



**В.С. СОЛОВЬЕВ**

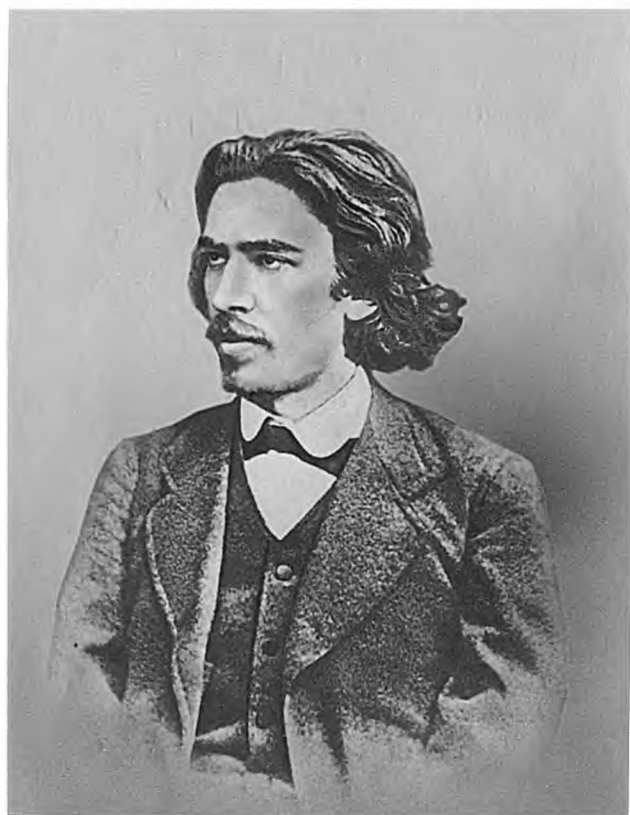


**1**



**В.С. СОЛОВЬЕВ**





*Mastoz*

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ





**В. С. СОЛОВЬЕВ**

**ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ  
СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ  
в двадцати томах**

**СОЧИНЕНИЯ  
в пятнадцати томах**

МОСКВА  
«НАУКА»  
2000







В. С. СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ

Том первый

1873 — 1876

МОСКВА  
«НАУКА»  
2000



УДК 1/14  
ББК 87.3  
С 60

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 98-03-16090*

Редакционный совет:

*И.В. БОРИСОВА, А.П. КОЗЫРЕВ, Б.В. МЕЖУЕВ,  
Н.В. МОТРОШИЛОВА, А.А. НОСОВ, В.С. СТЕПИН*

Ответственный редактор

*А.А. НОСОВ*

Составители

*Н.В. КОТРЕЛЕВ, А.А. НОСОВ*

Подписное

ISBN 5-02-013713-8  
ISBN 5-02-013280-2

© Издательство "Наука", 2000

## ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящее Полное собрание сочинений и писем Владимира Сергеевича Соловьева, подготовленное Институтом философии Российской академии наук, является первым изданием текстов философа, выполненным на основе критического изучения всех выявленных до настоящего времени источников текста — печатных и рукописных. Оно включает в свой состав все известное нам научное, публицистическое, художественное и эпистолярное наследие В. С. Соловьева, а также деловые бумаги и документы.

Подготовка первого Собрания сочинений в восьми томах<sup>1</sup> началась сразу же после смерти философа усилиями его брата, М. С. Соловьева, который видел свою задачу в том, чтобы в максимально сжатые сроки собрать воедино законченные и опубликованные работы В. С. Соловьева. В «Предисловии» к первому тому, помеченном маем 1901 г., он предупреждал, что в предлагаемое собрание сочинений войдут «по возможности все его (В. С. Соловьева. — *Ред.*) оригинальные произведения, за исключением стихотворений и повести»<sup>2</sup>. Первый том Собрания сочинений поступил в продажу уже в июле 1901 г.<sup>3</sup>, и заявленная издателем установка на его неполноту сразу же вызвала недовольство в научных и литературных кругах. Так, близко знавший В. С. Соловьева в последние годы его жизни А. Н. Пыпин в рецензии на первые два тома не согласился с оговоренным издателем исключением из Собрания шуточных произведений, поскольку «в них сказалась еще одна черта, отличавшая писателя и чрезвычайно привлекательная в человеке (для всех, его близко знавших), — редкое, оригинальное остроумие», предисловий «к переводам, сделанным под его редакцией или его интересовавшим» и других его сочинений. «Словом, "собрание" должно быть сколько возможно полным», — заключил свой отклик рецензент<sup>4</sup>.

Сетования на очевидную неполноту издания нарастали по мере появления последующих томов. Относясь с пониманием, хотя и с сожалением, к отсутствию в плане Собрания такого сочинения как «La Russie et l'Église Universelle», публикация которого наверняка встретила бы противодей-

---

<sup>1</sup> Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 8 т. СПб.: Изд-во товарищества «Общественная польза», [1901—1903]. Т. 9: (Дополнительный). 1907. Собрание было завершено Г. А. Рачинским.

<sup>2</sup> Соловьев Михаил. Предисловие // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I. С. [VII].

<sup>3</sup> См.: Книжки, поступившие в книжные магазины «Нового времени» с 2 по 9 июля 1901 г. // Новое время. 1901, 9 июля. № 9103.

<sup>4</sup> Вестник Европы. 1901. № 11. С. 421—423. — Подпись: А. П.

ствие со стороны духовного ведомства, рецензенты возражали против решения издателя не включать в Собрание незавершенные неопубликованные работы философа и фрагменты из его творческого наследия, о которых сообщалось в многочисленных некрологах<sup>5</sup>. «Желательно было бы также, чтобы собрание сочинений Вл. Соловьева было по возможности полным, — писал один из рецензентов. — Среди бумаг последнего, как сообщалось в его некрологах, остались начатые, но неоконченные исследования — в области, напр., эстетики. В плане, объявленном фирмой, эти исследования не упомянуты. Не говоря уже о том, что даже отрывки, принадлежащие перу такого мыслителя как Вл. Соловьев, глубоко поучительны, эстетические идеи последнего резко отличаются от аналогичных идей других философов своей оригинальностью. Вот почему необходимо и эти отрывки, как и вообще все, что осталось в бумагах Вл. Соловьева ценного, внести в собрание его сочинений»<sup>6</sup>. Пожелание о включении в Собрание «менее важных» статей и неоконченных сочинений было сразу же поддержано<sup>7</sup>.

Очевидная неполнота первого Собрания побудила выпустить в 1907 г. девятый — дополнительный — том.

Приступая к выпуску второго издания Собрания сочинений В. С. Соловьева<sup>8</sup>, сын М. С. Соловьева, С. М. Соловьев, не считал нужным «производить какие-нибудь существенные перемены в таком капитальном труде, каким было первое издание»<sup>9</sup>, но все же дополнил издание рядом работ, выявленных исследователями творческого наследия философа, и снабдил публикуемые тексты краткими примечаниями библиографического характера.

На протяжении многих лет именно эти Собрания сочинений служили главным источником для знакомства с творческим наследием В. С. Соловьева, теоретических штудий философов, работ многочисленных исследователей; на эти издания обыкновенно ссылались, их обильно цитировали; представленные в них тексты воспроизводились в многочисленных сборниках и журнальных републикациях. Второе издание Собрания сочинений

<sup>5</sup> О рукописях покойного философа, разбирать которые взялся С. Н. Трубецкой, сообщила московская газета «Новости дня» в неподписанном репортаже «Последние дни жизни В. С. Соловьева» (1900, 2 авг. № 6177). Эта информация, повторенная в других изданиях (см.: Новое время. 1900, 3 авг. № 8776; Биржевые ведомости. 1900, 4 авг. № 211; Неделя. 1900, 6 авг. № 32), стала достоянием широкой общественности. Об издании сочинений В. С. Соловьева см.: Межуев Б. К проблеме поздней «Эстетики» В. С. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 257—284.

<sup>6</sup> Келтуяла В. А. <Рец.> // С.-Петербургские ведомости. 1903, 8 янв. № 8. — Подпись: Румынский К.

<sup>7</sup> См., например: Домбровский А. Еще одно пожелание // Там же. 14 янв. № 13.

<sup>8</sup> Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1911—1914].

<sup>9</sup> Соловьев Сергей. Предисловие ко второму изданию // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. 2-е изд. Т. 1. С. [V].

было фотомеханически воспроизведено брюссельским издательством «Жизнь с Богом» (1966) и затем дополнено сдвоенными томами XI и XII, включавшими значительную часть сочинений В. С. Соловьева, не вошедших в т. I—X<sup>10</sup>. Тем не менее и это, представляющее собой наиболее полный свод соловьевских текстов, издание не учитывает множества текстов — как напечатанных автором в периодике, так и оставшихся в рукописях<sup>11</sup>.

Первые издатели сочинений В. С. Соловьева не пытались заниматься соловьевской текстологией: русское образованное общество начала XX в. остро нуждалось в доступном собрании, включающем основные произведения философа; кроме того, в те годы такая задача была попросту неисполнима. Названные издания не только не имеют сколько-нибудь определенной концепции репрезентации соловьевских текстов (издатели, очевидно не имея под руками последней авторской редакции, порой перепечатывали редакции более ранние), не исправляют погрешностей прижизненных публикаций, но сами изобилуют множеством опечаток и искажений.

В советское время были опубликованы некоторые собрания текстов В. С. Соловьева<sup>12</sup>, однако издание полного собрания сочинений и писем философа не могло быть реальным. Вплоть до конца 1980-х годов последовательная работа по освоению наследия В. С. Соловьева, завершавшаяся публикацией его сочинений и посвященных им исследований, велась преимущественно за рубежом его родины. Не имея постоянного доступа как к российским архивохранилищам, так и к основному массиву прижизненной философу периодики, исследователи вынуждены были сосредоточиваться преимущественно на философско-теоретическом или идеологическом аспектах его творчества. Однако и здесь появилось немало изданий, представлявших на достойном научном уровне ряд новых, неизвестных или малоизвестных, соловьевских текстов: помимо упомянутых выше дополнительных томов к Собранию сочинений, необходимо отметить собранные в одном томе сочинения В. С. Соловьева, написанные им на французском языке<sup>13</sup>, а также работу германских ученых, исследователей

---

<sup>10</sup> Тома XIII—XIV названного издания, появившиеся в 1970 г., являют собой фотомеханическое воспроизведение радловского издания писем В. С. Соловьева, описание которого будет дано в первом томе второй серии настоящего собрания.

<sup>11</sup> В 1992—1993 гг. группой энтузиастов (издательства «ПАИМС» и «ЛОГОС») была предпринята попытка репринтного переиздания брюссельского собрания сочинений; вышедшие три тома имели дополнительный титульный лист, на котором значилось: «В. С. Соловьев. Собрание сочинений и писем в 15 томах».

<sup>12</sup> Появлялись единичные издания, например: *Соловьев Вл. Письма* / Под ред. Э. Л. Радлова. Пг., 1923; *Соловьев Владимир. Стихотворения и шуточные пьесы*. Л., 1974. В конце 80-х — начале 90-х годов появился ряд сборников философских работ Соловьева, которые, при всех присущих им достоинствах, имели, в той или иной степени, более просветительские, нежели научные, цели.

<sup>13</sup> *Soloviev Vladimir. La Sophia et les autres écrits français* / Éd. et présentes par François Rouleau. Lausanne: La Cité — L'Age d'Homme, 1978.

и издателей В. С. Соловьева, положившую начало критическому изданию сочинений философа<sup>14</sup>.

В конце 1980-х — начале 1990-х годов российскими и зарубежными исследователями было введено в научный оборот (впервые опубликовано или же извлечено из периодики) значительное количество соловьевских текстов — философских произведений, писем, автографов; будучи замечены специалистами, эти тексты тем не менее не стали достоянием сколько-нибудь широкой научной общественности, поскольку оказались рассеяны по разнообразным сборникам и периодическим изданиям, из которых одни выходили минимальными тиражами, другие быстро прекращали свое существование; кроме того, подготовленные организационно разобщенными исследователями и опубликованные в различных издательствах (порой специализирующихся на выпуске популярной литературы для массового читателя), публикации последних лет далеко не всегда отвечают современным требованиям репрезентации текстов. Тем не менее отдельные публикации и издания, выполненные с привлечением рукописных источников и прижизненных публикаций, вносят ценные изменения и уточнения к изданиям сочинений под редакцией М. С., С. М. Соловьевых и Э. Л. Радлова; сопровождающие их историко-литературные и реальные комментарии, хотя и не имеют исчерпывающего характера, часто содержат неизвестные сведения о творческой истории соловьевских произведений, об их цензурной судьбе, о не учтенных современными библиографиями прижизненных откликах и т. д. В эти же годы появляются десятки (если не сотни) посвященных В. С. Соловьеву теоретических статей, разнообразных документов, касающихся его творческой биографии, публикаций воспоминаний о нем современников и т. д.<sup>15</sup> Все это позволяет наконец приступить к выпуску Полного собрания сочинений В. С. Соловьева, включающего все разысканное в настоящее время наследие философа.

Творческое наследие В. С. Соловьева в жанровом отношении весьма многообразно, что ставит перед составителями настоящего Полного собра-

<sup>14</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / Hrsg. W. Szykarski et al Freiburg im Breisgau; München: Erichewel Verlag, 1953—1980. Bd. I—VIII, Erg. 1977.

<sup>15</sup> Из наиболее заметных изданий укажем: *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. / Сост. и подгот. текста Н. В. Котрелева; Примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М.: Правда, 1989 (Прилож. к журн. «Вопр. философии»); *Соловьев Владимир*. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост., послесл., примеч. Н. В. Котрелева. М.: Книга, 1990; *Соловьев Владимир*. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / Сост., вступ. ст., коммент. А. А. Носова. М.: Моск. рабочий. 1990; *Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика* / Сост. и вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской; коммент. А. А. Носова. М.: Искусство, 1991. (Серия «История эстетики в памятниках и документах»); Книга о Владимире Соловьеве / Сост. Б. Аверина, Д. Базановой; коммент. Д. Базановой, Е. Павловой. М.: Сов. писатель, 1991. Важным этапом в освоении творческого наследия В. С. Соловьева стало издание не публиковавшихся ранее глав известного труда С. М. Лукьянова «О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии» (Т. 3. М.: Книга, 1990. Первые два тома этого издания являются репринтным воспроизведением ранее опубликованных выпусков).

ния сочинений и писем непростую задачу организации как издания в целом, так и каждого тома в отдельности. Автор ряда собственно философских сочинений, В. С. Соловьев активно выступал в роли журнально-газетного публициста, рецензировал книги разнообразного содержания и разнообразной тематики, читал академические и публичные лекции; он пробовал себя в жанре художественной прозы, мемуаристики и газетной корреспонденции. Поэтическое наследие В. С. Соловьева сравнительно невелико, но также весьма разнообразно: его перу принадлежат лирические и шуточные стихотворения, драматические произведения, эпиграммы и переводы. Несмотря на достаточно легкомысленное отношение В. С. Соловьева к собственному архиву (что в значительной мере обусловлено обстоятельствами его личной биографии), до нас дошло немалое число неопубликованных и незавершенных рукописей, набросков и вариантов, среди которых имеются и весьма экзотические опыты автоматического письма. Наконец, письма В. С. Соловьева, автографы которых рассеяны по архивохранилищам России и зарубежья, а публикации — по разного рода сборникам, журналам, альманахам и газетам (очень часто малотиражным и труднодоступным), представляют исключительный интерес и как необходимый комментарий к его сочинениям, и как памятник русской эпистолярной прозы второй половины XIX в. Все это ставит перед издателями настоящего Полного собрания сочинений и писем ряд концептуальных и технически-издательских проблем. Прежде всего необходимо сколько-нибудь внятно систематизировать имеющийся в наличии материал и соответственно выработать приемлемую его разбивку по томам и «внутренним» рубрикам. Отдавая себе отчет в том, что всякая систематизация диктуется в конечном итоге произволом составителей и в любом варианте может послужить темой развернутой критической дискуссии для заинтересованных исследователей, а всякий убедительный аргумент в пользу той или иной систематизации неизбежно порождает не менее убедительный контраргумент, издатели считают возможным уклониться от пространной аргументации в пользу принятых ими принципов, зато постараются обозначить эти принципы максимально ясно для читателя.

Полное собрание сочинений и писем В. С. Соловьева предполагается выпускать — в соответствии со сложившейся отечественной традицией — в виде двух серий («Сочинения» и «Письма») с отдельной нумерацией томов и хронологическим расположением текстов внутри каждого тома. Однако если письма могут быть размещены в указанном порядке без какого бы то ни было ущерба для восприятия текстов, то в случае с сочинениями строгое следование данному принципу сделает большинство произведений В. С. Соловьева попросту неудобочитаемыми<sup>16</sup>. Кроме того, некоторые статьи, написанные по разным поводам, но связанные общей темой, были впоследствии объединены философом в авторские сборни-

---

<sup>16</sup> Так, глава первая «Чтений о Богочеловечестве» была опубликована в 1877 г., а заключительная, двенадцатая, — в 1880.

ки<sup>17</sup>; публиковать такие статьи, перемежая их рецензиями (нередко написанными «на случай», из дружеского расположения к автору) поэтически произведениями и проч. — значило бы нарушить последнюю авторскую волю и «демонтировать» идейно-художественное целое, и, кроме того, было бы просто неразумно. Поэтому, несмотря на все недостатки, принцип построения первого и второго изданий Собрания сочинений В. С. Соловьева, объединяющих в рамках одного тома тематически близкие работы, следует признать удачным.

В России не существует опыта полного издания философских сочинений, однако отечественная филология за многие годы выработала устойчивую академическую эдиционную традицию распределения текстов по томам, их внутренней рубрикации и т. д. Пренебрегать данной традицией у нас нет никаких оснований.

Настоящее Полное собрание сочинений строится следующим образом.

Серия *Сочинения* включает все собственно философские труды В. С. Соловьева, философскую и общественно-политическую публицистику, литературно-критические статьи, рецензии, незавершенные и неопубликованные рукописи, варианты, академические и публичные лекции. Стихотворения, пьесы и художественно-мемуарная проза составят отдельный специальный том.

Тома данной серии имеют следующую структуру:

1) *Сочинения*, куда помещаются произведения, опубликованные В. С. Соловьевым или же завершенные им при жизни, но, по тем или иным причинам, увидевшие свет после его смерти;

2) *Рецензии* — как печатавшиеся в периодике, так и «внутренние», написанные по поручению Ученого комитета Министерства народного просвещения в бытность В. С. Соловьева его членом, по поручению организационных комитетов литературных премий и др.;

3) *Незавершенное* — куда включаются, наряду с неоконченными произведениями, также наброски, черновики и планы к незавершенным и неосуществленным произведениям;

4) *Варианты*, где представлены все значимые варианты различных редакций данного текста (в случае нескольких прижизненных публикаций), а также основные разночтения, возникшие при правке текста в рукописи и/или корректуре (при наличии последних в нашем распоряжении)<sup>18</sup>;

<sup>17</sup> Например, два выпуска «Национального вопроса в России».

<sup>18</sup> Определенная вариативность может возникнуть в том случае, когда ранее напечатанная работа оказывается включена впоследствии В. С. Соловьевым в состав более пространного сочинения в качестве той или иной его части или отдельной главы. Относить ли в таком случае первую публикацию к вариантам или же рассматривать как самостоятельное произведение? — Нам представляется, что однозначный концептуальный ответ на этот вопрос если и возможен теоретически, все же не может (ввиду многообразия подлежащего публикации материала) служить руководящим принципом в разрешении практической задачи — выпуска удобочитаемого издания. Поэтому аргументация в пользу того или иного решения будет предлагаться в каждом конкретном случае.



5) *Приложения* — специальный раздел, где представлены стенограммы, конспекты или отчеты об академических, публичных и научных выступлениях В. С. Соловьева — в тех случаях, когда у нас не имеется одобренного автором текста или нет твердых гарантий его авторизации<sup>19</sup>; здесь же помещаются стенограммы публичных чтений или отчеты о них — в тех случаях, когда таковое чтение предшествовало печатному тексту, но у нас есть основания полагать, что произнесенный текст значительно отличался от впоследствии опубликованного<sup>20</sup>;

6) *Примечания*.

Серия *Письма* включает письма В. С. Соловьева в хронологическом порядке с соответствующими комментариями.

В рукописном наследии В. С. Соловьева имеется еще один пласт материалов, наименее известных и до конца не выявленных, однако крайне важных с точки зрения его творческой биографии: различного рода служебные записки, направленные в официальные инстанции, прошения о зачислении на службу и увольнении, о разрешении публичных лекций и проч. Эти документы, частично обнародованные еще С. М. Лукьяновым, лишь в последнее время попали в поле зрения исследователей<sup>21</sup>. Специально для настоящего Полного собрания сочинений были обследованы архивы тех учреждений, в которых могли отложиться документы, связанные с академической, служебной и иной общественной деятельностью В. С. Соловьева. Выявленные материалы вносят существенные коррективы в устоявшуюся картину творческого пути философа и обязательно должны быть представлены в настоящем издании. Поскольку многие из них имеют непосредственное отношение к публикуемым произведениям, редакционный совет счел целесообразным выделить под их публикацию специальный раздел в соответствующих томах серии «Письма», а также помещать их в сопровождении подробного описания в комментариях; документы биографического характера печатаются в специальной обзорной статье, которой открываются примечания к каждому тому, а также в комментариях к письмам.

В настоящем издании проводится полный цикл текстологической подготовки с привлечением всех источников текста: черновики, рукописей (автографов), авторских корректур, а в случаях нескольких прижизненных изданий — различных редакций текста. Впрочем проведение такого цикла в полном объеме применительно к каждому конкретному произведению В. С. Соловьева едва ли возможно: философ далеко не всегда хранил рукописи тех произведений, которые были опубликованы, и

<sup>19</sup> Авторизованные конспекты или стенограммы помещаются в основном разделе.

<sup>20</sup> Например, печатный текст «Чтений о Богочеловечестве» представляет собой сильно переработанные «Лекции по философии религии».

<sup>21</sup> См.: *Сухарев Ю. Н.* К исследованию жизни и творчества Вл. С. Соловьева // *Вопр. философии* 1991. № 2. С. 136—150.

для дальнейшей работы использовал печатные тексты<sup>22</sup>; поэтому черновики и автографы часто оказываются утрачены, и значительную часть рукописей В. С. Соловьева составляют незавершенные неопубликованные произведения, варианты и черновики. Тексты, опубликованные В. С. Соловьевым при жизни, печатаются, как правило, по последнему авторизованному изданию, остальные произведения печатаются по автографам, а в случае их отсутствия — по посмертным публикациям и другим источникам. В публикуемых текстах на основании сличения всех первоисточников устраняются явные описки, типографские опечатки и проч. За исключением исправления явных опечаток, все внесенные редакционным советом Полного собрания сочинений и писем исправления оговариваются в комментариях.

Особо следует упомянуть те случаи, когда в двух собраниях сочинений, вышедших под редакцией наследников В. С. Соловьева, встречаются значимые текстуальные расхождения с прижизненными публикациями. Здесь мы не можем всегда и безусловно высказываться в пользу последних, поскольку в распоряжении редакторов могли находиться экземпляры публикаций с правкой автора, не закрепленной последующими переизданиями. Вопрос о том, насколько причина таких расхождений имеет характер ответственного авторского волеизъявления, требует отдельного анализа в каждом конкретном случае.

Главная задача, преследуемая настоящим Полным собранием сочинений и писем, состоит в том, чтобы представить по возможности все написанное философом, а также снабдить публикуемые тексты полноценным комментарием. Этот комментарий призван прежде всего ввести творчество В. С. Соловьева в широкий контекст русской философской, общественной, культурной жизни 70—90-х годов XIX в. Справочный аппарат каждого тома — традиционный для академических изданий, а именно:

1) в специальной статье к каждому тому очерчиваются основные моменты личной и творческой биографии В. С. Соловьева в охватываемый представленными текстами период;

2) публикация каждого соловьевского текста сопровождается:

а) вводной заметкой (преамбулой), в которой освещаются:

- история творческого замысла;
- обстоятельства работы над текстом;

---

<sup>22</sup> Характерно признание В. С. Соловьева, сделанное в письме к О. Н. Смирновой, курировавшей издание его книги «La Russie et l'Église Universelle»: «Вы вообразили, что я занят своею рукописью *как таковою*, и уверяли, что сбережете ее по напечатании книги. Да на что мне тогда эта рукопись? Право, мне и в голову никогда не приходило дорожить своим мараньем. Я толковал о копии с предисловия и третьей части только потому, что они в одном экземпляре и случайная потеря его *до напечатания* равнялась бы уничтожению самого сочинения. А раз появятся первые корректуры, мне манускрипта и даром не надо. Если Вы верите в мою будущность, то храните у себя сию реликвию, но не вздумайте, пожалуйста, доставлять ее мне: я и так разоряю Вас на почтовые марки» (Письмо от 3/15 апр. 1889 г. // РГАЛИ. Ф. 485. Оп. 1. Ед. хр. 610. Л. 19).

- издательская и цензурная судьба текста;
- обзор прижизненных газетно-журнальных откликов, полемических брошюр, отзывов современников, зафиксированных в мемуаристике и переписке;

б) историко-литературным, историко-философским и реальным комментарием (примечаниями). Здесь мы не беремся претендовать на полное и всестороннее комментирование встречающегося в работах В. С. Соловьева большого количества богословских, философских и иного рода реалий: круг чтения философа был весьма широк и полное выявление названных реалий требует конгениального мыслителю комментатора.

3) В конце каждого тома приводится указатель имен, которые встречаются в текстах В. С. Соловьева, вошедших в данный том, и в примечаниях к ним.

Особое значение придается обзору прижизненных откликов, поскольку история восприятия соловьевских текстов современниками есть в то же время история освоения соловьевских идей культурным сознанием XIX в. Эти идеи, освоенные (а позднее и растиражированные) философской и общественной мыслью в начале XX в., при их обнародовании автором оказывались для русского общества совершенно неожиданными; отсюда — острая, часто парадоксальная, реакция на многочисленные писания и публичные выступления В. С. Соловьева. Пространное представление позиций и текстов соловьевских оппонентов, многочисленных откликов как в печати, так и в частной переписке на дискуссии с участием и по поводу В. С. Соловьева призвано заложить качественно новую источниковедческую базу для изучения соловьевского наследия и, безусловно, внесет серьезные изменения в сложившиеся представления об исторической роли философа.

Редакционный совет просит всех лиц в России и за ее пределами, располагающих автографами В. С. Соловьева или же сведениями о местонахождении таких автографов, оказать содействие работе над изданием и прислать копии соответствующих рукописей или сообщить сведения о них по адресу: 119842 Москва, ул. Волхонка, д. 14, Институт философии РАН, редакционный совет Полного собрания сочинений и писем В. С. Соловьева. Мы с благодарностью примем все замечания, поправки и дополнения, которые могут быть сделаны по публикации очередных томов как в научной печати, так и в частных письмах.

Мы благодарим за помощь в подготовке издания Людольфа Мюллера и издательство «Erich Wewel», любезно предоставивших в наше распоряжение собрание сочинений В. С. Соловьева на немецком языке, а также учреждения и лиц, оказавших финансовую поддержку при подготовке первого тома Полного собрания сочинений В. С. Соловьева:

Российский гуманитарный научный фонд  
Международное Общество В. Соловьева (The Transnational Vladimir Solovyov Society)

Clinton Gardner, Michael Hagemeister, George Kline, Judith Deutsch Kornblatt, Randall Poole, Vladimir Sajkovic, Miriam Sajkovic, Nancy Seifer, Rev. Robert Slesinski, Peter Normann Waage, Andrzej Walicki.

В работе над томом были использованы библиографические материалы, результаты археографических разысканий Н. В. Котрелева и документы Центрального исторического архива города Москвы, подготовленные А. Н. Шахановым.

СОЧИНЕНИЯ  
(1873—1876)





## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ДРЕВНЕМ ЯЗЫЧЕСТВЕ

Важнейшая задача исторической науки заключается в объяснении той первобытной языческой жизни человечества, которая составляет материальную основу всего дальнейшего развития; а так как эта жизнь всецело определялась одним началом — религиозным верованием, — то понимание ее, понимание язычества, вполне обуславливается пониманием языческой *религии*. В самом деле, та множественность определяющих жизнь начал, какую мы видим в наше время, есть явление сравнительно недавнее. Древний мир (до своего разложения) не знал особого, отдельного от религиозной веры, начала в области умственной — не знал отвлеченной самоопределяющейся *науки*, точно так же как в сфере общественной жизни не знал он отвлеченного юридического начала, определяющего современное *государство* (ибо древнее государство было *безусловное*, т. е. *религиозное*), так что и жизнь умственная, и отношения общественные одинаково обуславливались тогда единым началом религии, и потому объяснение этого начала объясняет все язычество, а чрез это дает основу для объяснения и всей истории человечества.

Но трудность этой задачи равняется ее важности, и потому мы видим, что до сих пор изучение древней религии находится еще на степени собирания материалов, с одной стороны, и построения более или менее отвлеченных и произвольных теорий — с другой. Из этих последних самая распространенная теперь есть теория так называемой мифологии природы. Содержание первобытных, или мифологических, религий дается по этой теории немногими явлениями внешней природы, преимущественно теми, которые связаны с грозой и с годовым и дневным ходом солнца, форма же мифологическая обусловлена свойствами первобытных языков. Основная мысль этой теории не отличается ни новостью, ни глубиной, но значение имеет ее научная разработка, благодаря которой твердо установлены некоторые важные положения, хотя и известные прежде, но не имевшие положительного основания. Так, ученые последователи этой теории впервые действительно доказали существование единства всех народных верований, навсегда устранили прежние предположения об их случайном или индивидуальном происхождении, доказали, наконец, что все они представляют совершенно определенный необходимый характер, находясь в постоянном отношении к явлениям природы, в неразрывной связи с этими явлениями. Но такие результаты, несомненно, имеют значе-

ние только формальное. Подведением всей мифологии к явлениям природы нисколько не определяется и не объясняется существенное содержание языческих религий: показывается лишь их общий вид. Очевидно, в самом деле, что явления природы сами по себе никак не дают религиозного содержания; сами по себе они существуют неизменно и для нас, как они существовали для древнего человека: между тем для нас никакого религиозного значения они не имеют; следовательно, древний человек видел в явлениях природы совсем не то, что видим в них мы, и это-то — что он видел и чего мы не видим — и составляет собственное содержание мифологии. Говорят: содержание мифа есть явление природы; но не должно забывать, что в язычестве то самое, что составляло содержание мифа, было и предметом *культа*, следовательно, по господствующей теории приходится утверждать, что предметом культа было явление природы, т. е. явлениям природы поклонялись, молились, приносили жертвы. Но тут уже становится вполне очевидным, что природное явление в *таком* смысле, т.е. которому можно молиться и приносить жертвы, не имеет ничего общего с тем, что мы называем явлением природы. Поэтому еще ничего не объяснено, пока остается неизвестным: *что видел древний человек в природе.*

Господствующая школа предлагает очень легкое и не новое разрешение этого вопроса. Первобытный человек, говорит она, по аналогии с своими собственными действиями видел и во внешней природе деятельность живых личных существ, которым, как имеющим над ним власть, он и поклонялся. Достаточно заметить, что такое объяснение опять ничего не объясняет. Мы не можем находить никакой аналогии между произвольными действиями человека и необходимыми явлениями природы — древний человек такую аналогию находил; следовательно, он смотрел и мыслил не так, как мы. Чем же обуславливалась эта особенность воззрения, чем обуславливалось одухотворение природы со стороны первобытного человека?

На это господствующая теория не дает ответа<sup>1</sup>. Действительный ответ был бы равносильен восстановлению всего древнего миросозерцания — задача при условиях современного умственного состояния едва ли исполнимая. Но если нельзя восстановить всецело внутреннюю сущность языческой религии, то можно по крайней мере определить общее направление и главные моменты ее развития, исходя из того состояния языческих верований, которое представляется древнейшим историческим данным.

---

<sup>1</sup> Попытки ответа, конечно, существуют, но они состоят или из ничего не говорящих фраз о «детском понимании» первобытного человека, о его «суеверии», о недостаточном его знании законов природы и т. п., или же это психологические объяснения школы Гербарта, которые, не придавая мифологии никакого объективного значения, не объясняют ее действительной силы над человеческим сознанием.



При разрешении этой задачи, составляющем цель настоящего очерка, никакого руководства не может нам дать указанная натуралистическая теория, для которой по самому ее принципу всякое *развитие* в мифологии должно оставаться совершенно непонятым, так как она полагает все содержание мифологии в известных явлениях природы, круг которых, будучи по существу своему однообразен и неизменен, не может представлять для религиозного сознания, раз его определивши, никакого мотива к дальнейшему развитию или процессу, так что *факт действительного мифологического процесса* приходится этой теории объяснять из причин внешних и случайных, прибегая, таким образом, к *asylum ignorantiae*. Но если господствующая теория не может служить в этом деле никаким подспорьем, то значительную опору можем мы найти в двух совершенно оригинальных и малоизвестных воззрениях на этот предмет, из коих одно принадлежит знаменитому германскому философу Шеллингу, а другое нашему Хомякову. Формальный принцип Шеллингова воззрения, именно понятие мифологического или теогонического процесса, субъективного, лишь поскольку он происходит в человеческом сознании, но вполне объективного и независимого от сознания по своему содержанию и по определяющим его началам, — этот принцип должен быть признан безусловно верным и не допускающим никакого другого доказательства, кроме самой мифологической действительности. Но материальную часть Шеллинговой мифологической теории должны мы оставить в стороне, потому что она всецело обусловлена подложенной под нее метафизической системой и разделяет все существенные недостатки этой системы, гениальной по замыслу, но не успевшей выясниться и овладеть собою. Что касается до Хомякова, то он в своих «Записках о Всемирной Истории» выводит все религиозное развитие язычества из борьбы двух коренных начал, определяемых по «категориям воли», именно начала *свободно-творческого духа* и начала *природной необходимости*, выражающейся преимущественно в органической жизни и ее родовой полярности (символы: змея и фаллос). Религия свободного духа (носителями которой являются иранцы, а религиозными представителями в язычестве — старый Брахма и, в искаженном вследствие религиозной борьбы виде, Молох, Тифон, Кронос, Геркулес) и религия органической жизненной необходимости (ее носители кушиты, а главные мифологические представители — Шива, Озирис, Дионис) — эти две религии, соприкасаясь исторически друг с другом и, вследствие взаимодействия и борьбы, принимая различные формы, порождают наконец систему религиозного синкретизма, которая в эллинской мифологии доходит до потери всякого религиозного смысла. Воззрение Хомякова в таком виде принято быть не может. Достаточно заметить, что религия свободного духа (по существу своему единобожие) встречается в древнем мире только у народа израильского, если же существовала и у других народов, то лишь в те доисторические времена, когда другой (многобожной) религии не было, совместного же существования в язычестве

двух противоположных религиозных систем и, следовательно, борьбы между ними история не знает<sup>2</sup>. Такая существенная ошибка объясняется тем, что во время Хомякова настоящее изучение древних верований по самим первоначальным религиозным памятникам только еще начиналось.

Упомянув с должной признательностью о трудах этих двух малооцененных, одиноких мыслителей, постараемся не без их помощи указать общий ход древнего религиозного развития в главных его моментах.

\* \* \*

Древнейшее известное нам состояние религиозного сознания в языке есть то, которое выражается в священных книгах индусов — Ведах (собственно, в Риг-Веде). Ведийская религия, как это доказано исследованиями сравнительной научной филологии, существенно тождественна с первоначальными религиями всех других индоевропейских народов — иранцев, эллинов, латинян, кельтов, германцев, литвы и славян, — так что без большой ошибки можно принимать Веда за памятник первоначальной общеарийской религии.

Известный филолог и переводчик Вед Макс Мюллер в своей лекции по этому предмету представляет ведийскую религию в следующих чертах. Мифические образы богов в Риг-Веде не имеют никакой определенности и устойчивости, они постоянно смешиваются и переходят друг в друга, представляя особый индивидуальный характер лишь в самой слабой степени. Существует сознание, что все боги суть лишь различные формы, проявления или атрибуты одного божества. «Каждый бог есть для поклонника то же, что все боги. Он чувствуется как истинное божество — вышнее и беспредельное — без всех тех ограничений, которые, по нашему представлению, при множественности богов должны явиться для каждого отдельного бога. Сознание, что все божества суть лишь различные имена одного и того же бога, проявляется здесь и там в Ведах. Так, например, в Риг-Веде (I, 164, 46) говорится: "его называют Индра, Митра, Варуна,

---

<sup>2</sup> Хомяков видит религию свободного духа, между прочим, в браманизме, считая его первоначальной народной религией индусов и отождествляя с религией Вед. Это последнее мнение было общераспространенным до тех пор, пока не познакомились ближе с ведийскими гимнами. Тогда оказалось, что в Ведах можно найти лишь слабые зачатки браманизма, который выработался гораздо позднее из философских толкований на Веда и никогда не был религией народной, а принадлежал исключительно богословам-браминам, которые одни имели право объяснять священные книги. Да и этот умозрительный браманизм не представляет собою религии свободного творческого духа, а имеет ясный пантеистический характер. Несмотря на подобные ошибки, труд Хомякова по совершенной самобытности его мысли и по замечательному синтетическому таланту заслуживает вполне серьезного внимания. Отдельные мысли и замечания в «Записках о Всемирной Истории» ярко освещают многие темные места в темном лабиринте древних верований.

<sup>3</sup> Религия народа Израильского не входит в круг нашего рассмотрения. Как бы ни понимали эту религию, во всяком случае несомненно, что, представляя ясный характер единобожия и супранатурализма, она резко отделяется от всех языческих верований многобожных и натуралистических по существу.

Агни; потом он воздушный небесный Гарутмат; того, который един, называют различным образом: его называют Агни, Яма, Матарисван"..."<sup>4</sup>.

Боги Вед суть боги небесные. Агни не составляет исключения; ибо хотя он и стоит в непосредственном отношении к огню земному, огню очага и жертвенника, но, как доказано Куном<sup>5</sup>, арийцы видели в земном огне лишь проявление огня небесного, того самого, который действует в явлениях грозы. Кроме того, из ведийских гимнов к Агни очевидно, что этот бог, при своей тесной связи с огнем, от которого он получил и имя, никак не может, однако, быть отождествлен с этою стихией. Вообще же несомненно, что боги Вед, неразрывно связанные с явлениями природы, никогда с ними не отождествляются: явление природы представляется лишь постоянным выражением или действием божества. Что касается до ведийского культа, то он отличался чистотою от всех тех, по нашим понятиям, развратных обрядов, какими изобиловало позднейшее язычество: фаллизм был совершенно неизвестен древним арийцам. Вследствие неопределенности божественных образов, отсутствия антропоморфизма, не было и идолопоклонства: в Риг-Веде не найдется ни одного намека на какие-нибудь изображения богов.

Хотя такое состояние религиозного сознания является сравнительно первобытным, однако оно очевидно не может быть принято как безусловно первоначальное уже по той срединности, неопределенности положения, занимаемого ведийскою религией между единобожием и многобожием. Тут должен необходимо возникнуть вопрос: есть ли ведийская религия вырабатывающийся синтетически из первоначального многобожия монотеизм или же, напротив, представляет она распадение первоначального единства религиозного сознания на множественность форм? Если верно первое предположение, т. е. в ведийской религии вырабатывался из многобожия монотеизм, тогда этот монотеизм должен бы был явиться господствующим в периоде, последующем за ведийским. Но исторически известно прямо противоположное: в последующее время мы видим у всех арийских народов всецелое преобладание вполне определенного вещественного многобожия. Из неопределенной религии Вед развилось совершенное многобожие; следовательно, элемент монотеистический в этой религии не мог быть зародышем будущего, а лишь остатком прошедшего, так что, согласно со вторым предположением, должно признать, что ход развития был от единого к множественности и что первоначальная, доведийская религия арийцев была решительным монотеизмом, который в Ведах уже начинает распадаться<sup>6</sup>. Но чтобы не впасть в произвольные гадания относительно характера этого первоначального монотеизма, обратимся к пря-

<sup>4</sup> Max Müller, Essays, I, 24, 25.

<sup>5</sup> Adalbert Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berl., 1859 г.

<sup>6</sup> Это утверждение, кроме вполне компетентного мнения Макса Мюллера, имеет за себя еще ученый авторитет Пикте, который во II томе своего сочинения «Les Origines Indo-européennes, ou les Aryas primitifs» доказывает первоначальный монотеизм арийцев.

мым свидетельствам самих Вед, в которых должны еще сохраняться ясные следы первобытной религии. И действительно, мы находим эти следы, особенно в тех гимнах, которые обращены к богу Варуна, представляющему между другими мифическими образами некоторый особенный, отличительный характер. Вот некоторые из этих гимнов.

I. Хотя часто, о Варуна, нарушаем мы закон твой, Боже, как дети человеческие день за днем: не отдай нас в жертву смерти, в жертву ударам и дикому гневу бешеного врага. Как воин разрешает запряженного коня, так мы, умиляя тебя, Боже, разрешаем гнев твой песнопениями. Жажда сокровищ, убегают все они нечестивые прочь от тебя, как птицы в свои гнезда. Когда умилющим мы его, далеко взирающего, подателя благ Варуну? Он, знающий пути птиц в чистом воздухе и кораблей на море, знающий двенадцать месяцев с их плодами и еще новорожденный месяц — наверху обитает он, — хранитель неба Варуна, мудрый владыка; оттуда смотрит он испытующим взглядом на чудеса всех существ — что совершалось и еще совершается. Да благословляет он ежедневно жизнь нашу и умножает число дней наших. К нему, к кому никакой смелый не смеет приблизиться, никакой хитрец и волшебник из толпы людей — к нему, далеко взирающему, несутся мои песни, исполненные желания, как коровы на пастбище. Позволь нам опять говорить с тобою — сладкое принес я тебе как жрец. Не видел ли я теперь всевидимого, не видел ли знамение его вверху? Поистине, он услышал молитву мою. Сжался же надо мною, Варуна, — прося о защите, взываю к тебе. Ты, премудрый господин всего, неба и земли, о услышь меня на пути своем (Rv. I, 25).

II. Велики и мудры дела его, разделившего землю и звездное небо и посреднике распростершего ясный широкий воздух. Скажу ли я самому себе: как достигнуть мне до Варуны? Примет ли он без гнева дары мои? Как взирать мне чистым духом на богатого милостью? О грехе своем спрашиваю я со страхом, о Варуна, к мудрецам иду я с вопросом — все одно и то же говорят мне мудрые пророки: поистине, Варуна гневается на тебя. Скажи, о Варуна, за какой грех преследуешь ты прежнего друга? Ты, непобедимый, могучий, возвести мне это, чтобы без греха приблизился я к тебе с мольбою (Rv. VII, 86).

III. Не допусти меня, Варуна, снизойти в жилище праха (собств.: дом глины), сжался, всемогущий, сжался! Когда я так блуждаю, колеблюсь, как облако, — сжался, всемогущий, сжался! По бессилию заблудился я, сильный и светлый Боже, — сжался, всемогущий, сжался! Жажда одолела поклонника твоего, хотя он стоял посреди воды. Каждый раз, о Варуна, что мы, люди, оскорбляем небесное воинство, нарушаем закон твой по неразумию, — не взыщи с нас за грех сей. Отпусти нам грехи отцов наших и те, что мы сами совершили рукою своею. Отпусти, владыка, милостиво певца твоего, разреши его, как преступника от цепей, как тельца от привязи. То было не собственное дело — нет, то была поспешность, опьянение, гнев, случай, забвение, старец соблазнил юношу — даже сон бывает причиною зла. Да послужи я Богу безгрешно, богатому подателю, охранителю. Вышший Бог просвещает безумных, премудрый спасает благочестивого певца (Rv. VII, 89).

IV. Великий владыка миров видит так, как бы он был близко. Хотя кто и думает, что дела его скрыты, но боги видят все. Идет ли кто или стоит, или прячется, ложится ли или встает, что двое, вместе сидя, шепчут друг другу — царь Варуна знает это, как бы он был третий между ними. И эта земля принадлежит Ва-

руне царю, и это широкое небо со всеми своими далекими концами. Оба моря (небо и океан) суть бедра Варуны — он содержится и в этой капле воды. Если кто убежит далеко за небо, то и там он не избегнет Варуны, нашего царя: его соглядатаи идут от неба к земле, тысячу глаз исследуют они мир. Царь Варуна видит все, что между небом и землею и что за ними; он счел взгляды глаз человеческих; как игрок бросает кости, так устрояет он все вещи (Atharvaveda, IV, 16).

В других местах Вед говорится, что Варуна устрояет солнцу его пути, луна и звезды шествуют по его законам, он управляет ходом года и месяцев, в нем содержатся все семена жизни, он дает растениям воздух, молоко коровам, силу коням, душу людям. А в одном месте (Rv. VII, 87) Варуна является уже с совершенно не свойственным языческому богу чисто нравственным характером: «исполняя закон нашей природы, да будем мы без греха перед Варуной, который *милостив даже и к преступнику*».

Что же такое Варуна? Имя его означает объемлющего, или покрывающего (от *var* — покрывать). Так как такое название может подходить к небу, то мифологи и отождествили Варуну с видимым небом. Но достаточно прочесть приведенные места из Вед, чтобы видеть всю неосновательность такого отождествления: несомненно, что Варуна есть личный, духовный бог, он не небо, а владыка неба — Царь Небесный; и хотя, по вышеприведенным словам Макса Мюллера, и другие боги чувствуются как единый, но никто из них не поставляется в такое исключительное отношение к человеческому сознанию как Варуна. Варуна в некоторых гимнах является с несомненным характером безусловно-единого Бога, не дающего места никакому другому божеству; но так как тем не менее рядом с ним является в Ведах множество других божественных образов, то необходимо предположить, что Варуна не есть бог ведийского настоящего, а лишь сохранившийся в воспоминании представитель прошедшей, доведийской религии, и обращенные к нему гимны суть лишь остатки первобытного чистого монотеизма. Но если, таким образом, на основании самих Вед, мы принуждены признать существование чистого единобожия в первоначальном *прошедшем*, то как же могло из этой чистой религии возникнуть то смешанное многобожие, которое является *настоящим* ведийского религиозного сознания?

Обратимся к тем немногим местам ведийских гимнов, где слышится ясный отголосок первобытной веры, где Царь Небесный Варуна является как безусловно единое, чисто духовное божество. Признаваемый таковым, верховный бог тем не менее *сам в себе*, т. е. как дух, является здесь совершенно неприступным, *недостижимым* для поклонника, который чувствует себя *отчужденным* от бога. «Как достигнуть мне до Варуны?» — спрашивает с отчаянием ведийский певец. Между человеком и богом лежит непреходимая пропасть, которую Веды совершенно ясно обозначают именем *греха*. «Сознание греха (das Schuldbewusstsein), — говорит Макс Мюллер, — есть выдающаяся характеристическая черта в религии Вед» (I, с. 40). Но это не есть какой-нибудь частный, отдельный грех —

это грех κατ' ἑξοχήν, всеобщая греховность, равно принадлежащая всем людям: «отпусти нам грех отцев наших». Но при всей реальной силе этого сознания, в чем, собственно, состоит грех, отчуждающий его от божества, — этого не знает певец ведийский: «о грехе своем, говорит он, спрашиваю я со страхом, о Варуна, к мудрецам иду я с вопросом» и т. д. (см. выше). Действительность греха несомненна для него по своим фактическим последствиям, но самый грех лежит за пределами его настоящего, эмпирического сознания.

Как бы то ни было, божество само в себе, как свободный дух — недоступно; невозможно свободное нравственное отношение, внутреннее единство человека с богом, — настоящая религия. «Как могу я чистым духом взирать на Варуну?» Недоступное внутренне, божество становится познаваемым только в своем внешнем действии, или *проявлении*, — в видимом мире, так что это внешнее проявление становится *необходимостью* для религиозного сознания, которое должно мыслить божество необходимо проявляющимся вовне, ибо без этого внешнего проявления божество совсем исчезает для сознания в данном его состоянии. Таким образом, естественно субъективная необходимость или нужда в проявлении превращается для человека в необходимость объективную, и падение его собственного религиозного сознания<sup>7</sup> является падением самого божества под необходимость естественного проявления, под власть природы или материи. А раз религиозное сознание впало в эту внешность, закон бытия проявленного, или внешней природы, получает для него образующее значение, другими словами — божество начинает определяться формами внешней природы в их естественном порядке. Отсюда развитие религии представляет естественный мифологический процесс, в общем соответствующий развитию самой внешней природы, каким оно представляется нашему сознанию. Мы мыслим это развитие как постепенную индивидуализацию, обособление, переход от общего к частному, от сравнительно отвлеченного к более конкретному, от неопределенно-однородного к разнообразно-определенному, или, говоря метафорой, от небесного (астрального) к земному (ибо мир органический известен нам только как земной). Точно таков был действительный процесс мифологической религии.

Божество первобытной религии было безусловно единым. Когда же вследствие указанного религиозного переворота выступает необходимость внешнего проявления, то этим вводится решительная двойственность, ибо внешнее проявление выходит здесь из начала, независимого от божественного духа (иначе оно не было бы необходимым). *Проявляющийся* есть тот же верховный бог. Но рядом с ним является *материальная причина проявления*, первоначальная натура, *воспринимающая* его образовательное действие и сама, пассивно его определяя, *производящая* мир

---

<sup>7</sup> Я утверждаю здесь лишь *факт*, засвидетельствованный Ведами, несколько не определяя его сущности и причин.

