, какъ наука о непосредственномъ, интуитивномъ опытѣ (Бутру имѣетъ здѣсь въ виду именно ученіе Бергсона), согласно ему, невозможна. Не интуиція есть органъ философскаго познанія, а разумъ, который Бутру, однако, рѣзко противоставляетъ наукѣ. Познаніе шире науки. Сводись оно только къ естественно-научной формѣ, для философіи, дѣйствительно, не было бы мѣста, какъ познанія истины, она была бы лишь безцвѣтной поэзіей, сномъ наяву. Но научное мышленіе, т. е. то мышленіе, которое, выдѣляя себя изъ жизни, анализируетъ ее, есть производная, искусственно-построенная форма мышленія. А разумъ есть человѣческое мышленіе, взятое въ самомъ глубокомъ его существѣ — тамъ, гдѣ оно объединяется съ дѣйствительностью и жизнью. Онъ общій корень науки и дѣйствія. Онъ не просто синтезъ теоріи и практики — но коренное единство чувства реальности и чувства понятности. Философія всегда предполагала два условія: во-первыхъ — усиліе разсматривать вещи съ единой и универсальной точки зрѣнія, независимо отъ того, могутъ ли онѣ, или нѣтъ, быть сами сведены къ единству; во-вторыхъ — разсматриваніе вещей въ ихъ отношеніи къ человѣку. Устранить эту субъективную точку зрѣнія, принимать лишь объясненіе человѣка міромъ и отбрасывать попросту всякое объясненіе міра человѣка — это значитъ не совершенствовать философію, а разрушать ее. Субъективизмъ здѣсь совершенно неустранимъ. Философія — это человѣкъ, спрашивающій себя, не является ли онъ нѣкоторымъ образомъ средоточіемъ и единствомъ вещей. Что касается способа познаванія философа — это не чистая интуиція и не чистое размышленіе, а интимное сліяніе интуиціи съ діалектикой. Философія не имѣетъ объективности науки съ ея искусственнымъ построеніемъ внѣшняго міра, но она не сводится и къ индивидуальному чувству, стараясь уловить саму основу объективности.

И Бергсонъ и Бутру сходятся на томъ, что научное позна-

ніе не идетъ съ помощью своей символики дальше поверхности явленій. Они согласны и въ томъ, что философія (метафизика) можетъ существовать, какъ самостоятельная дисциплина, лишь при наличности особаго, не научнаго, способа познанія. Съ этого пункта начинаются ихъ разногласія. Тамъ гдѣ Бергсонъ говоритъ „интуиція“, Бутру ставитъ: „разумъ“. Но и бергсоновская интуиція и разумъ Бутру оказывается довольно темными способностями. Пожалуй, понятіе „разума“ еще менѣе ясно и вразумительно, чѣмъ излюбленная идея автора „Творческой эволюціи“. Бутру становится рѣшительно на субъективно-антропоморфную точку зрѣнія: „міръ должно объяснять человѣкомъ“. Такой антропоморфизмъ можетъ быть вполнѣ правомѣрнымъ и психологически даже необходимымъ, если съ нимъ не соединять только вопроса объ „истинѣ“, т. е. если не придавать ему познавательнаго значенія. Но именно послѣднее и нужно французскому мыслителю, ибо иначе философія стала бы плодомъ чисто „индивидуальнаго чувства“. И вотъ для вмѣщенія такихъ исключающихъ другъ друга вещей, какъ антропоморфизмъ и познаніе, субъективизмъ и истина, имъ измышляется особая познавательная способность „разумъ“, какъ общій корень науки и дѣйствія.

Въ изложеніи Бергсона не звучитъ вовсе этой ноты субъективизма. Для него дѣло идетъ прямо о постиженіи абсолютной реальности. Но каковъ путь, ведущій къ этой реальности, въ чемъ заключается необходимая для этого интуиція — этого, не смотря на нагроможденіе одного яркаго образа на другой, мы все-таки не узнаемъ. Впрочемъ, съ тѣмъ, что у Бергсона вмѣсто опредѣленія интуиціи мы имѣемъ цѣлый рядъ описательныхъ оборотовъ, мало приближающихъ насъ къ цѣли, можно было бы еще кое какъ примириться. Можно было бы, напримѣръ, сказать, что, интуиція будучи элементарной, не разложимой далѣе, способностью, такъ же мало или много доступна опредѣленію, какъ элементарныя ощущенія свѣта и цвѣтовъ, звука и пр. Но хуже другое, хуже то, что съ приписываемымъ интуиціи значеніемъ высшаго проникновенія въ сущность вещей плохо мирится историческій фактъ разнорѣчивости и противорѣчивости философскихъ интуицій. Наряду, напримѣръ, съ интуиціей „становленія“, въ которой Бергсонъ видитъ душу міра, мы имѣемъ и величественную интуицію

элеатовъ и Спинозы, имѣющую своимъ объектомъ „бытіе“, неизмѣнное, постоянное, единое, неразвивающееся, вѣчно тождественное, словомъ, характеризующееся всѣми тѣми признаками, которые, по Бергсону, присущи мертвымъ и внѣшнимъ объектамъ науки. Въ своей „Творческой эволюціи“ Бергсонъ замѣчаетъ, между прочимъ, что если бы интуиція не была такой молніеносно-кратковременной, то философы были бы согласны не только каждый съ самимъ собою, но и другъ съ другомъ. Скорѣе можно предположить обратное, что, чѣмъ дольше бы продолжалась интуиція, тѣмъ рѣзче выявлялась бы у каждаго философа индивидуальность и несводимость его собственнаго воспріятія міра. Именно рефлексія, именно логическая обработка первичной интуиціи и является необходимымъ шагомъ къ сближенію философскихъ системъ. Элейская интуиція „того же самаго“ въ мірѣ и гераклитовская интуиція „иного“, взятыя въ своей непосредственности, несравнимы между собою. Но на общей аренѣ аргументаціи онѣ поневолѣ сближаются между собою, теряютъ свою особность и исключительность.

Передъ Бергсономъ стоитъ неразрѣшимая по существу задача, своего рода квадратура круга. Истина — какъ бы ни толковать это понятіе—должна быть чѣмъ-то постигаемымъ одинаково всѣми познающими ее. И въ то же время это общезначимое знаніе должно быть получено съ помощью акта интуиціи, всегда единственной, не имѣющей себѣ ничего тождественнаго и невыразимой словами. Одно изъ двухъ: либо въ философіи дѣло идетъ объ истинѣ, и тогда орудіемъ добыванія ея не можетъ быть интуиція (а также и „разумъ“ Бутру, это незаконное порожденіе интуиціи и разума въ обычномъ смыслѣ слова); либо дѣло въ ней идетъ объ интуиціи (не бергсоновской мистической интуиціи, а интуиціи — художественнаго видѣнія), и тогда не можетъ быть здѣсь и рѣчи о ея цѣнности въ качествѣ способа познанія истины.

