

Соколов П. П. Проблема веры с точки зрения психологии и теории познания: [Речь перед защитой магистр. дисс. (Вера. Психологический этюд. М., 1902)] // Богословский вестник 1906. Т. 2. № 6. С. 270–301 (2-я пагин.).

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ

СЪ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПСИХОЛОГІЇ И ТЕОРІЇ ПОЗНАНІЯ¹⁾.

Мм. Гг.! Я выступаю передъ вами для защиты магистерской диссертациі гораздо позднѣе, чѣмъ долженъ бы это сдѣлать, и вы, конечно, будете въ правѣ спросить меня, почему это такъ произошло. мнѣ хорошо извѣстно, что этимъ вопросомъ интересовались многіе. Нѣкоторыхъ онъ почему-то занималъ даже гораздо больше, чѣмъ это было бы нужно, и для рѣшенія его были придуманы различныя гипотезы, иногда очень нелестныя для меня, а иногда не очень лестныя и для тѣхъ, кто ихъ изобрѣталъ. Со стороны казалось, повидимому, всего болѣе страннымъ то обстоятельство, что я оставилъ незаконченную свою диссертацию „Ученіе о св. Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философії“, печатавшуюся отдельными статьями въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ въ 1893, 1894 и 1896 г.г. Эта работа, возникшая изъ моего кандидатскаго сочиненія, была уже въ принципѣ одобрена покойнымъ В. Д. Кудрявцевымъ. Судя по письмамъ, которые приходилось получать мнѣ и редакціи печатавшаго ее журнала, она имѣла читателей, дававшихъ ей иногда даже совершенно преувеличенную оценку, и меня спрашивали, что за причины могли помѣшать мнѣ довести ее до конца?

Эти причины были сложны, но главныхъ изъ нихъ было двѣ: одна лежала въ менѣ, другая была во мнѣ самомъ. Въ менѣ былъ знаменитый въ своемъ родѣ циркуляръ, запрещавшій избирать предметами богословскихъ диссертаций

¹⁾ Рѣчь предъ защитой магистерской диссертациі „Вѣра. Психологический этюдъ“, Москва, 1902.

ереси и лжеученія. Разсматриваемый теоретически, этотъ любошытный законодательный документъ долженъ казаться вещью, непостижимой для ограниченного человѣческаго разума. По крайней мѣрѣ я не встрѣчалъ ни одного человѣка, который былъ бы способенъ понять его мудрыя цѣли. Въ особенное недоумѣніе повергалъ онъ постороннихъ наблюдателей нашихъ академическихъ дѣлъ. Если предначертанія законодателей понимались въ томъ смыслѣ, что этотъ циркуляръ долженъ былъ исполнять роль желоба, направлявшаго богословскую мысль исключительно на разработку истинъ вѣры, то спрашивали: какъ же можно изслѣдовывать истину, не разобравшись въ заблужденіяхъ? Если же его назначеніе полагалось въ томъ, чтобы служить карантиномъ противъ какихъ-нибудь умственныхъ заразъ, то возникалъ вопросъ: чьи же умы охранялись имъ отъ еретическихъ микробовъ? Умы читателей богословскихъ диссертаций? Но кто же читаетъ богословскія диссертации? Вѣдь ихъ читаются въ большинствѣ случаевъ, конечно, специалисты, т. е. люди, пріобрѣтшіе полный иммунитетъ отъ всякаго умственного зараженія. Или, быть можетъ, умы самихъ авторовъ этихъ ученыхъ произведеній? Но запрещать богословамъ изъ страха за ихъ образъ мыслей научное изслѣдованіе богословскихъ заблужденій не похоже ли на то, какъ если-бы вадумали запретить врачамъ писать о холерѣ изъ опасенія, что они могутъ заразиться ею? Такъ разсуждали люди, желавшіе постигнуть непостижимое. Это были, конечно, метафизики, увѣренные въ томъ, что „все дѣйствительное разумно“, и имъ не приходила въ голову мысль, что, можетъ быть, весь смыслъ циркуляра въ томъ именно и состоялъ, чтобы опровергнуть ихъ лжеученіе. Но, къ сожалѣнію, этотъ непостижимый актъ канцелярскаго законодательства не былъ простымъ предметомъ метафизическихъ умозрѣній. Несмотря на всю свою теоретическую несообразность, онъ получилъ полное практическое примѣненіе, и первые его результаты, вѣроятно, превзошли ожиданія самихъ законодателей. Вмѣсто того, чтобы служить желобомъ и карантиномъ, онъ прежде всего сыгралъ роль западни для тѣхъ молодыхъ ученыхъ, которыхъ онъ невзначай накрылъ за разработкой запрещенныхъ темъ. Эти лица были поставлены въ совершенно трагическое положеніе. Имъ оставалось что-нибудь одно изъ

двухъ: или прибѣгать къ какимъ-нибудь унизительнымъ уловкамъ для искусственного примиренія своихъ изслѣдований съ буквой циркуляра, или совсѣмъ бросать свою работу. Въ такомъ-то положеніи я и очутился. Сейчасъ я уже не помню, называлъ ли циркуляръ въ числѣ ересей, осужденныхъ вселенскими соборами, и философскія теоріи XIX-го вѣка; во всякомъ случаѣ онъ разумѣлъ ихъ, и этимъ судьба моей диссертациіи была рѣшена. Съ разныхъ сторонъ я слышалъ намеки, что магистерское сочиненіе на такую тему, какъ теоріи Троичности въ новѣйшей идеалистической философіи, уже не можетъ пройти. Наконецъ, мнѣ было дважды заявлено это опредѣленно со стороны вполнѣ авторитетной, и вмѣстѣ съ этимъ благоразумнымъ предупрежденіемъ я получилъ не менѣе благоразумный совѣтъ: бросить всякія философскія матеріи и заняться „Священнымъ Писаніемъ“... Можно было при такихъ условіяхъ продолжать начатую мною работу?

Вы, можетъ быть, скажете: можно! Нужно было имѣть мужество работать, не останавливаясь передъ вѣшними затрудненіями, и какова бы ни была судьба моей диссертациіи, я все равно долженъ былъ ее окончить. Да, это правда, и это, вѣроятно, такъ и произошло бы, если бы кроме вѣшнихъ затрудненій мнѣ не встрѣтились другія препятствія,— препятствія болѣе фатальныхъ, потому что они лежали уже во мнѣ самомъ. То, что происходитъ въ насъ самихъ, есть личное дѣло нашей совѣсти: говорить о такихъ вещахъ трудно, а еще труднѣе быть понятымъ, когда говоришь о нихъ. Поэтому я скажу только слѣдующее. Изученіе религіозно-философскихъ теорій новѣйшаго идеализма послужило толчкомъ для моихъ собственныхъ философскихъ исканій, и эти исканія привели меня къ тому, что для меня стало безусловно невозможнымъ продолжать свою работу въ томъ духѣ, какъ я ее началъ. Вотъ почему, несмотря на неоднократныя попытки вновь возвратиться къ ней, я принужденъ былъ въ концѣ концовъ ее бросить; и если она когда-нибудь снова появится въ свѣтѣ, то уже въ совершенно измѣненномъ видѣ.

Тѣмъ не менѣе священный обрядъ „соисканія ученой степени магистра богословія“ остается по прежнему тѣмъ ключемъ, которымъ отпираются для меня двери профессорскаго

рая. Безъ него я то же, что въ канцеляріи „неподписанная бумага“: мнѣ нельзѧ „дать хода“. И вотъ теперь я вновь пытаюсь совершить этотъ традиціонный обрядъ, но при условіяхъ уже не совсѣмъ обычныхъ. Мое настоящее выступленіе передъ вами въ качествѣ соискателя магистерской степени является нѣсколько неожиданнымъ для меня самого. Если сочиненіе, которое я назначалъ для этой цѣли, мнѣ не пришлось защищать, то книжка о вѣрѣ, которую я буду сейчасъ защищать, наоборотъ, не предназначалась для этой цѣли. Возникшая изъ моей актовой рѣчи и изъ статей, пе- чатавшихся въ 1902 году въ журналѣ „Вопросы философии и психологіи“, она была издана въ качествѣ простого чисто научнаго очерка, мало подходящаго къ обычному типу богословскихъ диссертаций. Ей, безъ сомнѣнія, недостаетъ многихъ качествъ, свойственныхъ этимъ ученымъ произведениямъ, и прежде всего она лишена одного изъ обычныхъ ихъ свойствъ,—большого объема. Правда, мнѣ уже давно, и притомъ съ разныхъ сторонъ, предлагали сдѣлать изъ нея то употребленіе, которое я теперь дѣлаю; но тогда эта мысль по разнымъ причинамъ казалась неосуществимой. Нѣкоторыя изъ соображеній, руководившихъ мною въ то время, конечно, сохранили свое значеніе и теперь. Мало того, къ нимъ прібавилось еще одно неудобное для меня обстоятельство: моя книжка уже разошлась, и мнѣ самому было трудно разыскать ея экземпляры. Но *fata volentem ducunt, nolentem trahunt...*

Въ комъ могутъ воплотиться для меня потомъ эти ка- призныя „*fata*“ и куда въ концѣ концовъ они увлекутъ меня, я не знаю; но въ настоящее время они воплотились въ лицѣ двухъ моихъ уважаемыхъ рецензентовъ, которые благосклонно нашли, что моя небольшая работа можетъ имѣть не только научный, но и богословскій интересъ. Сейчасъ эти снисходительные рецензенты превратятся въ свирѣпыхъ оппонентовъ и будутъ доказывать, что она, наоборотъ, не имѣть ни того, ни другого, а мнѣ придется опровергать ихъ возраженія и доказывать противоположное. Въ виду этой на-двигающейся опасности мнѣ приходится еще разъ осмотрѣть свои позиціи и выяснить, какъ для себя, такъ и для другихъ, въ чемъ состояла задача моей работы и въ чемъ она не состояла, чего можно требовать отъ нея и чего нельзѧ.