новых форм. Как начало воспринимающее и рождающее это есть сила *женственная*, и древний человек, не знавший отвлеченных понятий, олицетворял ее в образе женского божества — первой богини, всеобщей *матери* (*mater* = *materia*), вследствие чего и верховный бог явился божеством исключительно *мужеским* — всеобщим *отцом*. Таким образом, первое женское божество есть начало многобожия, оно есть мать и богов. В религии арийцев эта первоначальная богиня называется *Aditi* — богатая, название, вполне соответствующее все содержащей мировой матери. В Упанишадах же *Aditi* производится от *ad* — есть, потому что природа как все рождает, так все рожденное и поглощает<sup>8</sup>; значение Адити явствует из ее эпитетов: она называется могущественною матерью богов<sup>9</sup>, которые по ней именуются *Adityas*, кормилицею всех существ<sup>10</sup>, всеобщим *uterus* (*janitram*)<sup>11</sup>. По мнению Рота, *Aditi* означает бесконечность, что также соответствует идее мировой матери — *τὸ ἄπειρον* пифагорейцев и Платона. *Aditi* не связана исключительно с какою-нибудь отдельною областью явлений, — она есть общее природное (порождающее, материальное) начало всех явлений.

Греки, отделившись от своего арийского корня, сохранили ясную память о первоначальной богине. Они называли ее Уранией — небесной. Еще более значения имела она у народов семитических. Это та Царица Небесная, против поклонения которой, по понятной причине, особенно восставали пророки Израиля. Халдеи знали ее под именем Милитты, персы — Митры, финикияне — Астары (Алилат арабов). Тождество всех этих мифических образов прямо утверждается Геродотом (I, 131), который говорит, что персы стали поклоняться Урании, которую ассирияне называют Милиттой, арабы (сирийцы) — Астартой, а они сами, персы, — Митрой<sup>12</sup>. По поводу этого Геродотова свидетельства мы должны сделать одно общее замечание. Когда древний писатель, встречая у чужого народа какое-нибудь божество, прямо называет его именем какого-нибудь своего родного бога и если при этом внешнее положение этих двух божеств *различно*, то свидетельство о их тождестве, именно вследствие этого различия во внешности, заслуживает безусловного доверия. Ибо при *одинаковости* внешнего положения писатель мог бы быть введен в ошибку наружным сходством, при несходстве же наружном, отождествляя два божества, он мог руководиться только действительным внутренним их тождеством. Это так и есть в настоящем случае. Вавилонская Милитта и сирийская Астарта пользовались во время Геродота действительным культом и занимали первенствующее положение, Урания же у греков, напротив, была лишь воспоминанием, ее место заменила земная ее на-

<sup>8</sup> Benfey, Orient u. Occident, 3-r Jahrgang, 3-s Heft, S. 471.

<sup>9</sup> Ibid., 462.

<sup>10</sup> Ibid., 463.

<sup>11</sup> Ibid., 466.

<sup>12</sup> Эта Митра (женская) не должна быть смешиваема с Митрой мужеским.

следница — рожденная из пены морской Ἀφροδίτη Ἀναδυομένη, — и если Геродот тем не менее не с этою последнею отождествляет упомянутых чужих богинь, а с отдаленною Афродитой небесною, то, значит, по внутреннему смыслу своему, несмотря на наружное несходство, эти божества более подходят к небесному первообразу Афродиты, нежели к позднему ее земному явлению. Вообще же должно сказать, что мифологические свидетельства древних писателей по большей части заслуживают полного доверия<sup>13</sup>. Смешно притязание современных исследователей знать мифологию лучше древних, когда она отделена от нас и многовековою историческою давностию, и густым мраком нашего ученого невежества в области религиозной — мраком, сколько-нибудь рассеять который можно, лишь постоянно держась за твердые указания древних, которые, конечно, знали, чему кланялись. Но возвратимся к нашей богине.

Так как религиозное сознание в рассматриваемом моменте уже подпало миру проявлений, то материальное начало всего существующего (олицетворенное в женском образе) уже не сознается им, каково оно само в себе, т. е. как чистая или пустая возможность, а лишь как возможность проявленная, и теперь именно на первой ступени своего проявления. На живом первобытном языке возможность, или чистая материя, называется *ночью*. Так Санхуниатон (у Евсевия): εἰτά φησιν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύειν. Египетская Athor значит «ночь», то же у греков Лето, Латона, Геката — различные образы Урании. Но ночь сама в себе (чистая возможность, ничто) уже скрывается для религиозного сознания, подпавшего закону проявления, и доступна ему лишь в своей видимости — в ночном усеянном звездами небе. Являясь таким образом, она есть Царица Небесная, царица ночного звездного неба, которое есть ее внешняя видимость, ее покров. На всех изображениях эта богиня представляется стоящею на луне и с темно-синим покровом, усеянным золотыми звездами. И в этом отношении индийская Адити является аналогичною первому женскому божеству других народов, ибо в Ведах она обыкновенно поставляется в связь с небом, называясь, например, небесною, широко распростертою и т. под.<sup>14</sup>

Узнавши ближайшее определение первого женского божества, обратимся к ее мужескому корреляту. Это тот верховный бог, который в незапамятные времена был безусловно единым и чисто духовным божеством, каковое значение еще ясно проглядывает в ведийском Варуне. В этот первый доисторический момент (воспроизведенный впоследствии философией браминов) будущее женское божество — Адити, или Царица Небесная, была еще не чем иным, как только чистою возможностью проявления для верховного бога. С началом мифологии отношение изменяется — воз-

<sup>13</sup> Разумеется, это доверие не может вполне распространяться на поэтов, например Гезиода, музы которого сами наивно признаются: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια (Theog., V. 27).

<sup>14</sup> Or. u. Occ. I, S. 463.



можность стала внешней действительностью, и это внешнее проявление не было для религиозного сознания делом свободной воли, так, чтобы первобытный дух, проявляя себя во внешности, внутренне оставался неизменно самим собою: такой идеи свободного творчества мы нигде не встречаем ни в религии, ни в философии языческой. Для языческого сознания *проявление определяет проявляющегося*, место *единого духа* занимает *двокая природа*, и прежний безусловный бог представляется лишь одною стороною, одним из соотносительных терминов этого дуализма, именно божеством мужеским, всеобщим отцом. Это значение в некоторых мифологиях было потом перенесено на позднейшее, уже более определенное божество — так было у греков и римлян. У других же народов сохранилось представление мирового отца на этой первой степени его определения. Таков, кроме Варуны, славянский Сварог и еще более германский Один — первый и старейший из Азов, которого Эдда называет Альфатером, отцом богов и людей и всех вещей, лишь чрез него существующих. По уверению Саксони («Hist. Danic.»), он был *in universa Europa pro summo Deo cultus*<sup>15</sup>.

Духовный бог действует, определяя, образуя материальное начало природы, но в своей односторонности он и сам им определяется. Хотя безусловный в себе, он принимает характер исключительно активного мужеского начала лишь благодаря появлению божества женского, — соотносительно с этим последним; как мужеский бог, он обуславливается, полагается, а на мифологическом языке *рождается*, первым женским божеством; поэтому Варуна называется в Ведах и сыном Адити. Но в этом новом положении Варуна изменяет свой характер и получает новое имя — Агни (существенное же тождество Варуны и Агни положительно свидетельствуется Ведами). Это греческий Кронос, Сатурн римлян, финикийский Молох. Тождество этих образов утверждается всеми древними свидетельствами, вполне представляющими указанное выше условие достоверности: Кронос был богом прошедшим, низвергнутым<sup>16</sup>, Молох, напротив, был божеством господствующим, пользовался фанатическим поклонением; следовательно, при таком внешнем различии тождество могло быть найдено лишь в их внутреннем значении. Этот исключительно активный мужеский бог, отрицательно относящийся к вещественной природе, является, именно вследствие своей ограниченности, с двояким характером: с одной стороны, как представитель духовного начала в природе, он имеет нравственный характер по преимуществу благого бога — царство Сатурна есть царство правды и блаженства, золотой век. С другой стороны, представляя начало духовное уже не свободное, а необходимо определенное своим внешним проявлением, отрицаемое этою внешностью и

<sup>15</sup> Carl Ritter, Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten, 475.

<sup>16</sup> Тем не менее остатки его культа еще сохранились в Греции во времена исторические. Свидетельства древние об этом можно найти в исследовании П. М. Леонтьева «О поклонении Зевсу в Греции» (стр. 19—23).

ее с своей стороны отрицающее, — Кронос отличается жестокою враждою против самим же им, но невольно производимых конкретных форм: Кронос пожирает собственных детей, Молоху приносят человеческие жертвы (и именно детей-первенцев) и т. п. Внешняя видимость этого бога есть огонь: у индусов он и называется прямо огнем — Агни. У финикийн истукан Молоха из раскаленного металла сжигал в своих огненных объятиях человеческие жертвы. Лучшее выражение односторонней, или отрицательной, духовности есть огонь освещающий и очищающий, но вместе с тем и сожигающий, истребляющий — огонь поядаяй. А что Агни не есть только простой огонь, это хорошо видно из подобных выражений — в Ведах: Агни содержит землю, Агни поистине основал небо и т. д. (Rv. I, 67). В германской мифологии рассматриваемому божеству соответствует враждебный миру конкретных богов хитрец Локки, вполне аналогичный «криводушному» Кроносу. Из богов славянских сюда может быть отнесен огненный сын неба (Сварожич) — Дажьбог (от *dag* — жечь). В нем, правда, видят солнце, но и Молох и Кронос поставлялись в связь с солнцем в его жгучей, иссушающей силе. Эрбен находит у славян божество, вполне тождественное с Сатурном, именно Ситиврата, но славянская самобытность этого образа кажется сомнительною.

Отрицательно духовный бог, необходимо обусловливаемый женским природным началом, в свою очередь ближайшим образом определяет это начало. Здесь Царица Небесная, определяемая уже обособленным мужским богом — Кроносом, является под именем Реи, у фригийцев — Кибелы, у сирийцев — Деркетю. Это та же Урания, но уже более конкретно-вещественная, более определенная и обособленная. Выражение невольного и потому враждебного отношения Кроноса к женскому началу чувственной природы можно видеть в стихе Гезиода: Рея *под игом* Кроноса родила светлых детей<sup>17</sup>. Внешним выражением Реи служила стихия водная (откуда и имя: *Ῥέω* — теку) — не те или другие конкретные воды, а самый элемент влажности, текучести в том смысле, в каком Гераклит говорил, что все течет в чувственной природе. Сирийская Деркетю была богиня водяная в полуженском, в полурыбьем образе.

С Реей обособление, конкретность явлений видимой природы берет перевес в религиозном сознании. Рея обманывает свирепого Кроноса и выводит на свет рожденных ею детей, которых он скрывал в своей утробе. Кронос, стремившийся утвердить свою одностороннюю духовность отрицанием конкретных форм чувственного мира, низвергается в Тартар, исчезает для сознания религиозного, становится Айдом — невидимым. Начинается царство богов конкретных, постоянно проявляющихся в чувственной видимости, царство Зевса и Олимпийцев. Обособленность, оформленность этого поколения богов имеет различную степень в религиях различных народов. Всего совершеннее является она, как известно, у

<sup>17</sup> *Ῥεῖα δ' ὑποδμήθεισα Κρόνον τέκε φαίδιμα τέκνα*. Theog., 453.

греков. Но вообще соответствующие образы находятся у всех народов. Собственно Зевсу, как известно, аналогичны германский Тор, славянский Перун, литовский Перкун и т. д. У индусов ему соответствует Индра — бог средней воздушной области атмосферических вод и происходящих в атмосфере явлений грозы. Древний индийский ученый Яска (живший в VI веке до Р. Х.) разделяет ведийских богов на три разряда по трем мировым областям<sup>18</sup>. Представитель богов нижней, или земной (в переносном смысле), области есть Агни; он прежде был верховным небесным богом, но вследствие дальнейшего развития религиозного в Ведах уже сведен на низшее место. Далее следует упомянутая область средняя, где царствует Индра, и наконец, верхняя, небесная, сфера, где господствует солнечный бог Сурья, Митр, или Сивитар; но в Ведах он еще не занимает важного места — пока владычествует Индра<sup>19</sup>. Таким образом, ведийские боги все еще суть преимущественно боги небесные (в широком смысле, обнимающем и среднюю область); еще сохраняется память о первобытном Варуне. Такую сравнительно чистую религию греческие завоеватели еще нашли на отдаленном индийском острове Тапробане (Цейлоне), про жителей которого говорится у Диодора Сицилийского (II, 98): *σεβονται δὲ θεοὺς τὸ περιέχον πάντα (Варуна), καὶ ἥλιον, καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια*<sup>20</sup>.

Характеристично, что в этот еще относительно ранний период мифологического развития главенство принадлежит богу-громовнику. Кажущаяся случайность, беспорядочность явлений атмосферических, служащих выражением этому богу, отсутствие в них приметной закономерности оставляет для бога еще значительную степень свободы. Правда, он необходимо проявляется, — быть громовником принадлежит его существу, — но в ближайшем способе, времени проявления и т. п. он ничем не связан, и, таким образом, за ним еще сохраняется внешний признак свободного духа — произвольное действие. На этой ступени овеществление духовного божества, его подчинение внешности далеко еще не достигло своего предела. Громовник господствует, распоряжается в воздушных явлениях. Правда, над Зевсом уже весьма заметна власть материального начала, и прелесть женской природы в ее различных, и преимущественно земных, формах имеет на него уже очень сильное действие; но за любовником Леды, Данай, Европы, Алкмены, Семелы все еще виднеется величественный и властный образ олимпийского громовержца, и неосторожная земная

<sup>18</sup> Ог. и. Осс., 456.

<sup>19</sup> Некоторые, и между ними архим. Хрисанф, в своей, впрочем, почтенной, книге о религиях древнего мира видят трех главных богов индийской мифологии не в Агни, Индре и Сурье, а в Агни, Варуне и Индре; но это мнение, конечно, не может иметь значения перед таким авторитетом как Яска, свидетельством которого вполне подтверждается изложенный взгляд на индийскую религию, по которому Варуна занимает совершенно исключительное положение вне круга мифологических богов.

<sup>20</sup> Чтут же богов: объемлющее все, и солнце, и вообще все небесное.

подруга еще может вызвать в небесном любовнике пожирающий огонь отца его Кроноса<sup>21</sup>. Легко, однако, видеть прогресс овеществления и обособления от Агни к Индре, от Кроноса к Зевсу. Стихия Агни — огонь — по своей всеобщности и элементарности представляется гораздо более отвлеченной, нежели внешнее выражение последующих богов.

С Зевсом и Индрой оканчивается первый период мифологического развития, который можно назвать ураническим, или небесным. Между ведийско-олимпийскими божествами находится одно с совершенно особенным характером. Это то, которое проявляется в *солнце*. Изю всех небесных явлений солнце (и его коррелят — луна) несомненно представляется самым индивидуальным и самым важным. В сфере небесной, бесспорно, солнце есть наиболее конкретное, обособленное проявление божественного существа. По указанному закону мифологического процесса естественный переход от бога-громовника к солнечному богу. И действительно, насколько мы имеем исторических известий, вслед за первым мифологическим периодом повсюду небывалое прежде значение получает божество, связанное с солнцем. У индусов это божество, называвшееся в Ведах различными именами и не занимавшее видного места, в период послеведийский под именем Вишну (живящего) становится господствующим и некоторое время пользуется исключительным поклонением. При переходе от громовника к богу солнечному божество теряет тот еще относительно произвольный характер, который оно имело в образе Индры или Зевса. В самом деле, явления природы, соединенные с солнцем, представляются гораздо более определенными, связанными внешним законом необходимости, — они совершаются правильно, периодически, без всякой произвольности. Как ни отлично мифологическое воззрение от нашего, не мог же древний человек не замечать, что солнце всегда однообразно восходит и заходит, усиливается летом и ослабляется зимою, и если он видел в солнце бога, то бога, строго подчиненного своему внешнему проявлению. В солнце бог связан определению вещью, конкретным предметом. Далее: прежние боги были исключительно небесные, и если, например, Агни и сходил на землю, то свободно, когда хотел — его можно было молить об этом; солнечный же бог — хотя также небесный и даже главный представитель небесной сферы, — тем не менее по самой природе своей, следовательно необходимо, сходит на землю, так как жизнь солнца, его света и тепла, тесно и неразрывно связана с жизнью земли, обуславливая эту последнюю. По нашим понятиям, солнце есть лишь *внешняя* причина тех изменений в распределении света и тепла, которые соответствуют различным временам дня и года. Но для древнего человека, не знавшего такой внешней причинности, в этих изменениях страдал сам солнечный бог, они были событиями его собственной жизни, его историй. Само солнце было побеждаемо зимним холодом, само оно

---

<sup>21</sup> Миф о смерти Семелы, сгоревшей от Зевсова взгляда.

страдало, умирало и возрождалось. Отсюда солнечный бог — естественный посредник между небом и землею, сходящий на землю, страдающий, борющийся, побеждающий и побеждаемый, благотельствующий человечеству, умерщвляемый злыми силами и воскресающий<sup>22</sup>. Таков был индийский Вишну с своими аватарами (воплощениями) на благо человечества. В греческом Аполлоне небесный элемент еще преобладает, но и он уже бог страдающий и даже рабствует (миф о его службе троянскому царю Лаомедону). Вполне соответствует Вишну индийскому — Геракл, что доказывается, кроме одинакового характера их мифов, и положительными свидетельствами древних, например Арриана, который говорит, что индийцы, живущие в долинах (т.е. северные индусы, бывшие, как известно, вишнунитами), поклоняются Геркулесу. Финикийский Геркулес-Мелькарт назывался «спасителем» и представлялся связанным<sup>23</sup>. У ассирийян солнечный бог был Бел, у персов — Митра посредник<sup>24</sup>, у фригийцев — Аттис, убиваемый диким вепрем, у германцев — светлый Бальдур, прекраснейший из всех богов, рано погибающий от злого врага. О характере и взаимном тождестве всех этих мифологических образов, как о деле общеизвестном, не считаю нужным распространяться. Замечу только, что несмотря на собственный индивидуальный характер солнечного бога, это все тот же первобытный духовный бог, тот же Царь Небесный, только уже вполне внешним образом обособленный и действующий в определенной сфере; поэтому в мифологии, на языке которой такое существенное тождество при степенном различии выражается в образе прямого *родства*, Аполлон и Геркулес являются *сыновьями* Зевса, как он сам есть сын Кроноса. Прогресс в овеществлении духовного божества виден всего лучше в различном отношении этих богов к женскому началу: Кронос еще держит Рею «под игом», Зевс уже влюбляется, следовательно, дает над собою некоторую власть женскому началу, Аполлон уже должен гоняться за презиращею его нимфой, наконец, Геркулес допускает Омфалу бить его по щекам.

Как Царь Небесный обособился в солнечного бога, так Урания обособляется в лунную богиню, под разными именами известную всем народам; причем должно заметить, что существенное тождество различных образов божества женского еще яснее; ибо это божество, представляя собою начало материальное, по существу своему однообразное, не может значительно изменяться.

<sup>22</sup> Поэтому древние христианские писатели брали солнце как естественный символ Христа. Но что между светлым богом язычества и Христом сходство только внешнее, отношение наружного образа к внутренней действительности — это видно уже из того, что вся история солнечного бога есть история вечно повторяющаяся, т. е. никогда не совершившаяся, так что здесь очевидно в основе лежит лишь естественный процесс и нет ничего общего с нравственно-метафизическою сущностью и историческою действительностью Христа.

<sup>23</sup> Schelling's Werke, 2-te Abth., II-r Band, SS. 314, 329.

<sup>24</sup> Плутарх называет его *μεσίτης*.

Божество, проявляющееся в солнце, действием своим на землю обусловливает, порождает земную органическую жизнь. Современный физик (Тиндаль) говорит, что вся жизнь на земле представляет лишь разнообразные превращения солнечных лучей. Это знал и древний человек, видевший во множественности форм органической природы разорванное и разбросанное тело солнечного бога — *membra disjecta dei* (διαμελίσμὸς или διασπαρμὸς τοῦ θεοῦ). Но раздробленный во множественности органических особей, этот бог является целым и единым в жизни рода, а так как жизнь рода утверждается в акте полового соития, то понятно, что бог органической жизни должен носить характер по преимуществу *фаллический*. Это тот же солнечный бог, но уже окончательно сошедший на землю и проявляющийся исключительно только в земной органической природе. У индусов это мага-дэва (великий бог) Шива, «царь земли», который после сильной борьбы с Вишну получил преобладающее значение особенно в южной, гористой половине Индустана. Это бог, действующий по преимуществу в половой любви, постоянно сопровождаемый эмблемой фаллюса (лингам) и с культом, преисполненным всякого разврата. Но если половым актом утверждается род, то им же отрицается особь — жизнь рода есть смерть особи. Поэтому мага-дэва с другой своей стороны является божеством смерти и разрушения, с ожерельем из мертвых голов, с вольными и невольными человеческими жертвами.

Греческий мага-дэва был Дионис (Вакхос), сын земли (Семелы), бог «влажной» природы органической, растительного и животного царства, бог родовой жизни с фаллюсом и вакхическим истступленным развратом. Тожество Шивы и Диониса, кажется, никем не подвергалось сомнению. Достаточно заметить, что Шива у индусов носил также имя Дэва-ниши, безусловно тождественное с Дио-нисом<sup>25</sup>, и Арриан в упомянутом известии говорит, что индусы южных гор, как известно, шиваиты, поклонялись Дионису в противоположность жителям северных долин, поклонявшимся Геркулесу (Вишну)<sup>26</sup>. Богосклонный и светлый, с одной стороны, Дионис был, подобно Шиве, вместе с тем и страшным богом смерти<sup>27</sup>, требовавшим человеческих жертв. Павзаний рассказывает (IX, 8, § 1), что вакханты раз в опьянении принесли в жертву своему богу самого жреца, потом по повелению оракула — красивого мальчика. Плутарх в биографии Фемистокла (с. 13) рассказывает, что перед Саламинской битвой по требованию войска, возбужденного прорицателем Эвфрантидом, Фемистокл принес в жертву Дионису ὠμῆστῃ трех юношей, взятых в плен у персов. В Хиосе и Тенедосе сначала Дионису, по свидетельству Порфирия и

<sup>25</sup> Creuzer, Symbolik und Mythologie, 2-te Ausg., III, 124.

<sup>26</sup> Asiatic researches, VI, 525.

<sup>27</sup> Известно изречение Гераклита, что Дионис и Гадес (Аид) — один и тот же бог.

Юлиана, приносили в жертву человека, которого разрывали на куски; потом человек был заменен животным, мясо которого пожиралось сырое, отчего эти жертвоприношения назывались *ῥοφαγία* и сам Дионис — *ῥομῆδιος*<sup>28</sup>. Впрочем, должно заметить, что по характеру греков и их мифологии разрушительная сторона Диониса не играет такой роли как у индусов, оставляя полное преобладание фаллическому оргиазму.

Божество, соответствующее Шиве—Дионису, находится во всех развившихся мифологиях. Это сирийский Адонис, Озирис египтян, германский Фро, славянский Яровит, или Ярило. Фаллический характер всех этих богов хорошо известен.

Природа органическая есть по преимуществу обособленная, раздробленная; родовое единство ее не есть непосредственное, а поддерживается лишь половым актом, и если божество есть во всякой сфере начало ее единства, если религия всегда есть связь, соединение, то понятно, почему в сфере жизни органической бог является в фаллосе и половой акт становится религией. Чтобы понять всю важность вакхической религии, мы должны помнить, что до Диониса божество являлось безусловно внешним человеку, теперь же, как божество органической жизни, оно входит в самого человека, именно чрез общую ему со всем органическим миром родовую жизнь. Человек теперь чувствует божество внутри себя, и притом как отрицающее его собственную личность, ибо оно вошло лишь в его животную природу, а не в человеческое нравственное лицо. Это человеческое лицо теперь не может противостоять природному богу, который уже не вне его, как прежде, а в нем самом. Известно, что вакхический культ сопровождался оргиями, в которых человек терял свою сознательность, свой личный разум и волю, приходил в экстатическое состояние, становясь в уровень с слепой, инстинктивно действующей природой. Божественная сила — ибо в язычестве божество есть только сила, т. е. внешняя чуждая воля, — полагавшая предел человеческой личности до сих пор лишь в явлениях внешней природы, теперь отрицает эту личность в ней самой посредством ее собственной чувственной природы. Сознание не могло без борьбы допустить такую религию. И действительно, мы видим эту борьбу, выразившуюся и вовне в кровавых религиозных войнах. Была эта борьба в Индии между шиваитами и вишнуитами, была и в Греции, где ее поэтическим воспоминанием остался трагический конец фивянина Пенфея, фракийцев Ликурга и Орфея, умерщвленных поклонниками нового бога. Понятно, что этому последнему приходилось бороться преимущественно с своим непосредственным предшественником в религиозном сознании — светлым солнечным богом. И действительно, на некоторых древних изображениях Дионис представляется побеждающим

<sup>28</sup> *Creuzer*, III, 333.

Геркулеса<sup>29</sup>. В Арголиде, по свидетельству Павзания, Персей (другой образ солнечного бога) боролся против Диониса и его поклонников<sup>30</sup>. Схолиаст в пятой идиллии Феокрита рассказывает, что Геркулес, в одном городе увидев толпу народа, возвращавшуюся с празднества Адониса (сирийский Дионис), с досадой сказал: я не знаю такого празднества и не хочу знать Адониса между богами<sup>31</sup>.

Дионисом, богом жизни органической, в которой природа достигает последней степени конкретности и обособления, оканчивается мифологический процесс. Но прежде чем заключить наше изложение, сделаем ему поверку на той мифологии, о которой мы до сих пор почти не упоминали, именно мифологии египетской. Основой при этом нам будет служить свидетельство Геродота<sup>32</sup>, который разделяет египетских богов по старшинству на три разряда. Представитель первого (богов старших) есть Пан (Фта), второго (средние боги) — египетский Геркулес, туземное имя которого неизвестно, наконец, третий разряд (богов младших) представляется Озирисом. Первый период мифологического развития по нашему изложению есть тот, который мы называли ураническим и памятник которого суть Веды; характеристическая его черта — несовершенная обособленность богов, так что они ясно сознавались как лишь разнообразные выражения *всеединого* — τὸ πᾶν, чему вполне соответствует первый разряд египетских богов, представитель которого есть *всебог* — Пан. Кроме того, одним из главных богов (именно последним) первого периода был у нас Зевс — и к первому Геродотову разряду относится, между прочим, Амун (Аммон), тождество которого с Зевсом общеизвестно. — Представителем второго периода был у нас солнечный героический бог — Вишну—Геркулес; то же самое во втором разряде богов египетских: Геродот прямо называет Геркулеса. Наконец, наш последний период представляется фаллическим Дионисом — во главе 3-го разряда богов египетских стоит Озирис, тождество которого с Дионисом утверждается множеством несомненных свидетельств, из которых приведу только некоторые. Во-первых, Геродот, Плутарх и другие авторы прямо называют Озириса Дионисом. Далее: *фаллический характер* Озириса, засвидетельствованный, между прочим, Плутархом, который говорит, что Озирис всегда изображался с выставленным фаллюсом<sup>33</sup> и что, по египетскому верованию, Озирис и Изида совокупились еще во чреве матери своей<sup>34</sup>. Как у Диониса и Шивы, так и в культе Озириса рядом с фаллизмом существовали жестокие человеческие жертвоприношения, которые продолжались в Египте до царствования Амазиса<sup>35</sup>. Наконец, по свидетельству Плутарха, Озирис

<sup>29</sup> Creuzer, III, 86.

<sup>30</sup> Ibid., 161.

<sup>31</sup> Creuzer, II, 410.

<sup>32</sup> Hist. II, 145.

<sup>33</sup> Bunzen, Aegypten's Stellung in der Weltgeschichte, I, 423.

<sup>34</sup> Creuzer, I, 259.

<sup>35</sup> Creuzer, ibid., 246.



подобно Дионису покоряет и цивилизует все народы<sup>36</sup>. Таким образом, при тождестве Диониса и Озириса оказывается, что отмеченные нами три периода в общем развитии мифологии вполне соответствуют трем последовательным разрядам египетских богов.

Фактически несомненно, что везде фаллический бог является младшим, последним божеством; греки узнали его уже на границе эпохи исторической — Геродот знает время его рождения (по нашему летосчислению за XV веков до Р. Х.). Этот факт позднейшего появления фаллического бога всего лучше доказывает верность указанного нами закона, управляющего мифологическим процессом, — ибо по этому закону фаллический бог *должен* был явиться последним.

Приблизительное выражение изложенного мифологического процесса можно видеть в следующей замечательной египетской надписи, приводимой — в греческом переводе — Эвандром и Феоном Смирнейским (*De musica*, cap. 47): θεοῖς ἀθανάτοις, Πνεύματι καὶ Οὐρανῷ, Ἡλίῳ καὶ Σελήνῃ καὶ Γῇ καὶ Νυκτὶ καὶ Ἡμέρᾳ καὶ Πατρὶ τῶν ὄντων καὶ ἐσομένων "Ервати"<sup>37</sup>.

Настоящий очерк представляет лишь весьма неполное изложение мифологического процесса. Здесь приведена лишь самая ничтожная часть из того множества древних свидетельств, которыми бы мы могли подкрепить свое построение. Но и сказанного достаточно, чтобы утвердить следующие положения.

1. *Древнейшее известное нам состояние религиозного сознания в языке с безусловной необходимостью предполагает предшествующий ему первобытный монотеизм.* Мнимое первоначальное многобожие столь же противоречит историческим свидетельствам, сколь и немыслимо логически.

2. *Когда по причине, действительность которой явствует из ее последствий, но которая сама лежит за пределами эмпирического сознания, первобытный чистый монотеизм стал невозможным для человека и явилась необходимость внешнего проявления духовного единого божества, то эта необходимость поставила рядом с ним независимое от него (для данного религиозного сознания) материальное начало природы в образе женского божества, обусловив этим многобожие и весь мифологический процесс, состоящий в постепенном взаимном определении указанных двух начал, все более и более друг друга проникающих, вследствие чего является последовательный ряд конкретных форм, в которых духовный бог относительно овеществляется, материализуется, женское же материальное начало относительно одухотворяется, пока, наконец, в обоже-*

<sup>36</sup> Ibid., 259.

<sup>37</sup> Богам бессмертным: Духу и Небу, солнцу, и луне, и земле, и ночи, и дню, и Отцу сухих и будущих — Эроту (чувственной любви).

ленной органической жизни земли оба начала совершенно <не> сливаются, завершая мифологический процесс образом фаллического бога<sup>38</sup>.

3. Самый ход мифологического процесса выразился в следующих трех главных моментах: а) *духовное божество, уже определенное материальным началом, еще сохраняет свое преобладание и единство*, несмотря на множественность форм, в которых проявляется: боги небесные — *период уранический*; б) *духовное божество подчиняется закону внешнего проявления, становится страдательным*: солнечный бог или полубог; героический посредник между небом и землею — *период солярный*; в) *духовный бог вполне сливается с материальной природой, совершенно исходит на землю, исключительно проявляясь в органической земной жизни*, — *период фаллический*.

Этим мифологическим развитием далеко не исчерпывается вся религиозная жизнь язычества. Ибо с древнейших времен, в особенности же после окончания указанного процесса, стали появляться самостоятельные учения с характером религиозно-философским или умозрительным. Некоторые из них составляли исключительную принадлежность жреческих каст, как в Индии, Халдее, Египте, — другие принадлежали посвященным из всего народа, как учения греческих мистерий, — третьи проповедовались открыто, как религия Зороастра, и, наконец, одно из этих учений, именно буддизм распространился почти на целую половину человечества. Отношение этих учений к мифологии, собственное их содержание и значение их в общей истории должны составить предмет особых исследований.

---

<sup>38</sup> Таким пониманием мифологии равномерно признаются и существенное единство всех мифических образов, и их различие по степени или моменту мифологического развития. Старинная школа мифологов видела лишь различия; каждый мифический образ существовал для нее отдельно, сам по себе, что, вероятно, происходило оттого, что тогда почти исключительно изучали мифологию греческую, отличающуюся обособленностью, индивидуальностью форм. Новейшие мифологи впали в противоположную крайность: узнавши благодаря сравнительной филологии существенное единство всех языческих представлений, они упустили из виду характеристические различия и стали все подводить под какую-нибудь одну, обыкновенно весьма скудную и немудреную, схему вроде явлений грозы, солнечного хода и т. п. Изложенный взгляд, исключая односторонность обоих этих направлений, представляет их высший синтез. В этом пункте он расходится и с воззрениями Шеллинга и Хомякова, которые оба, помимо различия в степени развития, видят еще в мифологии существенную коренную двойственность, ибо признают (кроме материального женского начала, необходимого для процесса) не одно, а *два активных начала*, противоположных друг другу. У Шеллинга это: реальный бог (первая потенция — *B*) и бог идеальный (вторая потенция — *A*); у Хомякова же это два коренных и отдельно друг от друга существующих религиозных начала — *свободного творческого духа* и *закона природной необходимости*. Такого безусловного разграничения мы нигде не находим в язычестве.

*Евгенію Федоровичу Корнію*

*отъ*

ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

---

**КРИЗИСЪ  
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФІИ**

**ПРОТИВЪ ПОЗИТИВИСТОВЪ.**

---

МОСКВА.

1874.

# КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (против позитивистов)

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ:	Развитие западной философии от схоластики до Канта
ГЛАВА ПЕРВАЯ:	Развитие западной философии от Канта до Шопенгауэра
ГЛАВА ВТОРАЯ:	Метафизические системы Шопенгауэра и Гартмана
ГЛАВА ТРЕТЬЯ:	Формальная ограниченность философии Шопенгауэра и Гартмана в связи с такою же ограниченностью всей западной философии
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ:	Философия абстрактного разума и развитие практической философии
ГЛАВА ПЯТАЯ:	Общие результаты философского развития в области логики, метафизики и практической философии
ПРИЛОЖЕНИЕ:	Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества

## ВВЕДЕНИЕ

В основу этой книги легло то убеждение, что философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего. Это убеждение отличается от обыкновенного отрицательного отношения к философии, систематическое выражение которого мы находим в так называемом *позитивизме*, — отличается мое убеждение, во-первых, тем, что *одинаково* относится как к умозрительному направлению философии (т. е. к тому, что позитивисты называют *метафизикой*), так равно и к направлению *эмпирическому*, т. е. к тому, которое в самом позитивизме находит свое последнее и полнейшее выражение. Далее, во-вторых, — это мое убеждение отличается от позитивистического тем, что, признавая отвлеченно-философское развитие законченным, я не считаю его, однако, бесплодным, а признаю, напротив, что оно привело к известным положительным результатам, определение которых и составляет главную задачу этой книги. В-третьих, та самодовольная уверенность, с которою позитивизм из несостоятельности старой метафизики выводит то заключение, что несостоятельны и самые метафизические вопросы, которые поэтому и должны быть совершенно оставлены, — эта уверенность кажется мне крайне ограниченной и неосновательною. Я надеюсь, напротив, доказать, что окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне и потому неудовлетворительно. Наконец, еще одно существенное отличие моего воззрения от позитивистического выяснится лучше в самом изложении философского развития, к которому я и перехожу.

\* \* \*

Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума. Напротив, в других сферах общечеловеческой деятельности личный разум, отдельное лицо, играет роль более страдательную: действует *род*; такая же тут является *безличная* деятельность как и в жизни пчелиного улья или муравейника. Несомненно, в самом деле, что основные элементы в жизни человечества — *язык, мифология*, первичные формы *общества*, — все это в своем образовании совершенно независимо от *сознательной воли* отдельных *лиц*. При современном состоянии науки никакому сомнению не подлежит, что язык или государство не произведены личною сознательною деятельностью, не *выдуманы* отдельными лицами — так же как, например, устройство улья не выдумано отдельными пчелами. Что касается до *религии* в собственном смысле (не мифологии), то и она также не может быть выдумана; и в ней

отдельному лицу как такому принадлежит более страдательное значение, поскольку, во-первых, *объективным* источником религии признается не зависящее от человека внешнее откровение и поскольку, во-вторых, *субъективным* основанием религии является вера народных масс, определяемая общим преданием, — а не исследование личного разума. Обращаясь, наконец, к *художественному творчеству*, мы находим, что хотя субъект его, несомненно, есть лицо художника<sup>1</sup>, но, с другой стороны, для истинного творчества необходимо, чтобы художник не оставался при своем ясном и раздельном сознании, а выходил бы из него в экстастическом вдохновении, так что чем менее личной рефлексии в произведении, тем выше его художественное достоинство. В противоположность всему этому *философское познание* есть заведомо действие личного разума, или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания. Субъект философии есть по преимуществу единичное я как познающее. (Разумеется, это определение только относительное, как и все другие.)

Поэтому философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение *отдельных* лиц. Общее мировоззрение *народов* и племен всегда имеет *религиозный*, а не философский характер, и потому, пока *все* отдельные лица живут общею духовною жизнью народа, философия как самостоятельное и верховное воззрение невозможна: умственная деятельность лиц вполне определяется народными верованиями. Это ясно а priori и несомненно исторически. Итак, философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как *внешнему*.

Если общая жизнь западных народов в средние века всецело определялась известным религиозным воззрением, именно христианством в той форме, какую оно получило в римско-католической церкви, то философия на Западе могла начаться только тогда, когда для некоторых отдельных лиц учение католической церкви перестало соответствовать их собственному мышлению, перестало, следовательно, быть их внутренним убеждением, стало для них внешним авторитетом. Западная философия начинается *раздвоением* между личным мышлением как *разумом* и общенародною верою как *авторитетом* (*ratio et auctoritas*). Это отношение между знанием и верою, разумом и авторитетом, имеет основное определяющее значение для средневековой философии — так называемой *схоластики* — и в своем развитии проходит логически и исторически следующие три главных момента.

---

<sup>1</sup> Впрочем, по удивительному предположению некоторых спиритов, настоящими деятелями в гениальном творчестве являются духи умерших, вдохновляющие художника. Так утверждает, напр., Rob. Dale Owen в своей книге «The debatable Land between this World and the next».

1. Христианское учение, утвержденное католическою церковью как божественное откровение, есть безусловная *истина*; но мое личное мышление *не соответствует* этому учению, мой *разум* не согласен с ним. Ergo: мое мышление заблуждается и мой разум ложен. Постулат: должно подчинить разум авторитету, отказаться от самостоятельного мышления.

2. Но если мое мышление *разумно*, то оно не может противоречить *истине*; итак, если учение церкви истинно, то оно должно быть согласно с моим разумным мышлением. *Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex una fonte, divina videlicet sapientia, manare, dubium non est*<sup>2</sup>. Постулат: должно снять противоречие разума и авторитета, должно *примирить* их.

3. Но это примирение оказывается в действительности признанием исключительных прав разума, и кажущееся условие «*recta ratio verae auctoritati non obsistit*» в действительности оставляет за разумом безусловное значение. В самом деле, разум не противоречит *истинному* авторитету; но какой авторитет истинный? Тот, который не противоречит *разуму*: *vera auctoritas rectae rationi non obsistit*. Итак, решающее значение принадлежит все-таки разуму: им определяется и его собственное *rectitudo*, равно как и *veritas auctoritatis*. Авторитет же сам по себе еще не имеет значения, он может быть ложным; значение же он получает, лишь поскольку он истинен, истинность же его определяется согласием с разумом. Итак, истинен один разум, и авторитет теряет всякое значение: если он согласен с разумом, то он очевидно *не нужен*, если же он противоречит разуму, то он *ложен*. Таким образом, в исходе развития получается такое же двойство разума и авторитета, какое было в первом моменте, но уже с обратным отношением: теперь уже разуму принадлежит безусловное значение, а авторитет, поскольку различается от разума, признается ложным. Это логически необходимое заключение стало общераспространенным убеждением западной интеллигенции только в конце средних веков. Но умы сильные и последовательные ясно сознавали и высказывали его в самом начале схоластики. Так, *Иоанн Эригена*, которому принадлежат вышеприведенные слова и который жил в девятом веке при Карле Лысом, с особенной силой и прямою высказывает безусловное самодержавие разума и совершенное бессилие перед ним всякого авторитета. В его сочинении «*De divisione naturae*», написанном в форме разговора между учителем и учеником, находится, между прочим, следующее рассуждение.

*Magister*. Non ignoras, ut opinor, maioris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. *Discipulus*. Hoc paene omnibus notum est. *Mag*. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ибо <ни> истинный авторитет не противоречит правому разуму, ни правый разум — истинному авторитету; так как несомненно, что оба происходят из одного источника — божественной мудрости. *Ioannis Scoti opera omnia* ed. Floss, p. 511.

<sup>3</sup> Учим. Небезызвестно тебе, как я полагаю, что большее достоинство принадлежит тому, что первое по природе, чем тому, что первое во времени. Учен. Это почти всем известно.

Но, в сущности, авторитет не имеет и этого преимущества. *Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. Disc. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio autem nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sancis patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed ferte tibi aliter videtur? Mag. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his quae nunc instant ac deinde auctoritate*<sup>4</sup>.

Рационализм Иоанна Эригены не остался без последователей. Монах Отлон, живший в XI веке, говорит, что он знает многих диалектиков, которые придают своей науке такую важность, что ограничивают ею значение Священного Писания и более следуют Бозцию, нежели Библии<sup>5</sup>. Особенно влиятельным, хотя и не столь твердым, как Эригена, представителем рационалистического направления был знаменитый *Абеляр* (1079—1142 г.), который, между прочим, утверждал, что все существенное в христианстве, будучи основано на разуме, было уже известно древним философам. Интересно сочинение Абеляра «*Sic et non*» («Да и нет»), в котором он, оградивши себя сначала несколькими благочестивыми замечаниями, старается доказать внутреннюю несостоятельность авторитета, поскольку он выражается в Свящ. Писании и учении отцов. Если Эригена требовал от авторитета, чтобы он был согласен с разумом, то Абеляр длинным рядом цитат из Библии и отеческих писаний старается доказать, что авторитет не согласен даже с самим собою по всем важным и не важным вопросам. Таким образом, прежде чем примирять авторитет с разумом, нужно еще примирить его с самим собою, и, очевидно, это может быть сделано только разумом. Внутреннее противоречие авторитета вызывает *сомнение*, сомнение возбуждает *исследование*, исследование открывает *истину*: *dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus*<sup>6</sup>.

Но если истина познается исследованием, то естественно возникает вопрос: для чего же нужен авторитет? И вот действительно, к концу средних веков мы видим, что философские умы, вместо того чтобы подобно прежним схоластике примирять разум с верою, Аристотеля с Библией, вполне переходят на сторону возрожденной классической философии и,

*Учит.* Мы же научены, что разум первее по природе, а авторитет по времени. *Ioannis Scoti* *ibid.*, p. 513.

<sup>4</sup> Ибо хотя природа создана вместе со временем, однако не от начала времени и природы стал быть авторитет. Разум же вместе с природой и временем произошел из начала вещей. *Учен.* И этому нас научает сам разум. Авторитет происходит из истинного разума, разум же никогда не из авторитета. Ибо всякий авторитет, который не одобряется истинным разумом, оказывается бессильным и т. д. *Ioannis Scoti* *ibid.*

<sup>5</sup> См.: *Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2-г Theil., S. 117.

<sup>6</sup> *Petri Abaelardi opera omnia*, изд. Migne, стр. 1349.



отождествляя ее с разумом, прямо признают противоречие между разумом и религиозным авторитетом, между философской истиной и религиозным догматом как противоречие действительное и непримиримое, что для философа равняется отрицанию религиозного догмата<sup>7</sup>.

Что касается до собственного *содержания* схоластической философии, то тут некоторый интерес представляет знаменитый спор *реализма* с *номинализмом*. Принципом первого было: *universalia sunt ante rem* — *всеобщее* (т. е. понятие) *прежде вещи* (т. е. единичной), так что настоящая реальность приписывалась общим понятиям. По определению Фомы Аквинского, абсолютное существо есть безусловно простая *форма*, чистая актуальность безо всякой потенции. Принципом номинализма было, напротив: *universalia post rem* — *всеобщее после вещи*; этим принципом отрицалось действительное бытие в вещах того общего содержания, которое познается в разумных понятиях; все это общее содержание номинализм признавал исключительно произведением отвлекающего рассудка. Последним заключением являлось: *universalia sunt nomina*. Действительность принадлежит лишь индивидуальной единичной вещи, именно только как *единичной* — *haec res*; а так как всякое познание всеобщее, то, следовательно, настоящее познание невозможно. Этот скептический номинализм *Оккама* и его школы, отказываясь, таким образом, от всякого разрешения высших метафизических вопросов, предоставлял их исключительно *вере*, не указывая, впрочем, никакого основания для веры, что логически и привело к *отрицанию веры*.

Когда прежний главный предмет разума — историческое христианство как авторитет — был отринут, то единственным предметом разума осталась непосредственная природа вещей, существующий мир. В начале новой философии лежит также дуализм, но не между разумом и верою, а между разумом и природою, внешним миром, объектом разума. Но как в средневековой философии разум, утверждаемый как самостоятельное начало, необходимо должен был победить авторитет, и уверенность в этой победе высказывается уже в самом начале борьбы первым средневековым мыслителем — Иоанном Эригеною, — так точно и в новой философии разум как самостоятельное начало должен был поглотить, уподобить себе свой предмет — внешний мир, природу, — и уверенность в преобладании разума над внешним предметом высказывается ясно уже первым представителем новой философии — *Декартом*. Как для Эригены авторитет получает значение только тогда, когда подтверждается разумом, разум же, напротив, ни в каком подтверждении со стороны авторитета не нуждается, но сам себя утверждает, — так точно для Декарта за внешним миром может быть признана подлинная действительность только тогда, когда она требуется разумом, истинность же разума не зависит ни от какого внеш-

<sup>7</sup> Подробное изложение этих философских учений XV и XVI века см. у *Stöckl*. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. III B.

него подтверждения, но он сам в себе заключает все основание своей достоверности — *cogito ergo sum*. Как в схоластике самодержавность разума, хотя провозглашенная в самом начале, не могла сразу достигнуть всеобщего признания, но должна была долго бороться с внешним авторитетом церковного учения, так точно в новой философии представление природы как безусловно внешнего для разума бытия не скоро уступило логической мысли, и мы видим в Англии и Франции целую школу так называемой эмпирической философии, которая утверждает полное подчинение разумного познания внешнему опыту; но как борьба разума с авторитетом в схоластике окончилась такою полною победою разума, которая оставила далеко за собою даже смелое учение Иоанна Эригены, утверждавшего только самочинность и первенство разума над авторитетом, тогда как в исходе средневековой философии стали уже прямо отрицать авторитет христианского учения как неразумного, — точно так же в конце развития новой философии мы видим столь же полную в теории победу разума над внешним непосредственным бытием, которое уже не только подчиняется разуму, как у Декарта, но прямо отрицается как бессмысленное у Фихте и Гегеля. Такова аналогия между схоластикой и новою философией (до Гегеля включительно). Сущность и той и другой — борьба самочинного разума, мыслящего я, с внешним ему началом: в схоластике — с внешним авторитетом церкви, с внешностью историческою, в новой же философии — с внешним бытием природы, внешностью физическою. Ход нашего исследования приводит теперь нас к рассмотрению главных моментов этой второй борьбы.

В основе Декартовой философии лежит следующий критерий истинности наших познаний: «*toutes les choses, que nous concevons clairement et distinctement, sont vraies de la façon dont nous les concevons*»; поэтому «*les choses, que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres*»<sup>8</sup>. «De cela seul, — говорит далее Декарт, — *que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit, que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet*»<sup>9</sup>. На основании этого критерия Декарт утверждает: «*pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain, que moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps*»<sup>10</sup>. Поэтому необходимо должны быть признаны два друг от друга независимые рода вещей, или субстанций,

<sup>8</sup> *Oeuvres de Descartes*, éd. de Jules Simon, p. 62.

<sup>9</sup> *Descartes*, *ibid.*, p. 107. «Из того одного, что я могу извлечь из моей мысли идею некоторой вещи, следует, что все, познаваемое мною ясно и раздельно как принадлежащее этой вещи, принадлежит ей действительно».

<sup>10</sup> *Descartes*, *ibid.*, p. 117.

именно *субстанция мыслящая* — *res cogitans*, и *субстанция протяженная*, или *телесная*, — *res extensa*, так как протяжение по трем измерениям составляет всю подлинную природу тела (потому что познается ясно и раздельно), а мышление (по той же причине) составляет всю подлинную природу духа; ибо все другое, что может быть приписано телу, предполагает протяжение и есть лишь некоторое качество, или видоизменение (*modus*), протяженной вещи, как и все, что находим в духе, есть лишь различные видоизменения мышления<sup>11</sup>. Таким образом, Декарт все содержание внешнего мира сводит к формальным математическим определениям протяженности, к пространственным отношениям; он исключает из природы всякую живую силу (известно, что даже животных он признавал только за сложные машины без собственной жизни); единственное движение, признаваемое им, есть механическое посредством толчка. Точно так же все содержание человеческого духа он сводит к формальной деятельности мышления, под которым он понимает вообще представление. Воля для Декарта есть лишь *accidens* мышления, в сущности не что иное, как суждение («*les actes de la volonté, c'est à dire les jugements*»)<sup>12</sup>.

Итак, существенное содержание всего существующего есть лишь мышление и то, что доступно ясному и раздельному, т. е. рассудочному, мышлению во внешней природе — протяжение. Тем не менее Декарт признает действительную множественность отдельных вещей, или субстанций, которым мышление и протяжение принадлежат как их существенные атрибуты, он признает подлинное существование множества тел и множества духов. Но чем же обуславливается эта множественность, чем отделяются субстанции друг от друга? Возьмем сначала *разнородные* субстанции: чем отличается данная протяженная субстанция от данной субстанции мыслящей? По вышеприведенному определению Декарта, они отличаются тем, что одна *только* протяженна и не мыслит, а другая *только* мыслит и не протяженна, т. е. все различие заключается только в *атрибутах* протяжения и мышления, а не в самих *субстанциях* как таких, ибо обе они суть одинаково субстанции и, как такие, не отличаются друг от друга. Далее: чем различаются между собою субстанции *однородные*, чем отличается, например, одна протяженная вещь от другой? Так как все содержание протяженной субстанции заключается, по Декарту, в протяжении, то одна протяженная субстанция может отличаться от другой только *частными* формами, или *видоизменениями*, протяжения. В самом деле, один вещественный предмет различается и отделяется от другого положением в пространстве, величиною, очертанием, соотношением частей и т. д., — все это суть лишь частные видоизменения протяжения и нисколько не касаются самой субстанции как такой. То же должно сказать и о взаимном отношении двух субстанций мыслящих, поскольку мышление и

<sup>11</sup> Descartes, Principien der Philosophie, übersetzt von Kirchmann.