Забвеніе этой альтернативы есть плодъ той столь частой и могучей иллюзіи псевдопониманія, благодаря которой у насъ сходятъ за познаніе — и даже за познаніе высшаго рода — совсѣмъ иныя переживанія. У Соловьева въ его „Философскихъ началахъ“ мы читаемъ слѣдующее: „Если бы на вѣчный вопросъ, что̀ есть истина, кто-нибудь отвѣтилъ: истина есть то, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, или что соединеніе

водорода съ кислородомъ образуетъ воду — не было ли бы это плохой шуткой? Теоретическій вопросъ объ истинѣ относится, очевидно, не къ частнымъ формамъ и отношеніямъ явленій, а къ всеобщему безусловному смыслу или разуму (λόγος) существующаго, и потому частныя науки и познанія имѣютъ значеніе истины не сами по себѣ, а лишь въ своемъ отношеніи къ этому логосу, т. е. какъ органическія части единой цѣльной истины". Дѣло здѣсь, разумѣется, не въ теоремѣ о суммѣ угловъ треугольника и не въ химической формулѣ состава воды. Такъ же мало удовлетворитъ спекулятивную жажду и такое огромное обобщеніе, какъ законъ Ньютона или принципъ сохраненія энергіи и пр., что̀, между прочимъ, показываетъ второстепенное значеніе мотива „общаго" для метафизическихъ конструкцій. Все это не то, что̀ нужно человѣку въ его спекулятивныхъ поискахъ. А между тѣмъ эта „единая цѣльная истина", эта философская Истина съ прописной буквы, совсѣмъ не есть истина въ чисто познавательномъ смыслѣ. Это — какая-то цѣльная недифференцированная реакція личности на міръ, въ которой еще не обособились ея составные элементы. Такія, выражающія сложныя переживанія, синтетическія понятія нерѣдки. Греки означали идеалъ человѣческой личности словомъ *καλοκἀγαθία*: прекраснохорошесть, сливая такимъ образомъ эстетическій моментъ съ этическимъ. По русски въ словѣ „правда" заключенъ какъ интеллектуальный, такъ и моральный элементы. Мы говоримъ „о красотѣ подвига", объ „изящной теоремѣ" и пр. Къ числу подобныхъ сложныхъ переживаній относится и философское міросозерцаніе, философская интуиція міра. Интуиція Платона говоритъ, что міръ по существу есть идея, по Шопенгауеру міръ есть воля, для интуиціи Бергсона онъ — вѣчное становленіе, длительность. Представляютъ ли всѣ эти утвержденія знанія, истину? Конечно, нѣтъ. Это своего рода художественныя „навязчивыя идеи" о міровомъ цѣломъ, непреодолимыя космическія метафоры, одной своей навязчивостью и непреодолимостью вызывающія въ переживающихъ ихъ познавательную эмоцію.

И это ихъ подобіе познанію, такъ сказать, „истинообразность" философскихъ интуицій усиливается при переходѣ въ сферу высказыванія, при соприкосновеніи съ раціонализирующимъ все

словомъ. У человѣка есть, по превосходнымъ разсужденіямъ харьковскаго физіолога В. Я. Данилевскаго, удивительная способность „изобрѣтать словесные символы для всякихъ своихъ ощущеній и чувствованій, претворять эти акты въ словесныя формы въ видѣ догадокъ, сужденій, мотивовъ, соображеній, безъ всякихъ логическихъ и фактическихъ основаній и, наконецъ, способность увѣрять себя и другихъ въ томъ, что его дѣйствія и поведеніе будто обоснованы чисто разсудочными мотивами! Эта симуляція мыслительнаго акта помощью словъ, эта подстановка измышляемыхъ логическихъ доводовъ вмѣсто истинной чувственно-эмотивной мотивації происходитъ тѣмъ усерднѣе, чѣмъ больше останавливается вниманіе на этихъ чувствахъ и чѣмъ болѣе хотятъ ихъ скрыть и отъ себя и отъ другихъ. Когда гипнотикъ послѣ пробужденія исполняетъ данное ему въ гипнозѣ нелѣпое приказаніе, онъ также измышляетъ всякія мотивації, также старается изобрѣсти словесные поводы и причины своего дѣянія — въ отвѣтъ на вопросы окружающихъ: зачѣмъ, для чего это онъ сдѣлалъ; онъ чувствуетъ какое-то внѣсознательное побужденіе и повинуется ему, но для его сознанія эта причина скрыта, а объяснить надо — его спрашиваютъ („Этюды по физіологіи личной и соціальной жизни“, с. 48).

Эта безсознательная и непреодолимая „симуляція мыслительнаго (или, лучше, познавательнаго) акта помощью словъ“, эта „подстановка измышляемыхъ логическихъ доводовъ“ — универсальнѣйшій фактъ человѣческой психики. И она-то и окрашиваетъ, главнымъ образомъ, въ познавательные тона истины такія по существу своему эстетико-эмоціональныя переживанія, какія лежатъ въ основѣ нашего философствованія.

Къ этому присоединяется еще и другой моментъ — разнообразіе интеллектуальныхъ типовъ. Категорія „истиннаго“ не для всѣхъ людей носитъ тотъ безличный и логическій характеръ, который мы ей обыкновенно приписываемъ. Есть люди (и даже цѣлыя эпохи), съ какой-то идіосинкразіей относящіеся ко всему, что̀ не удовлетворяетъ ихъ желаній, не подходитъ къ ихъ привычнымъ взглядамъ и пр. Очевиднѣйшіе, казалось бы, факты не производятъ на нихъ впечатлѣнія. Или эти факты попросту отвергаются, игнорируются или же — что̀ чаще всего — если они и принимаются, то какъ-то не проникаютъ глубоко

въ толщу мысли, остаются въ ней чужероднымъ тѣломъ, какъ бы закапсюлировываются въ ней. И, обратно, эти умы съ необыкновенной легкостью ассимилируютъ всякую истину, или даже намекъ на нее, гармонирующую съ ихъ настроеніями и вкусами. Это умы, если можно такъ выразиться, „прагматическаго“ склада. Для нихъ, дѣйствительно, истина — это удобное въ образѣ мыслей.

Къ этому типу близокъ одной стороной „догматическій“ типъ. Какъ и „прагматистъ“ — или даже болѣе — „догматикъ“ не доступенъ враждебной или даже просто чуждой его кругу идей истинѣ. Онъ не имѣетъ для нея ни глазъ ни ушей. Аристотелевецъ Кремонини отказался посмотрѣть въ трубу на открытыхъ Галилеемъ спутниковъ Юпитера, ибо объ этихъ спутникахъ ничего не сказано у Аристотеля. Это характерно для догматиковъ всѣхъ временъ и народовъ, будь это средневѣковый схоластикъ, религіозно вѣрующій человѣкъ или ортодоксъ какой-нибудь научной системы. Чего нѣтъ въ книгѣ или системѣ, того нѣтъ на небѣ, то не существуетъ въ дѣйствительности. Но догматикъ, съ другой стороны, рѣзко отличается отъ прагматиста: послѣдній — оппортунистъ, безпринципенъ, безсистеменъ; догматикъ же имѣетъ твердо опредѣленную систему — и только ее и имѣетъ. Истина для него то, что̀ заключается въ системѣ, и то, что̀ можетъ быть извлечено изъ нея путемъ комментированія и интерпретированія.