Вѣру можно изслѣдоватъ съ двоякой стороны: какъ функцію и какъ объекѣтъ, какъ извѣстное душевное состояніе и какъ совокупность тѣхъ вещей, къ которымъ относится это состояніе, какъ *fides qua creditur* и *fides quae creditur*. Изслѣдуя ее какъ функцію, мы хотимъ опредѣлить ея субъктивную природу, условія и законы; разсмотривая ее какъ предметъ, мы желаемъ выяснить ея объективное содержаніе, основанія и критеріи. Въ первомъ случаѣ мы рѣшаемъ вопросъ: какъ и отчего мы *вѣримъ?*, во-второмъ: *во что и ради чего мы должны вѣрить?* Первый изъ этихъ вопросовъ *психологической*, второй *философской*. Въ качествѣ психолога, я избралъ предметомъ своего изученія первый вопросъ. Къ этому меня побуждали не только мои специальные интересы и первостепенная важность вопроса самого по себѣ, но и то обстоятельство, что до сихъ поръ онъ былъ почти не затронутъ въ нашей литературѣ. Между тѣмъ какъ съ философской точки зрѣнія вѣра разматривалась у насъ неоднократно, ея психологическая природа, ея законы и ея внутреннія условія, насколько мнѣ извѣстно, еще не были подвергнуты русскими учеными специальному изслѣдованію.

Что такое вѣра по своей *психологической природѣ*, это можно довольно легко видѣть какъ изъ наблюденія фактovъ, такъ и изъ анализа относящихся къ нимъ теорій. Въ какихъ бы формахъ вѣра ни проявлялась и какъ бы различно она ни понималась, по существу она всегда сводится къ одному и тому же: это—*сознаніе или чувство реальности*, внушаемое намъ какимъ-нибудь *представляемымъ объектомъ* и выражющееся въ томъ или иномъ *активномъ отношеніи* къ этому объекту. Все, что называется „убѣжденіемъ“, „мнѣніемъ“, „увѣренностью“, „довѣріемъ“, вѣрой разумной“, „вѣрой слѣпой“, и т. д., суть лишь разновидности этого чувства, объясняемыя различною его силой, неодинаковымъ его постоянствомъ, большею или меньшою ясностью его теоретическихъ и практическихъ основаній. Но какъ зарождается въ нашей душѣ это знакомое каждому чувство? Какимъ основнымъ закономъ опредѣляется его возникновеніе и какія психологическія условія его подготавливаютъ? Вотъ вопросъ, гораздо болѣе трудный, и рѣшеніе этого именно вопроса сдѣгалось мою главною задачей.

Найти основной законъ вѣры значитъ открыть такое все-

общее и неизменное соотношение явлений, которое наблюдалось бы во всех формах человеческих върований и убеждений, будут ли ихъ объекты чувственного или сверхчувственного характера, будетъ ли это вѣра религиозная или мірская, истинная или ложная, просвѣщенная или суевѣрная. Такое соотношение явлений я нашелъ въ фактѣ, отчасти указанномъ еще Юмомъ и Дегальдомъ Стюартомъ,—въ зависимости вѣры отъ *живости* нашихъ представлений и идей. Внимательное наблюдение можетъ показать, что всюду, где вещи представляются или мыслятся нами съ особяною живостью, онъ неизбѣжно внушаютъ намъ увѣренность въ ихъ дѣйствительномъ существованіи. Эта увѣренность можетъ быть продолжительна или мимолетна, она можетъ сохраняться на всю жизнь или исчезнуть въ слѣдующее же мгновеніе, но разъ это основное условіе дано, она возникаетъ съ необходимостью рефлекса. Вотъ почему самая живая состоянія нашего сознанія, переживаемая нами какъ непосредственное настоящее, ощущенія, сопровождаются самою непоколебимою вѣрой въ реальность ихъ объектовъ. Вѣра въ воспоминанія прошлаго, въ представлениія будущаго и въ творческіе образы свободной фантазіи прямо пропорціональна ихъ живости. Даже вѣра въ идеи зависитъ оттого, что онъ живо представляются нами, облекаясь въ конкретные образы, или живо мыслятся, дѣляясь центромъ вниманія. Идея, захватившая наше вниманіе, можетъ, конечно, остаться на уровне отвлеченного понятія, и если никакой враждебный психической элементъ не ослабляетъ ея живости и силы, это не мѣшаетъ ей стать предметомъ глубокаго убѣженія. Но по мѣрѣ того, какъ сфера вниманія суживается и живость идеи возрастаетъ, она все болѣе и болѣе стремится принять репрезентативную форму,—перейти изъ отвлеченного понятія въ конкретное представлениіе, а это представлениіе въ свою очередь при извѣстныхъ обстоятельствахъ можетъ достигнуть живости ощущенія и получить галлюцинаторный характеръ. И мы можемъ наблюдать, какъ вмѣстѣ съ этими метаморфозами возрастаетъ сила вѣры, какъ идея все болѣе и болѣе реализуется въ сознаніи, превращаясь изъ простой мысли въ самую очевидную дѣйствительность.

Вотъ положенія, которыя я прежде всего старался обосно-

вать, и если приведенные мною въ доказательство ихъ соображенія и факты отличаются какою-нибудь степенью убѣдительности, главная часть моей задачи можетъ считаться исполненою. Передъ нами обрисовываются контуры очень важного психологического закона, который можно кратко формулировать такъ: „*вѣра есть функція живости представлений и идей*“.¹ Что такой законъ могъ бы имѣть первостепенную теоретическую важность, объ этомъ нѣтъ надобности говорить: онъ связываетъ одною идеей необозримую совокупность явлений и вносить порядокъ и отношенія внутренней необходимости туда, гдѣ повидимому царять только хаосъ и непонятные капризы случая. Но не менѣе ясно и его практическое значеніе. Проблема воспитанія и самовоспитанія вѣры, значеніе символики и культа въ религіозной жизни, тайна мистическихъ переживаний, психологія религіознаго фанатизма и сектантства,—вотъ наиболѣе интересные для богослова практическіе вопросы, которымъ этотъ законъ можетъ дать нѣсколько новое освѣщеніе.

Если основной законъ вѣры состоить въ томъ, что она есть функція живости представлений и идей, то ея дальнѣйшія условія, очевидно, сводятся къ совокупности тѣхъ причинъ и вліяній, которыми создается эта живость. Въ противоположность единству и неизмѣнности закона вѣры, эти причины и вліянія весьма измѣнчивы и разнообразны. Ихъ нѣтъ, пожалуй, надобности долго отыскивать, когда идетъ рѣчь о вѣрѣ въ ощущенія и представлениія или образы, такъ какъ въ общемъ они здѣсь сами собою понятны. Живость ощущеній зависитъ отъ силы внѣшнихъ впечатлѣній и отъ дѣятельности вниманія; живость представлений обусловливается механизмомъ ассоціацій и индивидуальными свойствами памяти и воображенія. Но они очень сложны въ мірѣ идей. Здѣсь условія вѣры имѣютъ болѣе субъективный, чѣмъ объективный характеръ, и стоять въ связи со всѣмъ строемъ человѣческой личности. Въ той мѣрѣ, въ какой они поддаются психологическому анализу, ихъ можно, по моему мнѣнію, кратко выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ. Общими причинами живости идей служатъ два болѣе или менѣе тѣсно связанныхъ между собой психологическихъ факта: *отсутствіе враждебныхъ этихъ идеямъ ассоціаций* и *присутствіе сродныхъ имъ психическихъ синтезовъ*.

Въ свою очередь психические синтезы, способные оживить идею въ сознаніи, имѣютъ траякую психологическую основу: ихъ теоретическую истинность, т. е. ясную для ума логическую связь ихъ съ остальнымъ содержаніемъ нашей мысли, ихъ моральную необходимость, т. е. связь ихъ съ нашими чувствами, нравственными потребностями и привычками, и ихъ практическую полезность, т. е. связь ихъ съ нашими эгоистическими расчетами и интересами. Наконецъ, преобладаніе теоретическихъ, моральныхъ или утилитарныхъ побужденій обусловливается двумя причинами: непосредственно—вліяніемъ воспитывающей нась среды, книгъ и исторического момента, и косвенно—нашою собственою волей.

Такъ рѣшаю я свою психологическую проблему. Насколько удовлетворительно такое рѣшеніе, обѣ этомъ, конечно, не мнѣ судить; но мнѣ хотѣлось бы защитить себя отъ одного упрека, который я встрѣчалъ даже въ печати. Недостатокъ моей теоріи вѣры видѣть въ томъ, что она слишкомъ низко оцѣниваетъ вліяніе воли на складъ нашихъ убѣждений. Мысль, что воля вліяетъ на вѣру лишь косвеннымъ образомъ, представляется въ нашъ волюнтаристической вѣрѣ непростительной ересью, а практическія послѣдствія подобного взгляда могутъ казаться почти роковыми. Вѣдь, если вѣра является болѣе или менѣе необходимымъ результатомъ известного психологического механизма, то что же становится съ нашими лучшими стремленіями? Тогда для человѣка нѣть свободного пути къ высшимъ идеаламъ и нѣть моральной ответственности ни за свои убѣжденія, ни за вытекающіе изъ нихъ поступки...

Это тяжелый упрекъ, но мнѣ кажется, что онъ основанъ отчасти на недоразумѣніи, отчасти же, быть можетъ, на недостаточномъ знакомствѣ съ дѣлами нашего душевнаго міра. Признать вліяніе воли на вѣру не прямымъ, а косвеннымъ, вовсе не значитъ оцѣнивать его слишкомъ низко; это значитъ только понимать тотъ способъ, какимъ оно дѣйствуетъ. Вѣра не можетъ возникать „по щучьему велѣнью, по нашему хотѣнью“; она обусловливается цѣлымъ рядомъ психологическихъ причинъ, отношеніе которыхъ дѣйствительно имѣть характеръ механическаго взаимодѣйствія. Но воля можетъ вліять на этотъ психологический механизмъ, и если ей вообще дана власть управлять нашою вѣрой, то эта власть можетъ