<sup>12</sup> Descartes, Oeuvres, p. 103.

его частные формы относятся к мыслящей субстанции так, как протяжение со своими частными формами относится к субстанции протяженной. Но если, таким образом, всякое различие и отдельность заключаются в атрибутах и их видоизменениях (модусах), а никак не в самих субстанциях, если сами субстанции *как субстанции*, ничем друг от друга не отлича-ясь, безусловно тождественны, то, очевидно, вовсе не существует *многих* субстанций, а есть только *одна*, и ее атрибуты суть одинаково мышление и протяжение. Но что же в таком случае отдельные единичные существа и вещи? Они в своей отдельности не могут быть субстанциями, ибо субстанция одна; они также не могут быть атрибутами ее, ибо атрибут по понятию своему есть общее содержание всех однородных вещей. Остается признать единичные вещи за частные видоизменения, *модусы* атрибутов: отдельный вещественный предмет будет *модусом протяжения*, отдельное мыслящее существо, дух — *модусом мышления*. Таким образом, логически развивая принципы Декарта, мы получаем полную формулу *спинозизма*.

Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat<sup>13</sup>. Это есть самое общее определение безусловно сущего, и в этом смысле субстанция признается всеми воззрениями, не исключая материализма с его само-бытным веществом и позитивизма с его «непознаваемым» абсолютом. Из этого определения следует, во-первых, что субстанция во всех отношениях бесконечна, ибо если бы она была в каком-нибудь отношении ограничена, то она определялась бы здесь *другим*, что противоречит ее понятию, а из этого, во-вторых, следует, что субстанция, заключая в себе всю действительность, может быть только одна, и эту одну бесконечную субстанцию Спиноза называет Богом или *природой действующею* (natura naturans).

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens<sup>14</sup>. Существенным содержанием субстанции, или ее атрибутами, для нас определяются мышление и протяжение, которые суть лишь две стороны одного и того же и нераздельны между собою.

Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur<sup>15</sup>. Все единичные, или частные, существа и вещи суть такие видоизменения или состояния субстанции по ее двум атрибутам: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur<sup>16</sup>. Вследствие субстанциаль-

<sup>13</sup> Под субстанцией разумею то, что есть в себе и чрез себя понимается, т. е. то, чего понятие не нуждается в понятии другой вещи для своего образования. *Spinozae Ethica, pars I, definitio 3*

<sup>14</sup> Под атрибутом разумею то, что ум познает в субстанции как составляющее ее сущность. *Spinoza, ibid., def. 4.*

<sup>15</sup> Под модусом разумею состояния субстанции или то, что есть в другом, чрез которое и понимается. *Spinoza, ibid., def. 5.*

<sup>16</sup> Частные вещи суть не что иное, как состояния Божиих атрибутов, или модусы, которыми Божии атрибуты известным определенным образом выражаются. *Spinoza ibid., propos XXV corollar.*

ного единства атрибутов и отдельные видоизменения их соответственно тождественны, так что каждое существование, будучи, с одной стороны, модусом протяжения, т. е. известным телом, есть, с другой стороны, модус мышления, т. е. известная идея, и эти два модуса суть одна и та же вещь, только двумя способами выраженная<sup>17</sup>, а поэтому *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*<sup>18</sup>.

Субстанция есть единственное безусловное в себе сущее, *causa sui*. Множественность конечного бытия происходит из субстанции и в ней только существует как ее видоизменения; происходит и существует *необходимо*, ибо так как вне субстанции нет ничего, то все, что ею производится, вытекает из ее собственной внутренней природы, следовательно, абсолютно необходимо. Но очевидно, что этим задача философии еще далеко не разрешается. Должно в самом деле показать, в чем заключается для субстанции необходимость производить конечный мир, — должно показать, *каким* образом из внутренней природы субстанции необходимо следует проявление ее во множественности отдельных существований, в *natura naturata*. Спиноза догматически утверждает, что из бесконечной природы субстанции вечно происходит бесконечное число модусов бесконечным образом с такою же необходимостью, с какою из природы треугольника во всю вечность следует, что сумма его углов равняется двум прямым углам<sup>19</sup>. Однако это утверждение *предполагает* уже множественное бытие как данное, а не *объясняет* его. В самом деле, если признать прямо существование конечных вещей как данный факт, тогда несомненно, что эти конечные вещи, по определению не имея бытия в себе самих, должны полагаться субстанцией, а так как в субстанции, по понятию, не может быть ничего случайного, то они должны вытекать из самой ее природы безусловно необходимым образом и притом в бесконечном числе, так как нельзя мыслить в субстанции числа ограниченного. Так *должно быть*, если предполагать данную множественность конечных вещей. Но в философии по существу ее данная действительность есть именно то, что должно быть объяснено или выведено, — задача для разрешения, а никак не предположение. Безусловным же предположением, абсолютным *prius* в философском объяснении или выведении должно быть только то, что в самом себе заключает свою необходимость. Таково у Спинозы понятие субстанции. *Substantia*, говорит он, *natura est prius suis affectionibus*<sup>20</sup>. Она сама по себе отвлеченно от модусов (*depositis affectionibus et in se considerata*<sup>21</sup>) уже обладает вполне действительным существованием в силу своей природы или существа, так как она есть *causa sui, cujus essentia*

<sup>17</sup> Eth. lib. II, prop. VII, schol.

<sup>18</sup> Ibid., prop. VII. Порядок и связь идей те же, как порядок и связь вещей.

<sup>19</sup> Eth. lib. I, prop. XVII, schol.

<sup>20</sup> Eth. lib. I, prop. I.

<sup>21</sup> Ibid., prop. V demonstr.

*involvit existentiam*<sup>22</sup>. В чем же, если так, необходимость конечных вещей? Откуда в единой субстанции *число*, хотя бы и бесконечное, откуда в ней множественность? Очевидно, что из природы субстанции не следует множественное и конечное бытие, и если Спиноза утверждает противное, то только потому, что находит это бытие в эмпирической действительности. Строго держась своего принципа, Спиноза должен бы рассуждать так: единое истинно сущее есть субстанция; субстанция, будучи по понятию своему абсолютная действительность сама в себе, не включает необходимости ничего другого, следовательно, не включает и необходимости конечных вещей как своих модусов, т. е. конечные вещи не существуют необходимо, а так как случайно существовать ничто не может, то конечные вещи вовсе не существуют; таким образом, принцип Спинозы логически приводит не к объяснению, а к отрицанию данной действительности, чем ясно показывается его недостаточность при всей его несомненной истинности. Эту недостаточность *implicite* признавал и сам Спиноза, ибо, в отвлеченном единстве субстанции отрицая всякую множественность, он в то же время утверждал эту множественность, якобы необходимо следующую из субстанции. Это противоречие и снимает односторонность системы, обуславливая переход к противоположному началу. В самом деле, утверждение, что множественность модусов необходимо и вечно полагается субстанцией, равнозначительно тому, что субстанция необходимо и вечно проявляется в конечных вещах, следовательно, не существует без этого проявления сама по себе. Субстанция в своей отрешенности есть лишь потенция, чистая возможность, осуществляемая лишь во множественности конечного бытия. Не имея собственного существования помимо конечных явлений, субстанция есть лишь единство в их множестве, т. е. общий для них необходимый порядок, вечная связь, их соединяющая, закон мировой гармонии и т. п.

Таким образом, вся действительность перешла опять на сторону единственных вещей. Но это не есть простое возвращение к отдельным мыслящим и протяженным субстанциям Декарта. Спиноза снял эту отвлеченную двойственность, признавши субстанциальное тождество мышления и протяжения, души и тела. Душа для Спинозы есть лишь идея тела, или тело в идеальном акте, а точно так же тело есть душа как объект, протяженная идея. Поэтому нет души без тела, но нет и тела без души — вся телесная природа, все единичные вещи одушевлены (*individua omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*<sup>23</sup>). Важный шаг вперед сравнительно с Декартом, который отрицал одушевленность даже у животных и отделял непроходимую пропасть человеческий дух не только от остальной природы, но и от его собственного тела. Однако субстанциальное

<sup>22</sup> Ibid., defin. 1.

<sup>23</sup> Eth. lib. II, prop. XIII, scholium. Все неделимые одушевлены, хотя и в различных степенях

тождество души и тела у Спинозы остается совершенно отвлеченным, под ним нельзя мыслить ничего определенного, пока сущность телесного, или вещественного, бытия полагается в протяжении, ибо между протяжением *in abstracto*, т. е. вещью *только* протяженной, как это принимается Декартом и Спинозой, и мышлением нет ничего общего. Действительный синтез понятий души и тела произвел Лейбниц своим принципом монады, происшедшим чрез преобразование в понятие телесной субстанции.

Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité, par laquelle le corps *resiste* en quelque façon au mouvement; en sorte qu'il faut employer une force pour l'y mettre<sup>24</sup>.

Cela fait connaître, говорит далее Лейбниц, qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement géométrique, c'est à dire que l'étendue et son changement tout nu. Et à le bien considérer on s'aperçoit, qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action et force; et ces notions portent, que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction. Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'étendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'étendue renferme la résistance, c'est-à-dire l'action et la passion<sup>25</sup>.

Главное заблуждение Декарта, по мнению Лейбница, состоит в бессмысленном отождествлении протяжения с телесной субстанцией вследствие непонимания природы субстанции вообще<sup>26</sup>. «Идея силы, или потенции, называемой немцами *Kraft* и французами *force*, — говорит Лейбниц, — бросает большой свет на истинное понятие субстанции. Деятельная сила отличается от чистой потенции схоластиков тем, что эта последняя есть лишь ближайшая возможность действия, нуждающаяся во внешнем возбуждении для своего перехода в настоящее действие, тогда как деятельная сила заключает в себе некоторый род акта или энтелехии, занимающей средину между способностью действовать и самим действием,

<sup>24</sup> Oeuvres philosophiques de *Leibnitz*, éd. Janet, tome II, p. 520. Если бы сущность тела состояла в протяжении, то это протяжение одно должно бы быть достаточным для объяснения всех свойств тела. Но этого нет. Мы замечаем в веществе некоторое качество, по которому тело сопротивляется известным образом движению, так что нужно употребить некоторую силу для того, чтобы его двинуть

<sup>25</sup> Ibid., p. 521. Это дает знать, что в веществе есть еще что-то другое, кроме свойств чисто геометрических, т. е. протяжения и его простого изменения. И рассматривая хорошенько, находим, что должно присоединить некоторое высшее, или метафизическое, понятие, а именно понятие субстанции, действия и силы; и в этих понятиях заключается, что все страдательное должно взаимно и действовать, а все действующее должно претерпевать некоторое воздействие. Я согласен, что всякое тело по природе протяженно и что нет протяжения без тела; однако не должно смешивать понятия места, пространства, или чистого протяжения, с понятием субстанции, которое кроме протяжения включает еще сопротивление, т. е. действие и страдание.

<sup>26</sup> Ibid., p. 524.

предполагает усилие и, таким образом, вступает в деятельность (*operatio*) сама собою (*per se*), не имея надобности в постороннем содействии<sup>27</sup>. Итак, я говорю, что это деятельное свойство принадлежит всякой субстанции, что отсюда всегда происходит известное действие и что, следовательно, сама телесная субстанция, равно как и субстанция духовная, никогда не перестает действовать<sup>28</sup>.

Вещество представляется состоящим из атомов, или действительных единиц, но эти элементы вещества сами не могут быть вещественны, ибо вещество, будучи делимо до бесконечности, т. е. совершенно пассивно, не заключает в себе начала действительного единства. Действительный атом предполагает сопротивление делению, т. е. действие от себя, т. е. он есть самодеятельная сила, «а отсюда следует нечто аналогичное с ощущением и хотением; так что должно понимать эти деятельные силы или монады по аналогии с тем понятием, какое мы имеем о душе»<sup>29</sup>.

Монада есть сила постоянно действующая, следовательно, постоянно изменяющаяся. Эти изменения, по понятию монады как силы самодеятельной, происходят из внутреннего начала. Но кроме *начала изменения* в монаде необходимо предполагается *определение* того, что изменяется, которое составляло бы *особенность* монад и обуславливало бы их *разнообразие* (ибо в противном случае все монады, ничем друг от друга не различаясь, составили бы одно существо по утвержденному Лейбницем закону тождества неразличимых — *principium identitatis indiscernibilium*, — и, таким образом, невозможна была бы действительная множественность существующего<sup>30</sup>).

«Это определение должно содержать множественность в единице или в простом; ибо всякое естественное изменение происходит постепенно, нечто изменяется и нечто остается, следовательно, необходимо, чтобы в простой субстанции была множественность состояний и отношений, хотя в ней и нет частей.

Преходящее состояние, заключающее и образующее множественность в единстве или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется представлением (*perceptio*).

Действие внутреннего начала (в монаде), производящее изменение, или переход от одного представления к другому, может быть названо стремлением, или хотением (*appetitus*)»<sup>31</sup>.

Итак, основные элементы всего существующего, простые субстанции суть монады; монада же есть деятельная сила — *vis activa*, действие же ее определяется как представление и стремление; таким образом, все сущест-

<sup>27</sup> Ibid., p. 525.

<sup>28</sup> Ibid., p. 526.

<sup>29</sup> Ibid., pp. 527, 528.

<sup>30</sup> *Principium identitatis indiscernibilium* утверждает, что существа, у которых *все признаки* одинаковы, составляют одно существо, так что все действительные существа имеют какие-нибудь признаки различия.

<sup>31</sup> Ibid., pp. 595, 596.



явующее является не только одушевленным, но состоящим из душ. Объективная реальность, являвшаяся у Декарта в виде абсолютно различной и отдельной от мыслящего субъекта протяженной вещи, признанная затем у Спинозы тождественною с мышлением в единой субстанции и неразрывно связанною с ним в ее модусах, — эта объективная реальность, вещественное бытие теряет у Лейбница свою самостоятельность перед мыслящим субъектом, так как основою объективного бытия признается субъективная деятельность представления и стремления, субстанцией *вещественного* тела признается *невещественная* монада. Но хотя, таким образом, вся субстанциальность перешла на субъективную, или психическую, сторону, этим, однако, не снята совершенная внешность между познающим и познаваемым. В самом деле, Лейбниц отдельным психическим единицам дает значение субстанций, признает их как вполне самостоятельные, все содержание своего представления из самих себя производящие существа. Но если так, то каждая монада как познающий субъект имеет всю совокупность других монад безусловно вне себя, безо всякой возможности какого бы то ни было действительного отношения. Я — данная монада — весь представляемый мною мир произвожу из самого себя: это есть только мое представление, и между тем этому субъективному представлению соответствует действительный самобытный мир вне меня. Такое соответствие предполагается Лейбницем, но для объяснения его он употребляет только такие выражения, которые не имеют логического содержания. Так, он говорит о предуготовленной гармонии между субъективными представлениями каждой монады и действительностью внешнего ей мира, далее о том, что каждая монада есть как бы зеркало, более или менее ясно отражающее весь мир. Сюда же относятся его, впрочем весьма глубокомысленные, намеки на совершенное соответствие между физическим и нравственным миром (царством природы и царством благодати), на совместность механической необходимости с телеологией и т. д. Выражая во всей силе и полной логической ясности момент множественности и самостоятельности отдельного частного бытия, Лейбницава философия для противоположного момента общей сущности и единства представляет только гениальные догадки и остроумные метафоры, принадлежащие лично философу, но не переходящие в общее достояние философии. Итак, если философское развитие в Лейбнице имело, с одной стороны, своим положительным результатом утверждение исключительной самостоятельности и первоначальности за психическим, или субъективным, бытием, то, с другой стороны, достоверность познания — как относящегося к действительно сущему, а не выражающего только частные представления каждого отдельного субъекта — оставалась вопросом, или, другими словами, хотя утверждалась самостоятельность и действительность познания как психического акта отдельных монад, но его всеобщее значение и объективное единство являлось сомнительным.

К такому же точно двойному результату, т. е. к идеалистическому утверждению и к скептическому вопросу, пришла новая философия с дру-

гой стороны, именно в английской эмпирической школе, ведущей свое начало от Бэкона и достигающей своего крайнего выражения в Давиде Юме и его новейших последователях.

*Бэкон* имеет важное значение только как родоначальник эмпирического направления в новой философии, что же касается до положительного содержания его воззрений, то оно не имеет философского характера, не выходя за пределы вульгарного взгляда, по которому представляемый нами мир имеет безусловную действительность со всем многообразием своего предметного содержания, существует сам по себе вне нас, но вместе с тем может нами адекватно познаваться. Для такого адекватного познания достаточно, по мнению Бэкона, освободить ум от обманчивых предположений или предрассудков (*idola*) и от бесплодного формализма схоластики, не сообщаящего никаких действительных знаний. Более резкое выражение вульгарный реализм получает у *Гоббза* (*Hobbes*), который значение сущего приписывает исключительно внешнему, телесному, бытию: в нем заключается вся действительность, кроме тел ничего не существует. Но этим необходимо возбуждается вопрос об отношении познающего субъекта к этой внешней действительности. Разрешение этого вопроса о познании ставит себе задачею *Локк* в своем «*Essay concerning human understanding*».

Философия *Локка* интересна в том отношении, что в ней объективный реализм, являющийся у Бэкона и Гоббза почти с первобытной непосредственностью, уже перегибается в свое противоположное — в субъективный идеализм. Исходная точка *Локка* дана его предшественниками: в их эмпиризме уже отрицалось *implicite* самостоятельное значение субъекта в познании; это отрицание *Локк* кладет в основу своей философии, подробно развивая его в своих опровержениях теории врожденных идей, из несуществования которых *Локк* выводит то общее заключение, что познающий субъект — наша душа сама по себе, без внешнего возбуждения, есть нечто совершенно пассивное и бессодержательное — *tabula rasa*. Все наше познание получаем мы из опыта, а именно — во-первых, посредством внешних чувств воспринимаем мы действия внешних предметов, которые производят в нас ряд представлений, относящихся к внешнему миру, и, во-вторых, наблюдая или рефлектируя те внутренние состояния и действия, которые возбуждаются в нас внешним опытом, мы получаем другой ряд представлений, относящихся непосредственно к нашему собственному психическому бытию. Таким образом, источником нашего познания является двойкий опыт: внешний — из чувственных ощущений (*sensation*) и внутренний — из психических наблюдений (*reflection*). Но это разделение оказывается лишь относительным, ибо и данные внешнего опыта, т. е. те наши представления, которые мы относим к внешним предметам, происходят ведь не прямо из этих предметов (согласно с ребяческими представлениями некоторых древних философов), а из наших же ощущений, т. е. из изменений в нашем чувственном состоянии, происходящих от действия внешних предметов, так что мы познаем не сами внешние предме-

ты, а только наши субъективные состояния, которые могут служить лишь знаками внешнего бытия. И хотя Локк подобно Декарту остановился на полдороге, разделив наши представления, относящиеся к внешнему миру, на два разряда, из которых за первым (так называемые первичные качества — *primary qualities*, — а именно величина, фигура, положение, число, движение) он признал объективную реальность, оставляя за вторым (вторичные, или производные, качества — *secondary qualities*: цвета, звуки и т. п.) исключительно субъективное значение ощущений. Но такое разделение совершенно произвольно. Раз Локком отвергнуты врожденные идеи, то представления величины, фигуры и т. д. могут происходить только из комбинации ощущений, и действительно происходят из такой комбинации именно зрительных и осязательных ощущений, а потому они имеют столь же субъективное значение, как и все прочие наши представления, хотя и отличаются от них в других отношениях. Таким образом, все содержание внешнего мира имеет субъективный характер, и внешнее бытие остается только за неизвестною причиною наших ощущений. Но если так, то мы не имеем права приписывать этой неизвестной причине вещественного, предметного бытия, потому что все вещественное и предметное сводится к известным субъективным элементам, есть наше представление, а не сущее само в себе. Вещь не есть сущее, и сущее не есть вещь. Итак, все вещественные предметы внешнего мира суть лишь наши представления, или идеи, и, следовательно, состоящий из них внешний мир не имеет как такой никакого бытия вне нашего представления. Таков основной принцип Беркли (*Berkeley*).

«Что ни наши мысли, — говорит Беркли, — ни наши чувства, ни наши фантазии не существуют вне субъекта (духа) — признает каждый. Но не менее очевидным кажется, что различные чувственные ощущения и представления, как бы они между собою ни были смешаны или связаны (т. е. какие бы предметы они ни образовали), не иначе могут существовать, как в духе, который их представляет. Это, я думаю, будет очевидно для каждого, кто обратит внимание на то, что должно разуметь под выражением "существовать" в применении его к чувственным вещам. Когда я говорю: стол, на котором я пишу, существует, то это значит: я вижу и осязаю его; будь я вне моего кабинета, я мог бы утверждать существование этого стола в том смысле, что если бы я там был, то я бы его ощущал, или что другой какой-нибудь субъект его теперь ощущает. Вот единственный разумный смысл этого и других подобных выражений. Ибо что обыкновенно говорится об абсолютном существовании немслящих вещей, безо всякого отношения к их представляемости, оказывается совершенно бессмысленным. Бытие (*esse*) таких вещей есть их представляемость (*percipi*). Невозможно, чтобы они имели какое-нибудь существование вне духов или мыслящих существ, которые их представляют»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> *Berkeley's Principien der menschlichen Erkenntniss*, übers. von Ueberweg, S. 22.

Если все вещественные предметы суть только представления или идеи, то, следовательно, они не имеют никакой самостоятельности или собственной деятельности: они совершенно пассивны, их существование всецело обуславливается другим, т. е. духом. Будучи лишены по природе своей всякого активного начала, они не могут действовать друг на друга, быть причиной друг друга: вызывающая идеи деятельность принадлежит исключительно духу. Притом некоторые из наших представлений вызываются деятельностью нашего собственного духа — это наши мысли и фантазии, или идеи в тесном смысле; другие же являются в нашем сознании независимо от нас — это те, которые образуются из чувственных ощущений и составляют то, что обыкновенно называется вещами, или внешними предметами. Так как эти последние не производятся нашею собственною деятельностью и совершенно от нашей воли независимы, то должно признать, что они вызываются в нас действием другой, не нашей, воли, другого духа. Эти объективные представления, или предметы, отличаются от наших субъективных идей большею силою, ясностью, определенностью и постоянством; притом они находятся между собою в известной закономерной связи, т. е. являются в некотором определенном порядке, как бы по известным правилам, которые называются законами природы<sup>33</sup>. Из этих и других свойств, принадлежащих объективным представлениям, мы заключаем, что тот другой дух, который их в нас производит, не есть ограниченный дух подобно нашему, а есть дух бесконечный, или абсолютный<sup>34</sup>.

Итак, внешнее вещественное бытие теряет здесь всю свою самостоятельность, будучи признано только представлением. Но оно еще сохраняет свое объективное значение для познающего, благодаря своей внешней для него причине — в абсолютном духе. Отрицая причинную связь между отдельными предметами или представлениями, говоря, что связь представлений не заключает в себе отношения причины и действия<sup>35</sup>, Беркли допускает, однако, причинную связь между духом и представлениями, производящею причиной представлений признается у него дух, и именно в случае представлений объективных — дух абсолютный. Таким образом, мир познающего субъекта соединен у Беркли с своим внешним абсолютным началом лишь тонкою нитью закона причинности, и стоило только *Давиду Юму* порвать эту нить, чтобы превратить закономерность объективного мира в случайную последовательность бессвязных представлений, а истинно существе признать безусловно неизвестным, чистым *X*.

Все, что мы знаем, говорит Юм, есть — или наши чувственные впечатления и ощущения, или их воспроизведение в воображении и мысли<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Berkeley, *ibid*, 33—36.

<sup>34</sup> Berkeley, *ibid.*, 100—101.

<sup>35</sup> Berkeley, *ibid.*, 55

<sup>36</sup> David Hume, *Untersuchung über den menschlicher Verstand* Uebersetzt von Kirchmann, SS 18—19.

Все наши представления соединяются между собою тремя способами, именно *подобием, соотношением в пространстве и времени и причинностью*<sup>37</sup>. Но соотношения эти не имеют никакого безусловного значения, они не выражают никакой внутренней необходимой связи в самих вещах. Хотя в причинности обыкновенно видят такую связь, но, анализируя внимательно любой случай причинного отношения, мы найдем в нем лишь тот факт, что известное явление постоянно следует за другим, и, вследствие привычки к такому постоянному соединению, для нас эти явления представляются неразрывно связанными между собою.

Такой результат новой философии, заключаая в себе отрицание всякой метафизики как невозможной, по-видимому подтверждает воззрение позитивизма. Правда, после Юмова учения и отчасти из него возникло новое философское развитие, начатое Кантом, и важно узнать, насколько результаты этого последнего философского развития благоприятны для позитивизма: имеют ли и они такое же чисто отрицательное для философии значение, как и результаты докантовской метафизики.

## I

В умственной истории нашего времени не менее, чем в политической, происходят события удивительные и неожиданные. Давно ли еще, казалось, с полною уверенностью можно было думать, что после долгого ряда философских учений, из которых каждое утверждало себя как абсолютную истину и опровергалось последующим как заблуждение, ум человеческий (представляемый западными мыслителями) успокоился наконец на отрицательном результате позитивизма, признавшего решение высших вопросов мысли безусловно невозможным и самую их постановку — нелепою? И вот в наши дни, когда это позитивное воззрение достигло такого господства, что слово «метафизика» стало употребляться лишь в смысле безусловного порицания, как равносильное бессмыслице, — в наши дни появляется новая метафизическая система, в которой те высшие вопросы, отвергнутые позитивизмом, не только опять ставятся, но и разрешаются с необычайной смелостью, доходящей иногда до фантастического; и эта новая метафизика, вместо того чтобы быть осмеянной, как этого можно бы было ожидать, приобретает повсюду огромный, небывалый успех, за нее хватаются с жадностью, являются не только последователи, но и восторженные поклонники. Только крайняя, принудительная для ума сила высших метафизических вопросов может объяснить такое явление. Итак, что же? Значит, дело не так просто, как думают позитивисты, значит, недостаточно устранить существенные задачи мысли, а нужно во что бы то ни стало разрешить их. Ввиду этого важное значение получает и эта новая последняя попытка их разрешения. Я говорю о «философии бес-

<sup>37</sup> Hume, *ibid.*, 24.

# КРИЗИСЪ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФІИ

По поводу „Философіи безсознательнаго“ Гартмана.

(Статья первая).

Въ умственной исторіи нашего времени не менѣе чѣмъ въ политической происходить событія удивительныя и неожиданныя. Давно ли еще казалось съ полною увѣренностью можно было думать, что послѣ долгаго ряда философскихъ ученій, изъ которыхъ каждое утверждало себя какъ абсолютную истину и опровергалось послѣдующимъ какъ заблужденіе, умъ человѣческій (представляемый западными мыслителями) успокоился наконецъ на отрицательномъ результатѣ позитивизма, признавшаго рѣшеніе высшихъ вопросовъ мысли безусловно невозможнымъ и самую ихъ постановку—нелѣпою. И вотъ въ наши дни, когда это позитивное воззрѣніе достигло такого господства, что слово метафизика стало употребляться лишь въ смыслъ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ,—въ наши дни появляется новая метафизическая система, въ которой тѣ высшіе вопросы, отвергнутые позитивизмомъ, не только опять ставятся, но и разрѣшаются съ необычайной смѣлостью, доходящей иногда до фантастическаго; и эта новая метафизика вмѣсто того, чтобы быть осмысленной, какъ этого можно бы было ожидать, приобретаетъ по-всѣмуду огромный, небывалый успѣхъ, за нее хватаются съ

Начало 1-й главы "Кризиса западной философии"  
(Православное обозрѣніе" 1874. № 1)

жадностью, являются не только послѣдователи, но и восторженные поклонники. Только крайняя, принудительная для ума сила высшихъ метафизическихъ вопросовъ можетъ объяснить такое явленіе. Итакъ, что же? Значить дѣло не такъ просто, какъ думаютъ позитивисты, значить недостаточно отстранить существенныя задачи мысли, а нужно во что бы то ни стало разрѣшить ихъ. Въ виду этого важное значеніе получаетъ и эта новая послѣдняя попытка ихъ разрѣшенія. Я говорю о «философіи безсознательнаго» *Эдуарда Гартмана*. Но такъ какъ самъ Гартманъ ставитъ свое ученіе въ связь съ предшествовавшими философскими системами, признаетъ себя ихъ завершителемъ, то для опредѣленія его философскаго значенія необходимо припомнить общій ходъ западной философіи начиная отъ Канта, такъ какъ вся послѣдующая философія находится въ ближайшей зависимости отъ переворота, произведеннаго «критикою чистаго разума».

Основной вопросъ, который ставитъ себѣ Кантова философія, есть какъ извѣстно вопросъ о познаніи. Что такое познаніе? возможно ли и какъ возможно познавать дѣйствительное-сущее? Метафизика до-кантовская не занималась этимъ вопросомъ: она принимала свое познаваемое (сущность вещей и т. п.) какъ объектъ, данный независимо отъ познающаго, и не исследовала возможности метафизическаго познанія. Такой характеръ философіи, называемый обыкновенно догматизмомъ, особенно ясно выразился въ господствовавшей непосредственно передъ Кантомъ системѣ Вольфа, которая, принимая вполне независимое отъ познающаго субъекта бытіе вѣчнаго ему объективнаго міра, утверждала, что мы познаемъ разумомъ этотъ объективный міръ (въ онтологіи, раціональной космологіи и психологіи), познаемъ въ его сущности, законъ отъ самъ по себѣ, причемъ органомъ познанія служатъ врожденные нашему разуму идеи и законы мышленія. Но какъ возможно существенное познаніе субъектомъ того, что находится внѣ его и отъ него независимо, а частью и существенно отъ него отличается (какова предполагавша-

сознательного» Эдуарда Гартмана. Но так как сам Гартман ставит свое учение в связь с предшествовавшими философскими системами, признает себя их завершителем, то для определения его философского значения необходимо припомнить общий ход западной философии, начиная от Канта, так как вся последующая философия находится в ближайшей зависимости от переворота, произведенного «критикою чистого разума».

Основной вопрос, который ставит себе Кантова философия, есть, как известно, вопрос о познании. Что такое познание? Возможно ли и как возможно познавать действительно сущее? Метафизика докантовская не занималась этим вопросом: она принимала свое познаваемое (сущность вещей и т. п.) как объект, данный независимо от познающего, и не исследовала возможности метафизического познания. Такой характер философии, называемый обыкновенно догматизмом, особенно ясно выразился в господствовавшей непосредственно перед Кантом системе Вольфа, которая, принимая вполне независимое от познающего субъекта бытие внешнего ему объективного мира, утверждала, что мы познаем рассудком этот объективный мир (в онтологии, рациональной космологии и психологии), познаем в его сущности, каков он сам по себе, причем органом познания служат врожденные нашему рассудку идеи и законы мышления. Но как возможно существенное познание субъектом того, что находится вне его и от него независимо, а частию и существенно от него отличается (какова предполагавшаяся Вольфом вещественная субстанция), — такой вопрос вовсе и не ставился. Это была бессознательная метафизика. «Человеческий ум как бы во сне предавался метафизическим грезам, не давая и не спрашивая отчета в их возможности». Из этой догматической дремоты он был пробужден Кантом. Толчком же, разбудившим самого Канта, был, как известно, скептицизм Давида Юма, отнимавший всякое объективное значение у основного рассудочного закона причинности, выводивший этот закон из случайности привычки и, таким образом, делавший невозможным всякое достоверное познание, всякую науку. Желая спасти ее, Кант предпринял исследование не только закона причинности, но и всех других общих форм нашего познания. Результат этого исследования был двойкий: во-первых, отвергался скептицизм Юма, ибо доказывалось, что формы нашего познания, будучи априорны, т. е. पहले всякого опыта, имеют как такие аподиктическую достоверность и всеобщее значение; но, во-вторых, с другой стороны, разрушалась и догматическая метафизика, так как признавалось, что все эти формы познания, как непосредственно чувственного (пространство и время), так и рассудочного (категории), суть именно вследствие своей априорности лишь общие и необходимые формы, или законы, *нашего* познания, необходимые условия *нашего* опыта, а никак не принадлежат, как это полагал догматизм, принимавший их как *veritates aeternae*, к подлинной природе вне нас и независимо от нас существующего мира, никак не выражают его сущности, так что познаваемый в этих формах мир, т. е. протяженный в пространстве, изменяю-



щийся во времени и определяемый категориями рассудка, не есть мир самобытной действительности, а лишь мир явлений, т. е. нашего представления, и кроме этих явлений мы ничего не знаем и знать не можем, всякое предполагаемое познание предметов, каковы они сами в себе, т. е. независимо от необходимых субъективных форм нашего представления, — всякое такое запредельное познание есть *призрачное* — Schein.

Все для нас существующее, т. е. нами познаваемое, существует для нас, т. е. познается лишь в известных формах и по известным категориям, имеющим, таким образом, характер всеобщности и необходимости; без них для нас невозможно никакое познание, никакой опыт. Очевидно, что эти формы и категории не могут быть нами получены из опыта, от внешней действительности, ибо, будучи необходимым условием всякого опыта, они всякому опыту предшествуют; итак, они суть субъективные формы нашего познания, а так как существующее познается нами лишь постольку, поскольку оно определяется этими субъективными формами, то, следовательно, все нами познаваемое *как познаваемое*, все известные нам свойства и отношения существующего, весь наш мир полагается нашим же познающим субъектом и вне его познания вовсе не существует; вне же его существующая самобытная действительность — Ding an sich совершенно недоступна познанию, есть для нас чистое *x*.

Должно заметить, что это главное положение Канта о субъективном характере нашего познания и о совершенной недоступности для нас вещей самих в себе остается неприкосновенным, если и отвергать, как это, например, делают новейшие позитивисты, необходимость и всеобщность нашего познания, утверждаемую Кантом, и признать его исключительно эмпирическим, получаемым извне без всякого деятельного участия познающего субъекта. Ибо и в этом случае, так как предполагается, что познаваемое само по себе пребывает вне нас и лишь действует на нас внешним образом, то очевидно, что мы можем познавать не бытие само по себе, а лишь его действие на нас или его явление в нашем сознании. Поэтому позитивисты вместе с Кантом утверждают, что нам доступны лишь явления, сущность же их безусловно непознаваема. Точно то же должно признать и с материалистической точки зрения. Ибо если по утверждению материализма всякое мышление, следовательно, и познание есть только физиологический процесс в нашем организме, или по крайней мере всецело определяется таковым процессом, то очевидно, что наше познание никакого объективного значения не имеет, ибо что может быть общего между бесконечным миром вне нас существующих вещей (предполагая таковой) и каким-нибудь нервным процессом в нашем теле, какими-нибудь колебаниями молекул мозгового вещества. Необходимо и материалист должен признать положение Канта, что объективное бытие, каково оно само в себе, безусловно для нас недоступно.

Но система трансцендентального идеализма в том виде, как она оставлена Кантом, представляется незаконченной, недоговоренной: в ней

находятся два неразъясненных пункта, с которых должно было начаться новое развитие. Прежде всего никак не могло быть удержано понятие вещи<sup>38</sup> о себе или в себе — *Ding an sich*. У Канта эта вещь о себе, о которой мы совсем ничего не можем знать, тем не менее признается существующею реально вне нас и притом действующею на нас и своим действием производящею в нас тот эмпирический материал ощущений, который, будучи облечен в априорные формы воззрения (пространство и время) и затем в категории рассудка, образует познаваемый нами предметный мир явлений, область нашего опыта. Но, утверждая, таким образом, вещь о себе как существующую и на нас действующую, Кант приписывает ей качественную категорию существования (реальности) и относительную категорию причинного действия; между тем, по Канту же, все категории, следовательно, и две указанные суть лишь субъективные формы нашего познания, имеющие законное применение лишь для мира явлений, мира нашего опыта, — к вещи же о себе как внеопытной они применяться никак не могут, следовательно, никак нельзя ей приписывать ни действия на нас, ни даже вообще существования, т. е. должно признать ее просто не существующею. Поэтому преемник Канта в философском развитии — Фихте имел полное основание отвергнуть совершенно предположение о *Ding an sich* и, по принципам самого же Канта, не признавать никакой самобытной сущности вне познающего субъекта.

Другой пункт Кантовой философии, мало развитый в критике чистого разума, получает у Фихте полнейшее развитие и становится основным началом всей его системы — это именно учение о первоначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции.

Всякое познание, всякий опыт возможен очевидно только под условием единства сознания в познающем, т. е. при постоянном сопровождении самосознания: я мыслю. Этот акт самосознания, обуславливая, таким образом, всякий опыт, должен быть признан первейшим всякого опыта, т. е. трансцендентальным, и как такой — в отличие от эмпирического сознания, изменчивого и случайного, — получает у Канта вышеприведенное название. Далее, так как познание есть, по Канту, сведение многообразности чувственных данных к единству, полагаемому трансцендентальной апперцепцией, то общие формы познания — категории суть лишь условия, при которых многообразный материал чувственности может быть отнесен к единству самосознания, т. е. категории суть способы отношения этого единства ко множественности эмпирических данных. Поэтому Кант должен бы был вывести все категории из трансцендентального единства самосознания, из положения я есмь ( $y = y$ ) как первоначального основного условия всякого познания. Определяя категории функциями суждения и выводя поэтому свои 12 категорий из 12 общих форм суждения, Кант

---

<sup>38</sup> Слово «вещь» (*Ding*) употребляется тут Кантом в смысле предмета вообще, без всякого определения, *нечто*, *quelque chose*

должен бы был показать, как и почему из трансцендентального акта самосознания вытекают именно такие и столькие формы суждения, как и почему этот трансцендентальный акт относит к своему единству множественность эмпирических данных не иначе как именно этими 12 способами. Но Кант, утверждая, что единая основа всякого познания, всякого опыта есть синтетическое единство апперцепции, остается при одном утверждении и не выводит действительных форм познания (категорий) из этого синтетического единства апперцепции, а берет их как данные. Фихте в своем наукословии (*Wissenschaftslehre*) развивает принцип Канта в полную и замкнутую систему. Признав трансцендентальный акт самосознания, выражаемый в положении *я есмь я*, единым безусловным началом всякого познания, он а priori диалектически вывел из него все частные принципы познания — этим он создал систему чистого субъективного идеализма; ибо для Фихте положение *я есмь я* не есть только формальный принцип познания: так как он отверг действительность *Ding an sich* — объекта вне нашего сознания, то для него все существующее совпало с сознанием субъекта и, таким образом, трансцендентальное единство самосознания признано им как абсолютное начало всякого бытия, как первичный творческий акт — *absolute Thatandlung*. В акте самоположения *я* необходимо заключается и положение *не-я*, чем дается начало миру объективному, который и есть только *не-я*, т. е. не имеет никакой самобытности, а существует лишь относительно *я*, для *я* как его необходимое отрицание или предел, им самим полагаемый. Собственная действительность принадлежит только самосознанию субъекта; ибо здесь находится чистое *я*, абсолютный акт самоположения: объективная же природа, мир множественности чувственных явлений, как нечто вполне полагаемое другим, вполне обусловленное сознанием, и притом сознанием уже определенным и обусловленным, есть, по выражению Фихте, лишь тень тени.

Но очевидно между тем, что чистое *я* Фихте не может быть тождественно с индивидуальным самосознанием человеческим; ибо это последнее находит объективный мир уже как данный, а не им создаваемый, и себя самого как определенное, и если тем не менее мир объекта как такого не может иметь никакой самобытности, а должен по понятию своему полагаться другим, т. е. субъектом, то этот субъект не есть человеческий, и безусловный акт его предшествует нашему сознанию, в котором он находит лишь свое последнее выражение. Такое значение получил принцип Фихте у преемника его в философии — Шеллинга. Этим совершенно изменяется воззрение на *природу*. Когда значение безусловного давалось чистому *я*, т. е. субъекту как только такому, то объективная природа необходимо становилась только *не-я*, простым отрицанием, ограничением (*Schranke*) безо всякой самобытности. Иначе для субъекта *абсолютного*: по абсолютности своей он одинаково относится как к духу человеческому, так и к природе. Только для нас, для сознательного определенного субъекта, именно вследствие его *частной определенности* природа является

как *другое*, как внешнее, отрицательное, является мертвым веществом; но сама по себе, во внутреннем своем бытии, она столь же жива и столь же, если можно так выразиться, субъектна как и человеческое я, ибо она так же есть проявление абсолютного субъекта, как и дух, и разница только в *степени*. В абсолютном поэтому я и не-я, идеальное и реальное, дух и природа — тождественны, и, таким образом, этот абсолютный субъект, не будучи субъектом в тесном смысле (т. е. как противоположность объекту), есть абсолютное безразличие обоих и может быть назван *субъект-объектом*. Будучи по существу своему субъектом *бесконечным*, он не может иметь объекта как *внешнее* себе, как отрицание или Schranke в смысле Фихте, — он имеет *сам в себе* возможность своей предметности. Полагая себя как *нечто* (als Etwas), он становится сам себе предметом, созерцает себя объективно. Таким образом, абсолютное распадается на созерцаемое, или объект, — полюс реальный, и созерцающее, или субъект, — полюс идеальный. Понятно, что здесь, на первой степени осуществления абсолюта, субъект вполне определяется объектом и потому субъективен, или идеален, лишь относительно, так что отношение субъекта к объекту здесь далеко еще не есть настоящее познание, а может быть определено лишь как бессознательное, чувственное созерцание (Anschauung). Но абсолютное есть бесконечный субъект по природе своей, и, не останавливаясь на первой несовершенной степени своего осуществления, он выявляет свою субъектность, или идеальность, в постепенной объект-субъективации, которая есть не что иное, как творческий процесс натуры. В этом процессе на каждой новой, высшей ступени субъект проявляется с более собственным, т. е. идеальным, характером и включает в себе при том все предшествовавшие моменты развития как свою материю, так что каждый момент процесса, каждое проявление абсолютного, имевшее значение субъективного полюса по отношению к предшествовавшим ему низшим степеням развития, само становится материей (объектом) для нового, высшего момента (точно то же отношение, какое у Аристотеля между δύναντις и ἐνέρχεια). Завершения своего мировой процесс достигает в человеческом сознании, в котором натура освобождается от своей реальности, от своего хотя в сущности и духовного, т. е. субъектного, но тем не менее слепого, стихийного творчества; в человеке абсолютный субъект-объект является как *такой*, т. е. как чистая духовная деятельность, содержащая в себе всю свою предметность, весь процесс своего натурального проявления, но содержащая совершенно *идеально* — в сознании. Этот идеальный характер принадлежит сознанию *вообще* как такому, но в обыкновенном, или непосредственном, сознании отношение к объекту, будучи само по себе идеальным, не *полагается*, однако, таким: объект принимается как *внешнее*, как вещь. В познании же *философском* идеальность, или свобода, сознания является как *такая*: тут *признается*, что субъект, *познающий* натуральный процесс мирового развития, есть тот же самый субъект, который и *совершил* этот процесс, он познает здесь лишь свою собственную

деятельность как предметную (*sub specie objecti*). Таким образом, в философском познании восстанавливается первоначальное тождество субъекта и объекта, но уже не как пустое безразличие, а как положенное, признанное, как прошедшее чрез различие и в этом различии сохранившееся и возвратившееся из него к самому себе.

Очевиден здесь прогресс идеализма сравнительно с системой *Wissenschaftslehre*. У Фихте субъект был односторонним, он оставался в себе самом, и объективная природа была лишь его отрицанием; у Шеллинга же субъект, так сказать, вбирает в себя природу, которая получает положительную действительность, но лишь как проявление, самоопределение безусловного субъекта, который, относясь к себе, полагая себя для себя, становится предметом, или реальностью. Процесс натурального развития от тяготеющего вещества до сложнейших форм органической жизни есть саморазвитие того духа, который в высшем моменте самосознания может сказать себе:

Ich bin der Gott der Welt, den sie im Busen hegt,  
Der Geist, der sich in der Natur bewegt.

Но если все существующее есть, по Шеллингу, проявление саморазвивающегося абсолютного субъекта (или субъект-объекта), то при этом должно, однако же, различать (и Шеллинг различает, см., например, *Sch.'s sämtliche Werke I Abth. 10 Band, SS. 150, 151*) само это развитие, т. е. его формы или моменты, от развивающегося, т. е. от подлежащего (*ὑποκείμενον*) этого развития, которое (подлежащее), выходя из своего безразличия, объективируется постепенно, движется и развивается, переходя из одной формы в другую. Эти формы как такие вполне выражаются логически в определенных понятиях — мыслятся. Подлежащее же всех этих форм по существу своему не может быть выражено ни в каком определенном отдельном понятии. Что же такое это подлежащее безусловное начало Шеллинга? Названия абсолютного субъекта и субъект-объекта не относятся собственно к нему самому, а суть лишь определения *per anticipationem*, ибо субъект-объектом, или, что то же, абсолютным субъектом, подлежащее является лишь в *конце* мирового процесса как его последний результат, предполагающий уже совершенную объект-субъективацию. Что подлежащее само по себе не может быть действительным *объектом* — об этом нечего и говорить. Но если оно не есть действительный объект, то не может быть и *действительным* (*actu*) субъектом, ибо одно с другим соотносится и в отдельности существовать не может. Итак, абсолютное начало само по себе не есть ни действительный субъект, ни действительный объект, а потому не может быть и действительным единством обоих. Между тем вполне очевидно, что все *действительно* (в обыкновенном смысле слова), т. е. непосредственно, существующее необходимо должно быть субъектом или объектом, а по соотношению — и тем и другим вместе. Поэтому абсолютное начало вообще не есть что-либо *действительно* су-

существующее, следовательно, оно есть лишь в *возможности*, в *понятии*. Не будучи ничем действительно, т. е. непосредственно, существующим, абсолютное начало есть чистая возможность, или чистое понятие, т. е., как уже было замечено, не определенное какое-либо понятие (ибо ничто определенное и, как такое, *частное* не может быть безусловным и всеобщим началом), а понятие вообще, понятие как такое, т. е. самая *форма понятия*; и если все сущее есть саморазвитие абсолютного начала, то, следовательно, все сущее есть саморазвитие понятия. Все имеет свое бытие лишь в понятии, или все есть бытие понятия. Таков принцип *Гегеля*. Действительного существования в смысле чего-то состоящего или пребывающего независимо от понятия — такого действительного существования поистине нет совсем: это лишь продукт ограниченного рассудка. Не может быть ничего непосредственно, субстанциально существующего, ибо все есть бываемость (*γένεσις*) понятия. Понятие же по существу своему, и как показывает самое слово (по-н-ятие, *Be-griff*), не есть что-либо состоящее или пребывающее, непосредственно готовое, — оно есть не что иное, как самый акт понимания, чистая деятельность мышления. Деятельность же невозможна без различения, без раздвоения: безразличное простое единство остается в себе, не изменяется, не действует, не живет — таково единое сущее элеатов и субстанция Спинозы. Понятие же как чистая деятельность вечно различается в себе самом, относится к себе отрицательно, полагает себя как другое, изменяется, переходит в другое во множестве моментов. Отсюда та изменчивость, постоянный переход одного в другое, то течение, в котором состоит бытие всего сущего, жизнь всего живущего. Ибо все существующее есть проявление понятия, понятие же по существу своему есть деятельность, деятельность же есть различение, различение же есть отрицание, положение другого. Но вместе с тем это различение и отрицание есть различение и отрицание самого же понятия, оно само полагает себя как другое, и в этом самоотрицании заключается вся его сущность как чистой деятельности. Поэтому, изменяясь, полагая другое, понятие лишь выражает свою собственную сущность, чрез отрицание утверждает себя как такое, т. е. становится для себя сущим, проявившимся понятием. Таким образом, каждое изменение, каждый переход в другое есть лишь новое торжество понятия, которое в каждом отрицании находит себя само и возвращается к себе как положенное, выраженное понятие. И все существующее есть это диалектическое развитие понятия, которое в своем непосредственном положении (*thesis* — отвлеченное единство, момент рассудочный) включает противоречие и потому переходит в противоположное (*antithesis*, рефлексия, момент отрицательно-разумный) и в этом противоположении находит свою собственную сущность и таким образом чрез отрицание отрицания возвращается к себе самому, но уже как проявившее противоречие и потому свободное от него *synthesis* — высшее конкретное единство, момент положительно-разумный, или спекулятивный). Здесь, таким образом, содержание совпадает с

формой. «Абсолютная идея имеет содержанием себя саму как бесконечную форму, ибо она вечно полагает себя как другое и опять снимает различие в тождестве полагающего и полагаемого».