Существуетъ далѣе особый интеллектуальный типъ, имѣющій атавистическое пристрастіе къ словеснымъ и антропоморфнымъ обобщеніямъ. Умъ такого рода чувствуетъ себя чуждо и неувѣренно въ области фактическаго, положительно-даннаго. Быстро и легко ухватывая внѣшнія сходства, одержимый страстью аналогизированья, онъ въ контролѣ эмпиріи видитъ только досадную помѣху. На твердой почвѣ фактовъ онъ стоитъ неловко, неуклюже. Это умъ крылатый, умъ-бабочка, перепархивающій съ цвѣтка знанія на цвѣтокъ. Онъ мастеръ на неожиданныя сопоставленія, въ огромной массѣ случаевъ поверхностныя, хватающіяся за самыя ничтожныя, внѣшнія стороны явленій. Но онъ неистощимъ въ метафорахъ, въ придумываніи все новыхъ и новыхъ „интеллектуальныхъ пропорцій“, и посреди груды мусора

нѣтъ-нѣтъ и блеснетъ драгоцѣнный камень геніальной интуиціи и вдохновеннаго провидѣнія. Люди этого романтическаго, миѳологическаго склада мысли и поставляютъ, можетъ быть, главный контингентъ метафизическихъ системостроителей и искателей Абсолюта.

Интуиціонизмъ Бергсона и „раціонализмъ“ Бутру — одинъ больше, другой меньше — отвѣчаютъ настроеніямъ людей романтическаго типа мышленія. Но истина не романтична, и не догматична, и не прагматична, — истина, словомъ, не субъективна, а объективна, будучи описаніемъ сущаго, безотносительно къ индивидуальнымъ пристрастіямъ и навыкамъ мысли. Конечно, большая правда заключается въ воззрѣніяхъ Бергсона на исключительное значеніе въ философіи интуиціи, по сравненію съ которой все діалектическое развитіе системы является какъ бы украшеніемъ, одѣяніемъ. Дѣйствительно, какъ ни сложна подчасъ философская конструкція, она играетъ часто служебную роль для нѣкотораго простого эмоціональнаго „да“ или „нѣтъ“. Существуютъ тропическія растенія, цвѣтущія разъ въ сто лѣтъ. Вся колоссальная энергія жизни растенія уходитъ здѣсь на то, чтобъ произвести на короткій мигъ этотъ пышный цвѣтокъ, связывающій одно поколѣніе съ другимъ. Точно также и вся огромная затрата спекулятивной энергіи, различные силлогизмы и разсужденія, безчисленное множество фактовъ, соображеній, аналогій, терпѣливо собираемыхъ философомъ, имѣютъ своимъ скрытымъ назначеніемъ то, чтобы въ концѣ могъ получиться, хотя бы, отвѣтъ — не всегда даже вполнѣ ясный и опредѣленный, часто лишь намекъ и обнадеживаніе — что не все замыкается гранями этого конечнаго существованія.

Но это исключительное значеніе „цвѣтка“ философіи, лежащей въ основѣ всего и все проникающей интуиціи, не должно закрывать отъ насъ того факта, что значеніе это не познавательнаго характера. Философская интуиція это изумительной силы прожекторъ, но освѣщаетъ онъ не міръ, а философа въ мірѣ. Не абсолюта достигаемъ мы съ помощью ея, не міровой пучины, а глубины своего собственнаго „я“. Для того, кто убѣжденъ, что обѣ эти глубины совпадаютъ, кто рѣшенія загадки міра ищетъ въ тайникахъ нашихъ интимнѣйшихъ переживаній, для того не можетъ быть никакихъ колебаній въ вопросѣ объ истинности или

неистинности интуиціи. Но такой человѣкъ обреченъ на безмолвіе. Первое его слово выдаетъ уже его, выдаетъ его неполную вѣру въ чудовищное равенство: міръ = „я“. То самое слово, которымъ такъ злоупотребляютъ эти жрецы и жертвы вербализма, разоблачаетъ безнадежность попытокъ познавать неизреченное.

Значительная доля правды и въ словахъ Бутру, когда онъ указываетъ на сложный, двойственный характеръ философскаго „разума“ и когда онъ подчеркиваетъ субъективные элементы, присущіе всякому философствованію. Но и его попытка испорчена стремленіемъ раціонализировать философію, приписать познавательный характеръ совсѣмъ инымъ душевнымъ образованіямъ. Впрочемъ вообще для попытокъ этого рода построить философію характерно именно стремленіе раціонализировать ирраціональное и, относясь, повидимому, свысока къ точной наукѣ, какъ къ знанію низшаго, прикладного типа, придавать, тѣмъ не менѣе, философіи наукообразный видъ.

## V.

Отъ теоріи Бергсона и Бутру естественъ переходъ къ тѣмъ воззрѣніямъ, по которымъ сущность философіи лежитъ внѣ чисто познавательной сферы. Наиболѣе радикальнымъ здѣсь оказывается Ницше. Вотъ, напримѣръ, что̀ мы читаемъ въ афор. 6 изъ „По ту сторону добра и зла“:

„Мало-по-малу я открылъ то, чѣмъ была до сихъ поръ всякая великая философія — именно исповѣдью ея автора и своего рода невольными мемуарами. И я открылъ также, что моральныя (или имморальныя) стремленія составляли въ каждой философіи то сѣмя, изъ котораго каждый разъ распускалось все растеніе... Я не думаю, чтобъ матерью философіи была нѣкоторая „воля къ познанію“, я думаю, что здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, нѣкоторая другая воля воспользовалась познаніемъ, какъ орудіемъ... Въ философѣ нѣтъ абсолютно ничего безличнаго; въ частности его мораль свидѣтельствуетъ опредѣленнымъ и окончательнымъ образомъ о томъ, что̀ онъ есть, т. е. о порядкѣ значенія наиболѣе интимныхъ стремленій его натуры“.

Выводъ, который былъ сдѣланъ Ницше на основаніи его семіологическаго метода, былъ сдѣланъ впослѣдствіи Джемсомъ

при помощи его прагматическаго метода, столь близкаго по своей основной идеѣ къ ницшевской семіологіи. Ту роль, которую въ построеніи философскихъ системъ Ницше приписываетъ моральнымъ стремленіямъ, Джемсъ съ бо́льшимъ правомъ приписываетъ темпераменту: „Исторія философіи является въ значительной мѣрѣ исторіей своеобразнаго столкновенія человѣческихъ темпераментовъ... Какого бы темперамента ни былъ профессіональный философъ, приступая къ философствованію, онъ старается заглушить его. Молчаливой традиціей признано, что темпераментъ не есть аргументъ; поэтому философъ для своихъ выводовъ ищетъ лишь безличныхъ доводовъ. Въ дѣйствительности же темпераментъ вліяетъ на ходъ мыслей философа несравненно сильнѣе, чѣмъ любая изъ его безукоризненно объективныхъ предпосылокъ. Отъ темперамента зависитъ значеніе и убѣдительность, приписываемыя философомъ тѣмъ или инымъ аргументамъ... Философъ д о в ѣ р я е т ъ своему темпераменту. Философъ ищетъ міра, который бы подходилъ къ его темпераменту, и поэтому вѣритъ въ любую картину міра, которая къ нему подходитъ. Онъ чувствуетъ, что люди противоположнаго темперамента не находятся въ гармоніи съ истинной сущностью міра; въ глубинѣ души онъ считаетъ ихъ не понимающими дѣла и „не на своемъ мѣстѣ“ въ вопросахъ философіи, хотя бы они и далеко превосходили его діалектической сноровкой. Но, конечно, публично онъ не можетъ аппелировать къ темпераменту и во имя его требовать признанія за собой бо́льшаго пониманія дѣла и авторитета. Благодаря этому въ нашихъ философскихъ спорахъ всегда таится нѣкоторая неискренность: о самой могучей изъ всѣхъ нашихъ предпосылокъ никогда не упоминаютъ“ („Прагматизмъ“, с. 11).