осуществляться только такимъ путемъ. Вѣдь инженеръ, устраивающій ирригацию какого-нибудь земельного участка, не найдетъ источника воды, если вздумаетъ копать землю прямо въ первомъ попавшемся мѣстѣ; для этого ему нужно сначала познакомиться съ условіями подпочвенныхъ водъ и опредѣлить мѣстонахожденіе водяной жилы. А если вода вдругъ хлынетъ изъ этой жилы ему навстрѣчу, онъ не остановитъ ее непосредственно своими руками: ему придется выкопать канаву и посредствомъ нея отвести воду въ новое русло. Подобное же происходитъ и съ вѣрой. Прямымъ хотѣніемъ воли мы не создадимъ въ своей душѣ этого родника живой воды, и не прекратимъ его теченія, если онъ въ ней существуетъ; мы можемъ создать или измѣнить только тѣ условія, при которыхъ онъ былъ бы способенъ забить въ насъ самъ собою. А эти условія, какъ мы знаемъ, очень сложны. Чтобы заставить насъ увѣровать въ реальность какой-нибудь идеи, воля должна оживить ее въ наше мъ умѣ; а чтобы оживить идею въ умѣ, она должна прежде всего привести въ движение эмоциональная пружина нашего сердца. Она должна сначала воспитать въ насъ нравственную потребность въ этой идеѣ, пробудить горячее чувство къ ней, зажечь любовь къ ея объекту, и уже эта потребность, это чувство, эта любовь дадутъ намъ вѣру. Чтобы *вѣрить*, недостаточно *хотѣть вѣрить*; для этого нужно *полюбить то, во что мы хотимъ вѣрить*. Такъ говорили всѣ христіанскіе подвижники и святые, сообщившиѣ намъ плоды своего духовнаго опыта; такъ думали всѣ великие мыслители, углублявшіеся въ психологію вѣры; такъ чувствуютъ, вѣроятно, и всѣ вообще вѣрующіе люди. Но если воля вліяетъ на вѣру лишь посредствомъ того психологического механизма, которымъ вѣра создается, слѣдуетъ ли отсюда, что наши высшія нравственные задачи неосуществимы? Безъ сомнѣнія, нѣтъ. Отсюда слѣдуетъ только то, что осуществленіе этихъ задачъ не легкое дѣло, что стремленіе къ идеалу не шутка, не капризъ, даже не простое усиленіе воли, а долгая и трудная борьба, которая особенно тяжела потому, что здѣсь человѣку приходится бороться съ самимъ собой. Эта напряженная нравственная борьба не всякому посильна, но она возможна, и тѣмъ больше заслуга того, кто одержитъ въ ней побѣду. Вотъ въ какомъ смыслѣ я

говорю, что при благопріятныхъ условіяхъ воля можетъ стать рѣшительницей судебъ нашей вѣры; и воть почему я заканчиваю свою работу призывомъ къ борьбѣ за вѣчные идеалы.

Итакъ, если вы позволите мнѣ выразить тѣ же мысли немножко иными словами, въ вѣрѣ, какъ и въ жизни, законо-мѣрность не исключаетъ свободы, а свобода не мыслима иначе, какъ въ формахъ закономѣрности. Отвергая прямое вмѣшательство воли въ дѣла нашей вѣры, я этимъ устраняю изъ области вѣры не волю, а произволъ. Вѣра можетъ подчиниться вліянію воли, если воля сумѣетъ найти доступъ къ сокровеннымъ тайникамъ нашего сердца; но она не можетъ быть игрушкою произвола, ни чужого, ни нашего собственнаго. Это и психологически немыслимо, и нравственно недопустимо.

Другое возраженіе, которое мнѣ приходилось также неоднократно слышать, состоять въ томъ, что я слишкомъ узко понялъ или поставилъ свою задачу. Я изучалъ исключительно психологической вопросъ, какъ и отчего мы вѣримъ. Но для какой же высшей цѣли, во имя какого положительного идеала я предпринялъ эту работу? Развѣ все, во что мы вѣримъ, имѣтъ одинаковую важность и одинаковое вліяніе на человѣческую мысль? Развѣ нельзѧ никакого различія между вѣрой истинной и вѣрой ложной, между бесспорною достовѣрностью и простымъ суевѣріемъ, между реальною дѣйствительностью и призрачною мечтой? Вѣдь въ концѣ концовъ для насъ важно не то, какъ и отчего мы вѣримъ, а то, *во что и ради чего мы должны вѣрить*. Психологическое изслѣдованіе субъективныхъ условій и законовъ вѣры можетъ быть только введеніемъ къ неустранимому для насъ философскому вопросу о ея объективномъ содержаніи и критеріяхъ. И если я счелъ возможнымъ обойти этотъ капитальный вопросъ, то тутъ видно какое-то равнодушіе къ высшимъ интересамъ человѣческой мысли...

Любопытно, что возраженія подобнаго рода я слыхалъ не только отъ заурядныхъ читателей философской и научной литературы, но и отъ такихъ лицъ, которыхъ, казалось, должны были бы умѣть разбираться въ вопросахъ научной методологии и систематики. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оно походитъ вѣдь вотъ на что. Представьте себѣ, что гео-

логъ вѣдумалъ изслѣдоватъ внутреннее строеніе земной коры и хорошо или худо выполнилъ эту задачу. Но вы ему скажете: какимъ же высшимъ цѣлямъ служитъ его изслѣдованіе и какое значеніе имѣеть оно само по себѣ? Вѣдь для наасъ въ концѣ концовъ важно не то, какъ устроена земная кора, а то, кто и какъ живетъ на ея поверхности: для наасъ важны люди, ихъ общественный бытъ и ихъ историческая судьбы. Поэтому, ограничившись одними геологическими проблемами, онъ понялъ свою задачу слишкомъ узко. Чтобы изучить вопросъ болѣе основательно и широко, онъ долженъ былъ дополнить свою геологическую работу надлежащимъ очеркомъ соціологии и обзоромъ всемирной истории. Если же онъ этого не сдѣлалъ, то тутъ можно видѣть только равнодушіе къ интересамъ человѣческой жизни... Ясно, что философскій вопросъ о предметахъ и основаніяхъ вѣры составляетъ совершенно иную задачу, чѣмъ изученіе ея психологическихъ условій и законовъ; и если я счелъ необходимымъ оставить его въ сторонѣ, то не потому, чтобы я былъ равнодушенъ къ нему, а потому, что онъ въ отношеніи къ предмету моей работы лежитъ въ другой плоскости. Величайшая важность этого вопроса для меня очевидна. Болѣе того, если есть проблема, которую я могъ бы назвать главнымъ интересомъ своей личной жизни, то это именно данный вопросъ. Но разъ я задался цѣлью изслѣдовать психологію вѣры, границы моей работы опредѣлялись сами собой, и заниматься разсмотрѣніемъ философскихъ проблемъ было бы съ моей стороны такою же методологическою ошибкой, какъ смѣщивать исторію съ геологіей..

Если вопросъ о предметномъ содержаніи и критеріяхъ вѣры не могъ войти въ мою работу, то, можетъ быть, было бы лучше совсѣмъ не касаться его и въ этой маленькой рѣчи. Дѣло въ томъ, что это не только весьма важный, но и чрезвычайно сложный вопросъ. Чтобы разсмотретьъ его во всемъ объемѣ, пришлось бы пуститься въ необозримый океанъ метафизическихъ гипотезъ и, послѣ болѣе или менѣе продолжительного плаванія тамъ, пристать къ твердому берегу какой-нибудь философской системы. А такой системы я не знаю, и все, что я могъ бы предложить вмѣсто нея вашему вниманію, было бы, по моему мнѣнію, только рядомъ философскихъ грезъ, едва-ли способныхъ имѣть какой-нибудь

объективный интересъ. Но вопросъ мнѣ поставленъ и я при-
нужденъ такъ или иначе на него отвѣтить. Оставляя въ
сторонѣ метафизическую разработку этой проблемы, я попы-
таюсь разсмотретьъ только ея теоретико-познавательную сто-
рону; не претендуя дать ея рѣшенія, я позволю себѣ лишь
намѣтить *тотъ путь, какимъ она, по моему мнѣнію, могла бы
быть рѣшена.*

Когда мы спрашиваемъ: „во что и во имя чего мы дол-
жны вѣрить“?, то этотъ вопросъ имѣеть для насъ прежде
всего такой смыслъ: что должно быть для насъ всего болѣе
цѣнно? Что способно дать наибольшее удовлетвореніе запро-
самъ нашей мысли, воли и чувства? Что могли бы мы при-
знать безусловно истиннымъ, добрымъ и прекраснымъ? Но
то, что кажется намъ безусловно истиннымъ, добрымъ и
прекраснымъ, можетъ быть только нашою мечтой. Это нашъ
идеаль, а пока мы находимъ въ себѣ какія-нибудь побужде-
нія сомнѣваться въ томъ, что этому идеалу соотвѣтствуетъ
дѣйствительность, вѣрить въ него мы не можемъ, какъ бы
ни была велика его цѣнность. Для того, чтобы идеаль полу-
чилъ право стать предметомъ нашей вѣры, онъ долженъ
быть не только безусловно цѣннымъ, но и безусловно реаль-
нымъ. Такимъ образомъ, вопросъ: „во что и ради чего мы
должны вѣрить“? распадается на двѣ проблемы: *какие объ-
екты нашей вѣры абсолютно цѣнны?, и какие изъ нихъ абсо-
лютно реальны?*

Эти двѣ проблемы можно рѣшать троякимъ путемъ: *эмпи-
рически, теоретически и практически*. Абсолютная цѣнность
и реальность объектовъ нашей вѣры могутъ быть или оче-
видны изъ фактовъ нашего непосредственного опыта, или
обязательны въ силу известныхъ требованій нашей логиче-
ской мысли, или, наконецъ, достовѣрны вслѣдствіе извест-
ного склада нашихъ эмоціональныхъ и волевыхъ отношеній.
Миръ эмпирической очевидности принадлежитъ *наукѣ*, об-
ласть теоретической обязательности составляетъ достояніе
философіи, сфера практической достовѣрности есть *жизнь*.
Какой же изъ этихъ путей и въ какой мѣрѣ могъ бы при-
вести насъ къ желательной цѣли? И прежде всего, что ска-
зала бы въ отвѣтъ на наши запросы *наука*?