Эта система абсолютного рационализма<sup>39</sup>, вытекающая необходимо, как было показано, из предшествовавшего философского развития, заканчивает собою это развитие и не допускает дальнейшего движения по тому же пути. Ибо в том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо заключает свое отрицание внутри самого себя, и потому в этой системе, отвергнувшей закон противоречия, невозможно указать никакое внутреннее противоречие, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в ее сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия; потому это есть абсолютно совершенная, в себе замкнутая система, и, зная ее, мы лучше поймем общий смысл всего того умственного развития, которое в ней нашло свое завершение и самоопределение. Ибо характер философского рационализма (т. е. утверждение понятия как абсолютного *prius*), вполне раскрывшийся у Гегеля, заключался уже в самом начале западной философии и, постепенно развиваясь, привел наконец к абсолютному «панлогизму» Гегеля. Первые зачатки этого направления можно видеть еще в средневековой схоластике. Далее, у Декарта оно выразилось в утверждении, что все существующее познаваемо в ясных раздельных понятиях (т. е. дискурзивно) как по своему объективному содержанию, или *сущности* (естеству — *essentia*), так и по своему *существованию* (*existentia*); ибо, как говорит Декарт, если я ясно и раздельно мыслю что-либо как существующее известным образом, то оно и в действительности (вне меня) существует, и существует таким, каким я его мыслю<sup>40</sup>. Но, утверждая такую безусловную познаваемость, Декарт полагает, что познаваемое тем не менее имеет бытие само по себе, вне познающего, и не только вполне независимо от него по своей *existentia*, но отчасти и совершенно разнородно с ним по *essentia*, ибо некоторые из познаваемых предметов, именно *субстанции протяженные*, или телесные, *toto genere* отличаются от познающего как такого, т. е. как субстанции *мыслящей*. Таким образом, картезианство представляет дуализм двоякий: во-первых, между познающим и познаваемым вообще, независимым друг от друга по своему *существованию*, и, во-вторых, между познающим как субстанцией *мыслящей* и познаваемым как субстанцией *протяженной*, по *сущности* своей не имеющей ничего общего с мышлением. Итак, возникают два вопроса:

<sup>39</sup> Здесь изложена лишь общая основа Гегелевой системы. Более подробное ее изложение (особенно исходной точки и метода) и весьма основательная ее критика находится в статье г. Н. Г-ва в «Русской Беседе» (1859 г., III). Кроме этого замечательного труда, верную, хотя слишком общую критику философского рационализма можно найти в некоторых статьях Хомякова и И. Киреевского.

<sup>40</sup> На этом, как известно, основывается преобразованное Декартом Ансельмово онтологическое доказательство бытия Божия.

как могу я познавать то, что по *сущности* своей совершенно отлично от меня познающего, какова субстанция протяженная? И затем: как могу я вообще познавать то, что находится вне меня и независимо от меня *существует*, будь то другая мыслящая субстанция или же телесная? Первый вопрос — об отношении разнородных сущностей, или естеств, — был разрешен в отвлеченном тождестве Спинозической субстанции и в конкретном единстве Лейбницевой монады. У Спинозы мыслящее существо и протяженное тело тождественны, но не сами в себе, а имеют это тождество лишь в безразличии всеобщей субстанции, следовательно, вне своей собственной действительности, — тождество совершенно абстрактное. У Лейбница же противоречие разрешается действительно, именно тем, что отвергается самобытность протяженного вещества относительно субстанции мыслящей и полагается, что оно есть лишь ее предмет или представление; протяженное вещественное тело признается явлением (*phaenomenon bene fundatum*), полагаемым деятельною силою монады. Таким образом, у Лейбница вполне разрешен первый вопрос тем, что снята вообще всякая *существенная* (*essentialis*) разнородность, ибо, по Лейбницу, все существа суть одинаково монады, или представляющие силы, различающиеся между собою только по *степеням*. Но если снято различие сущности, то остается отдельность существования, ибо и у Лейбница познающее, даже как такое, есть лишь существо между другими существами, так что познаваемое, одинаковое с познающим по своей сущности, вполне независимо от него по существованию. Таким образом, окончательное разрешение Лейбницем первого вопроса поставило на очередь второй, который и был разрешен Кантом.

Кант признал все познаваемое как такое только явлением, т. е. существующим лишь постольку, поскольку познается, существующим лишь в представлении субъекта. То, что существует независимо от субъекта, *Ding an sich* само по себе — безусловно непознаваемо, познается же, лишь насколько определяется субъектом, т. е. субъект познает всегда лишь свои собственные определения, формы своего познания. Таким образом, на вопрос: как могу я познавать то, что существует вне меня и независимо от меня? — Кант отвечает, что ничего такого я и не познаю, что все мною познаваемое существует лишь во мне самом как мое представление, создаваемое моими познавательными функциями, так что познаваемое есть всегда лишь продукт моего познания. Все познаваемое отождествляется здесь с самим познанием, но вне познания, как безусловно непознаваемое, остается, с одной стороны, внутренняя сущность внешних явлений и, с другой стороны, внутренняя сущность самого субъекта, которому принадлежит познание<sup>41</sup>. Кантом совершен подвиг гигантской абстракции: познание как форма совершенно отделено от всякого содержания, которое

<sup>41</sup> Причем Кант допускает возможность, что обе эти внутренние сущности суть *одно и то же* и различаются только в явлении или представлении



поставлено вне ее; так что, с одной стороны, мы имеем чистую форму познания без всякого действительного содержания<sup>42</sup>, а с другой стороны — самобытное содержание Ding an sich, лишенное всякой формы, безусловно непознаваемое, — и такая абстрактность признана за необходимый их характер, так что сущее никогда не выражается в познании и познание никогда не познает сущего. Но очевидно, что этой сущности, безусловно для нас неизвестной, о которой мы, следовательно, и говорить совсем не можем, — приписывать ей существование, или реальность, будет не только произвольно, но и совершенно бессмысленно; ибо когда я говорю: *x* существует, если подлежащее этого предложения безусловно мне неизвестно, т. е. совсем для меня не существует, то что же выражается в сказуемом? Поэтому дальнейшее развитие философии последовательно отринуло это непознаваемое. Непознаваемый объект был отвергнут, как мы видели, у Фихте. Непознаваемый же субъект как нечто пребывающее само по себе, еще остававшийся у Шеллинга, был окончательно устранен Гегелем. Осталось одно познание как абсолютная форма, чистый акт понятия, или мышления. Познание было уже у Канта чистой формой без всякого содержания, но, имея вне себя сущую действительность как безусловно непознаваемое, познание у Канта совсем лишено было истинной цены. У Гегеля же с устранением всякой вне познания сущей действительности познание *как такое* становится единым сущим, получает само по себе, безотносительно, значение абсолютной истины; не имея ничего кроме себя, оно и должно быть чистой формой только, самомышлением — τῆς νοήσεως νόησις, — это не есть его ограниченность, как у Канта, а, напротив, его абсолютная бесконечность. Обыкновенное сознание различает познаваемый предмет как самостоятельно существующий, затем — познающего, также самостоятельно пребывающего, и познание как их отношение. Но очевидно, что *познаваемый предмет* существует только в сознании, ибо если он полагается как внешний, то эта внешность есть ведь определение того же сознания, насколько сознается, говорить же, что нечто существует *совершенно* вне моего сознания, т. е. безотносительно к нему, я никак не могу; ибо или я знаю, что оно вне моего сознания, но тогда оно уже не вне сознания, ибо внешность его полагается в знании, — или же я об этом не знаю: тогда об чем же я говорю? К этому пришел еще до Канта ирландский философ Берклей, который, однако, признавши предметы или вещи только за представления (или *идеи*, по англо-французской терминологии), оставил еще субъект как *субстанцию*. Но точно то же рассуждение применяется и к субъекту: и субъект, т. е. я сам существую только в самосознании, лишь насколько знаю о себе; само я есть не что иное, как акт самоположения, или самосознания. На этом

---

<sup>42</sup> Материю нашего познания составляют чувственные ощущения, но они сами по себе совершенно пусты, так что все *определенное* содержание дается формами нашего познания, т. е. содержание только идеальное (в смысле субъективного), следовательно, действительно, самостоятельного содержания в нашем познании вообще находиться не может

остановился Фихте. Но если я существует только в познании, лишь насколько познается, то очевидно, что я как самостоятельный субъект есть такое же представление в познании, как и внешние вещи; следовательно, само по себе существует только это познание, самая деятельность мышления, полагающая в себе мыслящее и мыслимое. Этим окончательно разрешается задача познания, ибо совершенно устраняется всякое двойство между познающим и познаваемым, — устраняется тем, что оба уничтожаются как такие, и остается один акт понимания, в котором необходимо снимаются все противоречия. Понятие, которое у Декарта поставлено было безусловным *prîus познания*, т. е. для нас, у Гегеля становится безусловным *prîus вообще*, само по себе как чистый акт самомышления, все существующее идеально в себе содержащий и реально полагающий.

Философия Гегеля как система в своей сфере абсолютная, совершенна в себе замкнутая, не может быть отринута *отчасти*, т. е. развита: выйти из нее можно лишь чрез признание односторонности или ограниченности всей ее сферы или самого ее принципа, т. е. принципа отрешенного понятия, сферы чистой логики. И действительно, как только учение Гегеля было вполне высказано и понято, оно сейчас же было и отвергнуто в своей абсолютности простым аксиоматическим утверждением: *понятие не есть все*, иначе: понятие как такое не есть еще сама действительность (как только понятие, оно имеет действительность, лишь насколько я его мыслю, т. е. только в моей голове; различается, следовательно, действительность субъективная от самобытной). Итак: к понятию как форме требуется иное как действительность.

С этим требованием самобытной, не зависящей от понятия действительности кончается век чисто логической, или априорной, философии, кладется начало философии положительной, отворяется дверь для эмпирии. И понятно, что прежде всего получает преобладающее значение род эмпирии наиболее близкой и доступной, эмпирии внешнего, чувственного мира — область так называемых естественных наук. Когда предмет этих наук — вещественное бытие — полагается абсолютным началом, т. е. приписывается ему значение единой самобытной действительности, то является система *материализма*. И действительно, мы видим непосредственно за гегельянством господство материализма, основывающегося на эмпирических данных естествознания, приписывающего этим данным неподобающее им трансцендентное, метафизическое значение. С первого взгляда может показаться странным и противоречащим признаваемой нами разумной последовательности в развитии философии то обстоятельство, что такое учение как материализм, основное начало которого, именно признание за вещественным бытием значения самобытной действительности, отвергнуто было еще Лейбницем, затем в корне подорвано Кантом и, наконец, совсем уничтожено великим Фихте, — что тем не менее после всего этого материализм опять появляется и становится господствующим воззрением. То обстоятельство, что представители материализма

лизм были и суть большею частью не философы, а исключительно эмпирические ученые, химики и зоологи, для которых такие вещи как критика чистого разума или *Wissenschaftslehre*, никакой вразумительности иметь не могут, — это объясняет только факт, но не его законность. Но мы знаем, что всякое развитие по существу своему неизбежно представляет реакции, временные возвращения назад, хотя, впрочем, никогда прежняя, пройденная уже ступень развития не восстанавливается вполне в том же виде; и ведь новейший естественнонаучный материализм далеко не есть то же самое, что материализм Гассенди или Гоббесса, Ламеттри или Гольбаха: он имеет другие основы и особый характер. Далее, мы видели, что безусловно антиэмпирическая система Гегеля привела к необходимости эмпиризма в философии; а известно, что когда в умственном развитии должен проявляться какой-нибудь принцип, то, для того чтобы он всецело был выражен и вполне развит, необходимо, чтобы носители этого принципа признавали его абсолютным и, следовательно, безусловно отрицали значение всякого другого принципа; поэтому представители эмпирического начала в философии (а таковыми сперва были материалисты) должны были во имя своего принципа как абсолютного безусловно отрицать противоположное начало — именно априорное познание логической философии, отрицать эту философию не только в ее притязании на абсолютность, но и в том ее формальном значении, которое, несомненно, по истине ей принадлежит, ибо из того, что логическая философия не дает никакого положительного содержания, никак не следует, чтобы она совсем никакого значения не имела: за ней всегда остается по крайней мере значение отрицательного критерия истины. Чистая математика имеет еще менее положительного содержания; однако никто, в здравом уме находясь, не станет отрицать безусловной обязательности ее положений; но как нигде и никогда не может случиться в действительности, чтобы сумма углов треугольника равнялась двадцати, а не двум прямым углам, или чтобы какая-нибудь фигура ограничивалась одной прямой линией, или чтобы дважды пять равнялось семнадцати, — точно так же ни в каком случае не может быть истинным в действительности что-нибудь противоречащее положениям логической философии, ибо основание и тут и там одно и то же: априорная, и потому безусловная, или аподиктическая, необходимость, как посредством анализа, так и синтеза *a priori*. Поэтому если утверждено *a priori* логической философией, что внешнее, или вещественное, бытие по самому понятию своему никак не может иметь самобытной действительности, а необходимо полагается другим, то никакая эмпирия не может сделать истинным противного. Но материалисты с своей точки зрения не могли этого допустить и во имя верховности своего принципа должны были заведомо отрицать самые очевидные положения логической философии. Но такая война с логикой, хотя велась бойцами твердыми и неустрашимыми (как, например, Карл Фохт, который прямо объявил печатно, что он никогда не мог понять ни одной философской

книги, и потому всякая философия есть вздор), не могла, однако, быть продолжительной. Ибо так как эмпирия сама по себе еще не дает никакой всеобщей системы и так как задача материализма состоит именно в том, чтобы на основании внешней эмпирии возвести всеобщую систему, то материалистам поневоле пришлось философствовать, а тут логическая необходимость взяла свое, и материализм скоро должен был прийти к самоотрицанию. Как это произошло — увидим далее.

Мы сказали, что когда признанная односторонность Гегелевой системы и всего философского рационализма вызвала на сцену эмпиризм вообще, то, естественно, прежде всего выступила эмпирия наиболее простая и непосредственная, именно эмпирия внешняя, которая, будучи поднята на степень всеобщей системы, дает материализм. Но есть более тесная и внутренняя связь между философией Гегеля и именно материализмом<sup>43</sup>.

Все сущее и не сущее является, как известно, у Гегеля в трех главнейших фазисах, или моментах: идея сама в себе — чистое логическое понятие, затем идея во внешнем бытии природы и, наконец, идея, к себе возвратившаяся в человеческом духе. Гегель абсолютным началом принимал первый момент, т. е. понятие само по себе. Но так как немислимым признано понятие как действительность без понимающего, то настоящим носителем абсолютной идеи является действительный человек<sup>44</sup>. Но нельзя признать человека, или конечный дух, абсолютным началом, всеобщим подлежащим, ибо он и у Гегеля по самому своему понятию предполагает уже бытие *внешней природы*, его обуславливающей; следовательно, остается признать первым, безусловным началом это внешнее бытие природы. С таким признанием разом все изменяется в свое противоположное: принцип, содержание и первое всего метод познания. Когда за абсолютное первоначало принималось понятие разума — начало внутреннее для по-

<sup>43</sup> Если не обманывает память, г. Н. Г-в в упомянутой статье объясняет эту связь таким образом. Принцип Гегеля утверждает: непосредственная действительность имеет свое бытие (есть) *только* в понятии, а не сама в себе, иначе: бытие=понятию, отсюда: понятие есть все. Но если, таким образом, бытие (непосредственная действительность) безусловно тождественно с понятием, между ними нет никакого различия, то безразлично будет сказать наоборот: понятие=бытию (т. е. непосредственному), а так как понятие есть все, то, следовательно, непосредственное бытие есть все: непосредственная действительность в человеке есть его животная природа, жизнь инстинкта, а в объективном мире — внешнее, вещественное бытие; исключительное же признание животной природы в человеке и внешнего, вещественного бытия в объективном мире и есть материализм. Такое рассуждение, в сущности совершенно верное, имеет вид софизма и во всяком случае никакому материалисту никогда в голову не приходило. Мы можем указать более естественный переход от Гегеля к материализму — переход, который более или менее сознательно был, вероятно, совершен самими материалистами (теми из них, разумеется, которые сколько-нибудь понимали философию Гегеля).

<sup>44</sup> Этот момент выразился в антропологической философии остроумного и талантливо-го Фейербаха. Впрочем, определяя ближайшим образом существо человека, Фейербах под конец пришел к самому грубому материализму так, в одном из последних своих сочинений он серьезно выставил в значении принципа плохой каламбур: человек *есть* то, что он *ест* (der Mensch ist was er isst)

знающего, — тогда и метод познания был изнутри, априорный, диалектический; когда же безусловным началом стало бытие природы, совершенно внешней для познающего как познающего и независимой от него, тогда и самое познание необходимо стало внешним; если действительно сущее есть природа, для меня, познающего, сама по себе внешняя и нисколько моим разумом не определяемая, то настоящим познанием должно, очевидно, считать не то, которое вытекает а priori из моего разума, а то, которое дается мне извне в опыте, — истинным будет то, что я познаю как явление самой природы, как факт; поэтому источником познания становится внешний опыт и методом — индуктивная эмпирия. Этим философия входит в область наук эмпирических, изучающих внешние явления.

Но эмпирические науки имеют своим предметом природу уже в определенных формах и, следовательно, никак не дают искомой всеобщей основы — она не дается ни в какой эмпирии; но ее можно вывести из эмпирии: стоит только взять общее содержание всех познаваемых в науке форм, и получится всеобщая основа природы. Такое общее содержание всех внешних форм есть материя, или вещество. Понятие вещества действительно употребляется в науке; но это вещество, которое знает наука, есть уже вполне определенное качественно, именно: протяженное, непроницаемое, делимое, тяготеющее и т. п. Таким образом, все вещество сводится к определенным качествам или отношениям и, следовательно, никак не может в этом виде иметь значения искомой основы. Поэтому спрашивается: что есть основа самого вещества? На это материализм отвечает понятием *атома* — неделимых единиц, из которых составляется являемое вещество. Но что же такое атом? Или он есть действительно неделимое, следовательно, непротяженное, — математическая точка, нуль пространства; в таком случае из атомов никогда не составит действительное вещество, ибо сколько нулей ни складывай, ничего, кроме нуля, не получишь. Или же атом имеет некоторое протяжение и, следовательно, делим. Но если даже и допустить такую нелепость — делимое неделимое, — то для образования *эмпирического* вещества и этого недостаточно, а нужно еще признать за атомом известную плотность — удельный вес, что и признается за атомами, гипотетически принимаемыми в химии. Но тут уже атом теряет всякий характер самобытности, весь сводится ко внешним отношениям, становится простым *явлением*. Поэтому если основа объективного мира есть вещество, то объективный мир есть только мир внешних *явлений*. Этим материализм переходит в *позитивизм*. Тут представляется очевидная параллель: как рационалистическим, или рассудочным, реализмом Вольфовой философии необходимо вызван был рациональный критицизм Канта, так эмпирическим реализмом материалистов необходимо вызван был эмпирический критицизм Огюста Конта; ибо всякий реализм, т. е. всякое признание самобытной действительности за внешним объектом, будь то объект рассудка или же объект чувственной эмпи-

рии, — одинаково бессмысленно по существу своему и есть, можно сказать, нелепость κατ' ἐξοχήν.

Итак, самосущее вещественное бытие материализма признано в позитивизме, как и следует, только внешним явлением. Явление противоплагается тому, что самобытно, есть само в себе, следовательно, явление есть то, что существует в другом и для другого, т. е. представление в сознании. Позитивист Милль в своей системе логики определяет действительное явление как *состояние нашего сознания*. Под сознанием же здесь должно разуметь собственно чувственное восприятие; ибо позитивизм, исходя исключительно из внешней эмпирии, всякое другое содержание сознания считает пустыми абстракциями без всякой действительности: только то познание, говорит Ог. Конт, имеет реальность (т. е. выражает действительное явление), которое может быть сведено к данным внешних чувств. Так, сам познающий субъект действительно существует лишь как предмет чувственного восприятия — он есть лишь сложное явление, обусловленное другими явлениями; поэтому Ог. Конт никогда не говорит об умственном или нравственном существе человека, а только об умственных и нравственных *функциях мозга*. Итак, познающий и волящий субъект — всякое сознание — есть лишь функция мозга. Но что же такое сам мозг с своими функциями? Одно из физических явлений. А что такое явление? Состояние нашего чувственного сознания, наше представление; следовательно, мозг есть одно из наших представлений. Таким образом, мозг есть и субъект всякого сознания, и вместе с тем тот же самый мозг есть одно из явлений в сознании, т. е. он есть один из продуктов своей же собственной функции. Но если субъект сознания сам есть лишь явление в сознании, то очевидно, что субъекта, собственно, нет совсем, и остаются одни состояния сознания сами по себе, одни явления, находящиеся между собою в различных внешних соотношениях последовательности и подобия, как говорит Ог. Конт.

Между тем явление вообще, как бытие не самостоятельное, а обусловленное другим, необходимо предполагает это другое, т. е. нечто безусловное или самобытное, и позитивизм, совершенно отрицая познаваемость этого безусловного, утверждает тем не менее его действительность. «Хотя абсолютное, — говорит Герберт Спенсер, — нельзя узнать никаким образом и ни в какой степени, — мы находим, однако же, что положительное существование его оказывается неизбежною данною сознания; что пока продолжается сознание, мы ни на минуту не можем отрешиться от этой данной, что верование в эту данную имеет за себя ручательство более надежное, чем какое бы то ни было другое верование»<sup>45</sup>. Итак, философия опять пришла к тому немислимому дуализму, какой мы видели у Канта: с одной стороны, условное бытие явлений, единственно нам доступное, мир нашего опыта, нашего познания и, с другой стороны, совер-

<sup>45</sup> Собр. сочин. Герберта Спенсера, изд. Тиблена, выпуск 7, стр. 106.

шенно для нас недостижимое, безусловно непознаваемое бытие само в себе. Но от Канта до Конта недаром работал ум человеческий. Когда Кант доказал, что истинно сущее непознаваемо как объект рассудка, и когда после него было доказано, что сущее не может быть вообще объектом, то оставалась еще возможность искать это сущее в самом процессе чисто логического, беспредметного мышления. Но теперь, после того как чисто логическая философия, развитая во всей своей полноте Гегелем, выказала свою ограниченность и признана в своей односторонности как только формальная, возвращение к ней в прежнем смысле уже невозможно. Позитивисты прямо признают чисто логическое мышление лишенным всякого действительного содержания, пустой абстракцией<sup>46</sup>. Невозможно теперь также искать истинно сущего в гипостазированной материи внешнего опыта, в атомах, ибо позитивизм и произошел из самоотрицания материализма, и хотя второстепенные позитивисты обыкновенно и впадают в материалистические воззрения, но для настоящих представителей позитивизма — для Ог. Конта, Милля, Спенсера — материя или атомы суть такие же метафизические, никакой положительной действительности не имеющие абстракции, как и всякие другие субстанции или сущности старой метафизики.

Итак, философская мысль в моменте позитивизма пришла к следующим несомненным и великой важности результатам: самобытная действительность, или истинно сущее, не есть 1) ни объект рассудка, ибо объект рассудка рассудком же и полагается; 2) ни понятие само по себе в процессе чистого мышления, ибо это мышление не может выйти за себя, и потому чистое понятие есть лишь отрешенная форма, еще не имеющая действительности; 3) не представляет, наконец, самобытной действительности и содержание внешнего опыта, ибо это содержание есть лишь обусловленное нашим сознанием явление. Не остается ли, таким образом, вместе с позитивизмом утверждать безусловную непознаваемость действительно сущего, основы всех явлений? Мы видели, что такую безусловную непознаваемость утверждал еще Кант, и мы видели также, что это утверждение не выдерживает никакой критики: при первом прикосновении анализа безусловно непознаваемая сущность — *Ding an sich* — оказывается понятием, которое не может быть мыслимо, т. е. просто бессмысленным соединением звуков. Очевидно, нет никакой возможности о безусловно непознаваемом говорить как о действительно существующем, т. е. приписывать положительный предикат чистому отрицанию. И в самом деле, позитивисты допускают некоторую познаваемость — странно сказать — безусловно непознаваемого. Так, Герберт Спенсер в приведенном месте, говоря, что абсолютное нельзя узнать никаким образом и ни в какой степени, прибав-

---

<sup>46</sup> Причем они, по необходимой ограниченности своего принципа, подобно материалистам, впадают в крайность и отрицают у логической философии *всякое* значение. Впрочем, представители позитивизма, как это совершенно естественно, не имеют ясного понятия о германской философии.

ляет в скобках: «в строгом смысле слова *знание*». Но если, таким образом, абсолютное в *нестрогом* смысле слова познаваемо и если это нестрогое знание несомненно есть все-таки некоторый образ и некоторая степень знания, то, следовательно, уже никак нельзя сказать, что абсолютное непознаваемо никаким образом и ни в какой степени. Этим безусловная непознаваемость совершенно отрицается, и теперь остается только определить, *какое* это знание не в строгом смысле слова, и тут может оказаться, что критерий, которым для позитивизма определяется, что есть знание в строгом смысле и что — нет, этот критерий проистекает из исключительности и односторонности самого позитивизма, так что для более глубокого взгляда может явиться не только другое, но и обратное отношение.

Принцип позитивизма есть внешний опыт; настоящее познание, познание в строгом смысле слова, есть для позитивизма такое познание, которое происходит из внешнего опыта, следовательно, в котором познаваемое есть для познающего *внешний объект*; поэтому когда с точки зрения позитивизма говорится, что абсолютное непознаваемо, то это значит только, что оно не есть объект внешнего опыта, что совершенно справедливо, ибо самобытная действительность уже по самому понятию своему не может быть внешним предметом, ибо всякий внешний предмет как такой есть лишь представление, обусловленное представляющим сознанием. Таким образом, основное утверждение позитивизма, как уже было упомянуто, сводится к той несомненной и важной истине, что самобытная действительность не может быть дана во внешнем опыте; кроме того, как мы видели и на чем также справедливо настаивает позитивизм, — самобытная действительность не дается и в априорном познании — как отвлеченно-рассудочном (догматизм Вольфа), так и спекулятивно-диалектическом (идеализм Гегеля); но если ни в априорном мышлении, ни во внешнем опыте оно не познается, а между тем непознаваемым оно быть не может, то абсолютно необходимо принять, что оно познается во *внутреннем опыте*, ибо нет еще иного источника познания, кроме этих трех. Но, утверждает позитивизм, во внутреннем опыте мы познаем, так же как и во внешнем, только *явления*, а не сущность саму в себе. Совершенно справедливо, и нужно только еще прибавить то, что уже не раз нами было сказано, именно что такой сущности, исключительно в себе пребывающей, отдельной безусловно от всех явлений, вне всякого явления, — такой сущности совсем нет и быть не может, точно так же как нет и не может быть никакого явления без абсолютно самобытной сущности, которой оно есть явление. Ибо хотя можно и должно различать явление от являющегося, но различие не есть отделение; так, например, во всяком предмете должно различать форму от содержания, но никто, в здравом уме находясь, не вообразит, чтобы форма предмета существовала сама по себе, отдельно от содержания и содержание само по себе, отдельно от формы. Итак, самобытно сущее как являющееся познается вообще только в своем проявлении. Утверждение Канта и Конта, что мы познаем только явления,



есть более чем аксиома — оно есть тождество. Ибо быть явлением и быть познаваемым означает одно и то же, именно быть для другого в противоположность бытию самому в себе. И очевидно, что это бытие в себе мыслимо только в противопоставлении явлению, в саморазличении от него и, следовательно, только в явлении, отдельно же, или *без* явления, немислимо и бытие в себе. Все сущее познается в явлении, ибо все сущее *есть* в явлении, иначе: все сущее есть в познании, и вне или без познания нет ничего сущего, хотя, конечно, познание не есть еще все сущее, точно так же как все сущее есть в форме и без формы нет ничего сущего, хотя, конечно, форма не есть еще все сущее. Но обыкновенно утверждающие, что мы познаем только явления, видят в этом ограниченность нашего познания<sup>47</sup>, но это только потому, что они предполагают, что в явлении нисколько не выражается являющееся, и отделяют таким образом являющееся, т. е. истинную природу вещей, от явления, как зерно от скорлупы. Против такого отделения должно сказать вместе с Гёте:

Natur hat weder Kern  
Noch Schale:  
Alles ist sie mit einem Male.  
Dich prüfe du nur allermeist,  
Ob du Kern oder Schale seyst.

Итак, то обстоятельство, что во внутреннем опыте мы познаем только явления, нисколько не препятствует познавать то, что в этих явлениях проявляется, т. е. действительно сущее, *l'être en soi*. Но в таком случае не познаем ли мы действительно сущее непосредственно и в явлениях внешнего опыта? Никаким образом, и не потому, что они суть явления, а потому, что они суть явления *вторичные*, ибо во внешнем опыте мы имеем не непосредственное проявление действительно сущего для нашего сознания, а проявление уже многообразно обусловленное и определенное как эмпирическими свойствами наших внешних чувств, так и априорными формами нашего рассудка, действием или противодействием которых сущее является как внешний, или вещественный, предмет, а следовательно, и не познается в своей внутренней сущности. Эта-то внешность, вещественность, и есть тот покров, который во внешнем опыте закрывает от нас истинно сущее, та завеса, которая отделяет действительность от видимости, так что все, что мы непосредственно имеем во внешнем опыте, есть только наше же собственное представление. Этот обманчивый покров реальности снят в опыте *внутреннем*. Сознывая себя самого, свои внутренние состояния, свое мышление и хотение, я очевидно не отношусь здесь к какому-нибудь внешнему и потому непознаваемому в своей сущности предмету. Очевидно, что моя мысль или действие моей воли не существуют вне моего сознания о них, отдельно от него. Следовательно, в

<sup>47</sup> А кажется, в чем же еще и познавать действительно сущее, как не в его явлении, и что иное есть явление, как не выражение являющегося, т. е. действительно сущего?

моем сознании о моих внутренних состояниях выражается вся их действительность, я сознаю их такими, каковы они суть, ибо вне моего сознания они и не существуют совсем в действительности. Во внутреннем опыте, таким образом, мы имеем уже не представляемое или предметы, а действительность; очевидно, что моя мысль, например, в которой или для которой существует все представляемое, сама уже не может быть представляемым. И хотя во внутреннем опыте необходимо есть различие познающего от познаваемого, ибо без такого различия невозможно никакое познание, но это различие не есть пребывающее, реальное, или предметное, не есть отдельность, а саморазличение, опять снимаемое в единстве самосознания. Таким образом, во внутреннем опыте мы имеем непосредственное явление действительно сущего, здесь все есть действительность, ибо нет никакой реальности. Поэтому совершенно справедливо утверждают позитивисты, что мы не можем познать субстанции нашего собственного духа. Без сомнения, не можем, ибо такой субстанции, какую разумеют позитивисты, и нет совсем. В самом деле, когда говорится, что мы не познаем своей собственной сущности, то, очевидно, эта сущность предполагается как нечто существующее вне сознания, отдельная совершенно от него субстанция, какая-то неизменно пребывающая реальность, или предмет сам в себе (*Ding an sich*). Но предмет сам в себе есть *contradictio in adjecto*, ибо предметность означает бытие для другого, или представление. То же, что есть само в себе, есть и для себя, т. е. проявляется, различается само в себе, или сознает себя. Поэтому непознаваемой сущности быть не может, хотя познание и не есть сущность, а лишь выражение, или образ, сущности. Внутреннее познание потому-то и есть истинное и действительное, что в нем нет никакой реальности, никакого внешнего предмета, что в нем познающее и познаваемое не пребывают вне и отдельно друг от друга, а только различаются. Если же под познанием разуместь, как это по свойству своего принципа необходимо делают позитивисты, — разуместь только собственно объективное познание, в котором познаваемое есть внешний предмет или отдельная субстанция, то с этой точки зрения должно вполне согласиться с Гербертом Спенсером, когда он говорит: «легко доказать, что познание себя, собственно так называемое (т. е. предметное), абсолютно отрицается законами мышления» (о. с., р. 71). «Таким образом, — говорит далее Спенсер, — личность, сознанием которой обладает каждый и существование которой есть для каждого факт наиболее достоверный пред всеми другими, на самом деле вовсе не может быть познана: познание ее не допускается самой природой мышления» (р. 72). К этому должно прибавить, что не только познание, но и существование *такой* личности абсолютно отрицается законами мышления. Ибо что может, в самом деле, быть бессмысленнее такой личности, «сознанием которой обладает каждый», т. е. которая каждым познается и которая между тем «вовсе не может быть познана»? Очевидно, ничего подобного в природе вещей не существует и существовать

не может. Настоящая же личность, настоящая наша сущность, «сознанием которой обладает каждый и существование которой есть для каждого факт наиболее достоверный», — это наше настоящее существо вовсе не есть какая-то трансцендентная, вне сознания пребывающая субстанция — чудовищный и мертворожденный плод беззаконного союза грубой фантазии с отвлеченным рассудком, — истинное существо нашей личности выражается и познается в действительности внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительной постоянной связи обоих в единстве самосознания, которое и есть действительное я. Понятно, что непосредственное актуальное содержание нашего сознания не есть еще всецелая действительность, не есть то, что называют абсолютным; несомненно только, что мы в своем сознании имеем некоторую действительность, некоторое непосредственное проявление истинно сущего и, следовательно, познаем истинно сущее, хотя бы это познание и не было абсолютно адекватным в данный момент.

Итак, в своем внутреннем опыте мы находим действительно сущее. Но во внутренней действительности различаются два основных элемента, или две стороны: практическая и теоретическая. Мы сознаем себя как действующих и как познающих. Общее начало всякого действия есть хотение, или воля, общее начало всякого познания есть представление. Спрашивается — какой из этих двух элементов есть первичный? Так как представление есть отношение к другому и потому предполагает другое, воля же хотя и имеет отношение к другому как своему предмету, но сама не есть отношение, но — как действие от себя и потому самоутверждение, по природе своей самобытна, то необходимо признать *волю* первоначалом. Итак, в нашей воле мы находим непосредственнейшее доступное нам проявление сущего в себе, самобытной действительности. Таков принцип философии *Шопенгауэра*. На ней мы должны остановиться несколько далее как вследствие ее оригинальности, не позволяющей подвести ее под какую-нибудь общую категорию, так равно и ввиду собственной цели настоящего исследования, которая заключается в генетическом объяснении современного кризиса или переворота философской мысли, начало же этому перевороту положено Шопенгауэром, так что система Гартмана, обозначающая собою настоящую минуту философского сознания, прямо исходит из учения Шопенгауэра и на него опирается.

Внешний объективный мир, каким он непосредственно является в нашем чувственном сознании, есть наше представление. «Если я отниму мыслящий субъект, — утверждает Шопенгауэр словами Канта, — то весь телесный мир должен исчезнуть, так как он есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта, некоторый род его представления». Это положение несомненно истинно, ибо само собой очевидно, что все, что *для нас* существует, должно находиться в нашем сознании, и постольку лишь *для нас* существует, поскольку нами сознается (очевидное тождество), и, следовательно, непосредственно известный нам объективный мир

есть только мир в нашем сознании, или наше представление. Поэтому лучшего положения в смысле безусловной достоверности не мог выбрать Шопенгауэр, как то, которым он начинает изложение своей философии: «Мир есть мое представление». Но, с другой стороны, столь же несомненно, что мир вообще не есть только мое представление, а имеет самобытную сущность независимо от моего сознания. Но в непосредственном внешнем опыте эта сущность не дается, ее нужно *найти*, и это изыскание есть дело метафизики вообще. Известный же нам непосредственно объективный мир как такой есть только наше представление, и философское исследование этого «мира как представления» (*Welt als Vorstellung*) в его общем характере и формах необходимо должно предшествовать исследованию самобытной его сущности.

Мир есть представление. Представление предполагает представляющее и представляемое — субъект и объект. Распадение на субъект и объект есть первая необходимая основная и самая общая форма представления. Эти два основных элемента представления, очевидно, соотносительны, т. е. существуют только по отношению друг к другу, предполагают друг друга, один без другого немыслимы. Объект есть только представление субъекта, субъект представления есть только представляющее объекта. Далее, так как все представляемые предметы находятся в пространстве и времени и без пространственных и временных определений мы безусловно не можем представить никакого предмета, то, следовательно, пространство и время суть необходимые и общие формы предметного мира; а так как предметный мир сам есть не что иное, как представление субъекта, то пространство и время суть общие субъективные формы представления, которые, таким образом, необходимо обуславливают собою всякое предметное познание, всякий внешний опыт, предполагаются им и, следовательно, никак сами не могут происходить из внешнего опыта, быть отвлечениями от него, а суть априорные необходимые формы нашего чувственного воззрения, по определению Канта.

Если бы *время* было единственной формой нашего представления, то невозможно бы было никакое сосуществование, ничто постоянное, пребывающее. Ибо пребывание явления познается только по противоположности со сменой других, рядом с ним или совместно существующих явлений, совместность же невозможна в одном времени, а есть определение пространства. С другой стороны, если бы *пространство* было исключительной формой нашего представления, то невозможно бы было изменение, которое есть последовательность состояний, последовательность же есть только выражение времени. Итак, эти две формы представления находятся между собою в противоречии — что необходимо в одной, то невозможно в другой: сосуществование невозможно во времени, последовательность — в пространстве. Между тем наши представления, комплекс которых составляет реальный мир, являются зараз в обеих формах, и органическое соединение обеих есть необходимое условие реальности.

Это соединение производится особою функциею интуитивного рассудка<sup>48</sup>, которая связывает обе противоположные формы чувственного воззрения так, что из их взаимного проникновения возникает для нас объективная реальность. Эта функция рассудка дает, таким образом, новую, необходимую, общую форму представления, выражаясь в абстрактном виде как закон *причинности* (Gesetz der Kausalität oder Satz vom zureichenden Grunde des *Werdens*, время же и пространство Шопенгауэр обозначает как Satz vom zureichenden Grunde des *Seyns* — в каком смысле, увидим далее). Этим законом определяется последовательность состояний во времени по отношению к известному пространству, так что изменение, происходящее по закону причинности, относится зараз и вместе к определенной части пространства и к определенному моменту времени. Этим дается то, что мы называем *материей*, которая, как определенно действующая (и, следовательно, изменяющаяся) в пространстве и вместе с тем *пребывающая* во времени, является, таким образом, временною в пространстве и пространственною во времени, органически, неразрывно соединяя обе формы. Так как материя является только в действии (мы знаем материю лишь постольку, поскольку она действует), т. е. в причинном определении одного другим, то материя есть не что иное, как объективное выражение закона причинности, она есть, как говорит Шопенгауэр, *durch und durch nichts als Kausalität*<sup>49</sup>.

Таким образом, созерцаемый нами предметный мир создается посредством априорных форм пространства, времени и причинности. Материалом — и *только* материалом — для этого построения служат чувственные *ощущения*; построить же самое объективное представление из одних чувственных ощущений и их комбинации, как это хочет сенсуализм, нет никакой возможности. Все чувственные ощущения крайне бедны содержанием, имеют местный, специфический характер, подлежат только одной общей форме — времени, причем изменяются в весьма тесных пределах, и, главное, все они совершенно субъективны, не содержат в себе ничего предметного и, следовательно, не могут произвести никакого объективного созерцания (*Anschauung*). В самом деле: я ощущаю свет или определенные цвета, слышу звук, осязаю твердость или мягкость — все это пока только во мне, мои субъективные ощущения, не дающие никакого внешнего предмета. Только когда рассудок чрез применение своей общей априорной формы — причинности — представляет эти субъективные

<sup>48</sup> Шопенгауэр слово «Verstand» употребляет не в смысле способности отвлеченного мышления, а в смысле способности непосредственного, воззрительного (*anschaulich*) представления, абстрактное же мышление он приписывает разуму (*Vernunft*). Правильность этой своей необычной терминологии он подробно доказывает (в книге «Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde»), и, кажется, относительно немецкого языка он прав; по-русски же «воззрительный рассудок» есть *contradictio in adjecto*; но другого, лучшего перевода для слова «Verstand», кроме «рассудок», я не нахожу.

<sup>49</sup> Sch 's Welt als Wille und Vorstellung I B. S. 10

ощущения как *действия*, имеющие необходимо свою *причину*, и вместе с тем посредством столь же априорной формы пространства эта причина представляется вне субъекта как внешний *предмет*, производящий ощущения, причем для точного определения пространственных отношений рассудок употребляет все самые мельчайшие данные в чувственных ощущениях, — тогда только неопределенные субъективные ощущения превращаются в определенное предметное воззрение. Понятно, что весь этот процесс совершается не дискурсивно, или абстрактно, а интуитивно и непосредственно. Итак, весь этот предметный, вещественный мир, наполняющий пространство по трем измерениям, изменяющийся и движущийся во времени по закону причинности, этот мир со всем разнообразием своего содержания, с единством и закономерностью своей формы — есть только умственное явление и как такой существует только для нас, в нашем воззрении. Все объективное, или предметное, *eo ipso* есть нечто только субъективное, ибо быть объектом значит только быть для субъекта.

Понятно, что умственное построение предметного мира совершается субъектом не сразу. В уме находится а priori только формальная часть предметного воззрения, материал же, как сказано, лежит в чувственных ощущениях, и взаимное определение этих двух элементов должно совершаться постепенно. Этим объясняется тот факт, что для детей в самом первом возрасте еще не существует определенных пространственных и причинных отношений внешнего мира, которые являются для них, только когда их рассудок начинает упражняться на данных чувственного ощущения, преимущественно зрительных и осязательных, и чрез то мало-помалу создает для себя определенный предметный мир. Так, например, когда ребенок тянется к луне, желая, по-видимому, ее схватить, то ясно, что хотя он видит ее вне себя и, следовательно, пространство вообще для него существует (что и должно быть, так как оно есть форма априорная), но *расстояние*, т. е. определенное пространственное отношение, еще не находится в его представлении.

Умственный характер внешнего воззрения может быть показан эмпирически на многих фактах. То, что мы видим отдельные предметы как *одиночные*, тогда как вследствие двойственности зрительного органа существуют всегда только *двойные* зрительные впечатления, равно как и то, что мы видим предметы в положении прямо обратном тому, в каком должны бы были их видеть, если бы наше видение основывалось исключительно на зрительных впечатлениях<sup>50</sup>, затем возможность стереоскопа и вообще возможность иллюзии, или так называемого обмана чувств, — все это может быть объяснено только действием рассудка в нашем чувственном воззрении. Вообще, после психофизиологических исследований

---

<sup>50</sup> Известно, что по оптическим законам предмет отражается на сетчатой оболочке нашего глаза в положении, обратном тому, в каком мы его в действительности видим, что доселе составляет камень преткновения для физиков.

Иоанна Мюллера, а в новейшее время — Гельмгольца, Фехнера и Вундта умственный характер предметного воззрения, доказанный Шопенгауэром а priori, должен считаться доказанным также и эмпирически и составляет несомненную научную истину.

Из этой интеллектуальности, или субъективности, предметного мира исходит Шопенгауэр в своей критике материализма, который как философская система основывается на объективном реализме, т. е. на воззрении, приписывающем внешнему предметному миру самобытную действительность независимо от представляющего субъекта, который на этой точке зрения есть только явление наряду с другими явлениями предметного мира, откуда естественно возникает стремление вывести субъект из бытия предметного как одну из форм или проявлений этого последнего, что и составляет основную задачу материализма. Полагая материю вместе с формами времени и пространства как существующую саму по себе и пропуская познающий ее субъект, материализм сначала старается найти простейшее состояние или первые элементы материи и затем из них с помощью закона причинности, принимаемого за абсолютный порядок вещей самих в себе, вывести постепенно все явления и формы природы, восходя от простого естественного механизма к сложным физическим силам, далее к химизму, к растительности, к животности и, наконец, как к последнему звену цепи — к человеческому познающему субъекту, который, таким образом, является только видоизменением материи, особым ее состоянием. Но тут-то, говорит Шопенгауэр, и открывается коренной грех всей системы; действительно, последний, с таким трудом достигнутый результат — наше сознание — предполагался уже в самом начале при простой материи как исходной точке. Что такое в самом деле эта материя со всеми своими состояниями помимо нашего представления, в котором только и для которого она существует? Наш познающий субъект не есть только последнее звено, но вместе с тем и точка прикрепления для всей цепи, носитель всего развития, и, таким образом, материализм является нелепой попыткой вывести представляющее из его собственного представления<sup>51</sup>.

Внешний чувственный мир есть конкретное воззрительное представление, создаваемое интуитивным рассудком. К этому миру конкретных представлений присоединяется у человека мир представлений отвлеченных, общих понятий, создаваемых разумом (*Vernunft*). Разум, по Шопенгауэру, есть только способность отвлечения, т. е. выделения общих признаков из многих конкретных представлений и соединения их в одно общее представление, уже не имеющее характера непосредственности и чувственной воззрительности и называемое *понятием*. Такие понятия

---

<sup>51</sup> Столь же нелепым признает Шопенгауэр и обратное выведение — объекта из субъекта как познающего, ибо если объект как такой есть только представляемое субъекта, то точно так же и субъект как такой есть только представляющее объекта и без представления не существует

составляют содержание отвлеченного мышления; но одно существование отдельных понятий в сознании еще не составляет мышления: для него необходимо то соединение, связь понятий, которая совершается в *суждении* (и заключении). Составление суждений управляется законом, который Шопенгауэр называет *Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*, по которому «для того, чтобы суждение выражало известное познание, оно должно иметь достаточное основание: только чрез это получает оно предикат истинного. Истина (в отвлеченном мышлении) есть, таким образом, отношение суждения к чему-либо от него отличному, которое называется его основанием»<sup>52</sup>. Таким образом, и конкретные и отвлеченные представления определяются лишь различными формами одного и того же закона о достаточном основании, вследствие чего весь мир представления, как конкретно-созерцаемого, так и отвлеченно-мыслимого, является как одно целое с одним общим характером. Каков же этот характер, что имеем мы в мире представления, какая ему цена?

## II

Мир явлений, в котором мы живем и движемся, определяется, как мы видели, общими формами пространства, времени и причинности. Рассматривая эти общие формы всех явлений, мы находим, что они, составляя лишь видоизменения одного так называемого закона о достаточном основании, т. е. определении каждого явления посредством другого, одинаково представляют характер совершенной относительности, ибо в каждой из них выражается лишь известное отношение к другому, бытие для другого — и ничего более. Всего яснее это в форме времени. Здесь каждый момент существует, только снимая предшествующий момент, для того чтобы самому быть снятым последующим, и так далее до бесконечности. В настоящем прошедшее и будущее не имеют никакой действительности, а между тем само настоящее существует только по отношению к этим несуществующим прошедшему и будущему, составляя лишь их общую границу, математическую точку между ними, одним словом — нуль. Сущность пространства точно так же состоит лишь в возможности определения его частей друг другом, что называется *положением*. Каждый предмет имеет пространственное положение только по отношению к другим смежным предметам, определяющим его, само же по себе пространство есть чистая пустота, ничто. Причинность опять-таки заключается в определении одного явления другим, есть существование одного чрез другое. А между тем эти три отношения суть общие и необходимые формы внешнего или феноменального мира, только в них и чрез них получает он свое существование. Отсюда понятно, почему этот мир представляет во всем и повсюду несомненный характер ограниченности, непостоянства

---

<sup>52</sup> Schop. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureich. Gr. S 105 (3-te Aufl.).



и зависимости, будучи, по словам Платона, τὸ γινόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

Итак, мир, поскольку он определяется формами представления, мир как представление, не включает в себе никакого подлинного содержания, и ничто в нем не имеет действительного бытия. Этим необходимо вызывается вопрос: *что* же есть действительно (ὄντως)? Если сущность мира не заключается в его предметности, которая сама по себе совершенно пуста, то в *чем* же эта сущность? Таков основной вопрос метафизики.

Этот вопрос не может быть разрешен путем отвлеченно-логическим, познание метафизической сущности не может быть выведено из общих понятий, ибо эти последние не имеют по природе своей никакого самостоятельного, первичного знания, будучи лишь отвлечениями от данных непосредственного воззрения, внешнего или внутреннего. Точно так же метафизика не может основываться на априорной части познания, так как эта априорная часть имеет только формальное значение: это именно те формы воззрения и законы рассудка, которые обуславливают для субъекта возможность всякого познания, создают мир как представление, и вне этого представления не могут иметь никакого применения; между тем метафизика по задаче своей именно должна выйти за пределы мира как представления, следовательно, она не может основываться на формальной субъективной части сознания, а на его содержании, т. е. должна иметь эмпирический источник познания. Как объяснение действительного мира, содержащегося в целом человеческого опыта, метафизика должна основываться на этом самом опыте, а не на отвлеченных понятиях, лишенных собственного содержания, и не на априорных формах, имеющих только условное значение.

Итак, для разрешения эмпирической задачи метафизики обращаемся к эмпирии, и сначала к эмпирии внешней. Ее содержание — внешний вещественный мир — дается нам непосредственно только как явление в образе представления. Как же найти здесь то, что не есть представление? Всякое данное опыта состоит, как доказано Кантом, из двух элементов: из общих и необходимых форм нашего познания, обуславливающих возможность всякого опыта и имеющих, таким образом, априорный характер, и из собственной сущности явлений, названной Кантом Ding an sich и привходящей a posteriori. Поскольку данная действительность определяется первым элементом, постольку она нам ясна и понятна, ибо постольку она есть наше собственное представление, явление в нашем сознании. Поскольку же в ней находится второй элемент, постольку она для нас непонятна и таинственна; и, выделяя в данном явлении общие априорные формы нашего познания, мы получаем этот второй элемент, т. е. внутреннюю сущность вещей, искомое метафизики, но получаем как чистое неизвестное, как *x*, лишенное всех априорных и, следовательно, известных нам коэффициентов. Если бы мир определялся исключительно формами нашего познания, если бы он был только нашим представлением, то в нем все

было бы ясно и понятно. Все явления познавались бы *a priori* посредством дедукции из общих форм представления и, следовательно, были бы так же очевидны и просты, как математические аксиомы и теоремы. Между тем в действительности мы находим, что во всяком явлении, как бы просто оно ни казалось, всегда есть нечто такое, что не может быть выведено *a priori*, а дается нам эмпирически, нечто не объяснимое одними формами представления и потому с точки зрения представления, т. е. в непосредственном предметном воззрении, для нас непонятное, таинственное. Этот-то непонятный, иррациональный элемент во всяком явлении, очевидно, и есть внутренняя его сущность — *Ding an sich*, независимая от нашего представления и относящаяся к этому последнему, как содержание к форме. Поэтому чем непонятнее для предметного воззрения какое-нибудь явление, т. е. чем менее оно определяется одними общими формами представления, чем более в нем эмпирического элемента, тем более в нем проявляется внутренняя сущность мира — *Ding an sich*, и наоборот. То же самое отношение мы находим, разумеется, и между науками, изучающими мир явлений. Чем какая-нибудь наука априорнее и, следовательно, яснее и достовернее, тем менее в ней действительного содержания, тем она формальнее. Поэтому вполне априорная и вследствие того вполне ясная и достоверная наука — математика есть вместе с тем наука вполне формальная, исключительно занимающаяся представлением в его формах пространства и времени и совсем не касающаяся внутреннего содержания этих форм. В явлениях, изучаемых механикой и физикой, также еще преобладает формальная сторона, но здесь уже привходит и эмпирический элемент. Хотя законы движения, изучаемого в механике и физике, т. е. общие способы его проявления, могут быть выведены математически, т. е. *a priori*, но сущность самого движения или обуславливающих его сил притяжения и отталкивания как данных эмпирически остается непонятною и для непосредственного воззрения, и для физической науки, которая объясняет только *как*, а не *что* явлений. В явлениях химического сродства эмпирический элемент уже получает перевес над формальным, и потому химия имеет гораздо более иррациональный характер, нежели физика. В мире органическом наука уже почти совершенно отказывается от априорной дедукции, и, наконец, в человеке эмпирический элемент до того заслоняет собою общие формы представления, что на первый взгляд явления собственно человеческой жизни кажутся совершенно не подлежащими этим формам, не имеющими никакого закономерного основания, так что если бы человек был доступен нам только извне, посредством рассудка с его общими формами, как все другие предметы, то он казался бы нам совершенным чудом. Но это чудо — мы сами, и, таким образом, именно тут, где формы представления являются окончательно недостаточными средствами понимания, нам открывается другой источник познания внутреннего и непосредственного — вследствие того, что здесь познающее совпадает с познаваемым. Тот чисто эмпирический и потому непонятный и

таинственный для нас элемент во всех явлениях, составляющий их внутреннюю сущность, эта недоступная для представления вещь о себе, значение которой в мире явлений возрастает по мере их усложнения и, наконец, в нас самих достигает своего *maximum'a*, тут же, как наша собственная внутренняя сущность, и делается нам доступною непосредственно, — из *x* превращается в известную величину. Все другие предметы доступны нам только извне, в формах представления, сами же мы доступны для себя еще изнутри, с субъективной стороны, в самосознании, или внутреннем чувстве, где самобытная сущность отражается непосредственнейшим образом, не входя в формы внешнего представления, а познается нами как наша собственная воля.