Въ болѣе смягченной формѣ проводитъ аналогичные взгляды и В. Дильтей, удѣлившій въ своихъ работахъ вообще много вниманія проблемѣ міровоззрѣнія. „Міровоззрѣнія“, пишетъ онъ въ своей статьѣ въ сборникѣ „Weltanschauung und Religion“, въ которой онъ еще разъ изложилъ въ сжатомъ видѣ свой взглядъ на проблему философіи, „міровоззрѣнія — не продукты мышленія. Они возникаютъ не изъ голой воли къ познанію. Концепція дѣйствительности представляетъ важный моментъ въ образованіи ихъ, но только одинъ моментъ. Они проистекаютъ изъ образа жизни, изъ жизнен-

наго опыта, изъ структуры нашей психической цѣлокупности". Основные типы міровоззрѣнія остаются неизмѣнными. Они не нуждаются въ доказательствѣ, ибо не могутъ быть разрушены имъ. Отдѣльныя формы и ступени міровоззрѣнія могутъ быть опровергнуты, но его корни въ жизни продолжаютъ существовать и приносятъ новообразованія. Въ дальнѣйшемъ Дильтей указываетъ на различія между религіознымъ, поэтическимъ и метафизическимъ видами міровоззрѣнія (при чемъ рѣшающимъ моментомъ въ возникновеніи и укрѣпленіи метафизики является стремленіе къ общезначимому знанію) и дѣлаетъ попытку установить на основаніи историческаго матеріала основные типы метафизическаго міровоззрѣнія. Типы эти, повторяетъ онъ свою основную мысль, коренятся въ жизни, въ отношеніи къ проблемѣ жизни: „каждое подлинное (echte) міровоззрѣніе — это интуиція, которая возникаетъ изъ пребыванія въ жизни".

На точкѣ зрѣнія „міросозерцательной" философіи стоитъ и Г. Зиммель, на взглядахъ котораго я остановлюсь нѣсколько подробнѣе. Зиммель указываетъ на цѣлый рядъ особенностей, присущихъ философіи въ отличіе отъ другихъ наукъ. Въ одной только философіи, говоритъ онъ, всякій оригинальный мыслитель опредѣляетъ не только то, что̀ онъ хочетъ отвѣтить, но и то, что̀ онъ хочетъ спрашивать. Слѣдствіемъ этого является безконечное разнообразіе въ постановкѣ задачъ философіи и въ пониманіи ея. Если при опредѣленіи философіи исходить изъ соображеній о цѣли или содержаніи ея, то нельзя найти никакой общей характеристики для многоразличныхъ философскихъ концепцій. Такую характеристику можно найти не въ результатахъ мышленія философа, а въ нѣкоторомъ формальномъ внутреннемъ свойствѣ его, являющемся основнымъ условіемъ всякаго философствованія. „Философомъ, можетъ быть, можно назвать того, кто имѣетъ воспринимающій и реагирующій органъ для совокупности бытія". Вообще говоря, человѣкъ занятъ тѣми или иными деталями и частностями. „Но философъ имѣетъ — разумѣется, въ весьма различной мѣрѣ и никогда не въ абсолютной степени — чувство совокупности вещей и жизни и, поскольку онъ производителенъ, способность превращать это внутреннее воззрѣніе и это чувство цѣлаго въ понятія и ихъ соединенія. Разумѣется, онъ не дол-

женъ говорить постоянно о цѣломъ, да въ точномъ смыслѣ слова онъ, можетъ быть, и не можетъ этого; но какой бы спеціальный вопросъ логики, или морали, эстетики, религіи, онъ ни затронулъ, какъ философъ, онъ дѣлаетъ это лишь въ томъ случаѣ, если имѣется какъ-нибудь налицо это отношеніе къ совокупности бытія". Этимъ отношеніемъ къ міровой совокупности объясняется и субъективный характеръ философскихъ системъ. Чѣмъ обширнѣе тотъ кругъ вещей, на который происходитъ реакція интеллекта, тѣмъ бо́льшій просторъ открывается для индивидуальности. Тамъ же, гдѣ, какъ въ философіи, этотъ кругъ — міровое цѣлое — достигаетъ максимальной величины, доля индивидуальности будетъ особенно велика. „Если объ искусствѣ было сказано, что оно есть образъ міра, разсматриваемый сквозь призму темперамента, то философія—это темпераментъ, разсматриваемый сквозь призму образа міра".

Но субъективность философскихъ концепцій не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ произвола и капризовъ личныхъ настроеній. Вовсе нѣтъ столько философій, сколько есть философствующихъ людей. Число оригинальныхъ, опредѣляющихъ міровоззрѣніе, основныхъ мотивовъ философіи очень ограниченно и растетъ оно крайне медленно. Поэтому духовнымъ носителемъ реакціи на бытіе является совсѣмъ не конкретная личность, какъ таковая. „Въ человѣкѣ должно быть нѣчто третье, лежащее по ту сторону какъ индивидуальной субъективности, такъ и всеобще убѣждающаго, логически-объективнаго, мышленія; и это третье должно быть почвой произрастанія философіи; существованіе философіи требуетъ признанія такого третьяго, какъ своей предпосылки. Его можно — не претендуя на особенную точность характеристики — назвать слоемъ т и п и ч е с к о й духовности въ насъ". Выражая типическія реакціи человѣчества на міровое цѣлое, философскія системы пріобрѣтаютъ значеніе не просто субъективнаго, а сверхъ-индивидуальнаго. Это даетъ намъ возможность уразумѣть, что „понятіе истины въ философіи — поскольку дѣло идетъ о послѣднихъ отвѣтахъ и реакціяхъ на совокупность бытія — отлично отъ понятія истины въ другихъ наукахъ. Философія не передаетъ намъ объективности вещей — это дѣлаютъ „науки" въ узкомъ смыслѣ слова — она рисуетъ типы человѣ-

ческой духовности, какъ они обнаруживаются въ какой-нибудь опредѣленной концепціи вещей". Можетъ быть, поэтому вообще не точно примѣнять понятіе истины для выраженія цѣнности какой-нибудь философіи. Вѣдь, если бы дѣло шло объ истинѣ — въ смыслѣ какого-нибудь совпаденія съ объективной картиной міра — то не было бы понятно, что еще въ наше время многіе люди ищутъ разрѣшенія вопроса объ отношеніи къ міру у Сократа, или Платона, или Ѳомы Аквинскаго, и пр.