Если мы обратимся къ наукѣ съ вопросомъ: „что должно
быть для насъ абсолютно цѣннымъ“?, то она не дастъ намъ

никакого отвѣта. Наука не разсуждаетъ о томъ, что „должно быть“, и не опредѣляетъ цѣнности вещей; она лишь изслѣдуетъ то, что „есть“, отыскивая причины и законы явленій. У нея нѣтъ крыльевъ, чтобы уноситься въ міръ идеаловъ добра и красоты, и предъ ея безстрастными очами „порокъ и добродѣтель“ различаются не больше, чѣмъ „купоросъ и сахаръ“. Чистая наука хочетъ знать только истину, какова бы она ни была, хороша или дурна, прекрасна или безобразна. Но ея истина не вѣчна, не абсолютна, а временная и условная; это истина, доступная средствамъ человѣческаго познанія и измѣняющаяся вмѣстѣ съ этими средствами, истина нашего опыта, нашего разума, нашего міра явленій. Все, что выходитъ за предѣлы этого пространственно-чувственного міра, наукѣ недоступно, и вопросы о томъ, „что есть тайна отъ вѣка, въ чёмъ состоить существо человѣка, откуда пришелъ онъ, куда онъ идетъ, и кто тамъ вверху, надъ звѣздами, живеть“,—такіе вопросы не могутъ имѣть научнаго рѣшенія. Тѣ вѣрованія, въ которыхъ люди искали и ищутъ отвѣта на эти вопросы, могутъ быть для науки только предметомъ историческаго и психологическаго интереса. Она рассматриваетъ ихъ какъ продукты человѣческой мысли и сердца и какъ факты человѣческой исторіи, и ея задача въ отношеніи къ нимъ состоять только въ томъ, чтобы уяснить ихъ элементы и формы, ихъ условія и законы, ихъ генезисъ и ихъ эволюцію. Сами по себѣ всѣ эти вѣрованія для нея безразличны, и до тѣхъ поръ, пока она остается на почвѣ чистаго опыта, она никогда не рѣшить и даже никогда не поставитъ вопроса о томъ, что можетъ быть въ нихъ абсолютно цѣннымъ.

Но наука никогда не рѣшить и вопроса: „что въ нашихъ вѣрованіяхъ абсолютно реально“? Она изучаетъ то, что „есть“, но ея „бытие“, какъ и ея „истина“, не заключается въ себѣ ничего безусловнаго. Это вовсе не абсолютная дѣйствительность: это дѣйствительность эмпирическая, бытие, наблюдаемое въ предѣлахъ опыта, а нашъ опытъ насквозь идеаленъ. То, что мы называемъ этимъ именемъ, есть своеобразная ткань, сплетенная изъ объективныхъ и субъективныхъ элементовъ, изъ данныхъ чувственности и формъ разсудка, изъ нашихъ ощущеній и идей. Ощущенія составляютъ содержаніе опыта, идеи образуютъ его форму, и задача науки со-

стоить въ томъ, чтобы уложить въ эту мысленную форму ощущаемое содержание. Изслѣдуя чувственное содержание опыта, наука открываетъ въ его явленіяхъ нѣкоторая общія свойства и нѣкоторая неизмѣнныя отношенія. Общія свойства явленій она выражаетъ въ понятіяхъ „матеріи“, „силы“, „энергіи“, „движенія“; ихъ неизмѣнныя отношенія она обобщаетъ въ идеяхъ „причины“ и „закона“. Каждая самостоятельная группа явленій организуется ею при помощи этихъ понятій, а каждое отдельное явленіе подводится подъ общія теоретическая условія цѣлой группы. Въ результатѣ всѣхъ этихъ операций безформенный хаосъ чувственныхъ впечатлѣній замѣняется связною системой идей и то, что до сихъ поръ было только ощущаемо, становится теперь „понятнымъ“, мыслимымъ. Такъ слагается процессъ научнаго объясненія природы и создается совокупность нашего знанія о мірѣ. Это единственное *знаніе*, какимъ мы обладаемъ, и оно можетъ быть безусловно точнымъ, но имѣть ли оно дѣло съ дѣйствительностью? Отвѣтъ очевиденъ: оно имѣть дѣло только съ *символами*, потому что наши ощущенія суть лишь символы дѣйствительности, а наши идеи суть символы ощущеній. Наука—это банкиръ: она хранить и умножаетъ богатства человѣческой мысли. Но она оперируетъ не съ реальными цѣнностями, а съ кредитными бумагами, и сущность ея операций состоитъ только въ своеобразной конверсіи этихъ бумагъ. Превращая ощущенія въ идеи, она конвертируетъ менѣе цѣнныя, чувственные символы дѣйствительности въ болѣе цѣнныя, идеинные. А какова настоящая стоимость ея символическихъ цѣнностей, какова подлинная природа изучаемыхъ ею чувственныхъ явленій, какова реальная основа ея идей, эти вопросы для науки настолько неразрѣшими, что она совершенно справедливо считаетъ излишнимъ даже и заниматься ими.

Если наука не въ состояніи уяснить намъ ни абсолютно цѣннаго, ни абсолютно реальнаго, то въ какой мѣрѣ могла бы разрѣшить эти проблемы *философія*? Первая изъ этихъ проблемъ, проблема *цѣнности*, издавна составляла основную задачу философской мысли, и нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что ея мѣсто въ философіи совершенно законно. Можно спорить относительно того, разрѣшима ли *вообще* такая проблема, но разъ мы допустимъ, что она въ томъ или

иномъ смыслъ разрѣшима, ее можно рѣшать только философскимъ путемъ. Идеалы абсолютной истины, добра и красоты никогда не были и не могутъ быть результатомъ эмпирическаго изученія міра, потомучто въ предѣлахъ эмпирическаго знанія нѣтъ никакихъ абсолютныхъ принциповъ. Они являются плодомъ теоретического размышенія о мірѣ, а размышеніе о мірѣ есть философія. Не порывая связи съ фактами опыта и примыкая къ тѣмъ идеямъ, посредствомъ которыхъ наука организуетъ эти факты, философія стремится уяснить намъ ихъ истинную природу и смыслъ, опредѣлить ихъ значеніе и назначеніе. Изъ міра эмпирическаго „бытія“ она переходитъ здѣсь въ сферу абсолютнаго „долженствованія“, чтобы показать намъ, какъ мы должны думать, дѣйствовать и чувствовать, каковы должны быть нормы и содержаніе того, что мы называемъ истиннымъ, добрымъ и прекраснымъ. И если она сумѣть возвыситься до общаго синтеза, она найдеть всеединый принципъ, изъ котораго логически вытекаютъ всѣ остальныя ея идеальные цѣнности и становятся понятными связь и развитіе вещей. Разрѣшив эти задачи, философія преслѣдуєтъ цѣль, аналогичную цѣлямъ научнаго знанія: подобно наукѣ, она хочетъ „объяснить“ вселенную. Но объекты и средства философскаго объясненія совершенно иные, чѣмъ тамъ. Если наука объясняетъ наблюдаемыя явленія, опредѣляя ихъ свойства, причины и законы, то философія желаетъ понять идеальный смыслъ этихъ явленій, установить ихъ основанія, цѣли и нормы. И если научное объясненіе состоить въ томъ, что ученый превращаетъ ощущенія въ идеи, то философъ превращаетъ идеи въ идеалы.

Между тѣмъ, какъ причины ощущеній, составляющихъ основу науки, всегда однѣ и тѣ же, условія возникновенія философскихъ идеаловъ различны и измѣнчивы. Размышеніе о мірѣ не есть ни безстрастное изслѣдованіе фактовъ, доступныхъ всеобщей проверкѣ, ни прямолинейный логический выводъ неизбѣжныхъ слѣдствій изъ общепризнанныхъ основаній. Это процессъ весьма сложный и глубоко субъективный. Факты, которые служатъ его исходною точкой, не выходятъ за предѣлы личнаго опыта и интереса, а заключенія относительно этихъ фактовъ зависятъ не только отъ свойствъ индивидуального ума, но и отъ всего душевнаго

склада человѣка. Какъ бы ни казались намъ убѣдительными извѣстные философскіе выводы, они никогда не бываютъ результатомъ чистаго, неподкупнаго мышленія. Въ работу мысли у насъ постоянно вторгаются вліянія сердца и воли, чувствъ и стремленій, потребностей и привычекъ, и эти-то незамѣтныя ирраціональныя вліянія являются тою пружиной, которая въ концѣ концовъ опредѣляетъ и измѣняетъ ея направлѣніе. Вотъ почему философскія міросозерцанія такъ различны и теоретическая „переоцѣнка цѣнностей“ такое обычное явленіе. Это фактъ, основанный на психологіи познанія, и философы должны быть по крайней мѣрѣ настолько психологами, чтобы понять его неизбѣжность и примириться съ нимъ.

Только одно остается постояннымъ и неизмѣннымъ среди этого разнообразія философскихъ идеаловъ: это—самое *стремленіе къ идеалу*. Какъ бы различно не понимались истина, добро и красота и какіе бы противорѣчивые интересы, чувства и страсти ни сталкивались у ихъ подножія, къ нимъ, какъ къ святынѣ, устремлены умы и сердца всѣхъ людей. На каждой ступени развитія и при всякомъ складѣ убѣжденій въ человѣкѣ живетъ сознаніе, что достигнутое имъ не есть предѣль совершенства, что есть или можетъ быть нѣчто лучшее, нѣчто болѣе истинное, болѣе доброе, болѣе прекрасное, и когда онъ всматривается въ эти открывающіяся передъ нимъ великія возможности, его неудержимо влечетъ къ себѣ ихъ безконечная даль. Только въ этомъ неустанномъ стремленіи къ идеалу заключается смыслъ человѣческаго существованія. Оно побуждаетъ людей жить и мыслить, бороться и страдать; оно служитъ движущею пружиной прогресса и составляетъ вѣчную тему человѣческой истории. Болѣе того, въ этомъ стремленіи есть что-то высшее, сверхчеловѣческое. Оно представляется безконечною силой, которая ведетъ людей къ высшей цѣли независимо отъ ихъ желаній и побужденій. Оно, какъ Эросъ Платона, соединяетъ человѣка съ вѣчностью. Въ немъ, какъ въ фокусѣ, отражается та вѣчная, Божественная мысль, которая проникаетъ все мірозданіе и о которой поэтъ говоритъ:

Hoch über der Zeit und dem Raum webt
Lebendig der hÃ¶chste Gedanke.

Философія есть только наиболѣе сознательное выраженіе этого общечеловѣческаго или сверхчеловѣческаго стремленія къ идеалу. Она продумываетъ заложенную въ немъ міровую думу, переводя на языкъ понятій то, что въ жизни часто остается простымъ чувствомъ и смутнымъ инстинктомъ. И какъ бы ни были разнообразны, противорѣчивы и эфемерны философскія теоріи, онѣ являются лишь индивидуальными и временными преломленіями одного и того же вѣчнаго луча. Въ ихъ разноголосомъ хорѣ слышится міровая легенда о высшемъ и безконечномъ; въ ихъ непрестанной борьбѣ осуществляется оцѣнка и переоцѣнка абсолютно цѣннаго.