Для нашего предметного воззрения, или внешнего сознания, мы сами являемся как представление наряду с другими представлениями, как вещественное тело в пространстве и времени, изменяющееся и действующее подобно другим телам. Но между тем как действия и изменения этих других тел доступны нам только во внешнем, предметном, познании и, следовательно, неизвестны в своей сущности (ибо предметное познание сущности немислимо, так как все предметное как такое есть только представление, явление посредством рассудка), действия нашего собственного тела, будучи, с одной стороны, точно так же явлениями в предметном мире, доступны нам еще, с другой стороны, во внутреннем сознании, или субъективно, так как тут мы сами составляем действующее, а не только представляющее. Я хочу и — поднимаю руку. Здесь то самое — движение руки — что во внешнем воззрении является как движение вещественного предмета в пространстве, времени и по законам механической причинности, одним словом, есть представление, то же самое во внутреннем сознании познается непосредственно как *акт воли*, не пространственный и потому не подлежащий внешнему воззрению. «Акт воли и действие тела не суть два предметно-познаваемые состояния, соединенные связью причинности, они не находятся в отношении причины и действия; нет, они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: с одной стороны, совершенно непосредственно, с другой же — в воззрении для рассудка. Действие тела есть не что иное, как опредмеченный (*objectivirte*), т. е. вошедший в воззрение, акт воли»<sup>53</sup>. Итак, внутренняя сущность, о себе бытие телесного движения есть акт воли, или, точнее: то, что в посредственном явлении, в предметном, внешнем, воззрении, или представлении, есть движение тела, то в непосредственном своем явлении есть акт воли<sup>54</sup>. Познание, которое мы имеем о своем хотении, не есть, как сказано, воззрение, или конкретное представление (ибо таковое всегда

<sup>53</sup> Schopenhauer. *Welt als Wille und Vorstellung*, 3-te Aufl I. B. S. 119.

<sup>54</sup> Точно так же все воздействия на тело со стороны других предметов непосредственно ощущаются во внутреннем сознании как аффекты воли — боль или удовольствие. Очевидно, что все так называемые внутренние чувства, или аффекты, суть лишь различные состояния хотения. В частности, это показано Спинозой во 2-й и 3-й книге его Ифики.

пространственно); но не есть оно и отвлеченное понятие, напротив, оно действительнее, чем что-либо другое. Далее, оно не есть формальное априорное познание, напротив, совершенно а posteriori познается здесь данное внутреннего опыта. Следовательно, остается признать, что здесь во внутреннем сознании нашей воли мы сознаем непосредственно<sup>55</sup> подлинную природу сущего — то, что Кант называл Ding an sich. Если, таким образом, только во внутреннем сознании дается нам настоящая сущность, то, что не есть представление, то мы должны чрез самих себя понять и объяснить внешний мир, а не наоборот — себя чрез внешний мир<sup>56</sup>.

Как мы видели, воля прежде всего выражается в произвольных движениях нашего тела, поскольку именно эти последние суть не что иное, как видимость отдельных актов воли, с которыми они непосредственно и вполне одновременно происходят, как одно и то же с ними, отличаясь от них только формой познаваемости, в которую они перешли, ставши представлением.

«Но эти акты воли еще имеют основание вне себя — в мотивах действия. Однако эти последние определяют всегда, только чего я хочу в данное время, на данном месте, при данных обстоятельствах, и ничего более; а что я вообще *хочу* и *чего я вообще* хочу, т. е. характер всего моего хотения, — это от них нисколько не зависит. Поэтому моя воля в целом по существу своему не может быть объясняема из мотивов, которые определяют только ее проявление в данный момент, суть только поводы, по которым моя воля выражается; сама же она, напротив, находится вне области закона мотивации: только явление ее в каждом моменте необходимо им определяется.

Если теперь каждое действие моего тела есть явление известного акта воли, в котором при данных мотивах выражается моя воля вообще и в целом, т. е. мой характер, то и необходимое условие и предположение телесного действия должно также быть явлением воли (ибо ее явление не может зависеть ни от чего такого, что не существовало бы непосредственно и единственно чрез нее, от чего-нибудь для нее случайного, чрез что и само ее явление было бы для нее случайно), а это необходимое условие всякого телесного действия есть само тело. Итак, само тело должно уже быть явлением воли и должно относиться к моей воле в ее целостности так, как отдельные действия тела относятся к отдельным актам воли. Все тело должно быть не чем иным, как видимостью моей воли, или самой моей волей, поскольку она есть предмет воззрения, реальное представление»<sup>57</sup>. Ибо хотя несомненно, что как организация нашего тела, так и значитель-

<sup>55</sup> Не безусловно непосредственно, ибо сохраняется форма внутреннего чувства — время. Но одно время само по себе, без пространства и причинности, обуславливающих предметное воззрение, есть форма безразличная, не производящая существенного изменения в воспринимаемом.

<sup>56</sup> W. a. W. u. V. II, 219.

<sup>57</sup> W. a. W. u. V. I, 126—128.

ная часть его отправлений (так называемые произвольные, или растительные, отправления) несколько не зависят от нашей сознательной, т. е. с рассудочным познанием мотивов соединенной, воли, но из этого, однако, не следует, чтоб эта организация вообще не была проявлением, или предметностью, воли и эти отправления — действиями воли, так как понятие воли, как мы сейчас увидим, пределами эмпирического сознания ограничиваться не может.

Мы нашли во внутреннем сознании нашей воли то, что не есть представление, в чем выражается самобытная сущность. Но между тем очевидно, что в этом единственном данном непосредственного сознания, в этих, по выражению Шопенгауэра, тесных вратах к истине, мы имеем нечто совершенно двусмысленное. Ибо если, с одной стороны, несомненно, что наша воля, не будучи представлением, т. е. бытием для другого, *eo ipso* есть о себе сущее, самобытная действительность, *Ding an sich*, — то, с другой стороны, столь же несомненно, что эта воля, как она нам непосредственно известна, именно в актах воли отдельных эмпирических особей, — эта эмпирическая воля как такая никакого самобытного значения не имеет, ибо всегда определяется мотивами в сознании субъекта, определяемость же воли теми или другими известными мотивами зависит от индивидуального характера каждой особи, а характер, очевидно, от самого эмпирического субъекта как такого (отдельной особи) не зависит, т. е. индивидуальная воля эмпирических субъектов, как она выражается в их отдельных действиях, не самобытна, не свободна, а обусловлена. Будучи необходимо определяема мотивами в своем проявлении, она подчиняется закону достаточного основания как коренной форме явлений, входит, таким образом, в область явлений. Воля, как мы ее непосредственно знаем, воля человеческих особей всегда определена; человек, правда, может действовать так, как хочет, но самое это *как он хочет* всегда обусловлено: он хочет так или иначе, того или другого — на основании тех или других мотивов, необходимо действующих на него сообразно природному его характеру, от него не зависящему. Но, с другой стороны, всеобщее и неискоренимое сознание нравственной ответственности, предполагающей свободу, противоречит абсолютному детерминизму, для которого это сознание не имеет никакого смысла, тогда как оно есть несомненный и всеобщий факт, который невозможно объяснить из каких-нибудь случайных или внешних причин. Но опять необходимая обусловленность, несвобода эмпирической воли есть точно так же несомненный факт, одинаково признаваемый как обыкновенным сознанием, так и всеми настоящими философами. Такое противоречие может быть разрешено только чрез различение воли в проявлении от воли самой в себе. Это различие, выраженное уже Кантом в учении об эмпирическом и об умопостигаемом (*intelligible*) характере, вполне развито Шопенгауэром. Воля в своей сущности самобытна и, следовательно, свободна, но, проявляясь, она необходимо подчиняется закону явлений, именно закону достаточного основания; поэто-

му всякое проявление, всякий отдельный акт воли необходимо всегда определен достаточным основанием, никогда не может быть свободен, и детерминизм здесь — во всем своем праве. По существу же своему воля не имеет никакого основания вне себя, она автономична, или безусловно свободна, т. е. имеет значение трансцендентное, есть метафизическая сущность. Как такая она всеедина, ибо всякая реальная множественность предполагает пространство и время — формы, принадлежащие только представлению, а не о себе сущему. Если же воля есть всеединая метафизическая сущность, то все существующее в целом и каждое индивидуальное существование в отдельности есть лишь проявление этой единой воли, т. е. всякое единичное явление имеет как свою внутреннюю сущность единую самобытную волю. Таким образом, каждая волящая особь, будучи, с одной стороны, в своих проявлениях вполне обусловлена, с другой стороны, в своей внутренней сущности вполне свободна; хотя все действия ее определяются мотивами, а сила мотивов над нею — ее природным характером, но самый этот природный характер особи есть произведение ее же свободной воли как метафизической сущности. «Каждый человек есть то, что он есть *чрез свою волю*, и его характер первоначален, так как хотение есть основа его существа. Он есть свое собственное произведение (Werk) прежде всякого познания»<sup>58</sup>. Таким образом, через перенесение свободы воли из *operari*, где полагали ее признававшие ее и где справедливо ее отрицали детерминисты, — чрез перенесение свободы из *operari* воли в ее *esse* разрешается антиномия свободы и необходимости, и противуположные воззрения совершенно примиряются.

Итак, воля, которая, проявляясь, подчиняется закону необходимости, сама в себе есть метафизическая, всеединая, безусловно свободная сущность. Тот чисто эмпирический неразложимый на формы представления и потому непонятный элемент, который присущ каждому явлению внешнего мира и который в области внешнего опыта физическая наука называет силами природы, обозначая словом «сила» неизвестное, в сущности, начало явлений, которое, как мы видели, есть то самое, что Кант назвал *Ding an sich*, — этот-то неизвестный элемент благодаря данному внутреннего опыта становится совершенно известным, определяясь как воля. Таким образом, категория силы сводится к категории воли и этим объясняется. В самом деле, это не есть простое изменение терминологии, а настоящее объяснение неизвестного из известного. Ибо сила есть только алгебраический знак для неизвестной величины — *x*, тогда как воля есть то, что нам всего более известно, и притом не отвлеченно и формально, а непосредственно, как настоящая действительность. Итак, все существующее, с одной стороны, есть воля, с другой — представление, определенное общею формою представления — «положением о достаточном основании». Поэтому всякое движение и изменение во всем мире явлений есть, с одной

<sup>58</sup> W. a W. u. V. I, 345.

стороны, — изнутри — действие воли как первоначала всех явлений, с другой же стороны, входя в область представления, необходимо обуславливается извне определенной частною *причиною* (ибо положение о достаточном основании в применении к движению и изменению есть закон *причинности*, или положение о достаточном основании *бывания* — *des Werdens*). Обыкновенное воззрение признает два совершенно отдельных начала движения: некоторые движения, именно сознательные действия человека, оно приписывает исключительно внутреннему началу воли, считает их произвольными, другие же, именно движения вещественного мира, оно столь же исключительно приписывает внешним причинам, определяющим их с безусловной необходимостью в противоположность свободе первого рода движений. Шопенгауэр же, напротив, утверждает, что оба начала совместно и нераздельно обуславливают всякое движение, будь то падение камня или действие человека, так что нет, собственно, двух отдельных начал движения, а только одно, лишь с двух различных сторон познаваемое; ибо всякое движение совместно и одинаково обуславливается, с одной стороны, волею как *сущностью* всех явлений без исключения, и, с другой стороны, причинною необходимостью как *формою* всех явлений без исключения. Заблуждение обыкновенного воззрения объясняется, во-первых, тем, что внутреннее начало всякого движения известно нам непосредственно только в нас самих как наша воля, в явлениях же природы, познаваемых только извне чрез представление, это внутреннее начало, под условным названием силы, остается совершенно неизвестным, а потому не может быть признано и его существенное тождество с нашею волею, открываемое только посредством философской рефлексии. Во-вторых, начало движения с внешней его стороны — причинность в различных сферах бытия — является в различных видах и с большею или меньшею ясностью. Так, в мире неорганическом, где оно имеет вид механической причинности, является с наибольшей ясностью вследствие того, что здесь причина и следствие совершенно однородны и равномерны, действие всегда равно воздействию, количество сообщенного движения всегда равняется количеству потерянного. В мире органическом, в явлениях собственно растительной жизни, причинность уже не так ясна, ибо здесь причина, являясь в виде возбуждения (*Reiz*), и качественно и количественно различается от действия. Еще менее ясна причинная связь в явлениях собственно животной жизни, где причина принимает вид *мотива*, и, наконец, в действиях человеческих, определяемых также мотивами, но уже не чувственно-созерцаемыми только, как у животных, но также и отвлеченно-мыслимыми, хотя закон причинности и не теряет своего существенного характера, но вследствие совершенной разнородности причины и действия связь между ними становится крайне неясною, а для грубого взгляда и совсем исчезает, вследствие чего делается возможным бессмысленное учение о совершенной свободе человеческих действий — *liberum arbitrium indifferentiae*. Философия же Шопенгауэра чрез соедине-

ние внешнего познания с внутренним дает возможность «признать, несмотря на все привходящие различия, два тождества, именно тождество причинности самой с собою на всех ступенях и затем тождество сперва неизвестного  $x$  (т. е. сил природы и жизни) с волею в нас. Мы познаем, говорю я, во-первых, тождественную сущность причинности в различных образах, которые она должна принимать на различных ступенях, является ли она как механическая, химическая, физическая причина, как возбуждение, как воззрительный мотив, как отвлеченный, мыслимый мотив: мы познаем ее как одно и то же как там, где ударяющее тело теряет столько же движения, сколько оно сообщает, так и там, где борются мысли с мыслями и победившая мысль, как сильнейший мотив, приводит человека в движение, каковое движение тогда уже совершается с не меньшею необходимостью, чем движение брошенного шара. Вместо того чтобы там, где движимое составляем мы сами и потому внутренняя сторона процесса известна нам совершенно непосредственно, — вместо того чтобы, как ослепленные и смущенные этим внутренним светом, отчуждать себя от общей, во всей природе нам предлежащей причинной связи, лишая себя этим навсегда ее понимания, мы, напротив, привносим новое, изнутри полученное познание к внешнему, как его ключ, и познаем *второе тождество* — тождество нашей воли — с тем нам доселе неизвестным  $x$ , которое являлось остатком при всяком причинном объяснении. Вследствие этого мы говорим: и там, где очевиднейшая причина производит действие, то все-таки же остающееся при этом таинственное, то  $x$ , или собственно внутреннее начало процесса, истинный двигатель, о себе сущее этого явления, данного нам ведь только как представление по формам и законам представления, есть существенно одно и то же с тем, что при действиях нашего тоже как воззрение или представление нам данного тела внутренне и непосредственно известно нам как *воля*. Как поэтому, с одной стороны, мы признаем сущность причинности, имеющей наибольшую ясность только на низших ступенях объективации воли (т. е. природы), — признаем ее на всех, даже высших ступенях; так же точно признаем мы, с другой стороны, сущность воли на всех, даже низших, ступенях, хотя только на высшей получаем непосредственно это познание. Старое заблуждение говорит: где есть воля, там нет причинности, и где причинность — нет воли. Мы же говорим: везде, где есть причинность, есть и воля, и нигде воля не действует без причинности. *Punctum controversiae* есть, таким образом: могут ли и должны ли воля и причинность находиться зараз и вместе в одном и том же процессе? Признание утвердительного ответа затрудняется тем обстоятельством, что причинность и воля познаются двумя существенно различными способами: причинность совершенно извне, вполне посредственно, вполне чрез рассудок — воля совершенно изнутри, непосредственно; и поэтому чем яснее в каждом данном случае бывает познание одного, тем темнее познание другого. Где причинность наиболее понятна, наименее познаем мы сущность воли; и где воля является несо-



мненной, причинность так затемняется, что грубый рассудок решается ее отрицать. Но причинность, как мы научены Кантом, есть не что иное, как а priori познаваемая форма самого рассудка, следовательно, сущность представления как такого, которое есть одна сторона мира; другая сторона есть воля: она есть *Ding an sich*. То в обратном отношении находящееся прояснение причинности и воли, то попеременное выявление и скрывание обеих зависит, таким образом, от того, что чем более какая-нибудь вещь дана нам как только явление, т. е. как представление, тем более выказывается априорная форма представления, т. е. причинность; так в неорганической природе; и наоборот, чем непосредственнее сознаем мы волю, тем более отступает назад форма представления — причинность; так в нас самих. Итак, чем ближе выступает одна сторона мира, тем более теряем мы из виду другую»<sup>59</sup>.

Всякое индивидуальное бытие как такое есть лишь явление единой воли, явление, обусловленное формами явлений: пространством, временем и причинностью, которые, таким образом, составляют то, что схоластики называли *principium individuationis*. Множественность единичных особей есть только явление, они в своей отдельности только представляются, внутренняя же сущность всех их тождественна. Это существенное тождество особей и призрачность их отдельности имеет, между прочим, свое натуральное выражение в жизни рода, нравственное же сознание этого тождества непосредственно выражается в сочувствии единичного существа с другими, и это сочувствие Шопенгауэр полагает как первооснову всякой нравственности. Чтобы понять значение этого принципа, должно узнать тот характер, который, по Шопенгауэру, принадлежит воле самой в себе.

Воля, хотение предполагает предмет хотения; но мировая воля, как сущность всего, не может иметь никакого предмета вне себя; поэтому она может хотеть только самое себя и есть, таким образом, необходимо хотение собственного существования — *Wille zum Leben*. Но всякое хотение по природе своей есть неудовлетворенное стремление, недовольство. Поэтому, бесконечно утверждая свое существование как хотение, мировая воля бесконечно утверждает свое недовольство и есть, таким образом, бесконечное страдание, вечный голод. Пока существует воля, в каких бы формах она ни проявлялась, она необходимо остается неудовлетворенным стремлением, следовательно, все существующее, имея свою метафизическую основу волю, есть по существу своему страдание. А если так, то отождествление своего бытия с другим, т. е. сочувствие, необходимо есть сострадание (συμπάθεια). К состраданию сводит Шопенгауэр всю нравственность<sup>60</sup>. Оно же само имеет свое метафизическое основание в существенном тождестве всего живущего, ибо в сострадании именно это тождество утверждается нравственным существом, которое, проникая

<sup>59</sup> Über den Willen in der Natur, 2-te Aufl. 1854, SS. 85—87.

<sup>60</sup> См.: *Schopenhauer*, Zwei Grundprobleme der Ethik, 2-te Aufl. 1860

(durchschauend) principium individuationis, отрицает эту являемую, кажущуюся особенность, перестает смотреть на другие существа как на действительно от него отдельные, внешние ему, а признает их существование как свое собственное. «И если это проникновение principii individuationis, это непосредственное познание тождества воли во всех ее явлениях достигает высокой степени ясности, то оно тотчас окажет еще далее простирающееся влияние на волю. Именно когда principium individuationis, этот покров Майи, стал настолько прозрачен перед глазами человека, что он уже не делает эгоистического различия между своею особой и чужими, но в страданиях других принимает столько же участия, сколько и в своих собственных; — тогда само собою следует, что такой человек, познающий во всех существах себя, свое внутреннее и истинное я, должен признавать своими и бесконечные страдания всего живущего и, таким образом, усвоить себе скорбь целого мира. Ему никакое страдание уже более не чуждо. Он уже не имеет в виду подобно тому, кто еще подчинен эгоизму, только свое личное и изменчивое благо и горе. Так как он проник principium individuationis, то все ему одинаково близко. Он познает мир в его целом, постигает его сущность и находит его в постоянном исчезновении, ничтожном стремлении, внутреннем противоборстве и всегдашнем страдании, видит, куда ни взглянет, страдающее человечество и страдающую животность, и гибнущий мир. А все это теперь для него так же близко, как для эгоиста его собственная особа. Как же мог бы он теперь при таком познании мира утверждать эту самую жизнь постоянными актами воли? Итак, если тот, кто еще подчинен principio individuationis, познает только отдельные вещи и их отношения к своей личности, и они тогда становятся постоянно возобновляющимися *мотивами* его хотения, то, напротив, описанное нами познание целого, сущности вещей самих по себе, становится *квиетивом* всего и всякого хотения. Воля теперь отвращается от жизни. Человек достигает состояния добровольного отречения, резигнации, истинного равнодушия и совершенного безволия. Его воля обращается, не утверждает более его собственное, в явлении отражающееся, существо, а отрицает его»<sup>61</sup>.

Здесь простая нравственность переходит уже в аскезис, где мировая воля отрицается сама в себе как такая, как хотение жизни, и все существующее как ее явление. Цель — чистое ничто, нирвана. Боящимся такого результата Шопенгауэр объясняет, что *ничто* есть понятие совершенно относительное, имеющее смысл только по отношению к *чему-нибудь*, им отрицаемому. Это *что-нибудь*, т. е. то, что мы принимаем за положительное и называем существующим, есть созерцаемый нами мир представления и проявляющаяся в нем воля, составляющая нашу собственную сущность. Отрицание воли и ее проявлений для этой точки зрения есть ничто; но для другой точки зрения сама воля с своими проявлениями может быть

<sup>61</sup> W. a. W. u. V. I, 447—9.

ничем, а отрицание ее — сущим. «Оставаясь вполне на точке зрения философии, — говорит в заключение Шопенгауэр, — мы должны здесь удовлетвориться отрицательным познанием, достигнув последней границы положительного. Познавши внутреннюю сущность мира как волю и во всех явлениях, от бессознательного стремления темных сил природы до полной сознанием деятельности человека, признавши только предметность этой воли, мы никак не избежим того следствия, что вместе с свободным отрицанием, самоуничтожением воли исчезнут и все те явления, то постоянное стремление и влечение без цели и отдыха на всех ступенях предметности, в котором и чрез которое состоит мир; исчезнет разнообразие последовательных форм, исчезнет вместе с волей все ее явление с своими общими формами — пространством и временем и, наконец, и последняя основная его форма — субъект и объект. Нет воли — нет представления, нет мира. Перед нами, конечно, остается только ничто. Но то, что противится этому переходу в ничтожество, — наша природа — есть ведь только эта самая воля к существованию (*Wille zum Leben*), составляющая нас самих, как и наш мир. Что мы так страшимся ничтожества, или, что то же, так хотим жить, означает только, что мы сами не что иное, как это хотение жизни, и ничего не знаем, кроме него. Поэтому то, что останется по совершенном уничтожении воли, для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и наоборот, для тех, в которых воля обратилась и отрелась от себя, для них этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — *есть ничто*»<sup>62</sup>.

Так оканчивается философия Шопенгауэра. Воля, утверждаемая им как основное начало, и происходящее отсюда соединение ифики с метафизикою обозначают собою, как мы увидим, совершенный поворот в ходе всей западной философии. Но у Шопенгауэра воля как метафизическая сущность не имеет никакого действительного смысла. Ибо воля вообще, безо всякого предмета хотения, без цели, воля без представления (которое у Шопенгауэра не есть необходимая принадлежность воли, а случайное явление или даже, как он говорит, *Gehirnphänomen*) — такая воля очевидно есть пустое слово, не имеющее никакого преимущества перед *Ding an sich* у Канта или «силами природы» в естествознании. Дать воле ее действительное значение и преобразовать этим учение Шопенгауэра, снявши его односторонность, — составляет задачу *Гартмана* в его «философии бессознательного», к которой мы теперь и должны обратиться.

«Всякое хотение хочет перехода известного настоящего состояния в другое. Настоящее состояние каждый раз дано, будь то просто покой; но в одном этом настоящем состоянии никогда не могло бы заключаться хотение, если бы не существовала по крайней мере идеальная возможность чего-нибудь другого. Даже такое хотение, которое стремится к продолже-

<sup>62</sup> W. a. W. u. V. I, 485—7.

нию настоящего состояния<sup>63</sup>, возможно только чрез представление прекращения этого состояния, следовательно, чрез двойное отрицание. Несомненно, таким образом, что для хотения необходимы прежде всего два условия, из коих одно есть настоящее состояние — как исходная точка. Другое, как цель хотения, не может быть настоящим состоянием, а есть некоторое будущее, присутствие которого желается. Но так как это будущее состояние как такое не может *реально* находиться в настоящем акте хотения, а между тем должно в нем как-нибудь находиться, ибо без этого невозможно и самое хотение, то необходимо должно оно содержаться в нем *идеально*, т. е. как *представление*. Но точно так же и положительно мыслимое настоящее состояние может стать исходной точкой хотения лишь постольку, поскольку входит в представление. Поэтому: *нет воли без представления*, как уже и Аристотель говорит: ὁρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας. Из непризнания этого проистекает вся особенность и односторонность Шопенгауэровой философии, которая принимает одну волю как метафизическое начало, представление же или интеллект производит материалистически<sup>64</sup>.

Итак, метафизическое начало есть воля, соединенная с представлением, — *представляющая воля*. Но воля и представление непосредственно даны нам только в сознании отдельных существ, и здесь, будучи совершенно обусловлены, они очевидно принадлежат уже к миру явлений, воля же и представление как всеобщее первоначало лежит за пределами индивидуального сознания, а так как о другом, не индивидуальном сознании мы не имеем никакого понятия, то Гартман и определяет свое метафизическое начало как «бессознательное» (das Unbewusste) не для обозначения этим только отрицательного предиката «быть бессознательным», а для обозначения неизвестного положительного субъекта, которому этот предикат принадлежит, именно вместо «бессознательная воля и бессознательное представление», вместе взятых<sup>65</sup>.

Хотя, таким образом, метафизическое начало по существу своему лежит за пределами эмпирического сознания, но тем не менее в области этого сознания, в области нашего опыта, можем мы находить такие данные, которые своим существованием предполагают это метафизическое начало и, следовательно, требуют его признания. Если существуют в природе такие явления, которые, будучи совершенно необъяснимы из одних вещественных или механических причин, возможны только как действия духовного начала, т. е. воли и представления, и если, однако, с другой стороны, несомненно, что при этих явлениях не действует никакая индивидуально-сознательная воля и представление<sup>66</sup>, то необходимо признать эти явления как действия некоторой за пределами индивидуального соз-

<sup>63</sup> Как у Шопенгауэра утверждающая себя воля.

<sup>64</sup> Philosophie des Unbewussten von E. v. Hartmann. 2-te Aufl. 1870. S. 90—92.

<sup>65</sup> Ph. d. Unb., 3.

<sup>66</sup> Т. е. воля и представление отдельных особей.

нения находящейся воли и представления, т. е. за действия того начала, которое Гартман называет бессознательным и которое, таким образом, не будучи непосредственно дано в сознании, познается в своих проявлениях, необходимо его предполагающих. И действительно, Гартман в различных сферах опыта, как внешнего, так и внутреннего, указывает такие действия метафизического духовного начала и, таким образом, на основании несомненных фактических данных посредством индуктивного естественнонаучного метода доказывает действительность этого метафизического начала.

Результаты своего эмпирического исследования Гартман выражает в следующих положениях:

«1) "Бессознательное" образует и сохраняет организм, восстанавливает внутренние и внешние его повреждения, целемерно направляет его движения и обуславливает его употребление для сознательной воли.

2) "Бессознательное" дает в инстинкте каждому существу то, в чем оно нуждается для своего сохранения и для чего недостаточно его сознательного мышления, например человеку — инстинкты для понимания чувственного восприятия, для образования языка и общества и многие другие.

3) "Бессознательное" сохраняет роды посредством полового влечения и материнской любви, облагораживает их посредством выбора в половой любви и ведет род человеческий в истории неуклонно к цели его возможного совершенства.

4) "Бессознательное" часто управляет человеческими действиями посредством чувств и предчувствий там, где им не могло бы помочь сознательное мышление.

5) "Бессознательное" своими внушениями в малом, как и в великом, споспешествует сознательному процессу мышления и ведет человека в мистике к предощущению высших, сверхчувственных единств.

6) Оно же, наконец, одаряет людей чувством красоты и художественным творчеством»<sup>67</sup>.

Во всех этих действиях своих бессознательное характеризуется следующими отрицательными свойствами.

1. Бессознательное не страдает<sup>68</sup>.

2. Бессознательное не прерывает своей деятельности<sup>69</sup>.

3. Тогда как всякое сознательное представление имеет чувственную форму, бессознательное мышление может быть только нечувственным (kann nur von unsinnlicher Art seyn).

4. Бессознательное не колеблется и не сомневается, оно не нуждается нисколько во времени для соображения, но мгновенно схватывает результат вместе со всем логическим процессом, его производящим, т. е. мыш-

<sup>67</sup> Ph. d. Unb., 327.

<sup>68</sup> В подлиннике: erkrankt nicht.

<sup>69</sup> В подлиннике: ermüdet nicht.

ление бессознательного есть совершенно внутреннее и непосредственное, как бы умственное созерцание. Вследствие совпадения мыслительного процесса и его результатов в одном моменте, т. е. в нуле времени, мышление бессознательного безвременно (*zeitlos*), хотя и находится во времени, — поскольку сам момент, в котором мыслится, имеет свое временное место в остальном ряду временных явлений. Но если мы сообразим, что сам этот момент узнается только чрез проявление его результата и что мышление бессознательного в каждом частном случае получает существование, только входя определенным образом в мир явлений (ибо в предварительных соображениях и предположениях оно не нуждается), то легко вывести заключение, что это мышление лишь постольку находится во времени, поскольку во времени находится его проявление (*das In-Erscheinung-Treten*), но что, помимо этого, само по себе мышление бессознательного не только безвременно, но и не временно, т. е. вне всякого времени. В таком случае уже не может быть речи о представляющей *деятельности* бессознательного в собственном смысле, а должно признать, что мир всех возможных представлений заключен как идеальное существование в лоне бессознательного и *деятельность*, которая по понятию своему есть нечто временное, по крайней мере время полагающее, начинается только тогда и вследствие того, что из этого покоящегося идеального мира всех возможных представлений то или другое входит в реальное явление, будучи полагаемо волей как ее предмет. Чрез это царство бессознательного было бы понято как умопостигаемый мир Канта.

5. Бессознательное не заблуждается.

6. Бессознательному нельзя приписать памяти, сравнений, опытов, оно мыслит все *implicite* в одном моменте; усовершенствование его немислимо: оно всегда одинаково совершенно.

7. В бессознательном воля и представление связаны в нераздельном единстве; ничто не может желаться, что не представляется, и ничто — представляться, что не желается<sup>70</sup>.

Таким образом, бессознательный дух имеет, несомненно, значение первоначала. Сознание же, как мы его знаем, т. е. актуальное сознание индивидуальных существ, очевидно, не имеет первоначального значения, будучи обусловлено бытием отдельных особей и, следовательно, предполагая уже мир реальных явлений. Но самый этот реальный мир, само вещество — есть лишь проявление того же, за пределами эмпирического сознания лежащего, духовного начала — бессознательной воли и представления. В самом деле, по обыкновенному представлению, вещество есть комплекс атомов, которым присущи силы притяжения и отталкивания. Но вещественный атом, как было нами прежде показано и как подробно объясняет Гартман, есть совершенная бессмыслица. Следовательно, вещество сводится к атомным силам. Но что для другого, совне, есть сила,

<sup>70</sup> Ph. d. Unb., 335—342.

то само по себе, внутри, есть воля, а если воля, то и представление. И в самом деле, атомная сила притяжения или отталкивания не есть только просто стремление или влечение, но стремление совершенно определенное (силы притяжения и отталкивания подчинены строго определенным законам), т. е. в ней заключается известное определенное направление, и заключается *идеально* (иначе оно не было бы содержанием *стремления*), т. е. как представление. Итак, атомы — основа всего реального мира — суть лишь элементарные акты воли, определенные представлением, разумеется, той метафизической воли и представления, которые Гартман называет «бессознательным». Так как поэтому и вещество, и частное сознание суть лишь формы явления «бессознательного» и так как оно безусловно непространственно, ибо пространство им же самим полагается (представлением — идеальное, волею — реальное), то это бессознательное есть всеобъемлющее единичное существо, *которое есть все сущее*, оно есть абсолютное неделимое, и все множественные явления реального мира суть лишь действия и совокупности действий этого всеединого существа<sup>71</sup>.

Действия метафизического существа — мир явлений — представляют ряд восходящего развития от неорганической материи до высших организмов и человека. Так как действующее есть начало духовное — представляющая воля, — то совершенно законен вопрос о цели всего этого развития, о смысле мирового процесса, о его начале и исходе. И действительно, Гартман ставит этот вопрос. Но разрешение его — космогония и эсхатология Гартмана — находится в таком явном противоречии с собственными принципами Гартмана и вообще представляет такой поразительной *lapsus ingenii*, что последователи Гартмана должны бы были об этой части его системы хранить глубочайшее молчание. Мы же, не принадлежа к их числу, должны сказать несколько слов и об этих печальных умозрениях.

Действительный мир имеет в своей основе представляющую волю в состоянии актуальном, волю существующую (*existens*). Но действительность, акт, предполагает возможность, потенцию. Этот логический порядок, по которому потенция мыслится первее акта, Гартман смело превращает в порядок фактический и очень развязно утверждает, что мировая воля *первоначально* (*ursprünglich*) находилась в состоянии чистой потенции, абсолютного нехотения, т. е. небытия (ибо бытие воли есть хотение), а так как идеальное начало — представление — получает действительное существование только от начала реального — воли, то и идея «первоначально» также находилась в состоянии чистой возможности, т. е., просто говоря, «первоначально» совсем ничего не было, ибо бытие в возможности (*δυνάμει ὄν*) равняется небытию (*μὴ ὄν*)<sup>72</sup>, а так как, очевидно, чистое

<sup>71</sup> Ph. d. Unb., 474, 477, 539.

<sup>72</sup> Aristot. Metaphys. IV, 4.

небытие *sua sponte* перейти в действительное бытие никак не может (а только *понятие* небытия переходит в *понятие* же бытия и обратно, как показано Гегелем, но понятие небытия не есть ничто, а именно понятие), то, положив абсолютным началом чистое небытие, на этом начале и следовало бы остановиться. Но Гартман, гипостазировав понятие небытия, или чистой потенции, говорит о ней как о чем-то существующем и описывает ее произвольный переход в состояние актуальности, чем полагается начало действительному бытию мира, которое затем посредством сложного процесса развития опять должно возвратиться в первоначальное состояние небытия, и этот конечный переход в небытие — цель мирового процесса — Гартман представляет как долженствующий совершиться *исторически*, как будущее *событие*.

Разбирать частности этой теории мы не станем: их нелепость слишком очевидна. Гораздо полезнее считаем *объяснить* их происхождение, указав то свойство мысли, которое делает их возможными и которое принадлежит не одному Гартману, а в большей или меньшей степени вытекает из одностороннего характера всей западной философии.

### III

В конце предыдущей главы я заметил, что коренная причина тех алогизмов, с которыми мы встретились в философии Гартмана, имеет общее значение для всей западной философии. Действительно, она заключается в особенности *рассудочного*<sup>73</sup> мышления вообще.

Отвлеченное, или рассудочное, познание состоит в разложении непосредственного, конкретного воззрения на его чувственные и логические элементы. Эти элементы не существуют сами по себе в отдельности, а только в своем сочетании, образующем действительный мир. Это совершенно ясно в низших, первичных сферах бытия и познания — в области внешнего чувственного восприятия. Так, например, вполне очевидно, что те количественные и качественные определения, из которых складывается известный вещественный предмет, как то: фигура, объем, масса, цвет и т. п., — не существуют сами по себе в отдельности, а только в своем определенном соединении, образующем конкретное чувственное воззрение — то, что называется реальным предметом, отдельность же этих элементарных свойств есть только результат рассудочного отвлечения. Но то же самое относится и ко всем другим определениям, и к самым сложным категориям логики или метафизики. Каждая из них, взятая отдельно или сама по себе, есть только отвлечение, действительность же получает лишь в сочетании с другими или в отношении к другим, хотя этот относительный характер не всегда так очевиден, как в приведенном примере. Между

---

<sup>73</sup> Слово *рассудок* и *рассудочный* я употребляю в настоящей главе в общепринятом смысле, а не с тем значением, которое оно имеет у Шопенгауэра



тем сущность рассудочного познания заключается именно в анализе, разложении конкретного, т. е. в том, что категории или образующие начала сущего *выделяются*, полагаются о себе; и если исключительность рассудочного познания не снимается высшим родом мышления, то, естественно, эти категории, будучи взяты в своей отдельности, представляются по себе сущими как такие, т. е. гипостазированы, им приписывается действительное бытие, которого они в своей особенности не имеют. Это гипостазирование отвлечений, таким образом, вытекает необходимо из рассудочного познания в его исключительности; ибо, оставаясь самим собою, оно не может отнестись к себе отрицательно, признать результаты своей деятельности только отвлечениями или односторонностями, — оно необходимо приписывает им полноту действительности. Здесь очевидно выражается необходимый момент распада или отвлеченного для себя бытия. Но рассудочное мышление есть *остановка*, исключительное самоутверждение<sup>74</sup> этого момента, который в действительно сущем и, следовательно, и в истинном познании есть только необходимый переход. В историческом развитии сознания момент рассудочного мышления и его необходимого исхода — чистой рефлексии<sup>75</sup> — представляется западную философией. Этим я не хочу сказать, чтобы вся западная философия ограничивалась рассудочным мышлением: история не есть только повторение логических моментов во всей их чистоте; но несомненно, что рассудочное мышление, отвлеченный анализ преобладает в западной философии и все другие направления мысли являются только как реакции или протесты против господствующего и поэтому сами отличаются такою же односторонней ограниченностью, несут ясные следы той почвы, от которой отделились.

В самом начале западной философии — в схоластике<sup>76</sup> рассудочное мышление является во всей своей силе. Для господствующей школы средневековой философии мир представлялся как мертвая совокупность многообразных, вне друг друга пребывающих субстанций *entitates*, субстанциальных форм, *universalia*, мыслимых *ut realia*, — все это без всякой внутренней связи. — Какое бы великое значение ни имел в других отноше-

---

<sup>74</sup> Это есть самодовольная ограниченность, противоположная чистой рефлексии или отрицательному разуму, в который она поэтому необходимо переходит.

<sup>75</sup> Чистой рефлексией называется безусловное отрицание действительности в известной сфере. Когда абстрактный рассудок утверждает как безусловную, или всецелую, истину нечто такое, что имеет лишь частную, или отвлеченную, истину и когда это несоответствие открывается отрицательным разумом или рефлексией, то необходимо, насколько безусловно было утверждение, настолько же безусловным является и отрицание. Так, например, когда какое-нибудь частное верование или ограниченная форма верования утверждает себя как исключительно истинную, то необходимо отрицание этой формы становится отрицанием всякого верования, ибо отрицающая рефлексия может принимать отрицаемое только за то, за что оно само себя выдает.

<sup>76</sup> Далее нам придется указать на важное положительное значение схоластики в развитии мысли, теперь же мы говорим о ней, как и о всей западной философии, только с отрицательной стороны.

ниях переворот, совершенный в западной философии Картезием, но форма рассудочной отвлеченности осталась преобладающею и в новой философии. Сам Картезий признавал самобытную действительность за бесконечным множеством отдельных субстанций или вещей, из которых одни *только* протяженные, другие *только* мыслящие. Таким образом, существенный характер схоластического мировоззрения сохранился вполне. Поэтому, несмотря на удары, нанесенные ей Спинозой и Лейбницем, Бэконом и Локком, схоластика возродилась в XVIII веке в новой, поверхностной и популярной форме, именно в догматической метафизике Вольфа. Тут опять — с субъективной стороны — формалистическое познание с его различениями и внешними соединениями, а со стороны объективной — множественность мертвых субстанций, вещественных и не вещественных, сложных и простых. Догматизм утверждал, что весь этот мир сущностей вполне *познается* рассудком, — Кант доказал, что он и *полагается* вполне рассудком, и этим уничтожил его как реальный. Но если реальная сторона созданного рассудочным догматизмом мира исчезла у Канта, то его субъективная сторона — сторона познания — осталась прежнею. Ибо, хотя Кант и старается свести все познание к немногим основным формам, но эти формы лишены внутренней связи между собою, и притом Кант пользуется ими только как общею схемой, не выводя из них действительного познания. Эта внешность и неподвижность (*Starrheit*) рассудочных категорий окончательно снимается в диалектическом саморазвитии спекулятивного понятия — в логической философии Гегеля. Понятие саморазличается и переходит в свое противоположное<sup>77</sup>. Вместо обособленных гипостазированных абстрактов рассудка мы имеем движущуюся, живую идею — истинную форму действительно сущего. Но Гегель не мог признать свою идею только за *форму сущего*, так как для него не было ничего *сущего*. В самом деле, в прежней философии сущее являлось или в виде мертвых субстанций догматизма, или в виде абсолютно бессмысленного *Ding an sich* критической философии, и, отвергнув по праву и то и другое, Гегель, оставаясь на почве западной философии, должен был отрицать вообще все сущее как такое. В этом отношении его философия является полнейшим выражением момента отрицательного разума, или чистой рефлексии. Мнимо сущее рассудка отрицается диалектическим движением понятия, и т. о. вся действительность переходит к этому диалектическому движению, которое и есть то, что Гегель называет спекулятивным понятием или абсолютной идеей. Таким образом, Гегель должен был признать действительное бытие только за понятием самим по себе. Действительно, есть только спекулятивное понятие — и не как мысль в нашей голове, а равно и не как объективная форма сущего, — а

<sup>77</sup> «Это беспокойные понятия, вся суть которых в том, чтобы быть своим противоположным в себе самих и свой покой иметь лишь в целом» (Hegel's Werke, II B. 2-te Aufl., S. 557).

само по себе, как понятие. Но, очевидно, в положении: понятие есть само по себе — или совсем ничего, кроме слов, не заключается, или же заключается *гипостазирование* понятия. Ибо если спекулятивное понятие, чисто логически взятое, есть истинная, адекватная форма сущего, то утверждаемая *отдельно* от своего содержания, как существующая сама по себе, эта форма есть не что иное, как гипостазированный абстракт. Сняв все рассудочные гипостаси старой метафизики в своей абсолютной идее, Гегель гипостазировал самую эту идею; и как ни далек от схоластики великий разрушитель всех схоластических определенностей, его собственный принцип — понятие само по себе — есть не что иное, как схоластическая *entitas*, субстанциальная форма, *universale ut reale*.

Гегель сознательно признал действительность за одною формальной или логическою стороною, отрицая всякое непосредственное содержание. Такая слишком ясная односторонность, как было прежде нами показано, необходимо вызвала реакцию в противоположном, столь же одностороннем, направлении: признавши абсолютную форму логической философии за пустую отвлеченность, стали искать чисто непосредственного, эмпирически данного содержания, не понимая, что содержание отдельно от своей логической формы есть такая же пустая отвлеченность и признание ее за действительно сущее есть такое же гипостазирование абстракта. И вот вместо гипостазированных понятий мы имеем сначала гипостазированные элементы вещества — материальные точки, атомы, как начала эмпирической действительности. Но слишком очевидно, что *вещественный* атом весь сводится к формальным, относительным определениям, что искомое начало непосредственной самобытной действительности, т. е. начало *действия*, заключается не в атоме как вещественном, а в неразрывно связанной с ним (говоря языком первобытной невинности, языком д-ра Бюхнера) *силе*, и столь же очевидно, что то самое, что во внешнем действии или для другого есть сила, то в себе самом есть *воля*. В самом деле, воля есть внутреннее начало действия и, следовательно, действительности. И вот *Шопенгауэр* признает волю как самобытное первоначало, единственное действительно сущее, *Ding an sich*. Между тем ясно, что воля *вообще*, воля сама по себе, есть совершенно пустая отвлеченность. Шопенгауэр ссылается на непосредственный внутренний опыт, в котором мы имеем волю как действительность. Но во внутреннем опыте, как было уже нами говорено во второй главе, мы имеем только волю, известным образом определенную, с определенным предметом и характером, метафизическая же воля Шопенгауэра — воля сама по себе без всякого определения, которую мы в непосредственном опыте не знаем и знать не можем (так как она и не существует совсем вне нашей абстракции), — эта воля есть только *понятие* о первоначале действительности *вообще*, т. е. первоначало действительности *отвлеченно мыслимое*, прямой *contrepart* Гегелевой абсолютной идеи и такой же гипостазированный абстракт, как она.

Логика Гегеля есть развитие абсолютной идеальной формы, тех общих категорий, которыми определяется все существующее со стороны объективной или формальной, и эта логическая форма признана Гегелем как действительность сама по себе без того, что ею определяется, т. е. она гипостазирована. У Шопенгауэра столь же отвлеченно взято противоположное начало — начало материальное, которым все существующее полагается как такое<sup>78</sup>, т. е. как действительность, — начало действия, воля, взято оно, говорю, Шопенгауэром так же отвлеченно, т. е. без всякого логического содержания, без всякой формы<sup>79</sup>, как у Гегеля была взята отвлеченности, наоборот, одна форма без всякой непосредственной действительности, ею определяемой. Оба эти начала, в своей исключительности взятые, одинаково абстрактны и неистинны, с тою, однако, разницею, что логическое понятие как такое заключает в себе момент различения, и поэтому Гегель из своего принципа мог логически понять все многообразные образы существующего мира, тогда как начало Шопенгауэра — воля как такая без всякого предмета, без всякого логического содержания, есть нечто абсолютно неопределенное, из которого ничто не может быть выведено (*der Wille als Ding an sich ist das absolut Grundlose*, говорит Шопенгауэр).

Если бы Шопенгауэр строго держался своего понятия о воле как метафизической сущности, то немислим был бы переход от нее к миру форм и, следовательно, немислима была бы философия: Шопенгауэру нечего было бы сказать. Но он *олицетворяет* свою метафизическую волю и говорит о ней как о субъекте действующем и страдающем, причем все положительное содержание берется, разумеется, от ограниченной, индивидуальной воли. Отсюда постоянное *quid pro quo*: Шопенгауэр говорит о своей метафизической воле, а между тем все, что он о ней говорит, имеет смысл единственно в применении к индивидуальной воле отдельных субъектов, и именно поскольку они ограничены, поскольку их воля не может иметь метафизического значения. К этому основному недоразумению могут быть сведены все противоречия и алогизмы в философии Шопенгауэра. Мы сделаем это относительно главных из них. Мы останавливаемся на Шопенгауэре потому, что ближайшая цель нашего критического исследования — система Гартмана — есть лишь дополнительное видоизменение Шопенгауэровой философии.

По учению Шопенгауэра, весь мир форм, мир представления, есть лишь явление в уме, сам же ум (*Intellekt*) есть, как подробно объясняет Шопенгауэр, лишь произведение жизненной воли (*des Willens zum Leben*),

<sup>78</sup> Или, по терминологии Гартмана, взятой им из «положительной философии» Шеллинга, этим (реальным) началом полагается, что (*quod*) нечто *есть* (*dass etwas ist*), тогда как началом идеальным, или логическим, определяется, *что* (*quid*) оно *есть* (*was es ist*).

<sup>79</sup> Мир форм, или мир представления, является у Шопенгауэра как чистая случайность, *accidens* для воли.

которая создает его как вспомогательное орудие для своих целей, именно как среду мотивов (*Medium der Motiven*), вследствие чего ум первоначально имеет только практическое, а не теоретическое назначение<sup>80</sup>. Очевидно, что здесь под волей, производящей ум, можно разуместь только волю определенную, индивидуальную, именно волю органических существ, нуждающихся в среде мотивов, ибо воля как *Ding an sich*, не имеющая ничего вне себя, не может иметь и никаких целей и еще менее нуждаться в уме как среде мотивов. Между тем, с другой стороны, по общей связи Шопенгауэровой философии под создающею ум волей должно разуместь именно метафизическую волю, ибо только она есть *prius* ума, воля же индивидуальная, т. е. определенная формами представления, сама уже предполагает представляющий ум и, следовательно, не может обуславливать собою его существование: для того чтобы воля стала индивидуальной, явилась в множественности органических существ, необходимо уже существование представляющего ума, так как только его формы — пространство, время и причинность — полагают реальную множественность, или особое бытие. Таким образом, Шопенгауэр может выводить ум только из метафизической воли, которая, однако, не содержит никакого основания для этого выведения, будучи абсолютно пуста и неопределенна, и поэтому, объясняя действительное происхождение ума, Шопенгауэр должен подразумевать вместо единой неопределенной воли множественность волящих индивидов, существующих реально, что противоречит его учению о прозрачности, т. е. исключительной феноменальности индивидуального бытия.