Философская реакція на бытіе совершается вообще такимъ образомъ, что изъ данныхъ явленій существованія выбирается какое-нибудь одно, функціонирующее потомъ, какъ ядро или смыслъ всего этого существованія. Такимъ только образомъ можетъ индивидуальность превратить свое внутреннее чувственное отношеніе къ міровому цѣлому въ нѣкоторый матеріальный образъ: личность какъ бы вырываетъ индивидуальную черту цѣлаго и раздуваетъ ее до размѣровъ цѣлаго *). Благодаря происходящему такимъ образомъ объединенію бытія выступаетъ еще новая сторона философскаго понятія „истины": извѣстная доктрина — скажемъ, ученіе о всеединствѣ — можетъ ощущаться, какъ истина на высотахъ абстракціи, и въ то же время быть совсѣмъ неприложимой къ отдѣльнымъ, конкретнымъ явленіямъ дѣйствительности. Философская „истина", какъ и художественная правда и пр., такова лишь на извѣстной „дистанціи" отъ вещей. Мы откидываемъ въ другихъ

*) Эту сторону дѣла выдвигаетъ и Джемсъ: „Всѣ философы составляли понятіе о цѣломъ мірѣ по аналогіи съ какой-нибудь частной чертой его, которая въ особенности плѣнила ихъ вниманіе. Такъ, теисты заимствовали свою точку зрѣнія изъ идеи мануфактурнаго производства, пантеисты — изъ идеи произрастанія. — Для однихъ міръ подобенъ мысли или грамматическому предложенію, которымъ выражена мысль. Для такого философа цѣлое должно логически предшествовать частямъ... Другіе, пораженные разрозненностью и взаимной случайностью такого множества подробностей вселенной, принимаютъ, что вселенная, какъ цѣлое, искони отличалась такой разрозненностью, и полагаютъ, что порядокъ былъ внесенъ въ нее потомъ... Иные станутъ разсматривать порядокъ лишь, какъ статистическую видимость; для нихъ вселенная будетъ подобна огромному мѣшку съ черными и бѣлыми шарами... Для иныхъ, далѣе, вовсе нѣтъ порядка, реально присущаго вселенной; это мы сами проецируемъ порядокъ во вселенную... Мы **вырѣзаемъ** порядокъ, оставляя въ сторонѣ нестройныя части; такимъ образомъ міръ понимается по аналогіи съ лѣсомъ или мраморной глыбой, изъ которыхъ можно сдѣлать парки, или ста-

случаяхъ тѣ обобщенія, которыя оказываются непримѣнимыми къ частнымъ фактамъ выражаемой ими дѣйствительности. А, между тѣмъ, философскія понятія о мірѣ мы цѣнимъ, несмотря на такую непримѣнимость. Это показываетъ, что философскія обобщенія рѣзко отличаются отъ обобщеній научнаго и логическаго порядка: они касаются не вещей, а являются выраженіемъ того, какъ относятся къ впечатлѣнію отъ жизни и міра различные великіе духовные типы человѣчества.

## VII.

Между взглядами Ницше, Зиммеля, Джемса, Дильтея нѣтъ, какъ мы видимъ, полнаго согласія. Но ихъ объединяетъ — и это фактъ первостепенной важности — то, что всѣ эти мыслители ищутъ сущности философіи не въ чистой „волѣ къ познанію“, а въ области чувства и воли, въ сферѣ эмоціональнаго. И я думаю, что это единственно правильный путь понять проблему философіи. Философія (какъ міросозерцаніе) совсѣмъ не наука, а только наукообразна, и въ своемъ развитіи подчиняется поэтому совсѣмъ иной закономѣрности, чѣмъ развитіе науки. Въ ней, подъ вліяніемъ факторовъ, лежащихъ часто внѣ поля дѣйствія самой философіи, а въ сферѣ соціальныхъ отношеній, всплываютъ періодически тѣ или иные изъ основныхъ и типическихъ мотивовъ человѣческаго философствованія. Въ то время, какъ въ наукѣ совершается суммированіе, наростаніе знанія, въ философіи

---

туи, удаляя неподходящія деревья или осколки камня. Нѣкоторые мыслители руководятся образами, навѣянными человѣческой жизнью, и толкуютъ вселенную такъ, какъ если бы она по существу была мѣстомъ осуществленія идеаловъ... Всѣ руководятся той или другою аналогіей; и каждая аналогія заимствуется отъ того или иного подраздѣленія вселенной. Тѣмъ не менѣе каждый бываетъ склоненъ высказывать притязаніе, будто только его выводы являются логичными, будто они одни необходимо присущи разуму вселенной; между тѣмъ, въ сущности, они всегда являются случайными особенностями болѣе или менѣе личной точки зрѣнія, которую было бы гораздо лучше признать за таковую“ („Вселенная съ плюралист. точки зрѣнія“, ст. 4). О неизбѣжности аналогическаго метода для построенія философскихъ концепцій міра, при чемъ какая-нибудь часть бытія служитъ для выраженія бытія, какъ нѣкоего цѣлаго, неоднократно высказывался и Геффдингъ, согласно которому метафизика (космологія) находится на границѣ науки и искусства (см. „Философскія проблемы“, гл. III и „La pensée humaine“, глава о міровоззрѣніи).

происходитъ развѣ потенцированіе, переходъ на другую—не всегда даже высшую — ступень. И совершается онъ не черезъ накопленіе знанія, а черезъ перемѣщеніе философской оріентировки, измѣненіе міроощущенія. Если бы философія была наукой, то, какъ правильно замѣчаетъ Зиммель, не могли бы имѣть актуальнаго значенія мыслители прошлаго съ ихъ давно уже превзойденнымъ знаніемъ — всѣ эти Гераклиты, Платоны, Сократы и пр., стоящіе передъ нами почти такими же живыми, какъ геніи художественнаго творчества — Эсхилы, Софоклы, Аристофаны. Если бы философія была наукой, то насъ бы не интересовала такъ подлинная, оригинальная форма изложенія философскихъ концепцій ихъ творцами, а мы бы отлично довольствовались и безличными экстрактами, какъ это и происходитъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ при ознакомленіи съ данными науки. Если бы философія была наукой, то не существовало бы того отношенія къ философскимъ системамъ, которое наблюдается еще только по отношенію къ произведеніямъ художественнаго творчества; къ авторамъ-философамъ не подходили бы съ ощущеніемъ того, что они повторяются, что ихъ концепціи уже пріѣлись намъ. Въ повтореніи, во все увеличивающихся приложеніяхъ общей концепціи — сила науки. И въ этихъ же повтореніяхъ — начало гибели философской системы. Нельзя сказать, что надоѣла ньютонова теорія, или дарвинизмъ, или атомистическая гипотеза — это только литературные мистики испытываютъ ощущеніе скуки отъ таблицы умноженія, которую они бы хотѣли замѣнить невѣдомо чѣмъ — но мы отлично понимаемъ, что̀ значитъ, когда говорятъ, что надоѣло гегельянство, надоѣлъ матеріализмъ, надоѣлъ махизмъ. Это почти то же самое, что̀ сказать, что надоѣлъ натурализмъ, или романтизмъ, или модернизмъ. И тутъ и тамъ дѣйствуютъ законы развитія эмоціональнаго эффекта, глубоко отличные отъ законовъ примолинейнаго накопленія знанія. Движеніе знанія — это суммированіе, сложеніе; а въ движеніи эмоціи кардинальную роль играетъ законъ контраста, напоминающій скорѣе вычитаніе, чѣмъ сложеніе.