Но въ состояніи ли философія когда-нибудь доказать, что это абсолютно цѣнное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютно реальное? Что истина, добро и красота, о которыхъ она размышляетъ и споритъ такъ много вѣковъ, существуютъ не только въ нашихъ стремленіяхъ и идеалахъ, а и въ дѣйствительности? Что сверхчеловѣческое или міровое бытіе высшей силы и вѣчной мысли есть что - нибудь большее, чѣмъ простая метафизическая иллюзія или поэтическая мечта? Вотъ вопросъ, на который мы, современные люди, уже не можемъ отвѣтить утвердительно.

Было время, когда философамъ казалось, что проблема реальности неотдѣлма отъ проблемы цѣнности и сама собою рѣшается вмѣстѣ съ нею. Для древне-греческаго мыслителя понятіе „цѣнности“ (*χρήμα*) совпадало съ понятіемъ „вещи“ (*πρᾶγμα*) или „бытія“ (*τὸ εἶναι, τὸ ὄν*). Все, что древній грекъ находилъ въ своемъ сознаніи, переносилось имъ въ объективный міръ; все, что онъ мыслилъ, представлялось ему дѣйствительнымъ, и положеніе Parmенида: *τὸ γὰρ αὐτὸν γεῖτιν εἰστὶν τε καὶ εἶναι*, было теоретико-познавательнымъ принципомъ большинства философовъ древности. Ни Платонъ, ни Аристотель не сомнѣвались въ истинности этого положенія, и всѣ ихъ усилия были направлены къ тому, чтобы въ мірѣ понятій найти реальную сущность вещей (*τὸ ὄγκως ὄν, τὸ τί ἦρ εἶναι*). На этой ступени еще не сознавалась граница, отдѣляющая идеальное отъ реального; здѣсь мышленіе непосредственно превращалось въ бытіе.

Однако эта точка зрѣнія не могла удовлетворять запро-
самъ нарождавшейся критической мысли. Уже древній скеп-
тицизмъ Пиррона и Энезидема разрушилъ наивную увѣрен-

ность въ непосредственной реальности нашихъ идей. Средневѣковые споры реалистовъ и номиналистовъ еще болѣе раздвинули границы, отдѣляющія мышленіе отъ бытія, и когда на сцену выступила новая философія, дифференціація этихъ понятій завершилась. Мысленіе и бытіе были поставлены рядомъ другъ съ другомъ какъ двѣ совершенно различныхъ и самостоятельныхъ сферы, которыхъ мыслились то въ видѣ двухъ различныхъ „субстанцій“, то въ качествѣ двухъ разныхъ „аттрибутовъ“ одной и той же субстанціи. Но признавалось не подлежащимъ никакому сомнѣнію догматомъ, что между этими двумя сферами существуетъ самое полное соотвѣтствіе. Мысленіе есть копія бытія, а бытіе—его оригиналъ. Все, что существуетъ въ дѣйствительности, можетъ найти себѣ точное и истинное выраженіе въ мысли, а все, что мы истинно мыслимъ, должно существовать въ дѣйствительности. „*Idea vera debet cum suo ideato convenire*“, какъ гласитъ одна изъ аксиомъ Спинозы. Такимъ образомъ, наивный реализмъ древности превратился изъ непосредственного вѣрованія въ догматической постулатъ и принялъ новую форму: на мѣсто простого отожествленія мысленія и бытія стала теорія *ихъ параллелизма и адекватности*.

Зашитники этой теоріи думали найти въ ней незыблемую основу для онтологической метафизики, но она оказалась столь же несостоятельною, какъ и то безыскусственное міровоззрѣніе, на смѣну которому она пришла. Расшатанная эмпирізмомъ Локка, идеализмомъ Беркли и скептицизмомъ Юма, эта новая форма наивнаго реализма, какъ известно, окончательно пала подъ ударами „Критики чистаго разума“ Канта и „Наукоученія“ Фихте.

Кантъ показалъ, что „бытіе“, которое предшествовавшіе философы считали объективнымъ двойникомъ „мышленія“, на самомъ дѣлѣ было ихъ собственою тѣнью. Вѣдь подъ имѣнемъ „бытія“ мы можемъ разумѣть что-нибудь одно изъ двухъ: или существованіе вещей самихъ въ себѣ, за предѣлами опыта, или ихъ существованіе въ опыѣ. Но то, что лежить за предѣлами нашего опыта, eo ipso находится и за предѣлами нашего познанія. Поэтому о „вещахъ въ себѣ“ мы ровно ничего не знаемъ и говорить о какомъ-нибудь соотвѣтствіи между ними и мышленіемъ не можемъ. Вещи известны намъ лишь настолько, насколько онѣ даны въ

опытъ. Между тѣмъ въ опытѣ намъ даны уже не самыя вещи, а только ихъ „явленія“, т. е. „тѣ представлѣнія, которыя онъ вызываютъ у насъ, когда производятъ впечатлѣніе на наши чувства“. Въ этомъ смыслѣ бытіе, конечно, „соответствуетъ“ мышленію, но это потому, что между ними уже нѣть никакого различія. Это одинъ и тотъ же фактъ сознанія, только рассматриваемый съ двухъ сторонъ: съ субъективной стороны, какъ состояніе внутренняго опыта, протекающее исключительно во времени, этотъ фактъ будетъ „мышленіемъ“; со стороны объективной, какъ содержаніе вѣнчанаго опыта, представляемое въ формахъ времени и пространства, онъ является „бытиемъ“.

Однако Кантъ не былъ настолько послѣдовательнымъ, чтобы довести свою критическую работу до конца. Онъ съ неумолимою логикой показалъ, что все известное намъ бытіе безъ остатка сводится къ эмпирическимъ явленіямъ и априорнымъ формамъ мысли, но онъ беспомощно остановился передъ бытиемъ неизвѣстнымъ. Ему казалось, что непознаваемость вещей за предѣлами опыта николько не мѣшаетъ намъ признать ихъ существованіе, и онъ счелъ себя въ правѣ, оставаясь на почвѣ критической философіи, провозгласить свой знаменитый догматъ „вещи въ себѣ“. Этотъ догматъ былъ величайшимъ недоразумѣніемъ „Критики чистаго разума“. Имъ возстановлялся тотъ же дуализмъ мысли и дѣйствительности, который мы видимъ въ прежнихъ метафизическихъ системахъ, съ тою лишь разницей, что теперь эти двѣ сферы перестали считаться адѣкватными другъ другу. И эта своеобразная реставрація была достигнута при помощи понятія, явно двусмыслинаго и противорѣчиваго.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое Кантовская „вещь въ себѣ“? Какъ и „бытие“ докантовскихъ метафизиковъ, она, конечно, должна быть чѣмъ-нибудь однимъ изъ двухъ: это или дѣйствительная вещь, существующая за предѣлами сознанія, или простая вспомогательная идея, возникшая въ нашемъ умѣ. Но какимъ образомъ могли бы мы признать ее дѣйствительною вещью, если намъ о ней ничего неизвѣстно? Вѣдь тамъ, гдѣ мы не знаемъ о предметѣ ровно ничего, мы, очевидно, не имѣемъ права говорить не только о его соотвѣтствіи нашей мысли, но и о самомъ его существованіи. Скажутъ, что, не имѣя непосредственныхъ свѣдѣній о „ве-

щахъ въ себѣ“, мы можемъ удостовѣриться въ ихъ реальности косвенно, путемъ логического умозаключенія. Но тогда возникаетъ другой вопросъ: на чёмъ же будетъ основываться подобное умозаключеніе? Единственнымъ его основаніемъ могла бы быть только потребность найти объективную причину для нашихъ ощущеній и этимъ дать реалистическое объясненіе опыта. Между тѣмъ, удовлетворить это желаніе значило бы сдѣлать трансцендентальное употребленіе закона причинности, т. е. совершить такой поступокъ, послѣ которого не можетъ быть рѣчи о „Критикѣ чистаго разума“. Кантъ съ совершенной очевидностью выяснилъ всѣмъ метафизикамъ, что никакими умозаключеніями нельзя доказать дѣйствительнаго существованія тѣхъ трансцендентныхъ объектовъ, которые мыслятся въ идеяхъ нашего разума. Всѣ подобныя умозаключенія суть простые софизмы, при помощи которыхъ догматическое мышеніе пытается оправдать свои естественные иллюзіи. Но „вещь въ себѣ“ есть также трансцендентный объектъ, и заключеніе о ней, какъ о реальной причинѣ нашихъ ощущеній, не менѣе софистично и догматично. Какъ бы такое заключеніе ни казалось естественнымъ, въ немъ съ точки зрѣнія критической теоріи познанія не можетъ быть ничего иного, кроме наивной попытки оправдать неизбѣжныя иллюзіи нашей чувственности. Итакъ, Кантовская „вещь въ себѣ“, вопреки прямому смыслу этого названія, очевидно, вовсе не есть дѣйствительная вещь; она можетъ быть только простымъ понятіемъ, которымъ наша мысль дополняетъ наличныя данныя нашихъ воспріятій. Какъ известно, Кантъ въ трансцендентальной аналитикѣ и приходить къ такому именно взгляду. По его учению, „вещь въ себѣ“ есть *noumen*, т. е. мысленная вещь. Ей не только нельзя дать трансцендентального употребленія, но невозможно даже приписать какого-нибудь положительного содержанія. Это просто „предельное понятіе“ (*Grenzbegriff*), весь смыслъ котораго заключается въ томъ, чтобы ограничить притязанія чувственности на исключительное объективное значеніе и показать, что вещи доступны познанію не только въ формахъ ощущеній, а и въ формахъ мысли. Но если такъ, то какимъ же образомъ можно называть это понятіе „вещью въ себѣ“? Ясно само собою, что это „вещь въ мышлѣніи“, т. е. такое же субъективное „явленіе“, какъ и всѣ другія состоя-

нія нашего сознанія. „Ноумены“ Канта представляютъ собою только видъ „феноменовъ“; его „Ding an sich“ есть, какъ говорятъ современныи нѣмцы, „Gedankending“.