Второй главный алогизм Шопенгауэровой философии есть его утверждение, что воля как такая страдает. Страданием в смысле объективном или логическом называется определение чего-либо другим, для него внешним; этому со стороны субъективной или психической соответствует вообще неприятное или болезненное ощущение какого бы то ни было рода. Но очевидно, что воля как такая — всеединая сущность, не имеющая ничего вне себя, — не может ничем внешним определяться, значит, не может страдать в объективном смысле (и следовательно, и в психическом, так как это только другая сторона того же самого). Поэтому все, что Шопенгауэр так красноречиво говорит о страдании воли, в действительности относится исключительно лишь к страданию ограниченных хотящих субъектов, поскольку они ограничены, и в этом смысле совершенно верно. В самом деле, всякое отдельное существо, всякая особь, утверждая свою отдельность и особность, полагает вне себя целый мир, относящийся к ней и действующий на нее по своему собственному закону, внешнему для этой особи как такой и противоречащему ее внутреннему стремлению, а между тем необходимо ее определяющему, так как она уже сама в себе

---

<sup>80</sup> См. *Welt als Wille und Vorst* 3-te Aufl. I-r B. S. 179, II-r B. Cap. 22. — *Ueber den Willen in der Natur*. 2-te Aufl. SS. 46, FF. 63—72.

носит свою внешность и границу — как собственное тело. Отсюда для каждого

The heart-ache and the thousand natural shocks,  
That flesh is heir to<sup>81</sup>.

Каждое отдельное хотящее существо вследствие своей реальной определённости неизбежно страдает — это есть аксиома; но «воля страдает» — если не принимать это выражение за риторическую фигуру — есть совершенная бессмыслица.

Из существенного страдания воли следует необходимость ее самоотрицания. И тут является то же самое противоречие. Спрашивается: в аскетическом отрицании жизненной воли *кто* есть субъект отрицания? По словам Шопенгауэра, сама воля «обращается и отрицает себя». Но как, будучи по существу своему только хотением себя, самоутверждением (*Wille zum Leben*), — как может она перестать хотеть, т. е. потерять свою непосредственную природу? Очевидно, что перестать хотеть может не само хотение, а *хотящий*. Следовательно, субъект отрицания воли есть отдельная особь как такая, т. е. именно личное существо аскета, поскольку он есть лицо, а не поскольку в нем проявляется метафизическая сущность воли, ибо при последнем предположении, вследствие единства и всеобщности метафизической воли, отрицание должно бы было выразиться нераздельно во всех индивидуальных ее проявлениях; но так как в действительности одни особи отрицают жизненную волю, а другие — утверждают, то очевидно, что это утверждение и отрицание принадлежат не общей всем особям сущности, а их личной особенности как такой. Но по Шопенгауэру всякая индивидуальность, следовательно, и личность, не имеет никакой самостоятельности, а есть лишь явление или видимость жизненного хотения. У Шопенгауэра отдельные особи относятся к всеобщей воле совершенно так же, как у Спинозы отдельные модусы — к субстанции. Но как же преходящее явление может отрицать свою вечную сущность? Что сказал бы Спиноза о модусе, уничтожающем субстанцию? — Очевидно, всеобщая, метафизическая воля так же мало может быть *предметом* отрицания, как и *субъектом* его: действительный субъект отрицания есть *лицо* аскета, и действительный предмет отрицания — его *личная, частная* воля.

Противоречия Шопенгауэровой философии и ее односторонность старается снять Гартман, но только тем, что *рядом* с исключительным началом Шопенгауэра ставит другой, недостающий у него принцип — идею, или представление. Но оттого, что к одному гипостазированному абстракту присоединяется другой, мысль еще не много выигрывает. В самом деле, у Гартмана воля *сама по себе* не имеет никакого предмета, а идея *сама по себе* не имеет никакого содержания. Как такие оба начала

---

<sup>81</sup> Боль сердца, тысячи естественных страданий — наследье тела (*Hamlet*).

суть лишь возможность воли и представления. И эту-то пустую возможность Гартман утверждает как существующую саму по себе, предшествующую действительному бытию мира. Воля и представление, находясь первоначально в состоянии чистой возможности, переходят в актуальность, полагают действительный мир и затем посредством мирового процесса снова возвращаются в прежнюю потенциальность; а так как переходить в другое может только то, что само существует (ибо чего нет, то и переходить ни во что не может), — то ясно, что Гартман мыслит волю и представление *существующими* в состоянии потенции прежде их действительного бытия, он мыслит *чистую потенцию, существующую саму по себе отдельно от актуальности*, т. е. он гипостазировывает отвлеченное понятие потенции, несмотря на совершенно относительный характер этого понятия. В самом деле, логически потенция всегда мыслится только по отношению к чему-либо другому, действительно существующему, как *принадлежащая* ему, а никак не сама по себе. Так, например, когда мы говорим, что семя есть дерево *в потенции* или личинка есть насекомое *в потенции*, то здесь потенция есть лишь принадлежность (accidens) актуального бытия — семени или личинки. Личинка есть потенция насекомого — это, очевидно, означает лишь ту крайне простую истину, что личинка имеет возможность или способность стать насекомым, так что то самое, что как насекомое есть лишь потенция, вместе с тем как личинка есть совершенно актуальное бытие, по отношению к которому опять что-нибудь другое, например яичко, есть лишь потенция. — Вообще же *возможность* необходимо мыслится как принадлежащая *могущему*; чистая же возможность, т. е. сама по себе, равняется, как это признает и Гартман, чистому небытию. Но представлять чистое небытие существующим и действующим есть верх бессмыслия.

В оправдание этого бессмыслия Гартман, конечно, не может ссылаться на Платона, признающего не-сущее (μὴ ὄν) в известном смысле существующим; ибо Платон (вместе с Гераклитом) понимает под этим лишь ту бесспорную истину, что всякое относительное, конечное бытие равно причастно (μετέχει) бытию и небытию. Так, в его гениальном диалоге «Софист» элейский гость, между прочим, говорит: ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα, — и далее: ὅπότ' ἂν τὸ μὴ ὄν λέγομεν, ὥς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον<sup>82</sup>. Μὴ ὄν Платона вполне однозначаше с δύναμις Аристотеля, которая есть не что иное, как это относительное небытие (и, следовательно, относительное бытие). По Аристотелю, все существующее, кроме чистой энтелехии (actus purus) — Бога, есть отчасти лишь акт (ἐνέργεια) и отчас-

<sup>82</sup> Platonis opera ex recens. C. F. Hermann, t. I, p. 402.

ти потенция (или материя: δύναμις = ὕλη); причем одно и то же относительно низшего себя есть актуальность, а относительно высшего — потенция, и наоборот. Основываясь на Платоне и Аристотеле, Шеллинг в своей последней системе дает большое значение различию между небытием безусловным (οὐκ ὄν) и небытием лишь относительным (μὴ ὄν) куда принадлежит потенция, или возможность. Но у Шеллинга возможность есть понятие, мысль, существующая в мыслящем разуме. Гартманова же первоначальная потенция не есть мысль, ибо нет мыслящего, но она не есть и нечто объективно действительное, ибо всякая действительность еще имеет произойти из нее; следовательно, эта потенция есть чистое, безусловное небытие, и это-то чистое отрицание Гартман гипостазиирует как абсолютное первоначало.

Сказанного достаточно, чтобы видеть, насколько учение Шопенгауэра и Гартмана разделяет общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазиирующего. Указавши эту отрицательную сторону в философии воли и представления, мы теперь должны уяснить положительное ее значение в историческом развитии сознания.

#### IV

Показав общий ход философской мысли до Шопенгауэра, изложив далее системы Шопенгауэра и Гартмана и указав, наконец, формальную ограниченность этих систем, общую им со всею западною философией и заключающуюся в постоянном гипостазировании относительных, отвлеченных понятий, я должен теперь обратиться к действительному разрешению своей задачи: объяснить существенное значение «философии бессознательного» в том многовековом умственном развитии Запада, окончательный кризис которого выразился в этой последней философии. Но для этого мне должно еще несколько остановиться на том философском учении, которое составляет поворотную точку и вместе с тем связь между двумя периодами западной философии, я разумею систему Гегеля, которая, завершая собою и выражая во всей его исключительности философский рационализм, тем самым (именно делая очевидной его ограниченность) вызвала требование другой, не отвлеченно-логической, а положительной<sup>83</sup> философии, — требование, которому старается удовлетворить и «философия бессознательного». Итак, вернемся еще раз к Гегелю.

Сущность Гегелевой философии состоит в утверждении, что истинное знание не имеет никакого предмета вне себя, что оно само в себе заключает свой предмет и есть, таким образом, знание абсолютное. «В абсо-

<sup>83</sup> Т. е. такой, которая, выходя за пределы общих возможностей, познает действительно сущее и вместе с тем дает верховные начала для жизни.



лютом знании, — говорит Гегель, — совершенно снято разделение между предметом и самосознанием (*Gewissheit seiner selbst*), и истина (предметная) стала равна этому самосознанию (*dieser Gewissheit*) так же, как это самосознание стало равно истине. Таким образом, чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания (*Gegensatz des Bewusstseyns*). Она содержит *мысль*, поскольку мысль есть точно так же вещь *сама в себе*, или вещь саму в себе, поскольку она есть вместе с тем чистая мысль. Как наука истина есть развивающееся самосознание и имеет тот образ самости, что в-себе-и-для-себя-сущее есть познанное понятие, а понятие как такое есть в-себе-и-для-себя-сущее. Это-то объективное мышление и есть содержание чистой науки»<sup>84</sup>.

Обыкновенно знание понимается как отношение познающего и предмета, пребывающих независимо друг от друга, и есть поэтому лишь абстрактное единство. В Гегелевой логике эта внешность снимается. «Логика определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом чистое знание — не абстрактное единство, но живое, конкретное вследствие того, что здесь (в логике) преодолена существующая в сознании противоположность между субъектом для себя сущим и другим таким же сущим — объективным — и бытие признано как чистое понятие в себе самом, а чистое понятие — как истинное бытие»<sup>85</sup>.

Когда в познании предполагался внешний предмет, оно очевидно не могло быть свободным и самостоятельным, но всегда было обусловлено эмпирической внешностью; если и допускались известные априорные познания, то лишь с исключительно формальным значением, как совершенно пустые сами по себе и лишь извне, из эмпирии получающие все свое содержание (так у Канта). Если же, напротив, познание не имеет внешнего предмета, то оно очевидно из самого себя должно получать свое содержание, само *создавать* его. Таким образом, вместо познания, состоящего из отдельных формальных категорий, внешних друг другу и неподвижных, прилагаемых к эмпирическому содержанию, должно явиться познание свободное, саморазвивающееся, т. е. из своих собственных принципов, без всякого внешнего отношения выводящее все свое содержание. «Очищенная в мысли форма (т. е. логическое понятие, освобожденное как от внешнего предмета, так и от субъективной конечности *я* — отдельного сознания) содержит в себе самой способность себя *определять*, т. е. давать себе *содержание*, и притом в его необходимости, как систему мысленных определений» (*Denkbestimmungen*)<sup>86</sup>.

Возможность такого внутреннего саморазвития дается логическому познанию тем, что всякое определенное понятие есть, очевидно, *относительное*, т. е. включает в себе необходимость своего противоположного,

<sup>84</sup> Hegel's Werke, III Band 2 Auflage, 32—33

<sup>85</sup> Ibid, 47.

<sup>86</sup> Ibid, 51.

или своего *отрицания*; но это отрицание, как отрицание *определенного* понятия, есть уже нечто положительное. «Единственное познание, нужное для получения научного процесса и о простом понимании которого существенно надлежит стараться, — есть познание того логического закона, что все отрицательное имеет равномерно положительное значение, или что противоречащее себе разрешается не в нуль, не в абстрактное ничто, но существенно лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или что такое отрицание есть не всецелое отрицание, а лишь *отрицание* того *определенного предмета*, который разрешается, следовательно, *определенное* отрицание; что, таким образом, в результате существенно содержится то, из чего он происходит, — это, собственно, есть тождество, ибо иначе он был бы нечто непосредственное, а не результат. Поскольку происходящее (*das Resultirende*) отрицание есть *определенное* отрицание, имеет оно *содержание*. Оно есть новое понятие, но высшее, более богатое понятие, нежели предыдущее, ибо оно обогатилось его (предыдущего) отрицанием, или противоположным; содержит, таким образом, его, но еще более, чем его, и есть единство его и его противоположного. Этим путем должна образовываться вообще система понятий и безостановочным, чистым, ничего извне не заимствующим ходом достигать своего совершенства»<sup>87</sup>.

Так как содержание познания создается всецело внутренним развитием логических понятий, то очевидно, что это познание и развитие *начинаться* может только с такого понятия, которое не имеет никакого содержания, с понятия безусловно неопределенного, ничего не предполагающего, т. е. с понятия как *чистого бытия*. Это бытие, как не имеющее никакого содержания, как совершенно пустое, очевидно есть чистое *ничто*. Таким образом, чистое бытие становится своим противоположным, переходит в него, чем дается новое понятие *становления*, или *бывания* (*des Werden*). Это понятие уже не есть безусловная абстракция, как прежнее, ибо в нем соединяются два противоположные момента (бытие и ничто). «Каждый раз, как говорится о бытии и ничто, должно предполагать это третье (*das Werden*), ибо они не существуют сами по себе, но суть только в бывании, в этом третьем. Но это третье имеет многие эмпирические образы, которые устраняются или пренебрегаются абстракцией для того, чтобы те ее продукты — бытие и ничто — были удержаны каждое само по себе и являлись охраненными от перехода»<sup>88</sup>. Если, таким образом, первые два абстрактные понятия не имеют никакой действительности сами по себе, а только в третьем, то и об этом третьем должно сказать то же самое: и оно *само по себе* не имеет никакой действительности, а получает ее от следующего, более конкретного, понятия, и так далее до конца. В самом деле, очевидно, что если *бытие вообще* не существует в действительности, то точно так же не существует и *бывание* или *переход вообще*,

<sup>87</sup> Ibid., 38—39.

<sup>88</sup> Hegel, *ibid.*, 87.

а только *определенный* переход, так что это понятие требует для своей действительности понятия *определенного бытия* (das Daseyn); но, опять, не существует и бытия определенного вообще (Daseyn überhaupt): оно должно быть определено *так и иначе*, быть *тем и другим* и т. д. Все логическое развитие состоит в том, что известное понятие как абстрактное не может быть действительным само по себе, а лишь в другом, более конкретном, но и это опять само по себе не действительно, т. е. его конкретность только относительная и потому требует еще другого и т. д. «Сознание может, конечно, делать своим предметом и содержанием, например, пустое пространство, пустое время, самого себя как пустое сознание, или чистое бытие; но оно не остается при этом, а идет, можно сказать, устремляется (drängt sich) из той пустоты к лучшему, т. е. каким-либо образом конкретнейшему содержанию, и как бы плохо, впрочем, ни было это содержание, оно все-таки как конкретное лучше и истиннее»<sup>89</sup>. Вообще же «против простого действия абстракции должно также просто указывать на эмпирическое существование, в котором только сама та абстракция есть что-нибудь, имеет бытие»<sup>90</sup>.

Итак, абстрактное понятие — а таковы все моменты логики, кончая последним — абсолютной идеей, — не может, как абстрактное, иметь самобытной действительности, оно необходимо должно быть *в другом*, иметь известный эмпирический субстрат, действительное существование которого не полагается, не создается логическим понятием, ибо для того, чтобы создавать свой субстрат, логическое понятие должно бы было уже существовать само по себе в своей отвлеченности, что очевидно невозможно. Итак, если, как утверждает Гегель, логическое понятие своим внутренним развитием создает свое содержание, то это содержание не есть *действительно сущее*, а только *мыслимое*, т. е. все логические понятия суть только общие *возможности* бытия, из которых самих по себе еще не следует никакое действительное существование. Поясню это обыкновенным примером. Мы имеем известное понятие треугольника, в котором заключается необходимость того, чтобы сумма трех его углов равнялась двум прямым, а также и все остальные теоремы о треугольнике могут быть выведены из его понятия или определения, подобно тому как Гегель из понятия чистого бытия выводит остальные логические моменты. Но очевидно, что ни в понятии треугольника, ни в тех необходимых свойствах, которые логически следуют из этого понятия, не утверждается никакое действительное существование, не утверждается, чтобы какие-нибудь треугольники существовали в действительности, т. е. вне нашей мысли. Можно сказать языком Гегеля, что понятие треугольника создает свое содержание, но это содержание есть только мыслимое или возможное, а не действительное. Из этого понятия, т. е. из этой моей *мысли*, следует

<sup>89</sup> Hegel, *ibid.*, 93.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 87.

только, что треугольник *возможен*, ибо в противном случае я не мог бы его и мыслить, как я не могу, например, мыслить круглый квадрат (немыслимость = невозможность). Далее, те свойства, которые логически следуют из понятия треугольника, составляют *необходимые условия* для существования всякого треугольника (т. е. если какой-нибудь существует). Если находится в действительности какой-нибудь треугольник, то сумма его углов должна равняться двум прямым. Но если бы в действительности и не было никакого треугольника, то понятие его со всеми его свойствами от этого очевидно нисколько бы не изменилось. Таким образом, *понятие* треугольника есть только *возможность* треугольника. Но точно то же применяется и ко всем понятиям. Так, если мы возьмем из логики Гегеля какое-нибудь более общее понятие, например понятие *для себя бытия* (Für-sich-seyn), то очевидно мы не узнаем из этого понятия, есть ли в действительности что-нибудь для себя сущее: мы можем узнать это только эмпирически, на основании же понятия мы можем утверждать только, что для-себя-бытие *мыслимо* или *возможно* и что *если* есть что-нибудь для себя сущее, то оно должно удовлетворять всем тем логическим моментам, которые в понятии для-себя-бытия заключаются. Вообще же в логических понятиях мы познаем только возможности и необходимые<sup>91</sup> условия существующего, а не само существующее.

Абстрактность и, следовательно, недействительность логических понятий вообще невольно признает и сам Гегель, когда в противоречии с своим основным принципом он к логике — науке чистых понятий — присоединяет еще философию природы и духа, дополняет сферу абсолютной идеи равноправными сферами внешних вещей и самосознающего субъекта. Логическая идея, по его утверждению, *осуществляется* в природе и человеческом духе; но тут, как и во всем, что Гегель говорит об отношении идеи к природе и духу, является та неопределенность и туманность метафорических выражений, которую заметил и над которою смеялся еще Шеллинг в своей положительной философии. В самом деле, что значит: логическая идея осуществляется в природе? Некоторые из учеников Гегеля, например Розенкранц, основываясь на многих выражениях самого учителя, принимают это осуществление в том смысле, что идея переходит, эманурует в природу или *полагает* природу, так что логическая идея является здесь в образе абсолютного духа или Бога. Такое объяснение, нелепое само по себе (ибо заключает гипостазирование отвлеченного понятия), хотя не противоречит вообще воззрению Гегеля, который сам постоянно олицетворяет идею, но не соответствует очевидной и несколько раз самим Гегелем выраженной истине, что чистое понятие есть лишь *логический prius* природы, но не имеет отдельной от природы *действительности*, не существует в своей отвлеченности, следовательно, не мо-

---

<sup>91</sup> Логическая необходимость есть всегда условная. Общая ее формула такая: *если* что-нибудь существует, то оно должно удовлетворять логическим законам

жет и переходить в природу или создавать ее. Но если так, то логические понятия являются лишь общими формами природного бытия, отвлекаемыми и о себе полагаемыми нашим *рассудком*; таким образом, в своей всеобщности, в своем чисто логическом бытии они существуют лишь для нас как абстракции нашего рассудочного мышления. Этот единственно разумный исход Гегелевой философии, выраженный так называемыми левыми гегельянцами, есть очевидно самоотрицание этой философии. Логическое понятие, которое сперва было абсолютным началом, является тут как нечто обусловленное и субъективное. Чрез признание, что логическому понятию не принадлежит действительность, признается *ограниченность* логической философии как исключительно *формальной*, и возникает вопрос: в чем же состоит действительность? Или, употребляя самое общее выражение: что есть тот субстрат или та материя, общие формы которой выражаются в логических понятиях?

Но ограниченность того философского развития, которое достигло своего завершения в системе Гегеля, открывается еще с другой стороны — со стороны субъективной. Субъект философии, как и всякого научного познания, есть *отдельное лицо как мыслящее*. Но мышление и познание находятся в тесной внутренней связи с другою стороною человеческого существа, именно с *хотением* как началом действия и деятельной (практической) жизни. Эта связь заключается уже непосредственно в природе того и другого, поскольку, с одной стороны, всякое познание производится стремлением или хотением познавать, а с другой стороны, всякое хотение имеет свой предмет как представляемый, т. е. как познание. Но кроме этой непосредственной связи между познанием и хотением вообще, есть особенная связь между познанием и хотением собственно человеческими, поскольку человеческая деятельность перестает определяться исключительно инстинктивными хотениями чувственной природы, которым со стороны познавательной соответствует непосредственное чувственное воззрение и элементарные единичные акты суждения и заключения. Вследствие сложной общественной жизни человека деятельность его уже не может определяться исключительно простыми хотениями и представлениями инстинкта, который хотя и содержит в себе корень общей родовой жизни человека, но по своему непосредственно-физическому характеру достаточен только на первых элементарных ступенях общественности — в семье, в быте родовом. С разрастанием же и развитием общественного организма связь общего физического происхождения между его членами становится все более и более отдаленною, инстинкт родства постепенно ослабевает, и, таким образом, для дальнейшего существования общества является необходимость в другой идеальной, но столь же действительной связи, которая сообщила бы новую крепость связи физической, недостаточной самой по себе. Такая внутренняя идеальная связь предполагает всеобщее или разумное мышление, т. е. такое, что, выходя за пределы непосредственного представления и частных мыслительных актов,

образует общее идеальное воззрение и, разрешая в этом воззрении высшие теоретические вопросы, вместе с тем дает безусловные начала и нормы для практической общественной жизни человека.

Очевидно, что если это идеальное воззрение должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, иметь еще большую власть над умами и волями людей, чем физический инстинкт, то оно не может быть произведением отчетливого дискурзивного мышления отдельных лиц, не может быть результатом аналитического познания, а должно быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени. И в самом деле, мы видим, что первоначально общее идеальное воззрение имеет исключительно такой характер — характер *религии*. Воззрения же *философские*, как произведения личного мышления, возникают лишь с обособлением *личности*, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают жить *для себя*, сами с отчетливым сознанием ставят себе вопросы и разрешают их своим личным разумением независимо от общенародного мышления и основанного на нем мирозерцания; другими словами — философия появляется лишь тогда, когда прежний общественный организм начинает разлагаться. Коренься, таким образом, в раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*, философия тем самым есть начало распада между *теорией* и *практикой*, между *школой* и *жизнью*. В самом деле, в области теоретической мысль философа имеет все свое действительное значение и совершенную независимость; здесь мыслитель полный господин: высказана мысль — сделано дело, ибо здесь мысль есть дело, есть все. Хотя совершенно естественно в философе желание, чтобы его мысль сделалась мыслью всех других, чтобы признанная им теоретическая истина стала общепризнанною, но если этого и не случится, то *теоретическая* истина ничего не теряет («а все-таки движется!»). В совершенно иное положение становится философ, вступая в область практическую, если он и здесь, в вопросах жизни, захочет действовать как философ, т. е. устанавливать общие начала и нормы деятельности, идеалы общественного строя. Очевидно, недостаточно высказать эти принципы и идеалы; должно перевести их в действительность, без этого они не имели бы смысла: *практическая* истина, остающаяся только в теории, есть непоследовательность. А между тем осуществить свои нравственные идеалы не во власти философа: вопросы практические суть дело личного интереса для всех, решение их зависит от общей воли, и, следовательно, здесь философ бессилен против народного большинства; чтобы что-нибудь сделать, он должен сначала ввести свои принципы в умы и воли этого большинства, а для этого ему нужно искоренить прежние несогласные с его воззрениями верования народа; это же тем более трудно, что эти верования уже давно перешли в действительность, выразились в известных общественных формах, сильных своим фактическим значением и авторитетом давности, против которых одно философское

убеждение — орудие слишком слабое. Невозможна для философской мысли двойная победа над народной верою и над обусловленным этою верою общественным строем, — невозможна, пока эта вера сильна, этот строй крепок, а ослабить их прямым непосредственным действием философское мышление не может. Ослабляются они лишь после многих веков исторического развития, а до тех пор философ, если не хочет быть мечтателем и утопистом, должен совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические, иметь своим предметом существующее, лишь поскольку оно познается *мыслию*, а не поскольку производится *волею*. Таким образом, если вначале бессилие философского сознания перед волею масс естественно заставляет философию отказаться от вопросов жизни, то впоследствии уже самое чисто теоретическое свойство задач, разрешаемых философиею, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную.

Именно в таком положении находилась философия западная с самого своего начала и до последнего времени. В средние века для народного большинства духовная жизнь всецело определялась мировоззрением, основанным на христианской вере в форме католичества. Это мировоззрение давало высшие цели для воли, идеальные нормы для деятельности, определяло, таким образом, всю нравственную жизнь; оно же, воплощенное в римской церкви, бесспорно, имело определяющее значение и для жизни общественной. Христианская вера имела для общего сознания значение безусловное, в нем не могло быть вопроса об ее истинности или разумности. Между тем философия средневековая ставит именно этот вопрос. Таким образом, задача средневековой философии: примирить веру с разумом или оправдать веру перед разумом — не была задачей общего народного сознания, — оно не нуждалось в таком примирении, — это была задача только отдельного личного ума; средневековая философия, ставившая и разрешавшая такую задачу, ограничивалась школою и потому очень верно называется схоластикою. Таким образом, раздвоение, внешнее отношение между верою и знанием выразилось в раздвоении, во внешнем отношении между жизнью и наукой, — выразилось в *школьном* характере науки.

Этот школьный характер остался и за новою философией, для которой невозможность иметь практическое значение вытекала прямо из ее задачи, заключавшейся в определении общих основных начал сущего, вечной природы вещей и отношения этой вечной природы к субъекту как познающему, причем сначала предполагалось субстанциальное бытие вне познающего субъекта, и в результате развития — в германском идеализме — вечная природа вещей признана тождественною с логическими формами нашего познания. Очевидно, что и задача эта, и результат ее разрешения имеют исключительно теоретический характер, заключая в

себе лишь те вопросы, которые ставятся субъектом как только *познающим* безо всякого отношения к требованиям субъекта как *хотящего*, к вопросам воли. В самом деле, рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует другая, изменчивая, волнуемая действительность — субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: *что есть?* существует вопрос практический: *что должно быть?* т. е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа, а последний корифей этой философии Гегель прямо отрицает его, смеется над ним. Все, что разумно, говорит он, *есть*, следовательно, ничего *не должно быть*. Предполагать, что истина, благо и т. п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, но недействительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазия. Такой взгляд совершенно необходим с точки зрения исключительно теоретической философии, но аргумент Гегеля имеет то неудобство, что доказывает слишком много: в своем отрицании он захватывает — чего Гегель, конечно, не имел в виду — всю историческую действительность. Что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческою деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? То, что теперь *есть*, прежде только *должно* было быть, действительное было лишь желанным; но воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты. Таким образом, между тем, что есть, и тем, что должно быть, между действительным и желанным, между миром познания и миром хотения нет безусловной отдельности, одно постоянно переходит в другое, нет между ними границы, и отвлеченная философия, утверждая такую границу, утверждает тем лишь свою собственную ограниченность. Эта философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности, ибо, как мы видели, в результате ее оказалось, что она, ставя своей задачей познание действительно сущего, на самом деле познавала только возможное или мыслимое, т. е. общие формы всякого бытия, необходимые условия действительности, а не саму действительность.

А между тем именно теперь, в XIX веке, наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни. Прежние религиозно-бытовые основы западной жизни, частной и общественной, наконец расшатаны были религиозными и политическими движениями последних трех веков. Старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей, во всяком случае перестало быть верховным определяющим началом в их сознании, а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие. Таким образом, с ослаблением сознания религи-



озного верховные определяющие начала для жизни приходилось искать в сознании философском, которое должно было тем более выйти из своей логической отвлеченности, что чисто теоретическое развитие философии достигло уже своего последнего завершения в системе Гегеля и далее в этом направлении, как мы видели, идти было невозможно.

Достигнутый результат был признание безусловного значения разума, т. е. человеческого *я*, как *познающего*. Утверждение Гегелевой философии, что сущность всего есть логическое понятие, равнялось с субъективной стороны утверждению, что сущность человеческого *я* есть логическое *познание*, что субъект, или лицо, имеет значение только в познании, как познающее. Но и тут исключительное утверждение в силу своей исключительности переходит в свое противоположное. В самом деле, если познание человеческого есть безусловное в смысле Гегеля, т. е. если оно не относится ни к чему сущему, не имеет никакого отличного от себя как формы содержания, то, очевидно, в этом познании ничего не познается, оно становится чисто *субъективною* деятельностью познающего, к которому, таким образом, и переходит абсолютное значение. Вместо объективных сущностей старой метафизики единственным действительно сущим признается познающий *субъект*. Высшее значение остается не за логическою идеей, а за тем субъектом, который познает ее, которому она *принадлежит*. Собственная же сущность субъекта есть его *самоутверждение* или воля, то, что преимущественно выражается в аффектах и хотениях; здесь корень всей субъективной жизни, не исключая и теоретического познания, так как разум есть только орудие для хотения. Таким образом, верховное значение переходит к *человеку* как такому, т. е. в его субъективном, личном бытии. Этот переход *ad hominem* совершен в германской философии, как известно, Фейербахом, бывшим учеником Гегеля. «Существо человека, — говорит Фейербах, — есть его *высшее существо*; хотя религия называет высшее существо Богом и смотрит на него как на предметное существо, но поистине это есть только собственное существо человека, и потому поворотная точка всемирной истории состоит в том, что отныне Богом для человека должен быть уже не *Бог*, а *человек*»<sup>92</sup>.

Самоутверждение человека не есть, разумеется, утверждение только данного его бытия — *τοῦ εἶναι*, но еще и *τοῦ εἶναι*, т. е. *стремление к счастью*, и если за основу принято самоутверждение человека, то принципом нравственности, верховною нормою деятельности будет человеческое счастье. Человек хочет быть счастливым, и это есть высший закон; притом, так как за основной принцип принят человек как *такой*, а быть человеком *одинаково* принадлежит *всем* людям, то *все* имеют *одинаковое* право на счастье, ибо в принципе не заключается никакого основания для неравенства. Между тем существующие общественные формы отрицают это одинаковое право, допуская *неравенство* сословных, имущественных

<sup>92</sup> Feuerbach, Das Wesen des Christenthums 2-te Aufl S 402

и государственных *положений*, вследствие чего одним лицам принадлежит то, чего лишены другие, и притом меньшинству принадлежит то, чего лишено большинство, а этим обуславливается для большинства меньшая возможность счастья, нежели для меньшинства. Поэтому для достижения высшей цели — человеческого счастья — необходимо разрушить эти несовершенные общественные формы и заменить их новыми, которые бы дали всем людям одинаковую возможность быть счастливыми. Таким образом, высшая цель ближайшим образом определяется как осуществление *всеобщего благосостояния*, что составляет принцип *социализма*.

Но если *in abstracto* верховное начало есть самоутверждение человека *вообще*, то в *действительности*, т. е. для *каждого отдельного лица*, это есть его *собственное* самоутверждение, и если *in abstracto* высшая цель есть человеческое счастье *вообще*, необходимым условием которого является всеобщее и безусловное равенство, то в действительности для каждого отдельного лица это есть его собственное счастье, его личное индивидуальное благо, для которого общественное равенство или неравенство само по себе безразлично. В самом деле, «человек вообще» есть очевидно абстракция, действительность которой представляется каждым единичным человеком, но для каждого единичного человека непосредственное значение имеет очевидно лишь его собственное счастье, а благо других — лишь относительно, поскольку оно входит в условия его собственного счастья. Переводя верховный практический закон — человек хочет счастья — с отвлеченного языка на живой, мы имеем: я — данное лицо — хочу *своего* счастья. Таким образом, *антропологический* принцип уясняется как *эгоистический*. Но это уяснение есть самоотрицание социализма, ибо вследствие него, во-первых, социализм теряет свое всеобщее значение, ибо если стремление к общему благосостоянию должно основываться на эгоизме, то оно не имеет никакого смысла для всех тех, чей эгоизм лучше удовлетворяется при существующем общественном неравенстве, кому это неравенство выгодно, т. е. для всех людей привилегированных классов; во-вторых, хотя эгоизм обделенного большинства и должен порождать стремление к изменению существующих общественных форм, но вовсе не с целью установить *всеобщее* равенство и благосостояние (до этого эгоизму никакого дела быть не может), а единственно с целью воспользоваться этим изменением для *своих собственных* личных выгод. Вместо стремления к общему благу необходимо является исключительное самоутверждение каждого отдельного лица в ущерб всем другим, война каждого против всех.

Таким образом, социализм переходит в исключительный *индивидуализм*, лучшим теоретическим выразителем которого бесспорно должен быть признан *Макс Штирнер*. «Я для себя — все, и делаю все ради себя»<sup>93</sup>. Высшее вовсе не есть «человек», как утверждает, например, Фейер-

<sup>93</sup> *Max Stirner, Der Einzige und sein Eigenthum*, 214.

бах — я выше человека. «Что мы — люди, это самое меньшее в нас и имеет значение, лишь поскольку есть одно из наших свойств, т. е. наша собственность»<sup>94</sup>. «Я человек и вместе больше, чем человек, т. е. я — субъект этого моего простого свойства (быть человеком)»<sup>95</sup>. «Итак, прочь все, что не есть *мое* вполне! Вы думаете, что мое дело должно быть по крайней мере "добрым делом"? Что добро, что зло? Я сам свое дело, и я ни добр, ни зол: это одинаково не имеет для меня смысла. Мое дело ни божье, ни человеческое, оно не есть истинное, не есть благое, справедливое, свободное и т. д., но исключительно *мое*, и оно не есть всеобщее, но *единственное*, как я сам. Кроме меня для меня нет ничего»<sup>96</sup>!

Итак, после того как философский рационализм отверг всякую объективную реальность в *теории*, отвергаются теперь в *практике* всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится безусловное исключительное самоутверждение отдельного я. Я для себя — бог; все для меня имеет значение лишь как мое средство; я не признаю в другом лице границы своего эгоизма: единственная граница для меня есть граница моего могущества. «Я вывожу всякое право и всякое оправдание из *меня*; я имею право на все, что в моей силе»<sup>97</sup>. «Право разрешится в свое ничтожество, когда будет поглощено *силою*, т. е. когда поймут, что значит: сила прежде права. Тогда всякое право (*Recht*) заявит себя как преимущество (*Vorrecht*), а само преимущество — как могущество, как преобладание (*Ubermacht*)»<sup>98</sup>.

Но в необходимом признании ограниченности моего могущества уже заключается самоотрицание этого индивидуализма. Я — бог для себя; но это «для себя» превращает мое божество в злую иронию.

Великий бог в груди моей сокрыт;  
Он душу мне волнует и тревожит —  
Внутри меня всецело он царит, —  
Но в мире внешнем ничего не может.

В мире внешнем божество мое встречается с бесчисленным множеством других богов, для которых оно само есть только внешнее средство. Но пусть бы я победил всех своих богов-соперников и заставил бы их признать мое божество — все-таки это божество осталось бы только субъективным: в признании других, как первоначально в моем собственном; объективно же я все-таки останусь ничтожным и бессильным перед неизменной силой природного, внешнего мне закона вещественного бытия. Объективная реальность, давно исчезнувшая для логического понятия, сохраняет всю свою практическую действительность для живого че-

<sup>94</sup> Ibid., 228—9.

<sup>95</sup> Ibid., 233.

<sup>96</sup> Ibid., 8.

<sup>97</sup> Ibid., 248.

<sup>98</sup> Ibid., 275.

ловека как *необходимость физического страдания и смерти*. Перед этою внешнею действительностью, которая рано или поздно превратит мое божество в блюдо для червей — таких же богов для себя, — перед этою внешнею действительностью мое самоутверждение абсолютно бессильно.

Единственным средством сохранить мое самоутверждение против естественного закона, мою независимость от него, является самоубийство. Но тут уже самоутверждение равняется самоотрицанию, да и независимость тут только призрачная, ибо я не могу уничтожить себя одним свободным актом своей воли: мое решение всегда физически обусловлено и исполнение его также. Итак, я никаким образом не могу осуществить своего самоутверждения, я должен отказаться от него. Но я не могу отречься от него в пользу мертвой и слепой вещественной необходимости: резигнация перед материальной силой для меня — силы разумной — немыслима.

Подчинение внешней материальной силе невыносимо для самоутверждающегося я, а между тем оно необходимо для него, именно поскольку он стоит на точке зрения исключительного самоутверждения, ибо так как для этой точки зрения все внутреннее значение принадлежит частному, особному бытию субъекта, то понятно, что бытие всеобщее, закон всего должен являться ему совершенно чуждым, безусловно внешнею необходимостью, против которой он не может бороться, но с которой не может и примириться, ибо такое примирение было бы для него уничтожением.

Внутренняя связь практического индивидуализма с теоретическим материализмом, убийственная для обоих, разрывается философским утверждением: вещество есть только явление; сила всеобщего не есть вещественная, механическая, сила всеобщего в своем существе есть *воля*, всеобщее однородно с частным, *не-я* в своей сущности есть то же, что и я.

Ihr folget falscher Spur!  
Denkt nicht wir scherzen —  
Ist nicht der Kern der Natur  
Menschen im Herzen?

Самоутверждающаяся личность должна подчиняться не слепой материальной силе, примирение ее с всеобщим не есть ее уничтожение. Отсюда понятно огромное практическое значение философии воли и представления. Но первый основатель этой философии — Шопенгауэр — естественным образом выразил новый принцип в форме односторонней и ограниченной. Как бы ослепленный светом открытой им истины, он не мог ясно различить того логического содержания, которое в ней заключается. Утвердивши, что сущность всего есть воля и что частное, таким образом, субстанциально тождественно с всеобщим, он на этом и остановился, не разясняя точного разумного смысла этих положений и не развивая их необходимых логических последствий. Отсюда та странность, что Шопенгауэр обыкновенно принимает *существенное единство* личной

воли с мировой субстанцией за их *актуальное тождество*, вследствие чего в его нравственной философии, как мы видели, самоотречение личного произвола является самоотречением мировой воли, что уже не имеет никакого разумного смысла. В метафизике же вследствие того, что он утверждает волю совершенно абстрактно, в отдельности от представления и разума, она является у него как слепая сила, ничем, в сущности, не отличающаяся от материи.

Свое необходимое развитие принцип воли получает, очевидно, лишь чрез присоединение логического, или идеального, момента, когда воля мыслится не абстрактно, а как действительная воля, т. е. с предметным содержанием, или идеей. Переход к этому мы находим в системе Гартмана. Но вследствие указанной в предыдущей главе формальной ограниченности всей западной философии, которую (ограниченность) разделяет и Гартман, оба первоначала — воля и идея, — несмотря на их соединение, сохраняют у него свою отвлеченность, утверждаются сами по себе, так что это соединение их есть лишь сопоставление двух абстрактов, принятых за нечто самобытно существующее. Понятно, что воля сама по себе признается безусловно неразумною, а идея сама по себе абсолютно бессильною, лишенною всякой активности. Начало действительности, по Гартману, есть исключительно воля — начало неразумное, — и потому действительное бытие представляет существенный характер неразумности, оно есть то, что не должно быть; всякое действительное бытие по существу своему есть страдание и бедствие, потому что оно происходит не из абсолютного разума или идеи, которая, по Гартману, совершенно пассивна, а полагается бессмысленным переходом воли из чистой потенции, или небытия, в акт. Если, таким образом, первоначальное происхождение самого существования есть факт неразумный, чистая случайность (*Urzufall*), то признаваемая Гартманом разумность, или целемерность, мирового процесса имеет значение только вторичное и отрицательное: она состоит в постепенном уничтожении того, что положено первичным неразумным актом воли; чрез образование сознания разум эманципируется от воли, и всему существующему дается возможность отрицанием жизненного хотения возвратиться опять в состояние чистой потенции, или небытия, что и составляет последнюю цель мирового процесса.

Итак, в этой системе страдание и отчаяние отдельной особи снимаются в страдании и отчаянии всего сущего, частное единичное самоубийство заменяется самоубийством всеобщим, коллективным. Но это самоубийственное воззрение имеет свое основание лишь в той стороне Гартмановой философии, которая составляет ее преходящую ограниченность. Прочный же, из несокрушимых эмпирических материалов орудием крепкой логики возведенный фундамент сверхсознательного или всеединого духа требует лучших (и в логическом, и в практическом смысле) заключений, чем те, какие хочет на нем основать сам его создатель; и хотя принцип всеединого духа и содержит основания для относительного, практического песси-

мизма, но для коллективного самоубийства в нем не заключается ни логической возможности, ни практических мотивов. Пояснение и доказательство этих утверждений составляет последнюю задачу настоящего исследования. Исполнение этой задачи должно устранить из системы Гартмана противные здравому разуму элементы, в ней находящиеся, и показать в их истинном значении положительные результаты, достигнутые ныне философией.

## V

Приступая к определению положительных результатов философии бессознательного, или, что то же, положительных результатов всего доселешнего философского развития, я буду рассматривать эти результаты (сообразно с древним разделением философии) сначала по отношению к *диалектике*, или учению о *познании*<sup>99</sup>, затем по отношению к *метафизике*, или учению о *сущем*, и, наконец, по отношению к *ифике*, или учению о *долженствующем быть*.

Первый, поверхностный анализ всей области познаваемого открывает нам три коренные источника познания: *опыт внутренний*, в котором мы познаем свое субъективное бытие в его действительности, затем *опыт внешний*, в котором мы познаем внешнее бытие в его реальности, и, наконец, *рассуждение* (*ratiocinatio*), или чисто логическое познание, в котором мы не познаем никакой реальности и никакой действительности, а утверждаем только известные необходимые условия или законы бытия. Рассматривая взаимное отношение этих родов познания, мы находим, во-первых, что познание чисто логическое и внешний опыт не существуют в отдельности друг от друга, а всегда соединены, хотя в различной степени. Так, несомненно, что чисто эмпирический материал, состоящий из ощущений внешних чувств, становится опытным познанием только тогда, когда эти ощущения объективируются и комбинируются по известным общим и необходимым законам, так что даже непосредственное внешнее воззрение, в котором мы имеем не простые ощущения, а целые связанные между собою представления, есть уже дело умозрения, хотя и бессознательного; что же касается до внешнего опыта *научного*, до так называемой эмпирической науки, то нечего и говорить, что в ней умозрение, и притом на степени сознательного мышления, играет главную роль, ибо ни одна научная истина не дается в непосредственном опыте (а между тем, как только что было замечено, и сам этот непосредственный опыт на самом деле есть уже результат умозрения). Но если, таким образом, нет чистой эмпирии, то, с другой стороны, нет и чистого умозрения, ибо если предметное познание образуется умозрением, то из этого следует, что умозре-

<sup>99</sup> Точнее, нежели общеупотребительные названия: *диалектика* и *логика*, — искусственное название: *гнозеология*

ние дает форму предметного познания и в отвлечении от своего эмпирического содержания представляет только пустые возможности, как это было показано в начале предыдущей главы. Это несомненно относительно *логических категорий* как *общих условий* бытия; что же касается до отвлеченных представлений, или *родовых понятий*, то очевидно, что они как результат *отвлечения* предполагают эмпирические данные, а сами по себе представляют также лишь пустую возможность. Такое же отношение имеет рациональное, или логическое, познание и к данным *внутреннего опыта*. Элементы внутреннего мира, так же как и внешнего, могут быть образованы в *действительное* познание только при посредстве известных логических условий или законов, но столь же очевидно, что и здесь эти условия или законы сами по себе еще не дают никакого действительного познания, представляют только пустую возможность, осуществляемую лишь благодаря непосредственным данным внутреннего опыта. Отношение логического познания к опыту в области предметной было достаточно объяснено в предшествующей главе по поводу Гегелевой философии. Здесь я остановлюсь несколько на показании того же отношения в области внутренних явлений, имея в виду преимущественно английскую школу эмпирической психологии.

Существует, положим, известный психологический закон, по которому данные внутренние состояния соединяются между собою при известных обстоятельствах известным, определенным образом. Школа Локка утверждает, что мы познаем этот закон исключительно эмпирически — только как известное существующее отношение явлений. Между тем если это есть действительно закон, а не случайный факт, то он, очевидно, не может ограничиваться одним *данным* отношением последовательности и сосуществования, ибо в таком случае мы могли бы утверждать это отношение только для известных в нашем опыте случаев и не имели бы никакого права признавать его за общий закон для *всех* однородных случаев, когда-либо бывших или будущих. Даже такой крайний эмпирик как Дж. Ст. Милль признает, что закон, т. е. известное отношение причинности (в том смысле, какой дается причинности в этой школе), выражает всегда отношение безусловно постоянное или необходимое. Но если бы эта связь ограничивалась одним *нашим действительным* опытом, то, очевидно, мы были бы не вправе выходить из пределов данного опыта, что мы делаем, когда утверждаем известную связь как безусловно постоянную, т. е. не только как имевшую место в известных нам из действительного опыта фактах, но и как долженствующую иметь место во *всех* одинаковых случаях. Утверждать такую безусловно постоянную связь двух явлений мы можем, только если в самом *существо* или *понятии* данного явления, т. е. в его *общих* свойствах, отвлеченно от всех внешних отношений, заключается уже необходимость другого явления. В самом деле, два явления внутреннего мира существуют для нас, во-первых, в данных действительных опытах и, во-вторых, в общем отвлеченном понятии о них;

точно так же двояко представляется и их связь. Теперь, если бы *мыслимая* связь этих явлений была бы *только* отвлечением от их действительной связи в *данных опытах*, то, очевидно, она могла бы иметь значение только для *тех* данных случаев; ибо ясно, что отвлечение от известных данных опытов может ручаться только за эти данные, а никак не за всякий, положим будущий, опыт. Если же мы полагаем такое ручательство (как это делают и сами эмпирики), то это, несомненно, доказывает, что хотя общие понятия известных внутренних явлений и суть с субъективной стороны лишь отвлечения от данной действительности этих явлений, однако, раз это отвлечение сделано, раз общие понятия существуют, то уже общая связь между ними выводится мыслию исключительно из общих необходимых свойств без всякого отношения к каким бы то ни было частным опытам и потому-то представляет тот характер всеобщности и необходимости, который на самом деле принадлежит мыслимой нами связи, тогда как в противном случае, если бы эта связь получалась нами всецело из действительных частных опытов, то признание ее и ограничивалось бы только теми данными опытами, чего, однако, на самом деле не бывает. Поясню это примером.

Нет никакого сомнения, что основные факторы психических явлений — воля и представление — известны нам только из действительного внутреннего опыта данных хотений и представлений: если бы — *per impossibile* — в нашей внутренней действительности не было никаких *данных* хотений и представлений, то не могли бы мы ничего знать и о хотении и представлении *вообще*. Но раз мы получили эти понятия посредством опыта — то общая связь между ними, по которой всякому действительному хотению должно соответствовать известное представление как предмет или цель хотения, — эта необходимая связь между волей и представлением выводится уже из самих их общих понятий или из их *существа* совершенно независимо от каких-либо частных опытов; ибо если бы это общее отношение было бы только отвлечением от данных в действительном частном опыте отношений, то оно и не шло бы дальше этого частного опыта; на самом же деле, напротив, мы утверждаем, что *всегда* и *везде*, во *всех* без исключения существах, хотение *необходимо* соединено с представлением: противное, говорим мы, *невозможно*, потому что противоречит самому *существу* или *понятию* воли. Таким образом, известное отношение между явлениями внутреннего опыта выводится нами из их общего понятия и потому утверждается как всеобщее и необходимое. Разумеется, это отношение получает свою *действительность* только в данных явлениях, помимо которых оно есть только пустая возможность; но, с другой стороны, эти данные явления *возможны* только при этом логическом отношении, которое, следовательно, составляет *необходимое условие* их существования. Очевидно, что логическая связь между волей и представлением несколько не определяет действительность этих внутренних явлений, точно так же как та безусловная истина, что дважды два — че-



тыре, нисколько не определяет действительности вещей, подлежащих этим числам; но как скоро воля и представление существуют в действительности — логическое отношение, их связующее, является для них безусловно необходимою; так же невозможно предположить, чтобы в каком-нибудь частном случае воля не была соединена с представлением, как невозможно при действительном существовании исчисляемых вещей предположить, чтоб в каком-нибудь частном случае дважды два не равнялось четырем.