Философія — не наука, а только наукообразна. Конечно, иллюзія научности философіи питается цѣлымъ рядомъ источниковъ: и самой наукообразностью ея, и наличностью философіи въ

узкомъ смыслѣ слова — теоріи познанія, съ которой она связана многими нитями, и всей исторической традиціей, свидѣтельствующей о постоянномъ взаимномъ проникновеніи философіи и науки, и „философскимъ“, т. е. обобщающимъ, синтезирующимъ, характеромъ науки, и многими другими причинами. Но это все-таки иллюзія. И загадка философіи вовсе не въ томъ, почему за болѣе чѣмъ двухтысячелѣтнее развитіе она не успѣла или не сумѣла конституироваться въ строгую науку. Загадка скорѣе въ томъ, какъ можно было вообще принимать ее за науку, какъ можно было образно-эмоціональную реакцію на „все“ выдавать за особый видъ познанія. Почему это превращеніе художественной, или этической, или вообще „міросозерцательной“ эмоціи въ познавательное отношеніе? Почему это блѣдное логизированіе вмѣсто чистаго миѳологизированія? Почему философъ не можетъ, выражаясь словами Джемса, „публично аппелировать къ темпераменту и во имя его требовать признанія за собой бо̀льшаго пониманія дѣла и авторитета“?

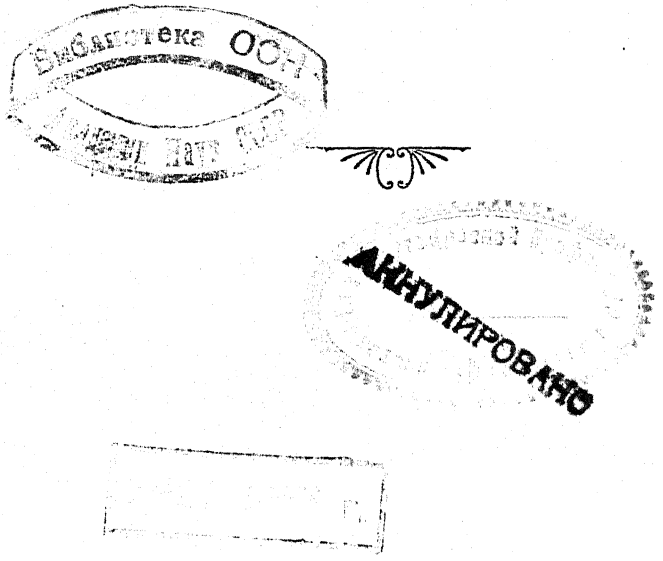
Именно потому, что это аппелированіе происходитъ „публично“. Публично, соціально, можно ставить требованія лишь во имя общезначимой, а потому, безличной, логики или же можно совсѣмъ отбросить вопросъ о требованіяхъ и предоставить просто дѣйствовать темпераменту и его заражающей силѣ. И если философы выбираютъ первый путь (по крайней мѣрѣ, сознательно; но моментъ „зараженія“ все-таки играетъ огромную роль въ ихъ концепціяхъ), то потому, что надъ нами въ этихъ предѣльныхъ проблемахъ отношенія къ міру властна иллюзія познанія, какъ властна она надъ мыслью загипнотизированнаго, „раціонально“ объясняющаго мотивы своего страннаго поведенія, или меланхолика, отыскивающаго причины своего вѣчнаго недовольства во внѣшнемъ мірѣ, и пр. И особенно, можетъ быть, властна эта иллюзія надъ людьми съ могучимъ философскимъ темпераментомъ, надъ тѣми, у кого необыкновенно развитъ „реагирующій органъ для совокупности цѣлаго“. Если бы эолова арфа была надѣлена сознаніемъ, то она не могла бы не приписывать издаваемыхъ ей звуковъ окружающему міру. Такой же эоловой арфой, изумительно чувствительной ко всѣмъ воздушнымъ теченіямъ бытія, является и философъ. И когда бытіе „играетъ“ на

струнахъ его души особую мелодію, всегда одну и ту же, всегда неизмѣнную, то философъ не можетъ не надѣлить этой космической мелодіей само міровое цѣлое. Онъ невольно объективируетъ свою реакцію на „все“, невольно принимаетъ свой вѣчный внутренній свѣтъ за пламя солнца міра. И эта объективація совершается тѣмъ легче, что она находитъ широкій отзвукъ, такъ какъ въ философскомъ міровоззрѣніи личная реакція на „все“ представляетъ лишь ярко и сильно выраженную типическую міровую реакцію.

Но какъ должно повліять происходящее въ этомъ направленіи философское самопознаніе на саму философію? Не разрушитъ ли рефлексія, раскрывающая иллюзіонный (въ познавательномъ смыслѣ) характеръ философскаго міровоззрѣнія, питающую это міровоззрѣніе эмоцію? Не окажется ли гибельнымъ сознаніе псевдонаучности философскихъ построеній и для самого космическаго настроенія?

На этотъ вопросъ, кажется мнѣ, можно отвѣтить отрицательно. Философская реакція на „все“ идетъ изъ такихъ глубинъ нашего „я“, что на нее не могутъ подѣйствовать бури и революціи, совершающіяся на поверхности души, при дневномъ свѣтѣ критической рефлексіи. Можно пойти даже дальше и сказать, что философія врядъ ли когда-либо превратится въ чистую космическую поэзію и перестанетъ быть наукообразной. Или если она и перестанетъ быть таковой, то тогда, когда прекратится вообще существованіе „идеологій“, когда люди перестанутъ радоваться, печалиться и будутъ только понимать, когда они перестанутъ убѣждать другъ друга и обо всемъ будутъ трактовать more geometrico или же вообще more scientifico. До тѣхъ же поръ философское системостроительство не прекратится, и не только тѣхъ мифологизирующихъ и романтиковъ, которые являются какъ бы прирожденными жертвами иллюзіи метафизическаго познанія. Философское творчество въ этомъ отношеніи является лишь частнымъ случаемъ болѣе общей и огромной проблемы, отъ удовлетворительнаго рѣшенія которой зависятъ судьбы нашей культуры и побѣда надъ подтачивающимъ ее явленіемъ „нигилизма“. И въ философіи, какъ и въ другихъ проблемахъ духовной жизни, долженъ произойти синтезъ „органическаго“ съ „критическимъ“,

соединеніе мудрости „змія“ и „дѣтской“ чистоты. Мы стоимъ передъ необходимымъ, жизненно нужнымъ намъ, рядомъ парадоксальныхъ и противорѣчивыхъ какъ будто комбинацій: позитивное миѳотворчество, сознательная иллюзія, серьезная игра, поэзія понятій — вотъ нѣкоторые изъ аспектовъ этой раздирающей современное человѣчество двойственности. Долженъ выработаться духовный типъ, который могъ бы совмѣстить эти противоположности и совмѣстить, при томъ, длительнымъ образомъ, какъ нѣкоторое состояніе устойчиваго равновѣсія. Здѣсь роковое или-или. Или возвратъ къ варварству мысли и духа, или медленная гибель отъ яда нигилизма, или, наконецъ, счастливое примиреніе полярностей „разума“ и „сердца“. И думаю, что и это труднѣйшее изъ препятствій будетъ человѣчествомъ преодолѣно и что необходимый синтезъ будетъ найденъ.