Все это понять какъ нельзѧ лучше первый же великий преемникъ Канта на философской сценѣ, Фихте. Придя къ заключенію, что „вещь въ себѣ“ была противорѣчивымъ и ненужнымъ доктринальскимъ пережиткомъ въ системѣ Канта, онъ безъ сожалѣнія выбросилъ ее изъ своего „Наукоученія“. Но выбросивъ „вещь въ себѣ“, Фихте этимъ ликвидировалъ и саму проблему реальности. Для него было очевидно, что вопросъ о реальномъ бытіи неразрѣшимъ на идеальной почвѣ теоретического знанія. Всѣ предметы познанія, какъ таковы, суть состоянія познающаго „я“. Слѣдовательно, и старая аптиза „бытія“ и „мышленія“ можетъ выражать собою для познанія только соотношеніе этихъ состояній. Въ ней противопоставляются два вида явлений, переживаемыхъ „я“, — активныи и пассивныи, — сознательныи и безсознательныи. Само по себѣ „я“ есть не бытіе, а дѣятельность, — единая и абсолютная мыслящая дѣятельность, существующая лишь постольку, поскольку она сама себя „полагаетъ“ или осуществляетъ въ своихъ актахъ. Но эта единая дѣятельность можетъ осуществлять себя въ двоякомъ направлениі: она можетъ или сосредоточиваться на себѣ самой въ актѣ *рефлексіи*, или уходить въ представлениѣ своихъ продуктовъ въ актахъ *воображенія* и въ другихъ подобныхъ ему созерцательныхъ состояніяхъ. Какъ скоро „я“ подвергаетъ себя „рефлексіи“, оно сознаетъ свою мыслящую дѣятельность и усвояетъ себѣ свои акты; поэтому оно „полагаетъ“ себя какъ то, что оно есть на самомъ дѣлѣ, какъ мыслящее и дѣйствующее „я“, какъ мыслящей субъектъ или субъективное мышленіе. Напротивъ, тамъ, где оно переходитъ отъ рефлексіи къ „воображенію“ и погружается въ созерцаніе своихъ продуктовъ, сознаніе собственной активности у него исчезаетъ и замѣняется чувствомъ пассивности; созерцаемые образы кажутся ему чѣмъ-то чуждымъ и отъ него независимымъ, какою-то виѣшнею границей, передъ которой невольно останавливается его дѣятельность, и оно „противополагаетъ“ себѣ эти явленія какъ „не-я“, какъ существующій виѣ его объектъ или объективное *бытіе*. Такимъ образомъ, „бытіе“ есть только продуктъ „мышленія“, фиксиро-

ванный въ представлениі; это временно затвердѣвшая и призрачно омертвѣвшая частица вѣчной жизни духа, неподвижно застывшая пѣна на поверхности бурлящаго ключа. Искать въ такомъ „бытіи“ чего-нибудь реального было бы, конечно, явнымъ недоразумѣніемъ. Все, что мы могли бы назвать реальнымъ, исчерпывается дѣятельностью „я“; а „бытіе“ есть „не-я“, т. е. нѣчто недѣятельное и нереальное. Если это отношеніе представляется намъ въ обратномъ видѣ, если намъ кажется, что „не-я“ есть міръ объективной дѣйствительности, а „я“ лишь зеркало этого реального міра, то это въ сущности такая же оптическая иллюзія, какъ миражъ въ пустынѣ. Не сознавая этого процесса, путемъ котораго состоянія духа превращаются въ картину міра, мы думаемъ, что на самомъ дѣлѣ картина міра воспроизводится въ состояніяхъ духа; не зная, гдѣ дѣйствіе и гдѣ причина, мы принимаемъ причину за дѣйствіе, а дѣйствіе за причину.

Если „не-я“ лишено всякаго реального характера и есть только призрачный продуктъ „я“, то дѣйствительное существованіе „я“, повидимому, уже не можетъ подлежать никакому сомнѣнію: тамъ, гдѣ „бытіе“ всецѣло растворяется въ „мышленіи“, мышленіе само становится дѣйствительностью. Однако, можно ли въ концѣ концовъ сказать даже это? Послѣ „Критики чистаго разума“, конечно, никто уже не рѣшится повторить знаменитаго умозаключенія Декарта: „согito, ergo sum“, въ его подлинномъ, метафизическомъ смыслѣ. Для критического философа никакія умозаключенія не могутъ превратить „мышленіе“ въ „мыслящую вещь“ или „мыслящую субстанцію“. Если трансцендентальное употребленіе понятія „вещи въ себѣ“ незаконно въ сферѣ виѣшняго опыта, то оно въ такой же мѣрѣ недопустимо и въ области нашего внутренняго міра. Передѣлать „вещь въ себѣ“ на „я въ себѣ“, конечно, очень легко: но изъ этой несложной операциіи ничего не выйдетъ, кромѣ новаго, и еще болѣе вопіющаго, противорѣчія. Вѣдь гипотеза „я въ себѣ“ предполагаетъ существованіе „я“ за предѣлами самосознанія и мысли; а „я“ за предѣлами самосознанія и мысли есть то-же самое, что самосознаніе виѣ самосознанія и мышленіе виѣ мышленія. Съ точки зрѣнія критической теоріи познанія, „я“ должно быть понимаемо не въ субстанціальномъ, а въ актуальномъ смыслѣ, и можетъ существовать не какъ „бы-

тіе въ себѣ“, а только какъ „явленіе“. Но существовать въ качествѣ явленія, значить ли реально существовать? Вѣдь „бытие въ явленіи“ есть бытие идеальное, т. е. простая идея бытія; поэтому и „я“, какъ скоро оно существуетъ въ явленіи, существуетъ какъ идея. А существуя въ видѣ иден., оно, очевидно, находится на томъ же уровнѣ, какъ и представлениe „не-я“: оно существуетъ призрачно, или, говоря по-просту, на самомъ дѣлѣ совсѣмъ не существуетъ.

Къ такому именно заключенію и приходитъ теоретическая философія Фихте. Какъ мы знаемъ, по возрѣнію Фихте, дѣйствительность „я“ состоять только въ его дѣятельности: „я“ существуетъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно себя „полагаетъ“ или осуществляеть. Слѣдовательно, прежде чѣмъ „я“ начинаетъ дѣйствовать или „полагать себя“, оно еще не существуетъ: вмѣсто дѣйствительности оно представляеть собою только простую возможность или „способность“ (*Vermögen*). Равнымъ образомъ, оно не существуетъ и послѣ того, какъ перестаетъ дѣйствовать: въ этомъ случаѣ вмѣсто него остается опять лишь возможность,—безконечная возможность новой дѣятельности и нового существованія, представляемая нами какъ безконечный идеалъ. Все существованіе „я“ ограничивается тѣмъ неуловимымъ моментомъ, который лежитъ между этими двумя возможностями. Но и въ этихъ узкихъ предѣлахъ „я“ скорѣе кажется существующимъ, чѣмъ существуетъ въ дѣйствительности. Дѣло въ томъ, что „я“ полагаетъ себя лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно противополагаетъ себѣ „не-я“: безъ этой противоположности оно никоимъ образомъ не могло бы опредѣлить себя какъ то, что оно есть. А такъ какъ „не-я“ противополагается имъ только въ мысли, то и себя самого оно полагаетъ такимъ же образомъ. „Я“ и „не-я“, это лишь двѣ взаимно предполагающихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ взаимно исключающихъ другъ друга *идеи*,—логические *тезисы* и *антитезисы*. Тотъ *синтезъ*, въ которомъ примиряются эти идеи, то единство, изъ котораго онѣ возникаютъ и въ кото-ромъ снова исчезаютъ, есть безличное и безпредметное „мышленіе“, „абсолютное“, сверхъиндивидуальное „я“. Не безличное и безпредметное мышленіе можетъ ли реально существовать? Сверхъиндивидуальное „я“ есть-ли что-нибудь большее, чѣмъ смѣлая метафора? Вѣдь все, что мы были бы въ правѣ о немъ сказать, состоять въ томъ, что оно не

есть ни „я“, ни „не-я“, а только можетъ быть тѣмъ или другимъ. Иными словами, это не дѣйствительность, а, какъ сейчасъ показано, простая возможность.

Такимъ образомъ, „я“, съ какой бы стороны мы его ни взяли, такъ же мало реально, какъ и „не-я“. Рассматриваемое теоретически, оно есть простая мысль, и мы не найдемъ дѣйствительности ни позади, ни впереди него, ибо за его предѣлами виднѣются лишь одиѣ возможности. Если „я“ кажется намъ чѣмъ-то дѣйствительно существующимъ, то это происходитъ потому-же, почему и „не-я“ превращается для насъ въ реальное бытіе: источникомъ этой иллюзіи служить то, что общая мысль о „я“, какъ субъективной дѣятельности, фиксируется въ нашихъ представленияхъ и понятіяхъ. Зная, что дѣятельности „я“ предшествуетъ ея возможность, мы понимаемъ эту возможность какъ причинность а причину представляемъ какъ особую сущность или силу. Съ другой стороны, намъ известно, что за дѣятельностью „я“ слѣдуетъ новая и новая возможность безъ конца: эту безконечную возможность мы превращаемъ въ безконечную цѣль или идеалъ, а идеаль представляемъ опять въ видѣ сущности или силы. Такимъ образомъ, мы завязываемъ разсыпающіяся нити нашего „я“ съ обоихъ концовъ и обезпечиваемъ ему двоякую реальность: подъ нимъ мы предполагаемъ относительно реальный субстратъ, а надъ нимъ абсолютно реальную субстанцію. Всѣ мыслимыя въ немъ возможности становятся для насъ дѣйствительностью, и мы не замѣчаемъ, что предъ нами лишь тѣнѣ дѣйствительности, поднимающаяся надъ бездной возможностей.