Отсюда уже ясно, что отношение логического, или априорного, познания к непосредственному опыту в области явлений внутренних, или психических, совершенно тождественно с таким же отношением в области явлений внешних, или физических. И тут и там общие логические формы, будучи сами по себе только пустыми возможностями, при существовании соответствующей им действительности представляют ее необходимое условие или закон. Если логическая форма вне действительности есть только возможность, то действительность сама по себе вне логической формы есть невозможность, следовательно, ее и нет совсем. Итак, на основании сказанного мы должны признать, что познание эмпирическое (как во внешнем, так и во внутреннем опыте) и познание логическое, или априорное, не составляют двух радикально отдельных и самобытных областей знания: они необходимы друг для друга, так как познание эмпирическое возможно только при логических условиях, а познание логическое действительно только при эмпирическом содержании. Но для того чтобы эта высказанная теперь мною важная истина, требующая неразрывного и равноправного соединения чистой логики и эмпирии, могла быть признана, необходимо было, чтобы эти два основных элемента познания были исчерпаны в их особенной исключительности, вследствие чего их односторонняя ограниченность стала бы очевидною. И в самом деле, мы видим в развитии западной философии два главных направления: *рационалистическое*, выводящее все познание из общих понятий, и *эмпирическое*, выводящее его исключительно из действительного опыта. Противуположность эта выражалась, как известно, еще в средневековой схоластике, которая разделялась в этом отношении на *реализм*, признававший общие понятия (*universalia*) за выражение действительного бытия и потому выводивший из них действительное познание, и *номинализм*, видевший в этих общих понятиях исключительно результаты нашего отвлечения, условные знаки или просто имена (*nomina*), а действительное познание признававший только в непосредственном восприятии. В новой философии *каждое* из этих двух направлений проходит в своем развитии *три соответственные момента*. В направлении *рационалистическом* эти три момента выражаются: 1) так называемой *догматической метафизикою*, главные представители которой были Декарт, Спиноза и Лейбниц с Вольфом. Сущность этого первого момента в гнозеологическом отношении состоит в безотчетном отождествлении мышления с действительным

(т. е. независимым от нашей мысли) бытием, ибо здесь предполагается, что в присущих нашему уму общих понятиях мы мыслим действительные самобытные сущности, так что истинное познание получается из этих первоначальных понятий (*ideae innatae, veritates aeternae*) и, следовательно, априорно. В этом моменте предполагается самостоятельное, внешнее нашему мышлению бытие, но это бытие безотчетно утверждается как вполне соответствующее нашему мышлению о нем: мышление и бытие покоятся здесь в безразличном единстве. 2) С началом же различения или отчетливого анализа является необходимое сознание, что если наше познание априорно, т. е. имеет своим источником исключительно наше собственное субъективное мышление, то мы ничего не можем знать о том, что находится *вне нашего* сознания, и что, следовательно, если есть самобытная сущность, то она для нас безусловно непознаваема, знаем же мы только явления в нашем субъективном сознании, определяемые его общими формами. Таков результат Кантовой критики разума, выражающей этот второй главный момент философского рационализма. Но если все, что мы знаем, не выходит за пределы нашего сознания, то и самое различие между самобытно сущим и явлением, между тем, что есть *в себе*, и тем, что есть *для нас*, есть различие в нашем же сознании, и само понятие об этом сущем в себе есть только понятие нашего же разума, следовательно 3) понятия нашего разума суть все, и он таким образом освобождается от своего субъективного характера, становится разумом универсальным, и противоречие между субъективным мышлением и объективным бытием снимается в безусловном тождестве абсолютной идеи. Этот третий, и окончательный, момент рационализма, выраженный, как известно, в философии Гегеля, есть, таким образом, возвращение к первому моменту, но уже на степени полного сознания. Взаимное отношение этих трех фазисов в развитии рационализма может быть выражено в следующем:

1. (*Major* догматизма): истинно сущее познается в априорном познании.

2. (*Minor* Канта): но в априорном познании познаются только формы нашего мышления.

3. (*Conclusio* Гегеля): ergo, формы нашего мышления суть истинно сущее.

Или: 1. Мы мыслим сущее.

2. Но мы мыслим только понятия.

3. Ergo, сущее есть понятие.

Подобный же ход развития представляет и направление эмпирическое. Основанное в новой философии Бэконом, оно, 1) утверждая единственным источником познания действительный опыт, предполагает сначала, что в этом действительном опыте, в эмпирических данных, мы познаем подлинную природу внешнего для нас бытия. Так у самого Бэкона и отчасти у Гоббса. 2) Ясно, однако же, что если единственный источник на-

шего познания о внешнем мире есть *наш* действительный опыт, то мы познаем этот мир лишь настолько, насколько он действует на нас или относится к нам посредством наших внешних чувств, ибо в противном случае мы должны бы были иметь о внешнем мире предварительные понятия или врожденные идеи; но существование таких идей опровергается анализом эмпирии. Правда, познание наше складывается из чувственных данных, переработанных рефлексией (Локк). Но рефлексия эта, как состоящая из операций нашего же ума, имеет, очевидно, только субъективное значение. Таким образом, первичным источником нашего познания о внешнем мире служат данные внешних чувств. Но все, что дается внешними чувствами, заключается в различных ощущениях, ощущения же суть состояния нашего же субъективного сознания. Поэтому то, что мы называем внешними вещами, будучи всецело образованы из наших ощущений, суть лишь *представления*, или идеи, в *нашем духе* (Беркли). 3) Но если единственный источник нашего познания есть наш действительный опыт, то мы одинаково не можем признать самобытности или субстанциальности как за внешними вещами, так и за нашим духом, ибо в действительном опыте мы ведь не находим духа в нем самом как субстанции, а лишь в различных *эмпирических состояниях сознания*, к которым, таким образом, и переходит вся действительность. Эта последняя степень эмпиризма выражается уже Юмом, а в новейшее время Джоном Стюартом Миллем, которого система логики хотя и совершенно лишена философского творчества, но по последовательности, ясности и полноте в проведении эмпирического принципа имеет для этого направления приблизительно такое же значение, какое имеет логика Гегеля для направления рационалистического.

Взаимное отношение ступеней в развитии эмпиризма может быть выражено в таком силлогизме:

1. (*Major* Бэкона). Подлинно сущее познается в нашем действительном опыте.
2. (*Min.* Локка и пр.). Но в нашем действительном опыте познаются только различные эмпирические состояния сознания.
3. (*C.* Милля). Ergo различные эмпирические состояния сознания суть подлинно сущее.

Отсюда можно видеть, что крайние выводы обоих противоположных направлений — рационалистического и эмпирического — сошлись в одном существенном пункте, именно в том, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, перенося всю истину на самый *акт познания*; так что и исключительный рационализм, и исключительный эмпиризм входят как два вида в одно родовое понятие *формализма* (ибо если нет ни познающего, ни познаваемого, то остается одна только *форма* познания). Разница между логикой Гегеля и логикой Милля в этом отношении лишь та, что у Гегеля в актуальном познании первенство принадлежит общим логическим понятиям, из которых уже

выводится, между прочим, и чувственное познание, у Милля же, напротив, первичным признаются чувственные состояния сознания, из которых уже происходят чрез отвлечение высшие логические идеи. Если рационализм не может выйти из заколдованного круга общих понятий и достигнуть частной действительности, то эмпиризм, напротив, ограниченный частными данными феноменальной действительности, никак не может, оставаясь в себе верным, достигнуть до всеобщих и неизменных законов, необходимых для настоящего познания. Как мы видели, логический и эмпирический элементы одинаково необходимы для истинного познания, и, следовательно, исключительное обособление того или другого из этих элементов есть в обоих случаях одностороннее *отвлечение*, так что общая этим двум направлениям ограниченность может быть ближе определена в понятии *абстрактного формализма*.

Надлежащий синтез элементов логического и эмпирического находим мы впервые в философии «бессознательного» Гартмана. Хотя уже в философии воли и представления Шопенгауэра содержатся оба эти элемента, но не в адекватном отношении: признавая подлинно сущим только то, что познается в непосредственном внутреннем опыте, именно *волю*, — Шопенгауэр все содержание логического познания переносил на сторону субъективного представления, что приводило его к явным абсурдам, избегнуть отчасти которых он мог, только, как мы видели, вступая в противоречие с своими первыми началами. У Гартмана же логика и эмпирия совершенно равноправны: все познание выводится им из эмпирии, но из эмпирии, обусловленной логическим мышлением. Его девиз: «умозрительные результаты по индуктивной естественнонаучной методе». Но очевидно, что никаких умозрительных результатов нельзя получить из чистой эмпирии так, как ее понимает, например, английская школа, т. е. из исследования данной действительности, частных фактов, в их эмпирической частности принимаемых за первое начало. Очевидно, что из такого исследования, как бы оно точно и тонко ни было, можно получить только частные результаты, имеющие значение только для той данной действительности, которая подлежала нашему действительному исследованию: мы можем узнать, таким образом, что в таких-то и таких-то случаях, подпавших нашему наблюдению, происходило то-то и то-то, такие-то явления были находимы (как в прямом наблюдении, так и посредством экспериментов и анализа) в таких-то и таких-то отношениях между собою, — вот и все: никаких всеобщих и неизменных законов, которыми так величаются бессознательные эмпирики, мы этим путем найти не можем, ибо всякая данная, наличная действительность за себя только и ручается.

Ясно, что эмпиризм не владеет тем волшебным словом (*λόγος*), что может превращать частные и случайные факты во всеобщие и необходимые истины. Для этого превращения нужно, чтобы то логическое мышление, которое преобразует данные непосредственного опыта, имело бы уже само в себе характер всеобщности и необходимости и содержало бы неиз-

бежные условия или универсальные законы действительности. В этом признании Гартман сходитя с истиною рационализма; но, с другой стороны, он избегает исключительного утверждения рационализма, по которому логическое понятие есть не только закон действительности, но и сама всецелая действительность, не только обуславливает действительное существование, но и само из себя его производит. Гартман, напротив, хорошо знает, что закон сущего столь же ничтожен без этого сущего, которого он есть закон, как и это сущее невозможно без своего логического условия. Поэтому все те философские выводы, которым сам Гартман придает прочное значение<sup>100</sup>, основаны на несомненных данных действительного опыта и только благодаря этому становятся действительными истинами, а не пустыми только возможностями. Вот все, что можно сказать о гнозеологической стороне в философии бессознательного; потому что хотя в главной (индуктивной) части этой философии мы и находим применение истинного философского метода, но принцип этого метода, его общие теоретические основания, т. е. именно то, что составляет гнозеологию, или учение о познании, выяснены Гартманом очень недостаточно, — недостаток, отражающийся и на его *метафизике*.

Так как истинно сущее — предмет метафизики — имеет бытие для нас, очевидно, только через наше познание (это тавтология), то ясно, что отношение известного философского направления к метафизике всецело определяется его учением о познании — логикой или гнозеологией этого направления. Поэтому мы можем а priori сказать, что те два односторонние направления западной философии, которые в отношении гнозеологическом определяются как рационализм и эмпиризм, — к метафизике относятся чисто отрицательно, именно в своей последовательности оба одинаково отрицают самую возможность метафизики. И во-первых, так как рационализм на своей последней степени приходит к безусловному отождествлению бытия с познанием, к тому утверждению, что сущее получает свое истинное бытие только в нашем познании о нем, — то, очевидно, этим совершенно упраздняется метафизика как учение о *сущем в себе*, в различии от логики как учения о *нашем познании*. И действительно, отрицание самостоятельной метафизики, ее совершенное поглощение логикой составляет, как известно, отличительную особенность последовательного рационализма, т. е. гегельянства. С другой стороны, и эмпиризм, признавая единственным источником всякого познания наш данный опыт, в котором мы находим только состояния нашего же собственного сознания, тем самым отрицает возможность метафизики как познания о сущем в нем самом, причем эмпиризм или останавливается на этом отрицании метафизического *познания*, признавая, однако, действительное *бытие* за

<sup>100</sup> Гартман настолько добросовестен, что те нелепости своей метафизики, которые были нами указаны в своем месте, нисколько не выдает за несомненную истину — см., напр., *Philosophie des Unbewussten* 2-te Aufl. S. 683. Положительное значение утверждает он только за теми своими выводами, которые на самом деле имеют его несомненно.

предметом метафизики, т. е. за сущим самим в себе, и утверждая только безусловную *непознаваемость* этого сущего, которое, таким образом, принимается за чистое *x*: такое переходное воззрение (которому в рационализме соответствует критическая философия Канта) представляется в эмпирическом направлении французскими позитивистами, а из англичан, например, Гербертом Спенсером; — или же с вполне последовательным проведением эмпирического принципа устраняется и признание самого *существования* метафизической сущности; ибо если — согласно с принципом эмпиризма — все действительное познание получается из данного опыта, то все понятия, которым в этом опыте ничего не соответствует, суть или фикции, или пустые абстракты; а таково именно сущее само в себе, ибо в действительном опыте мы не имеем ничего подобного: этот окончательный эмпиризм (к которому склоняется, например, Стюарт Милль), подобно окончательному рационализму Гегеля, потому отрицает метафизику, что здесь самый предмет метафизики сводится к нулю, причем у Милля метафизика исчезает в эмпирической психологии, как у Гегеля в абсолютной логике.

Должно, однако, заметить, что если и рационализм, и эмпиризм, входя в разум своих основных начал, отвергают всякую метафизику вместе с ее предметом, то на первых бессознательных ступенях своего развития оба эти направления естественным образом порождают соответствующие метафизические системы. Эти незрелостью мысли одинаково отличающиеся системы суть: в направлении рационалистическом *абстрактный спиритуализм*, в направлении же эмпирическом — *материализм*. Что касается до первого, образчики которого в новой философии можно найти у Декарта или у Вольфа, то сущность его состоит в том, что, с одной стороны, абсолютное первоначало все сводится к абстрактным логическим определениям, но так как чисто логическое значение этих определений еще не создано, то, с другой стороны, составленному из них первоначалу приписывается самобытное, независимое от нашего мышления существование в виде абсолютной субстанции, верховной монады, вместилища всякой реальности (Inbegriff aller Realität) и т. п. На этом же основан тот пустейший *деизм*, которым доселе пробавляется популярная философия и либеральная теология во Франции, Англии и Америке<sup>101</sup>. Сущность же *материализма* состоит в том, что, с одной стороны, принимается за реальное первоначало нечто эмпирически данное (вещество), — но так как чисто эмпирическое значение этого данного еще не создано, то, с другой стороны, этому эмпирическому веществу приписывается значение безусловной и всеобщей сущности, что выходит уже из пределов эмпирии, имеющей дело только с данною частною действительностью, а никак не с

<sup>101</sup> Так как этот на бессознательной метафизике основанный деизм украшается иногда общим родовым именем рационализма, то в отличие от настоящего философского рационализма его должно обозначить как рационализм *пошлый* (vulgaris).

всеобщими сущностями; а так как материалисты не дают себе никакого отчета в этом своем переходе за границы эмпирии, а, напротив, воображают, что находятся на твердой эмпирической почве, то материализм по справедливости может быть назван *бессознательно метафизикою эмпиризма*. Если, таким образом, абстрактный спиритуализм бессознательно изменяет рационалистическому принципу в том, что обособляет свою абсолютную логическую субстанцию, приписывая ей реальное, т. е. эмпирическое, существование, то материализм, наоборот, изменяет принципу эмпирическому (столько же бессознательно) в том, что обобщает свой реальный эмпирический объект (вещество), приписывая ему всеобщее и необходимое, т. е. логическое, значение; другими словами, абстрактный спиритуализм трансцендирует из общего логического понятия в область частной эмпирической действительности (ибо он ставит свое абсолютное существо вне других существ, рядом с ними, следовательно, как частное), материализм же<sup>102</sup> трансцендирует, наоборот, из частной эмпирической действительности в область общего логического понятия. Признание, что эти метафизические системы основаны на таком бессознательном переходе законных границ, ведет необходимо к отрицанию этих систем, а в окончательном результате, как мы видели, оба направления приходят к отрицанию и самого предмета метафизики.

Но если несомненно, что обе бессознательные метафизики делаются невозможными чрез дальнейшее философское развитие, то это, разумеется, не относится к метафизике вообще в смысле познания истинно сущего — в отличие от нашего данного субъективного познания, как абстрактно-логического, так и чувственно-эмпирического. Мы видели, что отрицание метафизики, присущее обоим направлениям западной философии, происходит из собственной ограниченности, или односторонности, этих направлений, и потому такие философские учения, которые пытаются снять эту ограниченность, необходимо восстанавливают метафизику (в сказанном смысле), как мы это и видим в системах Шопенгауэра и в особенности Гартмана. Если, в самом деле, ни чистая эмпирия, ни чистое мышление не могут вывести нас из субъективной сферы, то истинный синтетический метод философии (первое значительное применение которого мы находим у Гартмана), основывающийся на том признании, что хотя все наше действительное познание и происходит из опыта, но самый этот

---

<sup>102</sup> Чтобы не возвращаться к этому предмету, скажу здесь еще несколько слов о материализме. В развитии философии западной эта система имела свое настоящее место в начале новых времен, когда в самом деле и явились лучшие ее представители (Гоббс, Гассенди и др.). Но, как бессознательная метафизика эмпиризма, эта система и во все последующие времена исповедовалась эмпириками, недодумавшимися до сущности своего принципа и лишенными философского образования; а в эпохи умственного кризиса, когда настоящая философия оскудевает, такие бессознательно метафизирующие эмпирики поднимают свой голос и получают преобладающее значение, подобно тому «как в запустелой деревне начинают хозяйничать волки». Такое волчье царство в философии видели мы в очень недавнее время.

опыт уже предполагает как условие своей возможности всеобщие логические формы, которые, однако же, вовсе не субъективны, ибо в нашем субъективном мышлении, обособляющем эти формы, они суть только абстрактные понятия, пустые возможности, действительное же бытие имеют только в своей, *независимой от нас*, конкретности с эмпирическим существованием; так что соединение логического и эмпирического элементов вовсе не производится нашим субъективным познанием (как это утверждал Кант в своем «синтезе а priori»), а, напротив, первое нашего сознания и им предполагается — этим самым утверждает, что в нашем познании мы относимся к самобытному существу, чем и полагается возможность метафизики. Но, с другой стороны, теперь уже не принимается (как это делалось в старой догматической метафизике), что истинно сущее пребывает само по себе как отдельное существо, вне познающего (в каком случае невозможно было бы метафизическое познание, как это и доказано Кантовым критицизмом), а предполагается, напротив, существенное тождество метафизической сущности с познающим, т. е. с нашим духом; эта сущность определяется, таким образом, как *всеединый дух*, которого наш дух есть частное проявление или образ, так что чрез наш внутренний опыт мы можем получить действительное познание о метафизическом существе. Но если в этом предположении выражается единственное<sup>103</sup> условие возможности метафизики, то, очевидно, для того чтобы метафизика стала действительным познанием, необходимо *доказать* действительность предполагаемого тождества метафизического существа с познающим, доказать, что это существо действительно имеет духовную природу. Так как несомненно, что в действительном мире нашего опыта метафизическая сущность не дана нам непосредственно, то мы можем узнать ее природу только чрез ее проявление, или действие, и доказать духовный характер ее можем мы, только показавши духовность ее проявлений в действительном мире, а так как отличительная особенность духовного проявления, или действия, есть целесообразность, т. е. действие от себя, предполагающее *волю*, определенную *идею* как целью, то, следовательно, для доказательства духовной природы метафизического существа должно показать, что в мире нашего опыта, кроме тех целесообразных, или разумных, действий, которые принадлежат отдельным, частным субъектам, есть еще другие, общие целесообразные, или разумные, действия, которые, таким образом, могут принадлежать уже только общей метафизической сущности. Такое-то бесспорное доказательство дано Гартманом в основной части его философии чрез применение истинного философского метода, т. е. чрез выведение из несомненных эмпирических данных того, что в них необходимо логически заключается. Во всех сферах нашего опыта, как в природе внешней, так и в мире человеческом, показано

---

<sup>103</sup> Потому что единственное существо, нам доступное, есть наше собственное, следовательно, только в нем можем мы познавать и другое.



Гартманом, что, помимо сознательной деятельности тех или других особей, явления определяются целесообразным действием духовного начала, не зависящего ни от какого частного сознания и по своей внутренней силе бесконечно превышающего всякую частную сознательность и потому называемого им *бессознательным* (das Unbewusste) или же *сверхсознательным* (das Ueberbewusste)<sup>104</sup>. Далее, разлагая логически общепризнанный субстрат естественных явлений — вещество, Гартман показал, что оно всецело сводится к действию духовных элементов воли и представления, атрибутов того же сверхсознательного духовного начала, так что вещественность в обыкновенном смысле есть только *явление*, внешнее отношение к другому, результат частного обособления духовных начал. Таким образом, духовное первоначало обуславливает весь вещественный мир со всеми его формами и, следовательно, само по себе свободно от этих форм. Оно свободно от пространства и от времени; начала непосредственного существования и логической сущности — воля и идея — соединены в нем нераздельно; оно есть безусловно единичное и вместе всеобщее существо, всеединый дух, das Alles umfassende Individuum, welches Alles seyende ist, das absolute Individuum, oder das Individuum κατ' ἐξοχήν<sup>105</sup>.

Хотя, таким образом, мы и не можем знать непосредственно абсолютную сущность, однако мы указанным путем с совершенною достоверностью узнаем следующее: 1) *Есть всеединое первоначало всего существующего.* 2) *Это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаем в области нашего опыта, представляет несомненно духовный характер.* 3) *Эта духовная действительность принадлежит первоначалу независимо от нашего сознания и прежде его*, ибо тот мир, в котором мы с своим сознанием составляем только одно из явлений (хотя бы и служащее целью всем остальным), уже предполагает в своем определенном бытии духовную деятельность первоначала (чем опровергается вульгарный пантеизм).

Если это из положительных данных логически выведенное воззрение сравнить теперь с теми мертворожденными фантазиями, которые мы находим у Гартмана там, где он излагает свои принципы *in abstracto* (в особенности в главе «Die letzten Principien»), то откроется несомненное противоречие. Во-первых, вместо *абсолютно конкретного* и потому *действительного* первоначала мы находим здесь какую-то безобразную двойню абстрактных гипостасей — воли и идеи. Далее, в противоположность с логически необходимым утверждением самого Гартмана, что метафизическое первоначало не подлежит времени и, следовательно, не может находиться ни в каком поступательном движении и развитии, тут мы узнаем,

<sup>104</sup> Этот последний термин введен Гартманом как более правильный в пятом издании «Philosophie des Unb.» в главе «Das Unbewusste und der Gott des Theismus».

<sup>105</sup> Hartmann, Philos. des Unb., 474 (2-te Aufl.).

что метафизическая воля вместе с идеей в определенный момент перешла из состояния чистой потенции, или небытия, в действительность, совершает во времени мировой процесс и затем во времени же, в определенный момент исторического будущего, имеет обратно перейти из бытия в небытие, для того чтобы снова, может быть, начать такие же эволюции. Нелепость всего этого была мною прежде достаточно показана и объяснена из своей общей причины. Ближайшая же причина заключается в неясном сознании истинного философского метода, вследствие чего рядом с применением этого метода в научном исследовании метафизических начал в их действительности у Гартмана является еще абстрактная диалектика этих начал как нечто независимое само по себе, причем он необходимым образом и подпадает общей ограниченности западного мышления, обособляя абстрактные понятия и возводя их на степень самостоятельных гипостасей. Существенный этот недостаток еще в большей степени принадлежит философии Шопенгауэра, у которого начало непосредственно сущего — воля — и начало логического определения не только мыслятся абстрактно, но и без всякого взаимного соответствия, так как значение собственно сущего приписывается только воле, лишенной, впрочем, всякого содержания, начало же идеальное, или логическое, признается только субъективным представлением или просто призраком<sup>106</sup>. У Гартмана оба начала признаются равноправными, но так как они (в трансцендентной части его системы) мыслятся все-таки абстрактно, сами по себе, то соединение их здесь является только наружным, как сопоставление во внешнем лишь отношении.

Итак, хотя и Шопенгауэр, и Гартман одинаково сознают односторонность обоих главных направлений западной философии и равно избегают противоположных крайностей пустого рационализма и бессмысленного эмпиризма, и даже применяют в большей или меньшей степени истинный философский метод в своих метафизических исследованиях (это относится в особенности к Гартману), но неясное сознание самой сущности этого метода не позволяет им, с другой стороны, сделать всецелый внутренний синтез противоположных начал, а потому метафизика их и впадает в частые противоречия и совершенные нелепости. Но если, таким образом, недостаток в сознании метода, в учении о познании, имел невыгодное влияние на метафизику, то этим уже обуславливаются недостатки и в *этике*, или *практической философии*; ибо эта последняя часть философии находится в такой же необходимой внутренней связи с двумя первыми, в какой они сами находятся между собою. Связь эта ясно открывается в

<sup>106</sup> Учение Шопенгауэра о вечных идеях, целиком взятое им у Платона и новоплатоников, не может быть принято во внимание, потому что Шопенгауэр нигде не объясняет удовлетворительно возможное отношение этих идей к метафизической воле, с одной стороны, и к субъективному представлению — с другой: везде, где он об этом говорит, он или употребляет ничего не значащие метафоры, или же вступает в грубое, ничем не примиримое противоречие с основным началом своей философии.

указанных двух направлениях западной философии: как оба эти направления в окончательном своем развитии отрицают метафизику, так же точно отрицают они и практическую философию как учение о *долженствующем быть*. В самом деле, если все сводится к наличной действительности, к определенной актуальности нашего бытия, будь то актуальность логического мышления или же чувственного сознания, одинаково нет места для долженствующего быть; ибо в этом понятии долженствования содержится отрицание наличной действительности («это должно быть» значит «это не дается наличною действительностью») и, следовательно, предположение чего-то за ее пределами. И действительно, как мы видели в предыдущей главе, последовательный рационализм в лице Гегеля прямо отрицает самый принцип практической, или нравственной, философии. Что же касается крайнего эмпиризма, то он хотя и соединяется у иных из своих представителей (как, напр., у Милля) с некоторым подобием ифики — так называемым *утилитаризмом*, — но что это есть только жалкая непоследовательность и что принцип утилитаризма, до конца проведенный, равняется совершенному отрицанию ифики, ясно из того, что так как эмпирическая польза не есть что-нибудь определенное само в себе — ибо разному в разных обстоятельствах разное и полезно — и так как никто не может определить эмпирическую пользу другого — это был бы произвол и несноснейший деспотизм, — то в действительности единственно практическою нормой становится то, *что каждому нравится*, т. е. непосредственные побуждения индивидуальной природы; и, таким образом, исчезает всякая возможность какого бы то ни было целеположного и нормативного учения.

Но как оба направления западной философии, приходящие в конце к совершенному отрицанию метафизики, сначала — на бессознательных и полусознательных ступенях своего развития — производят соответствующие метафизические системы, то же самое находим мы и по отношению к ифике. Наиболее интереса представляют в обоих направлениях те нравственные учения, которые соответствуют среднему, или переходному, моменту в развитии этих направлений — момент, который представляется критическою философию Канта в одном направлении и англо-шотландскою школою в другом. Кант основал учение нравственного *формализма* в противоположность с материальной ификой, какую мы находим, например, в древней философии и задача которой состоит в определении *верховного блага* (*summum bonum*), которое и становится *последней целью и нормой* человеческой деятельности. Для Канта же вопрос о благе *самом в себе* не имел смысла, так как на основном начале его философии мы не можем познать ничего самого в себе, а так как, с другой стороны, никакое частное эмпирическое благо не может служить всеобщей и последней целью, то Кант и мог дать только формальный принцип нравственности, выражающийся в виде категорического императива: «Действуй всегда так, чтобы правило твоих действий могло стать всеобщим за-

коном», а именно: «во всех твоих действиях человечество в лице каждого из своих представителей должно быть для тебя целью, а не средством». Но для того чтобы мы имели что-нибудь в этом правиле, нужно ведь определить то значение, какое имеет здесь понятие *цели*: что значит — иметь человечество целью? Единственно возможный (хотя очевидно ничего не говорящий) ответ был бы такой: иметь человечество целью значит иметь всегда в виду *благо* человечества; но очевидно, что чрез это принцип получил бы недопускаемое Кантом материальное значение, чем и обнаруживается совершенная пустота формалистической нравственности, которой приходится здесь пробавляться общими фразами о человеческом достоинстве, об абсолютном значении лица и т. п.

Более положительного значения имеет соответствующее нравственное учение в направлении эмпирическом, именно в основанной Ридом философией *непосредственного чувства* или *общего смысла* (*common sense*). Хотя эта школа иногда противопоставляется школе Локка, но, в сущности, они мало различаются; ибо если эта шотландская школа и признает известные первичные безусловные начала, но только как *эмпирически данные*, как *факты непосредственного опыта*. Так, например, находя в нашем непосредственном сознании безусловную, ничем не истребимую уверенность в существовании внешнего мира, шотландская школа и утверждает это существование как истину безусловную и первичную. Точно так же, находя в непосредственном сознании различие доброго и злого или нравственного и безнравственного, это воззрение утверждает нравственное начало как данное эмпирически, на основании непосредственного чувства<sup>107</sup>. В дальнейшем развитии определяется содержание нравственного начала, именно оно сводится к так называемым симпатическим чувствам. *Симпатия* (сочувствие) к другим есть непосредственный, первичный *факт* нашей духовной природы, и на нем основывается вся нравственность. Действительно, факт этот несомненен<sup>108</sup>, но столь же несомненен и гораздо более могуществен противоположный факт *эгоизма* — основание безнравственности. Правда, шотландская школа утверждает, что не только чувство симпатии есть фактическое начало в нашей природе, но что и непосредственное сознание внутреннего превосходства этого нравственного начала над противоположным началом эгоизма — сознание, составляющее то, что называется *совестью*, — есть также непосредственный факт нашей духовной природы. Соглашаясь с этим, должно, однако, заметить, что этому *факту* совести в одних соответствует *факт* бессовестности в других. Одно непосредственное чувство, один инстинкт не лучше и не хуже другого. Спрашивается: почему должно отдавать предпочтение совестливой симпатии перед бессовестным эгоизмом? На

<sup>107</sup> Как современного представителя такого воззрения можно назвать Вильяма Гартпола *Лекки* в его «History of European Morals».

<sup>108</sup> Хотя сомневаются в его простоте и первичности.

это с эмпирической точки зрения возможен только один ответ: потому что первая вообще (т. е. для всех в совокупности) *полезнее* последнего. Но этим мораль непосредственного чувства превращается в свое противоположное — в мораль расчетливого утилитаризма<sup>109</sup>. Безусловность нравственного чувства уничтожается здесь в относительности внешних определений, как безусловность категорического императива уничтожена была всемогуществом теоретического понятия в философии Гегеля.

С восстановлением метафизики — у Шопенгауэра — восстанавливается и этика. Естественным основанием нравственности признается и здесь непосредственное чувство сострадания, или симпатии; но, во-первых, оно определяется здесь философски, как отождествление своего существа с существом других, а во-вторых, благодаря метафизике Шопенгауэра оно получает у него ту высшую санкцию, которой лишено в шотландской школе, а именно так как, по метафизическому воззрению Шопенгауэра, сущее само в себе едино и тождественно во всех особях, а в нравственном чувстве симпатии непосредственно утверждается именно это тождество, то, следовательно, нравственное чувство есть выражение истинной природы сущего, тогда как в противоположном начале эгоизма, который есть исключительное утверждение особой самости частных существ, выражается не истинное, только представляемое, обманчивым призраком внешней реальности обусловленное бытие. Таким образом, здесь объясняется из самой природы нравственного чувства его безусловная истинность в противоположность исключительному самоутверждению эгоизма, и, таким образом, этика основывается на метафизике, а, с другой стороны, принцип этой метафизики подтверждается несомненным фактом внутреннего отождествления различных существ в нравственном чувстве симпатии, которое только из этого метафизического принципа может быть объяснено. Но этим определяется и объясняется только существенный характер нравственных действий. Остается еще вопрос о *последней цели* всякой деятельности, или о *высшем благе*. Вопрос этот разрешается Шопенгауэром также на основании его метафизического воззрения. Так как по этому воззрению всеобщая сущность выражается в пустом и ничем не удовлетворимом хотении, так что бытие по самому существу своему есть *страдание*, то высшим (и единственным) благом является небытие, и, следовательно, последняя цель определяется как *уничтожение бытия чрез самоотрицание жизненного хотения*. Но при этом вследствие указанного несовершенства своей метафизики Шопенгауэр в противоречии с самим собою допускает возможность самоотрицания и самоуничтожения для отдельной особи, за которой он же признает только призрачную действительность, так что даже первую, несовершенную степень нравственности выводит он уже из общей всем особям сущности.

---

<sup>109</sup> Было уже показано в предыдущей главе, что и эта мораль «общей пользы» сама себя отрицает и переходит в исключительный произвол отдельного я.

Это противоречие ясно создано Гартманом, который поэтому и признает, что последняя цель достижима только для совокупности всего существующего посредством *мирового процесса* как конечный его результат. Истинность Гартмановой практической философии заключается, во-1-х, в признании того, что *высшее благо, последняя цель жизни не содержится в пределах данной действительности, в мире конечной реальности*, а, напротив, *достигается только чрез уничтожение этого мира*, и, во-2-х, в признании, что эта последняя цель достижима не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ, так что это достижение *необходимо обусловлено ходом всеобщего мирового развития*. Истинность обоих этих положений прямо вытекает из доказанной истинности основного метафизического принципа, по которому истинно сущим, абсолютным первоначалом и концом всего существующего утверждается *всеединный дух*. Очевидно, в самом деле, что при этом принципе то существование, в котором дана прямая противоположность истинно сущего — разрозненная особность отдельных существ, которое основано на внешней вещественной определенности, в котором истинно сущее является как нечто другое, чуждое и неизвестное, открываемое только при величайших усилиях умозрения, то существование, в котором настоящая действительность принадлежит частным относительным явлениям, а истинно сущее — всецелый дух — принимается за пустой призрак или же за мертвую субстанцию, существование, которое основано на обмане представления — а таково именно наше действительное существование и весь наш реальный мир, — такое существование, разумеется, должно быть признано за неистинное, за нечто такое, что *не должно быть*, и настоящей целью является снятие его исключительности и чрез то восстановление истинного отношения между всеобщим и абсолютным началом и его частными проявлениями. Ясно также, что раз абсолютным началом признан всецелый, конкретный дух, полагающий всякую действительность, то необходимо признать, что все происходящее — мировой процесс — есть проявление того же духа, а следовательно, и конец этого процесса — уничтожение существующего мира в его *исключительной* реальности — полагается необходимо тем же всеединным духом, и, следовательно, уже по одному этому достижение последней цели не может иметь того субъективного значения, с каким оно является у Шопенгауэра.

С другой стороны, ясно, что когда Гартман, показавши вполне основательно отрицательный характер мирового процесса и его последнего результата, или цели, утверждает, что в этом последнем результате снимается не только наличная действительность конечного реального мира в его исключительном самоутверждении (как это несомненно истинно), но что это есть совершенное *уничтожение*, переход в чистое небытие, ясно, что такое утверждение не только нелепо само по себе (как было нами прежде показано), но и прямо противоречит основному метафизическому принципу самого Гартмана. В самом деле, конец мирового процесса, во-

первых, не может быть безусловным уничтожением *всего сущего* потому, что ведь абсолютный всеединый дух, совершенно *не подлежащий времени* (как это признает и Гартман), не может сам в себе определяться *временным* мировым процессом, следовательно, он остается в своем абсолютном бытии неизменно как *до* мирового процесса, так и *во время* его и *после* него, следовательно, процесс этот и его конечный результат имеет значение только для феноменального бытия, для мира реальных явлений. Но, во-вторых, и для этого мира конец процесса не есть уничтожение в безусловном смысле, — потому что абсолютным началом признана ведь не абстрактная сущность, не *пустое единство*, а конкретный всеединый *всеобъемлющий дух*, который не относится отрицательно к другому, к частному бытию, а, напротив, сам его полагает; поэтому в конце мирового процесса снятие наличной действительности есть уничтожение не самого частного бытия, а только его *исключительного самоутверждения*, его внешней особенности и отдельности; это есть уничтожение не мира явлений вообще, а только явлений вещественных, механических, того чудовищного призрака мертвой внешней реальности вещественной отдельности, — призрака, который в сфере теоретической уже исчез перед светом философского идеализма, в сфере же практической действительности исчезнет в завершении мирового процесса. Последний конец всего есть, таким образом, не Нирвана, а, напротив, *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* — царство духов как полное проявление всеединого.

Итак, по устранении в «философии бессознательного» тех очевидных нелепостей, которые вытекают из ее относительной ограниченности и находятся в противоречии с основными принципами, мы получаем следующие общие результаты, которые вместе с тем суть и результаты всего западного философского развития, потому что, как мы видели, философия Гартмана есть законное и необходимое произведение этого развития:

1) *По логике*, или учению о познании: *признание односторонности и потому неистинности обоих направлений философского познания на Западе*, а именно — направления *чисто рационалистического*, дающего только *возможное* познание, и направления *чисто эмпирического*, не дающего *никакого* познания, и тем самым *утверждение истинного философского метода*.

2) *По метафизике*: *признание в качестве абсолютного всеначала* — вместо прежних абстрактных сущностей и гипостасей — *конкретного всеединого духа*.

3) *По этике*: *признание, что последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного*.

И тут оказывается, что эти последние необходимые результаты *западного* философского развития утверждают в форме *рационального познания* те самые истины, которые в форме *веры* и *духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока* (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*. Опираясь, с одной стороны, на данные *положительной науки*, эта философия, с другой стороны, подает руку *религии*. Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии, — первые и далеко еще не совершенные начала которого мы имеем в «философии сверхсознательно-го», — должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного *внутреннего единства умственного мира* во исполнение завета древней мудрости: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.



## Приложение

### ТЕОРИЯ ОГЮСТА КОНТА О ТРЕХ ФАЗИСАХ В УМСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

\* \* \*

В заключение предыдущего исследования я показал, что универсальный синтез теологии, философской метафизики и положительной науки является в результате философского развития как логическая и историческая необходимость. В противоположность с этим известная теория Огюста Конта определяет теологию, метафизику и положительную науку как три *преемственные* фазиса в умственном развитии человечества, причем окончательной степенью этого развития является только положительная наука, теология же и метафизика признаются лишь предварительными, переходными ступенями, — чем очевидно *implicite* отрицается возможность утверждаемого мною синтеза. Поэтому мне необходимо рассмотреть этот предполагаемый закон, тем более что он, как мы увидим, составляет главное, если не единственное, основание всей системы Контова позитивизма, которая на нем стоит и с ним же падает.

\* \* \*

Притязания на универсальность заявляются французским позитивизмом более чем какою-либо другою системою. По убеждению его представителей, позитивизм должен быть для всего цивилизованного мира единым общим мировоззрением, должен стать тем, чем был папизм в средние века.

«Положительная философия, — говорит Ог. Конт, — может служить единственной твердой основой для социальной реорганизации, которая должна прекратить то состояние кризиса, в котором так долго находятся наиболее цивилизованные нации». «Мне не нужно доказывать, — продолжает он, — что миром управляют и двигают *идеи*, или, другими словами, что весь социальный механизм (*sic*) основывается окончательно на мнениях (*sic*). В особенности великий политический и нравственный кризис современных обществ держится в последнем основании на умственном безначалии. Действительно, наше величайшее зло состоит в глубоком несогласии, существующем в настоящее время между всеми умами относительно всех основных начал, твердость и определенность которых есть первое условие истинного общественного порядка. Пока отдельные умы не примут единодушным согласием известного числа (*sic*) общих идей, способных образовать общую социальную доктрину, до тех пор народы, несмотря на всевозможные политические паллиативы, необходимо оста-

нута в революционном состоянии, допускающем действительно только временные учреждения. Столь же достоверно, что раз это соединение умов в едином общении принципов будет достигнуто — из него необходимо произтекут все потребные учреждения без всяких важных потрясений, так как величайший беспорядок уже уничтожится одним этим фактом»<sup>1</sup>.

Произвести такое «соединение умов в едином общении принципов» и чрез это доставить «твердую основу для социальной реорганизации и для действительно нормального порядка вещей» — это и составляет назначение позитивизма, или положительной философии, по убеждению ее основателя. Но для того чтобы понять истинную природу и характер положительной философии, говорит Ог. Конт, необходимо сначала бросить взгляд на общее умственное развитие человечества, результатом которого (развития) является позитивизм. Оно определяется основным историческим законом, составляющим величайшее открытие Конта, по мнению его самого и всех его последователей.

«Закон этот состоит в том, что каждое из наших главных понятий, каждая отрасль наших познаний проходит последовательно чрез три различные теоретические состояния: состояние *теологическое*, или состояние вымысла (*état fictif*); состояние *метафизическое*, или абстрактное; состояние *научное*, или положительное. Другими словами, человеческий ум по своей природе употребляет последовательно в каждом из своих изысканий три методы, характер которых существенно различен и даже радикально противоположен: сначала методу теологическую, потом метафизическую и, наконец, положительную. Отсюда три рода философии или общих систем, обнимающих явления в их целом и взаимно исключającychся: первая система есть необходимая точка отправления человеческого ума; третья — есть его твердое и окончательное состояние; вторая же служит только переходом»<sup>2</sup>.

Что такое две первые системы — мы увидим дальше. Теперь посмотрим, в чем сущность последнего и окончательного состояния человеческого ума, т. е. в чем сущность позитивизма.

«В положительном состоянии, — говорит Конт, — человеческий ум, признавая невозможность абсолютного знания, перестает искать начала и назначения мира; отказывается познавать внутренние причины явлений и занимается исключительно открытием их действительных законов, т. е. их неизменных отношений последовательности и подобия, соединяя при этом наблюдение с рассуждением. Объяснение фактов, приведенное здесь в свои действительные границы, является только установлением связи между различными отдельными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых с развитием науки постепенно уменьшается. Полное совер-

<sup>1</sup> Auguste Comte, Cours de philosophie positive, том I, стр. 47—49 1-го издания

<sup>2</sup> Aug. Comte, *ibid.*, стр. 2—4.

шенство положительной системы, к которому она постоянно стремится, хотя очень вероятно, что она его никогда не достигнет, состояло бы в возможности представить все различные наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, например притяжения<sup>3</sup>.

«Основной характер положительной философии состоит в том, что она рассматривает все явления как подчиненные неизменным естественным законам, которых точное открытие и сведение к возможно меньшему числу составляет цель всех наших усилий. Изыскание же так называемых *причин*, как первичных, так и конечных (*causes finales* — цели), признается положительной философией совершенно недоступным для нас и бессмысленным. Бесполезно настаивать на этом принципе, признанном всеми, кто только занимался опытными науками. Всякий знает, в самом деле, что в наших положительных объяснениях, даже самых совершенных, мы не имеем нисколько притязания излагать причины, производящие явления, потому что тогда мы лишь отдаляли бы вопрос; но мы только анализируем с точностью условия явлений и связываем их одни с другими посредством нормальных отношений последовательности и подобия»<sup>4</sup>.

Описанный таким образом положительный метод как общий и единственный для всякого научного познания объединяет собою все науки и чрез то создает из них одну систему знания, которую Конт и называет положительною философиею. Итак, вот те великие начала, которые должны создать новый мир! Соединение так называемых положительных, или естественных<sup>5</sup>, наук посредством одного общего метода, ограничивающего их познанием наблюдаемых явлений и их внешних соотношений или законов, — вот в чем состоит позитивизм. Оставим пока вопрос — может ли естественная наука по самому существу своему образовать всеобщее мировоззрение. Позитивисты считают это возможным. Попробуем стать на их точку зрения.

Что нужно для того, чтобы объединенные позитивизмом естественные науки действительно образовали единое всеобщее мировоззрение? Очевидно, это возможно только в том случае, если объединение *наук* будет вместе с тем и общим объединением всего человеческого сознания. А для этого нужно доказать, что все действительное содержание сознания совпадает с содержанием положительной науки, т. е. ограничивается

<sup>3</sup> Aug. Comte, *ibid.*, 4—5.

<sup>4</sup> Aug. Comte, *ibid.*, 14—15

<sup>5</sup> Для позитивизма, согласно с его принципом, не существует других наук, кроме естественных, как изучающих явления внешнего мира. Логика и психология Ог. Конт не признает умственные и нравственные явления относятся им исключительно к физиологии нервной системы под именем «умственных и нравственных функций *мозга*». Точно так же и наука о человеческом обществе является в позитивизме наукою внешнею, или естественною, так как исследует общественные явления в их внешних отношениях сосуществования и последовательности, почему Конт и называет эту науку «социальною физикою», считая создание ее важнейшей своей задачей, как окончательное завершение положительных наук в цельную систему *всех* положительных знаний.

внешними явлениями и их соотношениями, все же остальное находящееся в сознании не имеет и не может иметь никакой действительности, будучи только вымыслом или же бесплодную отвлеченностью. А так как всякое содержание нашего сознания, выходящее за пределы относительных явлений, имеет характер или религии, или же философской метафизики, то позитивизм и должен устранить именно религию и философскую метафизику, доказавши их несостоятельность. Притом, чтобы иметь всеобщий, не случайный характер, позитивизм не должен опираться на фактическую несостоятельность той или другой формы религиозного или философского воззрения — он должен опираться на общую неудовлетворительность религии и метафизической философии как таких.

Именно такую общую неудовлетворительность религии и метафизической философии утверждает Ог. Конт в своем историческом законе, по которому, как мы видели, эти два воззрения под именем *état théologique* и *état métaphysique*<sup>6</sup> имеют необходимо временный, предварительный характер как подготовительные ступени в развитии человечества, которое, сознавши их неудовлетворительность (по недействительности или недоступности их предмета), переходит к научному, или положительному, мировоззрению как единственно достоверному и окончательному. Если верен этот закон, то позитивизм в самом деле получает твердое основание, и притом единственное, какое он может получить по самой природе своей. Действительно, основной принцип позитивизма заключается, как мы видели, в отрицании всякого безусловного или внутреннего начала, в исключительном признании внешних явлений или фактов как относительных<sup>7</sup>. Понятно, что такой принцип можно доказать только отрицательно, т. е. доказавши несостоятельность противоположного — всего, что признавалось и признается за безусловное. Притом это доказательство должно иметь характер фактический, ибо для позитивизма имеет значение только факт; но, с другой стороны, по существенному притязанию позитивизма на универсальность и факт этот должен быть всеобщим. Именно такой всеобщий факт, доказывающий несостоятельность всякого безусловного воззрения, и выражается в законе трех фазисов. Спрашивается: верен ли этот закон?

Вопрос этот может быть разложен на два: 1) насколько верно понимается позитивистами религиозное и философское (метафизическое) воззре-

<sup>6</sup> Что *théologie* и *état théologique* должны означать у позитивистов *религию вообще*, это ясно уже из того, что фазисами этого теологического состояния являются *фетишизм, многобожие и единобожие*. Что же касается до их *métaphysique*, то по смыслу закона она должна обозначать всякое воззрение, не имеющее ни религиозного, ни естественнонаучного характера, следовательно, все то, что обыкновенно называется философией, — всякую философию, за исключением самого позитивизма.

<sup>7</sup> Все, что не приводится окончательно, говорит Конт, к какому-нибудь факту, наблюдаемому посредством чувств, не имеет никакой действительности. Надо при этом заметить, что Конт признает только внешнее наблюдение, внутреннее же (*introspection*) считает нелепостью.

ние, т. е. насколько то, что они описывают под именем *état théologique* и *état métaphysique*, соответствует собственному содержанию действительной религии и действительной метафизической философии и 2) находились ли между собою в действительной истории религия, метафизическая философия и положительная наука в том *преемственном* отношении, какое утверждается в законе трех фазисов?

Огюст Конт следующим образом определяет сущность религии:

«В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом к собственной природе существ, к первым и конечным причинам поражающих его фактов — одним словом, к абсолютным познаниям, представляет явления как производимые прямым и непрерывным действием сверхъестественных деятелей, более или менее многочисленных, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии вселенной»<sup>8</sup>.

Далее, по Конту, с развитием теологической системы первоначальное множество независимых деятелей заменяется одним существом, воле которого и приписываются все явления. Для Конта, таким образом, религия происходит и существует единственно для *объяснения* внешних явлений, как первоначальная их *теория*, теория неудовлетворительная и произвольная, которую поэтому человечество и отвергает по мере своего прогрессивного развития, заменяя ее другими теориями, сначала метафизическими, а потом и окончательно научными, или положительными. Вот слова самого Конта: «Если, с одной стороны, всякая положительная теория должна быть основана на наблюдениях, то столь же ясно, с другой стороны, что для правильного наблюдения ум человеческий нуждается в какой-нибудь теории. — Таким образом, понуждаемый, с одной стороны, необходимостью наблюдать — для составления действительных теорий, а с другой стороны — не менее сильною необходимостью создавать себе какие-нибудь теории — для произведения последовательных наблюдений, ум человеческий при самом начале явился бы заключенным в логический круг, из которого он никогда не имел бы средств выйти, если бы, к счастью, он не открыл себе естественного исхода чрез произвольное (*spontané*) развитие теологических представлений, которые дали твердую опору его усилиям и пищу его деятельности» и т. д.<sup>9</sup>

Развитие религиозного мировоззрения описывается Контом так: сначала явления объясняются уподоблением их человеческим действиям, так как всем предметам внешнего мира приписывается жизнь и самостоятельная деятельность; это есть *фетишизм*. Затем в образе *политеизма* является, по выражению Конта, «более прочная гипотеза», которая объясняет каждое явление как действие особенного сверхъестественного существа, и для каждого нового явления придумывается новый сверхъестест-

<sup>8</sup> Aug Comte, *ibid* , 4.

<sup>9</sup> Aug. Comte, *ibid.*, 8—9.

венный деятель. Наконец, когда начинают замечать в явлениях их закономерность, постоянство их отношений, тогда политеизм заменяется *монотеизмом*, т. е. все явления приписываются действию одного трансцендентного существа.

Такое объяснение религии отличается, несомненно, простотою и ясностью и имеет лишь тот недостаток, что весьма мало относится к действительной религии. И, во-первых, когда утверждается, что религия *произошла* как некоторая теория или гипотеза для объяснения явлений, то в этом заключается то нелепое предположение, что в те первобытные времена, к которым должно быть относимо происхождение религиозных представлений, человек был таким же абстрактным теоретиком, каковы современные ученые. Современный ученый действительно нуждается в разных теориях и гипотезах для объяснения естественных явлений, потому что для него эти явления представляются чем-то внешним и чуждым. Но для древнего человека, как это несомненно доказывается языком и мифологией, естественных явлений в нашем смысле совсем не существовало, следовательно, и объяснять было нечего, для него все существующее непосредственно являлось как выражение и действие существа или существ одушевленных, он не только говорил, но и мыслил мифологически (по справедливому замечанию Штейнталя). Поэтому то, что Конт называет фетишизмом и политеизмом, т. е. мифология, есть известный непосредственный способ воззрения; считать же его, подобно Конту, за придуманную теорию так же нелепо, как видеть придуманную теорию в том одухотворении вещественных предметов, которое замечается у большей части детей и в наше время. Давно уже наука отвергла те объяснения, по которым общие и существенные явления человеческой жизни считались произведением сознательного соображения или преднамеренного умысла. Давно уже брошена теория о происхождении общества и государства из договора, языка — из произвольного условия. Точно так же нелепо при теперешнем состоянии науки и Контово объяснение религии как придуманной гипотезы.