## Новыя изданія Н. П. КАРБАСНИКОВА.

**Паункаре, А.** Членъ Французской Академіи Наукъ. **НАУКА и МЕТОДЪ.** Авторизов. переводъ Бориса Кореня, подъ ред. проф. Н. А. Гезехуса. 1910 г. 238 стр. Цѣна **1** р. **50** к.

**Содержаніе:** Введеніе. Ч. I. Ученый и наука: 1) Выборъ фактовъ, 2) Будущее математики, 3) Математическое творчество, 4) Случай. Ч. II. Математическое разсужденіе: 1) Относительность пространства, 2) Математическое опредѣленіе и преподаваніе, 3) Математика и логика, 4) Новыя логики, 5) Послѣднія усилія логистовъ. Ч. III. Новая механика: 1) Механика и радій, 2) Механика и оптика, 3) Новая механика и астрономія. Ч. IV. Астрономія: 1) Млечный Путь и теорія газовъ, 2) Французская геодезія. Общее заключеніе.

**Изъ рецензій:**

„Авторъ выдающійся аналитикъ, избравшій своей задачей подвергнуть тщательному критическому просмотру наши самыя основныя понятія въ т. наз. „точной" наукѣ. Этой темѣ Пуанкаре посвятилъ уже ранѣе одну свою работу („Наука и Гипотеза"), которая чрезвычайно сочувственно встрѣчена была въ кругахъ нынѣшнихъ ученыхъ-позитивистовъ школы Маха и др. Настоящая книга развиваетъ далѣе воззрѣнія Пуанкаре и обставляетъ ихъ еще новымъ богатствомъ аргументаціи.

„Размышлять о томъ, какимъ образомъ лучше всего внѣдрить новыя понятія въ дѣвственный умъ ребенка, значитъ въ то же время размышлять о томъ, какимъ образомъ эти понятія были пріобрѣтены нашими предками, значитъ, слѣдов., размышлять объ ихъ истинномъ происхожденіи, а это по существу значитъ размышлять объ ихъ истинной природѣ". Изъ этихъ словъ можно видѣть, что характеръ изысканій Пуанкаре можетъ быть опредѣленъ, какъ своего рода введеніе въ научное мышленіе, какъ попытка дать тому, что мы называемъ наукой, точнымъ знаніемъ, истинное освѣщеніе, выяснить его дѣйствительное для насъ значеніе. Педагогика научнаго мышленія явится, такъ сказать, прикладной частью этого анализа". ***„Русскія Вѣдомости".***

„Чрезвычайно интересно выслушать мнѣніе такого крупнаго авторитета, какъ Пуанкаре, по новымъ вопросамъ, задѣвающимъ самыя основы математики и естествовѣдѣнія, по вопросамъ, съ которыми еще очень немногіе успѣли не только освоиться, но и просто познакомиться. Первая половина его книги отведена чистой математикѣ — какъ должно мыслить безконечность: какъ становящуюся или какъ существующую (канторизмъ), взгляды интуистовъ и логистовъ на основныя проблемы математики, пасиграфія (символическій языкъ, созданный Пэано) и т. д. Боюсь, что многое изъ этого отдѣла будетъ не подъ силу среднему читателю; но во всякомъ случаѣ онъ узнаетъ о новѣйшихъ теченіяхъ въ математикѣ и о постановкѣ различныхъ вопросовъ.

Болѣе доступна вторая половина книги, гдѣ идетъ рѣчь о механикѣ, физикѣ, астрономіи, геодезіи. Какъ часто приходится слышать, будто уже произошелъ полный переворотъ въ механикѣ, прежнія положенія опровергнуты, матерія упразднена и замѣнена электронами. Иного мнѣнія держится Пуанкаре. Если бы даже были сдѣланы новыя открытія въ пользу электронной теоріи, говоритъ Пуанкаре, и она дѣйствительно восторжествовала, то все-таки механику слѣдовало бы излагать въ той же системѣ, какъ и теперь, ибо мы имѣемъ дѣло какъ въ житейской практикѣ, такъ и въ астрономіи, лишь со скоростями до нѣсколькихъ сотъ километровъ въ секунду, а въ этихъ предѣлахъ положенія теперешней механики и электронной сходятся, и разница получается лишь для громадныхъ скоростей въ десятки тысячъ километровъ въ секунду. Но пока еще далеко до упраздненія матеріи, „эти теоріи, говоритъ Пуанкаре, еще не доказаны; для серьезнаго обоснованія ихъ еще многаго недостаетъ; онѣ опираются лишь на довольно важную по своему значенію совокупность вѣроятностей, вслѣдствіе чего къ нимъ и не слѣдуетъ относиться пренебре-

жительно" (стр. 207). Конечно, новыя теоріи достойны живѣйшаго вниманія, но слѣдуетъ точно знать, что онѣ даютъ и чего не въ состояніи пока сдѣлать.

Книга Пуанкаре не только интересна, она возбуждаетъ мысль. Авторъ ведетъ съ собою читателя на огромныя высоты, откуда открываются необозримые горизонты... *„Современникъ"*, Апрѣль, 1911 г.

Авторъ этой книги—знаменитый французскій ученый, членъ парижской академіи наукъ.

Пуанкаре въ своемъ сочиненіи разсматриваетъ различные вопросы математики, физики, механики и астрономіи съ точки зрѣнія научной методологіи. Книга богата оригинальными мыслями. Изложеніе чрезвычайно простое, несмотря на трудность и сложность разсматриваемыхъ вопросовъ.

Благодаря интересу затронутыхъ темъ и художественности языка, „Наука и методъ" Пуанкаре читается съ захватывающимъ вниманіемъ.

*Утро Россіи"*. 1911, 296.

---

**Абель Рей.** **СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФІЯ.** Переводъ съ французскаго Д. Л. Вайса, подъ ред. В. Базарова. 1911 г. 256 стр Цѣна. **1** р. **60** к.

**Содержаніе:** Гл. I. Центральный пунктъ философскихъ разногласій нашего времени. Гл. II. Проблема числа и пространства. Количественныя свойства матеріи. Гл. III. Проблема матеріи. Гл. IV. Проблема жизни. Гл. V. Проблема духа. Гл. VI. Моральная проблема. Гл. VII. Проблема познанія и истины. Гл. VIII. Общее заключеніе: философія опыта.