„Наукоученіе“ Фихте, недостаточно понятое въ свое время и невполнѣ оцѣненное до сихъ порь, является въ сущности послѣднимъ словомъ критики познанія. Оно разрушило послѣдніе остатки догматизма, уцѣлѣвшіе послѣ Кантовской „Критики чистаго разума“, и очистило философскую атмосферу отъ всякихъ онтологическихъ иллюзій. Проблема реальности, на которой до тѣхъ порь сосредоточивались всѣ философскіе интересы, сама собою устранилась изъ области теоретического мышленія. Правда, ни самъ Фихте, ни послѣдующая философія не могли удержаться на этой трудной критической позиціи. Начался періодъ новаго, дотолѣ небывалаго метафизического творчества, и такъ какъ фило-

софская мысль не сумѣла различить свои метафизические цѣнности отъ реальностей, то она тотчасъ же впала въ прежній доктринальный крахъ, послѣдовавшій за этимъ небывалымъ разцвѣтомъ онтологической метафизики, вновь отрезвилъ умы. Философія снова возвратилась къ Канту, чтобы еще разъ пересмотрѣть „проклятый“ вопросъ о возможности и границахъ познанія. А теперь, послѣ долгаго господства кантіанцевъ, она направляется въ сторону Фихте и сближается съ критическими выводами „Наукоученія“. Изъ вѣдъръ ортодоксальнаго неокантіанства выдѣляется доктрина Виндельбанда, покидающая безплодное пережевываніе проблемы реальности и ограничивающая философское изслѣдованіе исключительно сферою цѣнностей и нормъ. На ряду съ нею получаются все болѣе и болѣе преобладающее вліяніе два философскихъ теченія, окончательно разставшихся съ легендою о „вещи въ себѣ“ и перенесшихъ всю дѣйствительность въ предѣлы сознанія: нѣмецкій „эмпиріокритицизмъ“, рассматривающій вещи какъ „системы ощущеній“, и англо-американскій „ pragmatismъ“, возстановляющій формулу Беркли „esse est percipi“, въ ея полномъ и буквальномъ значеніи. Такимъ образомъ, мы присутствуемъ при своеобразномъ зрелишѣ; философія, послѣ своихъ многовѣковыхъ исканій, приходитъ къ выводу, какъ-разъ противоположному ея исходной точкѣ. Она вышла изъ наивной увѣренности, что всякая мысль есть дѣйствительность, потомъ сроднилась съ представлениемъ, что мысль и дѣйствительность различны, но параллельны другъ другу, и, наконецъ, видѣть себя въ необходимости признать, что всякая дѣйствительность есть не больше, какъ мысль. Если у древняго мудреца мышленіе непосредственно превращалось въ бытіе, то у современаго философа, наоборотъ, бытіе цѣликомъ претворяется въ мышленіе.

Вотъ историческіе итоги всѣхъ философскихъ поисковъ за дѣйствительностью. Можно ли дальше идти по той же дорогѣ? Остается ли хотя бы малѣйшая надежда на то, что философіи когда-нибудь удастся доказать реальность своихъ абсолютныхъ цѣнностей? Отвѣтъ самъ собой очевиденъ. Дорога упирается въ тупикъ и дальше идти некуда. Всѣ старыя иллюзіи разбиты, и мы уже не въ силахъ воскресить ихъ. Мы теперь ясно видимъ, что философія не можетъ удо-

стовърить нась даже въ томъ, что лежитъ въ нась и во-
кругъ нась,—въ реальномъ существованіи вѣнчанаго міра,
другихъ людей и нашего собственнаго „я“; тѣмъ болѣе она
не могла бы заглянуть за грань всякаго человѣческаго опыта
и доказать намъ дѣйствительное бытіе вѣчной истины, добра
и красоты. Философія есть мышленіе о вещахъ, а мышленіе
никогда не въ состояніи выйти за предѣлы себя самого.
Всюду, куда бы оно ни проникало, оно находитъ только свои
собственные состоянія. Ему, какъ Нарциссу, суждено вѣчно
любоваться лишь своимъ собственнымъ изображеніемъ, и
чѣмъ больше оно старается поймать эту обманчивую тѣнь,
тѣмъ дальше она отъ него убѣгаетъ. Между мышленіемъ и
бытіемъ нѣть моста; они трансценденты и чужды другъ
другу. Тамъ, гдѣ они соприкасаются между собой, неизбѣжно
происходитъ что-нибудь одно изъ двухъ: или исчезаетъ мышле-
ніе, превращаясь въ ирраціональныя формы практическихъ
отношеній, въ чувства и дѣйствія, или пропадаетъ бытіе,
замѣняясь чисто теоретическими состояніями, группами обра-
зовъ и идей. Идеальность всѣхъ мыслимыхъ нами объектовъ
очевидна сама собою: она *вытекаетъ аналитически изъ самого понятія мышленія*. Поэтому заниматься проблемой реальности
и доказывать логическими операциями дѣйствительное бытіе
вещей для философіи такъ же бесполезно, какъ отыски-
вать „квадратуру круга“. Если бы всѣ метафизики міра со-
единили свои усилия только для того, чтобы „доказать“ свое
собственное существование, то и тогда имъ не удалось бы
ничего добиться. Съ ними только повторилось бы извѣст-
ное приключеніе барона Мюнхгаузена, желавшаго выта-
щить себя изъ болота за свою собственную косу. Пора
онтологической метафизики прошла безвозвратно, и если въ
настоящее время метафизика возможна, то уже не онто-
логическая, а хрематологическая. Она должна быть не „теоріей
бытія“, а „теоріей цѣнностей“. Она должна уяснить не факти-
чески данное, а теоретически необходимое, не сущее, а долж-
ное, не реальное, а идеальное, не дѣйствительное, а истин-
ное, доброе и прекрасное. Разрѣшая эту задачу, она можетъ
прибѣгать къ смѣлымъ гипотезамъ и создавать широкія по-
строенія; но она не должна ни на минуту забывать, что пред-
меты ея размышленій не вещи, а идеи, что ихъ теоретиче-
ское значеніе состоитъ не въ томъ, что они реальны, а въ

томъ, что они безконечно цѣнны. Вопросъ о реальности ихъ лежитъ за предѣлами философскаго умозрѣнія. Гдѣ же искать намъ отвѣта на этотъ вѣчный вопросъ?

Ключъ къ проблемѣ реальности находится въ рукахъ жизни. Только жизнь можетъ ставить насъ лицомъ къ лицу съ абстрактными цѣнностями нашей мысли, и только ей дана чудесная власть превращать эти мертвыя цѣнности въ живую, конкретную дѣйствительность. Тайна этой власти заключается въ томъ, что представляемое и мыслимое становится здѣсь объектомъ чувствъ и дѣйствій. Жизнь есть система практическихъ отношеній къ тому, что для мышленія является только теоретическимъ состояніемъ. Это физическая отношенія къ миру, нравственные отношенія къ людямъ и религіозныя отношенія къ Божеству.

Разсматриваемый теоретически, міръ есть только совокупность нашихъ ощущеній. Но эти ощущенія живы и ярки; они привлекаютъ насъ и отталкиваютъ; они пробуждаютъ въ насъ чувства удовольствія и страданія; они скрываютъ за собой таинственные силы, съ которыми мы находимся въ непрестанномъ взаимодѣйствіи. И въ этой атмосфѣрѣ чувствъ и дѣйствій пропадаетъ нашъ субъективный миражъ: какъ-бы по волшебству, наши „ощущенія“ превращаются въ „вещи“, и передъ нашимъ взоромъ раскрывается объективный міръ, какъ реальная причина этихъ ощущеній, какъ независимая отъ насъ вицънняя дѣйствительность.

Съ точки зрењія теоретического мышленія, наше „я“ и окружающіе насъ люди суть не больше, какъ образы, идеи, созерцаемыя и мыслимыя явленія, возникающія въ чьемъ-то безличномъ или сверхличномъ сознаніи. Но эти эфемерныя явленія оказываются вмѣстилищами своеобразной жизни и исходными точками сложныхъ отношеній. Наше „я“ стоить въ центрѣ всѣхъ переживаемыхъ нами душевныхъ и тѣлесныхъ перемѣнъ: оно ощущаетъ и чувствуетъ, мыслить и дѣйствовать, любить и ненавидѣть, борется и страдаетъ. Окружающая насъ человѣческая среда слагается изъ такихъ же мыслящихъ, чувствующихъ и дѣйствующихъ индивидуумовъ. Между нами и этой средой протягивается густая сѣть взаимныхъ связей, въ которой тонкія нити личныхъ чувствъ, симпатій, привязанностей и привычекъ тѣсно переплетаются съ болѣе грубыми и прочными узами соціального взаимодѣй-

ствія, съ общими или групповыми интересами, цѣлями и задачами. И въ этой практической обстановкѣ непосредственныхъ переживаній и активныхъ отношеній намъ кажутся чуждыми и непонятными наши теоретическія схемы. Мы являемся здѣсь уже не элементами мысли, а ея творцами, не феноменами сознанія, а его носителями; мы относимся къ людямъ не какъ къ идеямъ, а какъ къ реальнымъ существамъ. Тысячи повседневныхъ опытовъ показываютъ намъ невозможность иныхъ отношеній, и мы сочли бы проявленіемъ безумія, если бы кто-нибудь на самомъ дѣлѣ вообразилъ себя окруженнымъ простыми образами своего собственного или чьего-нибудь чужого сознанія. Подъ чудодѣйственнымъ дыханіемъ жизни эти блѣдные образы принимаютъ реальныя формы, бесплотные скелеты мысли облекаются въ плоть и кровь, и передъ нами выступаютъ не китайскія тѣаи, а живые, дѣйствительные люди.

Для скептическаго разсудка Божество есть только нашъ идеалъ, наша человѣческая мечта объ истинномъ, добромъ и прекрасномъ. Но въ субъективной оболочкѣ этого идеала живеть и дѣйствуетъ объективная, реальная и безконечно могучая сила. Эта сила, какъ небесный призывъ, неудержимо влечеть къ себѣ наши сердца, какъ высшая воля, подчиняетъ себѣ нашу волю. Замѣтно или незамѣтно, явно или скрыто, она управляетъ мыслю и жизнью людей, указываетъ цѣль человѣческаго развитія, опредѣляетъ ходъ человѣческой исторіи. Между нею и человѣческою душой существуетъ глубокая внутренняя связь, называемая религіей. Эта мистическая связь состоитъ не изъ сухихъ понятій и холодныхъ умозаключеній: она вся соткана изъ нѣжныхъ чувствъ, вся согрѣта огнемъ энтузіазма, вся воплощена въ стремленияхъ и дѣлахъ. Плодъ любви и вдохновенія, она то выражается въ молитвѣ, то обнаруживается въ служеніи „Божіей правдѣ“ и въ дѣланіи „Божіяго дѣла“, для котораго кажется тѣснымъ цѣлый міръ. И тамъ, гдѣ мы вступаемъ въ эту живую, практическую связь съ Божествомъ, въ нашей душѣ умолкаютъ всѣ теоретическія сомнѣнія. Для того, кто глубоко погружается въ стихію религіозныхъ переживаній, кто всецѣло открываетъ свое сердце воздѣйствіямъ высшаго міра, дѣлаетъ свою волю орудіемъ вѣчной воли, стремится осуществить въ жизни человѣческой начала Божественной

жизни,—для того Божество уже не идеаль, а дѣйствительность, абсолютная дѣйствительность, въ сравненіи съ которой все остальное можетъ казаться призракомъ. Въ минуты такихъ переживаний, стремленій и дѣйствій человѣкъ стоитъ передъ лицомъ живого Бога, касается Его подлиннаго, реальнаго бытія.