**Изъ рецензій:**

Въ этой интересной книгѣ съ нѣсколько громкимъ названіемъ А. Рей разсматриваетъ не всю современную философію въ ея цѣломъ, и даже не всѣ крупнѣйшія философскія теченія современности, а сопоставляетъ между собой позитивную—или, какъ онъ предпочелъ бы выражаться, „сціентискую"—точку зрѣнія съ прагматической. Рей указываетъ на огромное значеніе происходящей теперь философской дискуссіи. Если правъ прагматизмъ, то это обозначаетъ банкротство науки, какъ реальной формы знанія, а, слѣдовательно, и закономѣрность другихъ формъ познанія, въ родѣ мистическаго чувства и т. п. Въ этомъ случаѣ религіозный догматъ и научный принципъ оказываются равноцѣннымъ каждый въ своей области. И даже болѣе того, наука низводится въ низшую плоскость.

Прагматизмъ, утверждаетъ Рей, представляетъ собой реабилитацію религіи, онъ означаетъ метафизическій и моральный догматизмъ, являясь по существу соціальнымъ авторитаризмомъ.

Для „сціентизма" если и нѣтъ неподвижной истины (прагматизмъ, какъ извѣстно, направляетъ свои главные удары противъ теоріи абсолютной, неизмѣнной истины), то есть приближеніе къ ней, и только съ помощью его методовъ и можетъ быть удовлетворенъ умъ. Основной философскій антагонизмъ вообще—это антагонизмъ между духомъ авторитета и духомъ свободнаго изслѣдованія, это борьба партіи традиціи и партіи эмансипаціи. То же самое можно сказать и о теперешней философской дискуссіи.

Такова общая точка зрѣнія, которой руководится Рей при анализѣ пяти основныхъ проблемъ: 1) проблемы числа и протяженія (математика); 2) проблемы матеріи (физика); 3) проблемы жизни (біологія); 4) проблемы духа (психологія) и 5) моральной проблемы.

...Мысль очной ставки между позитивизмомъ и повсюду проникающимъ теперь прагматизмомъ очень удачна. Написанная просто и понятно книга о „Современной философіи" безусловно заслуживаетъ вниманія читателя. Переводъ—хорошій. (П. Юшкевечъ *„Запросы Жизни"*, 1911 г.—6).

## :-: Новыя изданія Н. П. КАРБАСНИКОВА. :-:

...Главная идея автора: идеаломъ знанія и научности является математическое мышленіе; роль философіи сводится къ объединенію данныхъ всѣхъ наукъ и къ построенію новыхъ гипотезъ. Въ двухъ послѣднихъ главахъ, трактующихъ „проблему познанія и истины“ и „философію опыта“, эта идея получаетъ свою гносеологическую формулировку. Познаніе есть стремленіе, отправляясь отъ воспріятія и всегда себя имъ контролируя, уразумѣть данное, факты. Истина, постепенная цѣпь всякаго познанія, не обрѣтена, а обрѣтается, вырабатывается. Процессъ научнаго познанія, процессъ математизированія, есть постепенный и безконечный переходъ отъ субъективности къ объективности, доступной мышленію человѣка. Абсолютной истины нѣтъ; единственно возможной истиной является истина человѣческая, опытно-данная, экспериментально-эмпирически верифицированная. ***„Русскія Вѣдомости“,*** 1911 г.

---

**Феликсъ Ле-Дантекъ.** **ПОЗНАНІЕ и СОЗНАНІЕ.** Философія XX вѣка. Перев. съ франц. В. Базарова. 1911 г. 234 стр. Цѣна **1** р. **50** к.

**Содержаніе:** Книга I. Гл. I. Традиція и методъ измѣреній. Кн. II. Физіологія и психологія. Гл. II. Сознаніе связей. Гл. III. Непрерывность протоплазмы въ пространствѣ и времени. Гл. IV. Представленіе: образы. Гл. V. Образы и подражаніе. Гл. VI. Языкъ измѣренія и языкъ метафизики. Кн. III. Наука и мораль. Гл. VII. Истина научная и истина соціологическая. Гл. VIII. Искусство.

**Изъ рецензій:**

...Традиція, методъ измѣреній, физіологія, психологія, Айседора Дунканъ, наука, мораль, искусство...

...Книга Ле-Дантека есть показатель времени, показатель того броженія, какое происходитъ въ настоящее время въ области біологіи. Ле-Дантекъ одинъ изъ ищущихъ новыхъ путей... Въ его книгѣ содержится очень важная мысль, на которой слѣдуетъ остановить вниманіе читателя. Это попытка объяснить одну изъ основныхъ проблемъ біологіи—ассимиляцію. Аналогія между резонансомъ и ассимиляціей цѣнная мысль, и было бы жаль, если бы она оказалась погребенной. ***„Современникъ“.*** Апрѣль, 1911 г.

---

**Дюркгеймъ, Э.,** проф. соціологіи. **САМОУБІЙСТВО.** Соціологическій этюдъ. Перев. съ франц. А. Н. Ильинскаго, подъ ред. В. А. Базарова, съ предисловіемъ и библіографическимъ указателемъ русской литературы о самоубійствѣ д-ра Г. И. Гордона. СПБ., 1911 г. XXXII + 541 стр. Цѣна **3** р. **50** к.

**Содержаніе:** Введеніе. **Кн. I.** Факторы внѣсоціальные. Гл. I. Самоубійство и психопатическія состоянія. Гл. II. Самоубійство и нормальныя психическія состоянія; раса, наслѣдственность. Гл. III. Самоубійство и космическіе факторы. Гл. IV. Подражаніе. **Кн. II.** Соціальныя причины и соціальные типы. Гл. I. Методы ихъ опредѣленія. Гл. II. Эгоистическое самоубійство. Гл. III. Эгоистическое самоубійство (продолженіе). Гл. IV. Альтруистическое самоубійство. Гл. V. Аномичное самоубійство. Гл. VI. Индивидуальныя формы различныхъ типовъ самоубійства. **Кн. III.** Самоубійство, какъ соціальное явленіе вообще. Гл. I. Соціальный элементъ самоубійства. Гл. II. Соотношенія между самоубійствомъ и другими соціальными явленіями. Гл. III. Практическіе выводы.

## ПЕЧАТАЮТСЯ:

**Кутюра, Л.** Принципы математики. Переводъ съ франц. Б. Кореня.

**Руффини, Ф.** Религіозная свобода. Переводъ съ итальянск. А. Н. Ильинскаго, подъ ред. проф. В. Н. Сперанскаго.

**Лай, Е.** Методика естествознанія. Переводъ съ нѣмецк. М. А. Косминскаго, подъ ред. М. М. Соловьева.

**Рубакинъ, Н. А.** Письма о самообразованіи.

СКЛАДЪ ИЗДАНІЯ

въ книжныхъ магазинахъ

**Т-ВА „Н. П. КАРБАСНИКОВЪ“**

**С.-Петербургъ,** Гостиный, 19. | **Москва,** Моховая, 24. | **Варшава,** Новый Свѣтъ, 69.