То, что я сейчасъ сказалъ о мірѣ, людяхъ и Божествѣ въ абстрактномъ и общемъ значеніи этихъ понятій, можно примѣнить и къ тѣмъ конкретнымъ формамъ, въ какихъ они представляются человѣческому сознанію. Эти формы разнообразны, но по существу ихъ различіе сводится къ тому, что въ однихъ случаяхъ дѣйствительность рассматривается нами какъ *средство*, а въ другихъ какъ *цѣль*. Тамъ, где она признается простымъ средствомъ, ея цѣнность опредѣляется въ зависимости отъ нашего „я“. Съ этой точки зрѣнія міръ кажется только источникомъ наслажденій и предметомъ эксплуатации, люди—безличными и несправными рабами, предназначенными лишь къ тому, чтобы уравнивать путь для благополучного шествія разныхъ большихъ и маленькихъ „сверхчеловѣковъ“, Божество—подателемъ чувственныхъ благъ, исполнителемъ человѣческихъ капризовъ, защитникомъ личныхъ, сословныхъ и національныхъ интересовъ. Напротивъ, тамъ, где дѣйствительность понимается какъ *цѣль*, мы сами получаемъ свое значеніе въ зависимости отъ нея. Въ этомъ случаѣ міръ представляется воплощеніемъ вѣчной мысли и сферой осуществленія идеала, человѣкъ—разумною и свободною личностью, обладателемъ безусловныхъ правъ, носителемъ высшаго назначенія, Богъ—абсолютнымъ сверхчувственнымъ благомъ, духомъ и разумомъ, направляющимъ все къ осуществленію своихъ вѣчныхъ плановъ, независимо отъ мелкихъ человѣческихъ разсчетовъ и страстей.

Говоря теоретически, всѣ подобныя представлениа о дѣйствительности имѣютъ, конечно, лишь субъективную цѣнность: это наши міросозерцанія, наши личныя точки зрѣнія на вещи, наши привычныя ассоціаціи идей. Но въ жизни эти субъективныя представлениа превращаются въ объективныя отношенія, окружаются атмосферой чувствъ и осуществляются въ дѣйствіяхъ. Сливаясь съ тою дѣйствительностью, которая въ нихъ отражается, и реализуясь вмѣстѣ съ нею,

они становятся для нея тѣмъ же, чѣмъ бывають краски для картины или тембръ для звука: они сообщаютъ ей свой колоритъ, усложняютъ ее своими индивидуальными качествами, даютъ ей определенный конкретный обликъ. И смотря по характеру этихъ представлений, дѣйствительность является такою, какой мы стоимъ,—благородною или пошлю, возвышенною или низменною, истинною или ложною. На мѣстѣ міра мы находимъ увеселительное заведеніе или храмъ, грязное корыто съ кормомъ или чистый сосудъ красоты. Въ образѣ человѣчества мы узнаемъ стадо барановъ или „царство духовъ“, слѣпое орудіе злыхъ силъ или свободный органъ добра. Подъ именемъ Божества мы чтимъ самодѣльного фетиша или Творца міровъ, земную ложь или небесную истину. И все бытіе превращается для насъ въ хаосъ враждебныхъ другъ другу элементовъ или въ гармоническое сочетаніе истины, добра и красоты.

По мѣрѣ развитія мысли человѣческія представлія о вещахъ становятся яснѣе, выше и чище. Въ грубо утилитарная воззрѣнія на дѣйствительность все болѣе и болѣе влияется эстетическая и этическая струя. Природа получаетъ свою цѣнность въ связи съ высшимъ назначеніемъ человѣка, личные стремленія людей подчиняются общественнымъ задачамъ, соціальные отношенія оцѣниваются съ точки зрѣнія моральныхъ началъ, религіозныя понятія сближаются съ общечеловѣческими идеалами и наполняются вѣчнымъ содержаніемъ. Но до тѣхъ поръ, пока эти представлія, понятія и идеалы остаются въ предѣлахъ чистой мысли и не вліяютъ на жизнь, они имѣютъ не большее значенія, чѣмъ всякая отвлеченная формула. Это простыя возможности, не перешедшія въ дѣйствительность, теоретическія цѣнности, не сдѣлавшіяся реальностями. Чтобы получить реальный характеръ, высшія понятія должны впитать въ себя человѣческія чувства, подчинить себѣ человѣческія дѣйствія, воплотить себя въ человѣческихъ учрежденіяхъ, захватить собою личность и общественный строй. И чѣмъ глубже и шире окажется этотъ захватъ, тѣмъ полно будетъ ихъ дѣйствительность. Есть сумрачная душа, въ которой никогда не проникаетъ лучъ идеала; въ другихъ онъ горитъ лишь наѣсколько мгновеній въ теченіе всей жизни. Среди цѣлаго народа идеалъ можетъ найти себѣ осуществленіе только въ

лицѣ немногихъ, лучшихъ людей, а со всею полнотою и совершенствомъ онъ, можетъ быть, воплощается лишь въ одной исключительной личности на пространствѣ всей человѣческой исторіи. Но въ той или иной степени и въ тѣхъ или другихъ формахъ его вліяніе расширяется и границы завоеванной имъ дѣйствительности раздвигаются все дальше и дальше. Развитіе мысли опредѣляетъ собою эволюцію жизни, и въ туманной дали вѣковъ виднѣется лучезарная цѣль этой эволюціи,—мировая реализація идеала.

Итакъ, чѣмъ болѣе мы углубляемся въ анализъ нашихъ теоретическихъ цѣнностей, тѣмъ очевиднѣе становится для насъ та истина, что, съ точки зрѣнія жизни, *ихъ реальность пропорциональна ихъ реализаціи*. Эти цѣнности существуютъ для насъ постольку, поскольку онъ осуществляются въ насъ и вокругъ насъ. Вопросъ о ихъ дѣйствительности, занимавшій такъ долго филосовскую мысль и породившій такъ много безплодныхъ теоретическихъ споровъ, вовсе не есть *теоретическая проблема*. Это—*практическая задача*.

Если вы теперь возвратитесь къ исходной точкѣ нашихъ размышеній и спросите: во что-же и во имя чего мы должны вѣрить?, то я отвѣчу: мы должны вѣрить въ *абсолютныи цѣнности мысли во имя ихъ абсолютной реальности въ жизни*. Мы должны вѣрить въ истину, добро и красоту, чтобы сдѣлать жизнь истинною, доброю и прекрасною. Высшіе идеалы мысли,—вотъ предметъ вѣры; высшее развитіе жизни,—вотъ ея основаніе. Вѣра не истинна, если не можетъ быть оправдана разумомъ; она мертвa и не дѣйствительна, если не служить прогрессу. Какимъ образомъ вѣра можетъ превратить идеалы мысли въ реальные факты жизни, мы знаемъ: это сложный процессъ, развивающійся при участіи самой жизни и протекающій въ глубинѣ человѣческой души. Вступая въ жизнь, идеалъ становится элементомъ практическихъ отношеній, предметомъ чувствъ, цѣлью дѣйствій, и въ этой именно обстановкѣ съ нимъ происходитъ та психологическая метаморфоза, которую я описалъ въ своей книгѣ. Поддерживаемый благопріятными вліяніями окружающей среды или задерживаемый ея враждебными теченіями, исчезая въ одной формѣ и возрождаясь въ другой, борясь и побѣждая, онъ постепенно пробиваетъ себѣ дорогу въ человѣческое сознаніе, овладѣваетъ вниманіемъ, захватываетъ воображеніе

и, наконецъ, достигаетъ въ умахъ такой живости и силы, что вызываетъ невольное чувство реальности и выражается въ стремленияхъ и актахъ. Такимъ образомъ, созрѣвая въ атмосферѣ чувствъ и дѣйствій, идеалъ въ концѣ концовъ самъ переходитъ въ чувства и дѣйствія; оживая въ соприкосновеніи съ жизнью, онъ въ свою очередь становится ея источникомъ. Чѣмъ выше, разумище и благородище человѣческія вѣрованія, тѣмъ полнѣе человѣческая жизнь, тѣмъ шире и богаче ея развитіе; потомучто вѣрить значитъ оживлять предметъ вѣры въ сознаніи и обнаруживать его въ дѣлахъ, а оживлять его въ сознаніи и проявлять въ дѣлахъ значитъ превращать его въ живую дѣйствительность. Между вѣрой и жизнью существуетъ такое же отношеніе, какъ между мыслю и словомъ: вѣра есть внутренняя сторона жизни, а жизнь есть внѣшняя сторона вѣры, и въ жизни только находить себѣ объективное выраженіе то, что въ вѣрѣ осуществляется субъективно. Вы знаете этотъ прелестный греческій миѳъ о Пигмаліонѣ, оживившемъ силой любви свою статую. Вѣра совершаетъ съ идеаломъ такое же чудо: она оживляетъ этотъ субъективный образъ, чтобы преобразить имъ жизнь. Это чудо преображенія жизни силою оживотвореннаго идеала не укладывается въ рамки отдѣльныхъ человѣческихъ существованій, не ограничивается предѣлами отдѣльныхъ человѣческихъ поколѣній и не оканчивается въ опредѣленный моментъ времени; оно составляетъ задачу всего человѣчества и служитъ вѣчною темой исторіи. Но его могутъ совершать только души, полныя вѣры, и сердца, сильныя мужествомъ. Передъ нами разстилается волниующійся океанъ человѣческой жизни и въ его туманной дали намъ грезятся неясныя очертанія завѣтныхъ береговъ. Тамъ наша цѣль, но къ этимъ „новымъ берегамъ“ приплыветъ лишь ладья того, кто помнить призывъ поэта:

Du musst glauben, du musst wagen,
Denn die Götter leihen kein Pfand;
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

П. Соколовъ.