Если воззрение Конта на религию ниже всякой критики уже в применении к элементарным, мифологическим формам религии, то по отношению к религиям более совершенным несостоятельность этого воззрения становится вполне очевидной. Как было нами выше замечено, если закон Конта должен иметь такое универсальное значение, какое ему приписывают позитивисты, то он должен относиться в своих терминах «теология» и «метафизика» к религии *вообще* и к умозрительной философии<sup>10</sup> *вообще*, т. е. ко *всем* возможным религиям и ко *всем* возможным умозрениям.

<sup>10</sup> Я употребляю в этом приложении термины: *метафизическая философия*, *философская метафизика* и *умозрительная философия* — безразлично для обозначения всякой философии, кроме позитивизма. Ибо хотя не всякая умозрительная философия есть поэтому и метафизическая (так, напр., умозрительная философия Гегеля даже отрицает всякую метафизику), но по отношению к позитивизму это различие не имеет никакой важности.

Но, даже отступаясь от этого требования как слишком строгого, мы имеем, несомненно, право требовать, чтобы по крайней мере все действительно существовавшие религиозные и метафизические воззрения соответствовали определенным у Конта фазисам — теологическому и метафизическому; ибо иначе какое же может иметь значение научный закон, которому не соответствуют действительные явления, входящие в его область? И между тем, оставляя пока в стороне метафизику, оказывается, что не только некоторые религии *совсем* не подходят под Контово «теологическое состояние», но еще что эти некоторые суть именно самые важные и совершенные религии. Какое отношение, в самом деле, к Контову понятию религии может иметь, например, браманизм, который признает весь мир явлений за обманчивый призрак, за продукт неведения, — браманизм, полагающий высшую цель в избавлении человека от этого призрака в соединении с абсолютным существом Браммы. Или каким образом может заниматься «объяснением явлений» (ибо в этом Конт полагает сущность религии), — каким образом, говорю я, может относиться к объяснению явлений такая религия как буддизм, основной догмат которого есть совершенное ничтожество, «пустота» всего существующего и высшая цель — нирвана, полное погашение всякой жизни? А христианство? В чем ни полагать его сущность — в догматическом ли учении или же в нравственном, одинаково не подходит оно под Контово понятие о религии. В каком отношении, в самом деле, могут находиться к «объяснению наблюдаемых явлений — *explication des phénomènes observables*» главные христианские догматы: Троицы, воплощения Бога, воскресения мертвых, с одной стороны, и христианская мораль — с другой? Как ни различаются между собою названные три религии, но все они имеют то общее, что в принципе своем *отрицательно* относятся к наличной действительности и существенною своею задачей ставят *освобождение* человека от зла и страдания, необходимых в существующем мире, — все они суть религии спасения. Таким образом, ни теоретический принцип, ни практическая задача этих распространеннейших религий ни в каком отношении не находятся к тому, что позитивизм полагает сущностью религии. Все это нисколько не затрудняет Ог. Конта, потому что он просто игнорирует содержание действительных религий. В своем пространном изложении умственного развития он ни слова не говорит о важнейших учениях Востока, рассуждения же его о христианстве представляют ряд удивительных курьезов, из которых для примера укажу только два: Ог. Конт утверждает, что Христос был *только* политический авантюрист; далее, на том основании, что протестанство относится отрицательно к внешностям культа, Ог. Конт уверяет, что оно есть только воспроизведение... магометанства.

При положительном взгляде на религию как на известное объяснение явлений необходимо утверждать, что язычество потому было вытеснено христианством, что это последнее лучше объясняет естественные явления. И действительно, позитивист Милль очень не далек от такого утвержде-

ния. По его мнению, монотеизм более согласен с позитивным видом мышления и переход от политеизма к монотеизму, то есть, говоря точнее, к христианству, был главным образом обусловлен развитием положительного знания, так как ко времени появления христианства «верование в неизменные законы природы, составляющее основу положительного вида мышления, медленно пробивало себе путь, по мере того как наблюдение и опыт шаг за шагом открывали в классах явлений те законы, которым они действительно подчинены». «Итак, какими же средствами, — спрашивает себя Милль, — передовые умы Рима были подготовлены к монотеизму? Развитием практического чувства неизменности законов природы. К этому верованию как нельзя естественнее шел монотеизм, тогда как политеизм по необходимости стоял с ним в разладе. Таким образом, переход теологической системы от политеизма к монотеизму совершался под непосредственным влиянием положительного знания»<sup>11</sup>.

Чтобы быть последовательным, Милль должен бы был утверждать, что и полудикие племена Аравии и Мавритании, принявшие Магометов монотеизм, были к этому подготовлены развитием у них положительного знания. Останавливаться дольше на подобных нелепостях, кажется, нет надобности. Слишком очевидно, что позитивисты в своем объяснении теологического состояния даже и не касаются содержания настоящей религии.

Второй фазис развития человечества, по Конту, есть «метафизическое состояние», представляющее переход от теологического к позитивному, которое и должно его собою окончательно заменить. Сущность этого переходного воззрения определяется Контом так:

«В метафизическом состоянии, которое, собственно, есть только общее видоизменение теологического, сверхъестественные деятели замещаются отвлеченными силами — настоящими сущностями (*véritables entités*) или олицетворенными абстракциями, которые присущи различным существам мира и понимаются как способные производить сами собою все наблюдаемые явления, объяснение которых состоит тут в том, что каждому явлению назначается соответствующая сущность».

Такое понятие об умозрительной философии не принадлежит одному Конту, но, как увидим далее, имеет свое основание в самой природе позитивизма и поэтому принимается и развивается всеми позитивистами. Милль, например, утверждает, что метафизическое мировоззрение состоит в том, что у каждого явления или предмета предполагается «нечто», производящее это явление или действующее в этом предмете, «когда же почувствовалась необходимость, — говорит он, — обозначить это нечто определенным словом, его стали называть природою предметов, их сущностью, способностями, обитающими в них, и многими другими имена-

---

<sup>11</sup> Как это, так и все следующие места из Милля находятся в изданной на русском языке книге. *Льюис и Милль*, Огюст Конт и положительная философия.



ми». Если бы Милль захотел привести классический образчик такой метафизики, то он нашел бы его, конечно, не в философских системах, а в комедии Мольера «*Le malade imaginaire*», в знаменитом объяснении: «*opium facit dormire, quare est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupiré*». Но позитивисты убеждены, что подобный способ мышления составляет общий фазис в умственном развитии всего человечества, следующий за религиозным мировоззрением. Сначала, по мнению Милля, эти метафизические концепции служили только посредниками между теологической концепцией — Божеством — и реальными предметами. «Однако вследствие привычки приписывать абстрактным сущностям не только субстанциальное существование, но и реальную активную деятельность (sic) — сущности остались одни на своем месте, когда вера в Божество начала падать и исчезать».

Если бы эти и другие подобные рассуждения позитивистов о метафизике были более определенны и притом были бы изложены не в такой частью нелепой, частью вульгарной форме, то мы могли бы принять их как справедливое указание на тот формальный недостаток западной философии, который был объяснен в третьей главе настоящего исследования и состоит в постоянном обособлении и гипостазировании общих логических понятий. Но и в таком случае было бы со стороны позитивистов непростительным недоразумением смешивать этот формальный недостаток западной философии с самою задачею и сущностью умозрительного мышления. Как бы то ни было, всякому сколько-нибудь знакомому с историей философии все рассуждения позитивистов о метафизике могут казаться только смешными, и мне нет надобности опровергать их после того, как я в тексте этой книги изложил существенное содержание действительных философских систем. Возможность позитивных понятий о метафизике объясняется только совершенным незнанием настоящей философии — незнанием, которое относительно Ог. Конта подтверждается как факт его учеником и биографом Литтре.

Итак, первый из поставленных мною вопросов разрешается отрицательно: то, что позитивисты описывают под именами теологического и метафизического состояния, нисколько не соответствует собственному содержанию действительной религии и действительной философской метафизики. Что же касается второго вопроса — об историческом отношении религии, философии и положительной науки, то прежде всего должно заметить, что позитивисты делают грубый промах уже в том, что ставят в один последовательный ряд воззрения религиозные, умозрительное и научное как общие фазисы в умственном развитии *всего* человечества; тогда как на самом деле, во-1-х, религия и философия несоизмеримы между собою в том отношении, что философия, будучи делом личного разума, всегда образовывала собою воззрения только отдельных лиц, ничтожного меньшинства, тогда как мировоззрения общественных единиц, целых народов и племен всегда имели только религиозный характер, и, во-вторых,

религия и философия (метафизика), с одной стороны, и положительная наука — с другой, несоизмеримы между собою в отношении своего предмета, ибо наука имеет дело только с явлениями, с миром видимости, тогда как религия и метафизическая философия, оставляя видимость внешних форм и отношений, полагают своей задачей теоретическое и практическое познание того, что подлинно есть, а не кажется только. Отсюда ясно, что между религией, метафизикой и положительной наукой не может быть никакого преемственного отношения, никакой замены, ибо такое отношение возможно только между предметами однородными. И в самом деле, с самого начала умственного развития человечества мы находим религиозную веру, философские умозрения и положительные наблюдения существующими одновременно в своих различных сферах. Так, напр., в древней Индии рядом с народными верованиями существовала у интеллигентного меньшинства весьма развитая философия и начатки настоящей науки. То же самое у ассирийян и египтян, не говоря уже о греках.

Итак, «теология», «метафизика» и «положительная наука» с тем значением, которое им придают позитивисты, никогда в действительности не существовали в смысле преемственных общих мировоззрений или последовательных общих фазисов во внутреннем развитии всего человечества, а следовательно, и основанный на этих понятиях закон Конта не имеет никакой действительности в смысле всеобщего исторического закона. Но было бы слишком невероятно, чтобы закон этот был чистой, ни на чем не основанной выдумкой; и в самом деле, нам нет надобности утверждать это: определения и пояснения самих позитивистов ясно показывают, в чем настоящее частное значение их мнимо всеобщего закона, что соответствует ему в действительном историческом развитии человеческого ума.

Единственный предмет изучения положительных, или естественных, наук составляют, без сомнения, наблюдаемые явления как внешней природы, так и человечества, поскольку оно проявляется во внешности. Но так как эти явления по самой природе своей, как эмпирические, представляют бесконечную неопределенную множественность и разнообразие, то действительно научное их исследование, т. е. изучение их общих отношений, или законов, могло возникнуть только на поздней ступени умственного развития, когда предшествовавший опыт давал достаточно материала для положительной науки, а формальное усовершенствование теоретических способностей позволяло точно определить область научного исследования и выработать общий настоящий научный метод. Поэтому хотя начатки положительной науки и, следовательно, научного метода существовали с древнейших времен рядом с религиозными верованиями и философскими умозрениями, но начатки эти ограничивались незначительной частью научной области, остальные же более сложные явления рассматривались не с точки зрения их закономерных отношений, а объяснялись непосредственно из других, уже готовых воззрений, и именно эти воззрения были первоначально воззрения религиозные. Это-то непосред-

ственное объяснение большей части естественных явлений из религиозных представлений и составляет все то, что в действительной истории ума соответствует «теологическому состоянию» позитивистов. При этом ясно, во-первых, что если явления объяснялись из религиозных представлений, то этим предполагается уже существование этих религиозных представлений в уме первобытного человека पहले всякого отношения к явлениям — существование в уме его религиозных представлений как чего-то более несомненного для него, чем сами явления; ибо объяснять что-нибудь можно только тем, что яснее и достовернее объясняемого; поэтому невозможно, подобно позитивистам, выводить религию из известного объяснения явлений, ибо такое объяснение уже предполагает существование религиозных представлений как предмета безусловной веры. Ясно отсюда, во-вторых, что «теология» в этом смысле никак не есть сама религия, а только известное применение религиозных представлений для непосредственного объяснения частных явлений. А для всякого не вполне лишенного способности мыслить очевидно различие между собственным содержанием известного воззрения и тем или другим применением этого воззрения вне его сферы; очевидно, следовательно, что когда такое внешнее применение данного воззрения отвергнуто как незаконное, то этим еще нисколько не опровергается само то воззрение. Поэтому если справедливо отвергнуть непосредственное объяснение частных явлений из представлений религиозных, то это еще нисколько не касается самой религии.

Точно то же должно сказать и о втором метафизическом фазисе. Действительное его значение состоит в том, что когда с развитием познания непосредственное объяснение частных явлений из религиозных представлений стало невозможно, а между тем положительная наука еще не развилась до того, чтобы обнять всю свою естественную область, то оставалось только объяснять отдельные явления непосредственно из общих понятий философской метафизики, т. е. тех или других метафизических систем. И тут совершенно так же ясно, что, во-первых, такие объяснения уже предполагают философскую метафизику и что, во-вторых (как это ясно уже из первого), объяснения эти составляют только известное применение философской метафизики вне ее собственной сферы, а никак не самую философскую метафизику, которая поэтому не терпит никакого ущерба оттого, что отвергнуты те метафизические объяснения явлений. Если такой способ объяснения называть вместе с позитивистами метафизическим состоянием, то должно заметить, что это было состояние только немногих философов, а никак не всеобщее состояние человеческого ума и что оно очень скоро уступило место настоящему научному, или положительному, методу. По этому последнему естественные явления, как явления, изучаются только относительно, в их внешней причинности или в их взаимных отношениях смежности и подобия; изучаются лишь законы явлений, т. е. та или другая постоянная последовательность, ставящая их в определен-

ный порядок относительно друг друга; мир внешности изучается внешним образом, как это и следует.

Итак, исторический закон Конта вполне верен, если относить его только к изучению внешних явлений, но не имеет никакого смысла как общий закон всего умственного развития. Относясь только к изучению внешних фактов или наблюдаемых явлений и справедливо исключая из этого изучения все посторонние элементы как религиозные, так и философские, закон Конта очевидно нисколько не может касаться самой религии и философской метафизики, которым самим по себе нет никакого дела до внешних явлений и их изучения. Область и задача их совершенно другие, и потому утверждать, что положительная наука должна заменить собою и уже заменяет религиозное и метафизическое мировоззрение, — это просто не имеет никакого смысла. «Сколько бы ни была продолжена плоскость, — говорит Шопенгауэр, — она никогда не получит кубического содержания; точно так же какого бы совершенства ни достигла естественная наука, она по самой природе своей никогда не может заменить (религиозную и философскую) метафизику».

Что исторический закон трех фазисов имеет значение только для развития естественных наук и что, следовательно, под теологией и метафизикой должно, собственно, разумеать только теологические и метафизические элементы в области естественной науки — в этом невольно и, вероятно, бессознательно проговариваются сами позитивисты. Так, например, Конт, говоря, что развитие положительной философии началось со времен Бэкона и Декарта, прибавляет: «С этой памятной эпохи прогресс положительной философии и упадок философии теологической и метафизической обозначился совершенно ясно»<sup>12</sup>. Понятно, что здесь под метафизической философией можно разумеать только метафизические элементы в естественных науках, а никак не настоящую философскую метафизику, так как эта последняя не только не начала приходить в упадок со времен Декарта, а, напротив, лишь с этого времени началось ее (я разумею умозрительную философию) настоящее развитие, достигшее своей высшей степени лишь в текущем столетии. В другом месте Конт говорит про свой исторический закон: «Достаточно лишь выразить такой закон, чтобы его верность была сейчас же подтверждена всеми, кто имеет основательное познание в общей истории наук. Из них каждая, в самом деле достигшая теперь положительного состояния, в прошедшем существенно состояла из метафизических абстракций, а еще ранее управлялась исключительно теологическими понятиями»<sup>13</sup>. Следующие слова Милля еще яснее подтверждают наше заключение: «Всякому, — говорит он, — кто имел возможность просле-

<sup>12</sup> Aug. Comte, Cours de philosophie positive, I, 19.

<sup>13</sup> Ibid, I, 6—7

дить историю различных естественных наук, небезызвестно, что позитивное изъяснение фактов мало-помалу заступало место теологического и метафизического — по мере того как прогресс исследования выводил на свет все более и более возрастающее число неизменных законов для явлений».

Таким образом, сами позитивисты должны признать, что закон трех фазисов относится только к области естественных наук. Он в действительности доказывает только, что внешние относительные явления как такие должны и изучаться внешним относительным образом, другими словами, что положительные науки должны быть положительными, естественные — естественными, с чем, конечно, никто спорить не станет.

При всем том, однако, позитивисты уверены, что закон трех фазисов устраняет саму религию и саму метафизическую философию. Такое недоумение вполне понятно. Основной принцип, сущность позитивизма состоит в том, что, кроме наблюдаемых явлений как внешних фактов, для нас ничего не существует, так что относительное познание этих явлений составляет единственное действительное содержание человеческого сознания; все же остальное для позитивизма совершенно чуждо и недоступно. При таком основном убеждении, в таком состоянии сознания, чем должна являться религия и философская метафизика для позитивиста? Внутреннее собственное их содержание для него не существует по природе его мировоззрения, это содержание совершенно невидимо для него, он усматривает религию и философскую метафизику только там, где они перестают быть сами собою, выходя на чуждую им почву частных внешних явлений, единственно доступную для позитивиста. Поэтому он в религии должен видеть только мифологические объяснения внешних явлений, а в метафизике их абстрактные объяснения. И вот он с торжеством указывает на тот факт, выраженный в историческом законе Конта, что такие мифологические и абстрактные объяснения явлений с успехами научного развития устраняются и исчезают, уступая место положительной науке: он уверен, что этот факт доказывает несостоятельность религии и философской метафизики *вообще* и, таким образом, приводит к желанному результату, т. е. к позитивизму как исключительному мировоззрению. Но придавать такое универсальное значение этому закону, который, как было показано и как должны признать сами позитивисты, доказывает ведь только несостоятельность применения религиозных и метафизических воззрений к изучению частных явлений как таких, придавать ему то универсальное значение можно только при смешении самой религии и философской метафизики с известным внешним и действительно неправильным применением религиозных и метафизических понятий, а это смешение, как сейчас было показано, основывается на самой исключительной природе позитивизма, которому недоступно собственное содержание религии и философской метафизики, так что если позитивизм отвергает рели-

гию и метафизическую философию, то это единственно вследствие существования своего непонимания их содержания<sup>14</sup>.

Чтобы оправдать свои притязания и исполнить свою задачу, позитивизм должен бы был стать *выше* других воззрений — религиозных и философских — и таким образом опровергнуть их; в действительности же он оказывается *ниже* их, так как они для него непонятны.

Из всего сказанного мы можем вывести следующее заключение. Так как основной принцип позитивизма как *всеобщего воззрения* заключается в исключительном признании относительных явлений и, следовательно, в отрицании всякого безусловного воззрения, как религиозного, так и философского; и так как единственное возможное для позитивизма основание этого отрицания, именно Контов закон трех фазисов, оказывается в этом значении совершенно несостоятельным, потому что вовсе не касается собственного содержания религии и метафизической философии, — то ясно, что притязание позитивизма быть всеобщим мировоззрением совершенно неосновательно. Помимо же этого притязания, позитивизм сводится к известной системе частных эмпирических наук безо всякого универсального значения. Таким образом, если позитивисты утверждают эту систему эмпирических наук как единственное истинное познание и отрицают всякое безусловное начало, религиозное и философское, то это утверждение и это отрицание представляют только естественное следствие собственной *ограниченности* позитивизма.

---

<sup>14</sup> До какой невероятной степени доходит это непонимание, можно видеть, например, из следующего рассуждения, помещенного в главном органе позитивизма (*La philosophie positive*, Revue dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, 1871, № 3, p. 366): «Il est un mode d'expliquer l'univers, qui soutient, que l'homme a été en communication avec Dieu et y est encore sous une forme modifiée. Eh bien! nous le sommons de montrer quoi que ce soit de pratique obtenu de cette façon. Ce n'est certainement pas par des prières que le télégraphe atlantique a été posé, ou le chemin de fer du Pacifique construit. Il est un autre mode qui prétend, que l'homme porte avec lui en tous temps une machine (*l'esprit*) capable de l'éclairer de la connaissance absolue, de l'instruire de la nature des choses et cet. Pourtant ce n'est pas là que nous sommes adressés pour recevoir nos oracles par rapport aux moyens convenables d'établir ce câble ou cette voie; ce n'est pas là non plus que vont les astronomes pour apprendre le distances des étoiles ni les chimica astronomes pour en rechercher les éléments. D'anciennes traditions parées du nom de révélations, mais pleines de contradictions et d'ignorance notoire et la moderne introspection, riche en préventions et en découvertes hautement vantées, mais vide de résultats, sont, à la vérité, plus autorisées à être appelées religions que n'en a la science avec sa méthode homogène, ses résultats qui se vérifient l'un l'autre et son immense importance pratique. Mais ou trouvera, que la science peut plus pour satisfaire toutes les aspirations de l'esprit humain dans l'Europe occidentale et dans l'Amérique, que les assertions des théologiens et les rêveries des introspectionnistes, vainement sanctifiées par l'âge ou couvertes de grands mots. Si ce n'est pas là l'objet de la religion — quel est il?» — Разумеется, лучшие представители позитивизма не пишут так глупо и таким безграмотным языком. Но если они и не доводят своего непонимания до такой карикатуры, то в *сущности* их воззрения мало отличаются от воззрений этого неизвестного философа.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НАСТОЯЩЕЙ ЗАДАЧЕ ФИЛОСОФИИ (Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября)

М<илостивые> г<осудари>!

Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением. В известные эпохи и в известных общественных слоях могут появляться *отдельные люди*, совершенно освободившиеся от всяких убеждений, лишенные внутреннего содержания, — люди *пустые*, одним словом; но пустых *народов* не знает история. Да что и для отдельного человека неестественно существовать без высших духовных начал, жить в умственной и нравственной пустоте, — это слишком убедительно доказывается некоторыми явлениями как прошедшей, так и современной истории. Известно в самом деле, что в те эпохи, когда прежние начала жизни ослабели и исчезают, а других еще не является, когда старое умерло, а новое еще не нарождалось, — в такие эпохи развивается и достигает огромных размеров *мания самоубийств*; я разумею такие самоубийства, которые не могут быть удовлетворительно объяснены из одних внешних частных причин. Так, я думаю, всякий из вас мог заметить, что в большей части тех многочисленных самоубийств, что совершаются в наши дни, если и существуют внешние поводы, то поводы настолько ничтожные, что во всякое другое время они не могли бы возбудить и мысли о самоубийстве. А бывают случаи, что и безо всякого внешнего повода, в самой счастливой обстановке люди сильные и здоровые равнодушно лишают себя жизни, объявляя, что жить не стоит, не из чего. Если оставить произвольные и ничего не говорящие объяснения, то придется признать, что действительно причина в том, что жить не из чего, что с исчезновением глубоких убеждений, всеобщих, безусловных идей, опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний. Каждый почти день приносит нам убийственно реальные доказательства того, что человек есть существо из двух миров, что чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного. Когда человек, освободившись от всяких безусловных начал и стремлений, обращается исключительно к непосредственным практическим интересам, то скоро для него самого обнаруживается та парадоксальная истина, что все эти наслаждения и радости обыкновенной жизни, которые кажутся такими непосредственными и себе довлеющими, в

действительности имеют значение только при чем-нибудь *другом*, только как материальная подкладка, внешняя среда другой, высшей, жизни, сами же по себе, поставленные как *цель*, лишены всякого положительного содержания и радикально не способны дать какое-нибудь удовлетворение. По известному мифологическому верованию многих народов, в одну таинственную летнюю ночь земля открывает все свои сокровища; но только мудрые, вещие люди, употребляющие магические силы для высоких целей познания и подчинения себе природы, получают эти сокровища и пользуются ими; те же, которые искали только этих вещественных сокровищ ради их самих, приносят домой вместо воображаемого золота только обгорелые уголья и навоз. Сокровища непосредственной жизни имеют цену лишь тогда, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель. Если же это содержание, эта цель перестали существовать для человека, а интересы материальной жизни обнаружили между тем все свое ничтожество, то понятно, что ничего более не остается, кроме самоубийства.

Итак, *м<илостивые> г<осударь>*, безусловно необходимы для жизни человеческой убеждения и воззрения высшего порядка, т. е. такие, что разрешали бы существенные вопросы *ума*, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям *воли*, ставя безусловную цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни; необходимы, говорю я, такие общие воззрения, что разрешали бы те вопросы и удовлетворяли бы тем требованиям, которых не разрешают и которым не удовлетворяют ни непосредственная практическая жизнь, ни положительная наука. Такие общие воззрения, как известно, существовали и существуют, и притом в двух формах: религии и философии. Но тут представляется великое затруднение. Если нас и не должен останавливать тот для многих соблазнительный факт, что как религия, так и еще более философия лишены, по-видимому, всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга; если это, говорю я, и не должно нас останавливать, потому что для более глубокого понимания уже давно открылось, что как все религиозные системы суть лишь различные, более или менее ограниченные фазисы одного и того же религиозного содержания, так равно и множественность философских систем есть лишь необходимое условие для последовательного и многостороннего развития одних и тех же умственных начал; если, таким образом, в высшем конкретном единстве исчезает кажущееся противоречие внутри религиозной сферы и внутри сферы философской, то, однако, все еще остается раздвоение между религией вообще и философией вообще, двойственность веры и разума. Правда, это раздвоение существовало не всегда. Так, чтобы не обращаться к слишком глубокой древности, можно вспомнить, что в лучшие времена христианства лучшие его представители соединяли искреннюю веру с философским глубокомыслием и не находили никакого противоречия между догматами своей религии и последними результатами тогдашней философии. Но та-



кое счастливое единство не было продолжительно. Сначала сознание разума отделилось от религиозной веры, потом стало относиться к ней прямо отрицательно, враждебно. Этому разделению во внутренних началах жизни приблизительно соответствует и разделение во внешней жизни народов, разделение между так называемым образованным обществом, которое более или менее сознательно стало под знамя рассудочного просвещения, получающего свои высшие начала от философии, — и между так называемым простым народом, который остался верен религиозному преданию. Теперь спрашивается: нормально ли это двоякое разделение? Одна русская литературно-научная школа — так называемые славянофилы — отвечали на это безусловно отрицательно. Признавая указанное разделение явлением вполне ненормальным, каким-то историческим грехопадением, она требовала всецелого возвращения к первоначальному единству; требовала, чтобы личный разум совершенно отказался от своей самостоятельности в пользу общей религиозной веры и церковного предания. Теперь уже и противники славянофильства признали важные услуги, оказанные русской мысли представителями этой школы. Тем не менее очевидно, что основные начала ее могут быть приняты лишь после коренного изменения. Со стороны теоретической, признавая все умственное развитие Запада явлением безусловно ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю; со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад, к старому, давно пережитому. Но если должно вопреки славянофильскому воззрению признать западное развитие, т. е. данное историческое раздвоение разумного сознания и религиозной веры, законным произведением логической и исторической необходимости, то отсюда, очевидно, не следует, чтобы такое раздвоение было вечным абсолютным законом, чтобы философское сознание по существу своему противоречило религиозной вере. Действительно, мы находим, что это раздвоение и противоречие есть нормальное явление только как временное переходное состояние; что если разум в известный момент своего развития становится необходимо в отрицательное отношение к содержанию религиозной веры, то в дальнейшем ходе этого развития он с такою же необходимостью приходит к признанию тех начал, которые составляют сущность истинной религии. Мы видим, что та самая западная философия, которая прежде чуждалась всех религиозных начал или относилась к ним отрицательно, ныне по внутренней необходимости своего развития стала на такую точку зрения, которая требует положительного отношения к религии, вступила на такую почву, на которой возможно ее соединение с религией. И хотя это соединение еще не совершилось и весьма вероятно, что никогда не совершится в *западной* философии, но тем не менее весь предшествующий ход философского развития заставляет признать его последним результатом высший синтез философского познания и религиозной веры. Теперь же, когда этот результат еще не достигнут, он составляет необходимую, настоящую задачу философской мысли.

## О ФИЛОСОФСКИХ ТРУДАХ П.Д. ЮРКЕВИЧА

Если высотой и свободой мысли, внутренним тоном воззрений, а не числом и объемом написанных книг определяется значение настоящих мыслителей, то бесспорно почетное место между ними должно принадлежать покойному московскому профессору Памфилу Даниловичу Юркевичу. В умственном характере его замечательным образом соединялись самостоятельность и широта взглядов с искренним признанием исторического предания, глубокое сердечное сочувствие всем существенным интересам жизни — с тонкою проницательностью критической мысли. Оставленные им философские труды не многочисленны и не обширны. Как и большая часть русских даровитых людей, он не считал нужным и возможным давать полное внешнее выражение всему своему умственному содержанию, выворачивать его наружу на показ, он не хотел перевести себя в книгу, превратить все свое духовное существо в публичную собственность. Однако и из того, что им оставлено, достаточно видно, что мы имеем дело с умом сильным и самостоятельным. Прежде чем обратиться к обзору его трудов, я сообщу несколько биографических о нем сведений.

Памфил Данилович Юркевич был сыном сельского священника в Полтавской губернии и родился около 1827 года. Пройдя семинарский курс в Полтаве, он поступил в 1847 году в Киевскую духовную академию. Здесь по окончании курса с причислением к первому разряду воспитанников по особому распоряжению местного начальства введен был он в назначенную ему академическою конференциею должность наставника по классу философских наук (1851 г.); в следующем году возведен на степень магистра и переименован в бакалавры академии; в 1853 году «за отлично усердные и весьма полезные труды его объявлено ему благоволение Св. Синода». В следующем году он определен помощником инспектора академии, но, вероятно, эта должность не пришлась ему по вкусу, потому что через два года он, согласно своему прошению, был от нее уволен. В 1857 году сверх философии поручено ему было преподавание немецкого языка, а через год он возведен в звание экстраординарного профессора. В 1861 году «определением Св. Синода за примерно усердную службу, обширные сведения и отличное преподавание возведен в звание ординарного профессора». Труды его, отчасти напечатанные в ученом журнале Академии, обратили на себя внимание не одного духовного начальства: в том же 1861 году он был приглашен на философскую кафедру в Московский университет, куда в октябре этого года и был с Высочайшего соизволения

перемещен ординарным профессором. Здесь, кроме университетских занятий, он прочел ряд публичных лекций о материализме, потом в течение нескольких лет преподавал педагогику в учительской семинарии военного ведомства<sup>1</sup>. В 1869—1873 гг. был он деканом историко-филологического факультета. В этом последнем году П. Д. лишился жены (он женился еще в Киеве в 1856 году), которая умерла в Крыму после долгой болезни. Это несчастье и соединенные с ним тревоги совершенно расстроили здоровье П. Д. Он серьезно заболел и уже более не поправлялся. 4-го октября текущего года он скончался в Москве от истощения сил.

Философские труды Юркевича, частью помещенные в провинциальном и притом специально духовном журнале, мало известны даже таким лицам, которые могли бы оценить их достоинство. Познакомить их с этими статьями составляет цель следующего изложения.

## I

Первый напечатанный труд Юркевича есть, насколько мне известно, статья: «Сердце и его значение в духовной жизни человека»<sup>2</sup>. Статья эта представляет значительный философский интерес, и потому я изложу ее подробно, большею частью словами автора.

В общем сознании существо человека, как телесное, так и душевное, представляется состоящим из двух важнейших основных частей, которые на обыкновенном языке обозначаются словами «сердце» и «голова». Несомненно, что для общего живого языка слова эти, обозначающие собственно части физического организма, относятся вместе с тем и преимущественно к двум главным сторонам духовного существа. Такое словопотребление предполагает в общем сознании то убеждение, что определенные элементы духовного существа имеют свое ближайшее выражение, или воплощение, в определенных частях телесного организма, а именно что нравственный или практический элемент духа, то есть начало воли и душевных аффектов, воплощается ближайшим образом в сердце как центральном органе кровеносной системы, а теоретическое начало духа, то есть ум, имеет свое внешнее выражение в голове как вместилище важнейших частей нервной системы, именно головного мозга и органов внешних чувств. Таким образом, по этому воззрению человеческое существо как человеческое состоит не из души и тела как двух субстанциальных частей, а из сердца и ума как двух душевно-телесных сторон одной конкретной сущности. Но этим двум сторонам или элементам рассматриваемое воззрение приписывает неодинаковое значение в общем существе человеческом, как это можно видеть из относящихся сюда мест Библии,

<sup>1</sup> Педагогика составляла одно из любимейших занятий П. Д. Он посвятил ей два больших труда. Желательно было бы, чтобы компетентные лица оценили их по достоинству.

<sup>2</sup> Труды Киевской Духовной Академии за 1860 г., кн. 1-я. Статья не подписана

которою мы можем пользоваться как древнейшим памятником, выражающим в себе не личное, а общее народное сознание.

По Библии сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил и средоточие всей душевной и духовной жизни человека. В нем коренятся не только многообразные душевные чувствования, волнения, страсти и нравственные состояния, но также и все познавательные действия души глубочайшею своею основой имеют не ум как такой, а сердце. Размышление по Библии есть предложение, или усоветование, сердца; уразуметь сердцем значит понять; познать всем сердцем — понять всецело. Как средоточие всей телесной и многообразной духовной жизни человека, сердце называется истоками жизни, оно есть *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* — круг, или колесо, во вращении коего заключается вся наша жизнь. Посему оно составляет глубочайшую часть нашего существа: «глубоко сердце человеку паче всех и кто познает его». Состоянием сердца выражается все душевное состояние, но никогда внешние обнаружения слова, мысли и дел не исчерпывают этого источника.

Полагая средоточие духовной жизни человека в сердце, библейские писатели признавали голову как бы за видимую вершину той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце. Впрочем, многие места Библии выражают совершенно определенную мысль, что голова имеет значение органа посредствующего между целостным существом души и теми влияниями, которые она испытывает свыше или снизу, и что при этом ей приличествует достоинство правительственное в целостной системе душевных действий; эти явления душевной деятельности в голове еще не исчерпывают всего существа души; по необходимости мышления мы должны допустить некоторую первоначальную духовную сущность, которая нуждается в поименованном посредничестве и правительственном действии головы. Эта-то первоначальная духовная сущность и имеет по Библии своим ближайшим органом сердце. Таким образом, сердце признается не только воплощением одной стороны нашего духа, но в то же время и выражением глубочайшей основы всего духовного существа. Чтобы не ходить далеко, можно привести хороший пример такого отношения в области телесного бытия. Так, кровь, будучи одною из жидких частей живого тела, есть вместе с тем и общий субстрат, или плазма, всего тела во всех его частях, поскольку все части тела образуются из питательных веществ крови, так что тут то самое, что *actualiter* есть лишь часть, в то же время есть и первоначальная основа целого.

В каком же отношении находится то значение, которое придают сердцу и голове общее сознание и Библия, к положениям научной философии? На основании несомненных физиологических фактов психология учит, что голова, или головной мозг с идущими к нему нервами, служит необходимым и непосредственным телесным органом души для образования представлений и мыслей из впечатлений внешнего мира, или что только этот орган есть непосредственный проводник и носитель душев-

ных действий. С этим бесспорно истинным учением о телесном органе душевных явлений долго было соединяемо в психологии особенное воззрение на существо человеческой души, — воззрение, которое, впрочем, могло иметь до известной степени и самостоятельное независимое развитие. Когда нервы, сосредоточенные в голове, приходят в движение от влияний и впечатлений внешнего мира, то непосредственное и ближайшее следствие этого движения есть происхождение в душе представлений, понятий или познаний о внешнем мире. Отсюда легко было прийти к предположению, что существенная способность человеческой души есть именно эта способность рождать, или образовывать, представления о мире по поводу движения нервов, возбужденных внешним предметом. То, что существует в нервах как движение, открывается, является и существует в душе как представление. Сообразно с этим в философии долго господствовал и доселе еще отчасти господствует взгляд, что душа человеческая есть первоначально существо представляющее, что мышление есть самая сущность души, или что мышление составляет всего духовного человека. Воля и чувствования сердца были понимаемы как явления, видоизменения и случайные состояния мышления. С этими определениями была бы совершенно несообразна мысль, что в самой душе есть нечто *задушевное*, есть такая глубокая сущность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления. Итак, на первый раз мы можем видеть здесь по меньшей мере наклонность к такому изъяснению явлений, в котором не дается сущности большего и значительнейшего содержания в сравнении с ее явлениями, доступными нашему наблюдению; и кто, напротив, думает, что в человеческой душе, как и во всем сущем, есть стороны недоступные для относительного познания, тот наперед уже может видеть многозначительность библейского учения о *глубоком* сердце, которого тайны знает только ум Божественный.

Очевидно, что та философия, которая основывается на положении, что сущность души есть мышление и ничего более, должна отрицать все существенно нравственное в человеке. Жизненную заповедь любви — заповедь, которая так многозначительна для сердца, — заменяет она отвлеченным сознанием долга, сознанием, которое предполагает не воодушевление, не сердечное влечение к добру, а простое безучастное понимание явлений. Точно так же, поскольку наши познания о Боге человекообразны, эта философия необходимо приходит к отвлеченному понятию о существе Божием, определяя все богатство Божественной жизни как идею, как мышление, полагающее мир без воли, без любви, из одной логической необходимости. Между тем несомненно, что мышление не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не обозначает всех совершенств человеческого духа. Кто утверждает, что мышление есть весь человек, и надеется изъяснить все многообразие душевных явлений из мышления, тот успеет не больше того физиолога, который стал бы изъяснять явления слуха —

звуки, тоны и слова — из явлений зрения, каковы протяжение, фигура, цвет и т. д. Сообразно с этим мы можем уже предположить, что деятельность человеческого духа имеет своим непосредственным органом в теле не одну голову, или головной мозг с нервами, к нему идущими, но простирается гораздо дальше и глубже внутрь телесного организма. Как существо души, так и ее связь с телом должна быть гораздо богаче и многообразнее, чем обыкновенно думают. Эта, конечно, общая и пока еще неопределенная мысль о многосторонней, а не односторонней связи души с телом, содержится в библейском учении о сердце как непосредственном и ближайшем органе душевных деятельностей и состояний. Телесным органом души может быть не иное что, как человеческое тело. Посему, так как сердце соединяет в себе все силы этого тела, то оно же служит ближайшим органом жизни душевной. Тело есть целесообразный орган души не по одной своей части, но по всецелому своему составу и устройению.

Если, как было сказано, то положение, что душевные действия и именно *сознательная* деятельность души имеет свой непосредственный орган в головном мозге, доказывается несомненными физиологическими фактами, то из этих фактов следует, однако, очень немного для психологического учения о пребывании души в теле. Мы только можем сказать: деятельность или, точнее, движение головного мозга есть необходимое условие для того, чтобы душа могла рождать ощущения и представления о мире; или: чтобы движение, сообщенное какому-либо органу, стало душевным ощущением и представлением, оно должно распространиться до головного мозга. Если же отсюда заключают далее, что душа существом своим должна пребывать в головном мозге, то в основе такого предположения лежит постороннее наблюдение, взятое из чувственного мира. В этом мире, где два члена взаимодействия, какие только подлежат нашему наблюдению, равно чувственны, движение переходит от одного из них на другой посредством давления или толчка: тело движущее должно произвести давление или толчок на пространственную сторону тела движимого, которое по этому поводу развивает в себе такие или другие виды движения. Но это давление, этот толчок невозможны во взаимодействии между душою и телом, где один член есть непространственное существо души. Душа не имеет пространственной стороны, на которую она могла бы принимать толчки от пространственных движений головного мозга. Поэтому хотя деятельность головного мозга есть необходимое условие для того, чтобы душа могла рождать ощущения и представления, однако отсюда не следует нелепое предположение, чтобы душа должна была для этого пребывать в головном мозге как своем месте. Связь между движением известной части головного мозга и представлением, которое по этому поводу образует душа, есть не механическая связь давлений и толчков, которые бесспорно предполагали бы пространственную совместность связующихся членов, но связь целесообразная, идеальная.

Эти замечания показывают, что самые достоверные факты физиологии, которыми подтверждается тесная связь сознательной жизни души с деятельностью головного мозга, не находятся в противоречии с общим сознанием и библейским учением о сердце как подлинном средоточии душевной жизни. Очень возможно, что душа как *основа* известных нам сознательных психических явлений имеет своим ближайшим органом сердце, хотя ее сознательная жизнь обнаруживает себя под условием деятельности головного мозга.

В настоящее время физиология знает, что сердце не есть простой мускул, не есть нечувствительный механизм, который только заведует движением крови в теле посредством механического на нее давления. В сердце соединяются оба замечательнейшие порядка нервов, так называемые нервы симпатические, заведующие всеми растительными отправлениями организма, и нервы, служащие необходимыми органами ощущения или представления и произвольного действия. Можно сказать, что в сердце, которое есть колодезь крови, обе нервные системы — это подлинное тело существ, имеющих душу, — сходятся и сопроникаются в таком единстве и взаимодействии, какого не представляет никакой другой орган человеческого тела. Не можем ли мы сказать, не противореча фактам физиологии, что в сердце все значительнейшие системы человеческого организма имеют своего представителя, который из этого средоточия заботится об их сохранении и жизни? Но по меньшей мере отсюда делается ясным, почему *общее чувство* души, или чувство, которое мы имеем о нашем собственном духовно-телесном бытии, дает замечать себя в сердце, так что самые неприметные перемены в этом чувстве сопровождаются переменами в биениях сердца. Между тем настроения и расположения души, определяемые ее общим чувством, служат последнюю глубочайшую основой наших мыслей, желаний и дел. В то время как физиология указывает в головном мозге *физические* условия, от которых зависит деятельность души, библейское учение о сердце как месте рождения мыслей, желаний и дел человеческих указывает нам непосредственный *духовно-нравственный* источник душевной деятельности в целостном и нераздельном настроении и расположении душевного существа. Наши мысли, слова и дела суть *первоначально* не образы внешних вещей, а образы, или выражения, общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения. Конечно, в обыкновенной жизни, наполняемой заботами о текущей действительности, мы слишком мало обращаем внимания на эту *задушевенную* сторону в наших мыслях и поступках. Тем не менее остается справедливым, что все, входящее в душу во сне, при посредстве органов чувств и головного мозга, перерабатывается, изменяется и получает свое последнее и постоянное качество по особенному, частно определенному сердечному настроению души, и, наоборот, никакие действия и возбуждения, идущие от внешнего мира, не могут вызвать в душе представлений и чувствований, если последние несовместны с сердечным настроением

человека. В сердце человека лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается *его* душа, а не другая, или получают такое *личное*, частно определенное направление, по силе которого они суть выражения не *общего* духовного существа, а отдельного живого, действительно существующего человека.

Во внутреннем опыте мы вовсе не замечаем, как изменяется головной мозг от изменения наших мыслей, желаний и чувствований; на основании непосредственного самовоззрения мы даже не знали бы, что он есть орган сознающей души. Если это отношение между мышлением и его органом имеет разумные основания в назначении мышления, которое само по себе должно быть спокойным и безучастным сознанием окружающей нас действительности, то отсюда, однако же, следует, что как в мышлении, так и в его телесном органе душа не являет себя во всей неделимости и полноте своего существа. Если бы человек обнаруживал себя одним мышлением, которое в таком случае было бы, по всей вероятности, самым подлинным образом внешних предметов, то многообразный, богатый жизнью и красотою мир открывался бы его сознанию как правильная, но безжизненная математическая величина. Он мог бы прозревать в эту величину насквозь и всецело, но зато нигде уже не встретил бы бытия истинного, живого, которое поражало бы его красотою форм, таинственностью влечений и бесконечною полнотою содержания. В действительной душе нет такого одностороннего мышления. И что было бы с человеком, если бы его мысль не имела другого назначения, кроме того, чтобы повторять в своих движениях события действительности или отражать в себе посторонние для духа явления? Может статься, что в этом случае наши мысли отличались бы такою же определенностью как математические величины: но зато мы могли бы в нашем знании вещей двигаться только в широту, а не в глубину. Лучшие философы и великие поэты сознавали, что сердце их было истинным местом рождения тех глубоких идей, которые они передали человечеству, а сознание, которого деятельность соединена с отправлением органов чувств и головного мозга, давало этим идеям только ясность и определенность, свойственные мышлению.

Необозримое для внешнего взора существо души, назначенной к развитию не только во времени, но и в вечности, не может быть определено по тем одним ее состояниям, какие вызываются в ней впечатлениями внешнего мира. В ней всегда останется ряд состояний и движений, к которым не может быть применен физический закон равенства между действием и противодействием. Уже в простом представлении, какое только образуется нашим мышлением на основании впечатлений, идущих совне, мы должны различать две стороны: 1) знание внешних предметов, заключающееся в этом представлении, и 2) то душевное состояние, которое обуславливается этим представлением и знанием. Эта последняя сторона не подлежит никакому математическому расчету: она выражает непосредственно и своеобразно качество и достоинство нашего душевного настро-



ния. В одностороннем стремлении к знанию мы часто забываем, что всякое понятие входит в нашу душу как ее внутреннее состояние, и оцениваем наши понятия только по тому, в какой мере они служат для нас образами вещей. Но древо познания не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чем-то более драгоценным, чем его знание. А эта особенная, своеобразная, не поддающаяся математическим определениям жизнь духа имеет самое близкое отношение к *сердцу* человека. В нем отражаются приметным образом те тонкие, неуловимые движения и состояния нашей души, о коих мы не можем образовать никакого ясного представления. Нам никогда не удастся перевести в отчетливое знание те движения радости и скорби, страха и надежды, те ощущения добра и любви, которые так непосредственно изменяют биения нашего сердца. Когда мы наслаждаемся созерцанием красоты в природе или искусстве, когда нас трогают задушевные звуки музыки, когда мы удивляемся величию подвига, то все эти состояния большего или меньшего *воодушевления* мгновенно отражаются в нашем сердце и притом с такою самобытностью и независимостью от нашего обычного потока душевных состояний, что человеческое искусство всегда будет жаловаться на недостаточность средств для выражения и изображения этих сердечных состояний.

Христианские аскеты часто укоряли разум за медлительность в признании того, что непосредственно и прямо известно сердцу, и нередко называли ум человеческий чувственным и телесным; и, конечно, он может показаться таким, если сравнить его *посредственную* деятельность с теми *непосредственными* и внезапно возникающими откровениями истины, которые имеют место в нашем сердце. Этим, впрочем, не отрицается, что медлительное движение разума, как медленная походка, отличается определенностью и правильностью, каких недостает слишком энергическим движениям сердца. Тем не менее, если свет знания должен сделаться теплотою и жизнью духа, он должен проникнуть до сердца, где бы он мог войти в целостное настроение души. Так, если истина падает нам на сердце, то она становится нашим благом, нашим внутренним сокровищем. Только за это сокровище, а не за отвлеченную мысль человек может вступать в борьбу с обстоятельствами и людьми; только для сердца возможен подвиг и самоотвержение.

Из этих замечаний мы извлекаем два положения: 1) сердце может выражать, обнаруживать и понимать совершенно *своеобразно* такие душевные состояния, которые по своей преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанию разума; 2) понятие и отчетливое знание разума, поскольку оно делается нашим душевным состоянием, а не остается отвлеченным образом внешних предметов, открывается, или дает себя чувствовать и замечать, не в голове, а в сердце: в эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать деятельною силою и двигателем нашей духовной жизни.

Философские системы германского идеализма развили учение о *самозаконии* (автономии) человеческого разума, или учение, что этот разум сам по себе, из собственных сил и средств, дает или полагает законы для всей душевной деятельности. С этой точки зрения было бы необходимо согласиться, что все достоинство человека, или весь духовный человек, заключается в мышлении. Но закон душевных деятельностей не полагается силою ума как его изобретение, а предлежит человеку как готовый, неизменяемый порядок нравственно-духовной жизни человека и человечества. Самозаконие не свойственно разуму человеческому ни в каком смысле. Между явлениями и действиями души разум имеет значение света, которым озаряется не им положенная жизнь человеческого духа с ее законами. Душа существует не только как этот свет, но и как освещаемое им существо. Жизнь духовная зарождается прежде этого света разума — во мраке и темноте, то есть в глубинах, недоступных для нашего взора. Если из основ этой жизни возникает свет знания и разумения как последующее ее явление, то этим вполне оправдывается то воззрение, по которому человеческий ум есть вершина, а не корень духовной жизни человека.

Но кроме неосновательного учения о самозаконии ума нередко встречается в психологии неопределенное учение о существе человеческой души. Обыкновенно психология ограничивается указанием только на общие родовые свойства души, на те душевные явления, которые общи человеческой душе со всякою другою. Человеческая душа определяется ею как существо ощущающее, представляющее, чувствующее и желающее, и превосходство этих явлений в человеке сравнительно с соответствующими явлениями в других чувственно-наблюдаемых существах изъясняется из многих причин, которые во всяком случае не лежат в первоначальном существе человеческой души и только видоизменяют ее общий родовый характер. Между тем нужно представлять дело совершенно наоборот: человеческая душа имеет первоначальное и особенное содержание, которое обнаруживается, или является, бесспорно, в общих родовых формах душевной жизни, каковы: представление, чувствование, желание и т. д. Только из этого предположения можно изъяснить, почему эти родовые формы принимают в человеке особенный и совершеннейший характер, почему в них открывается нравственная личность человека, для выражения которой тщетно мы искали бы в душе определенного, действующего по общим законам механизма, почему, наконец, в этих конечных родовых формах носится чувство и сознание бесконечного, для которого опять нет определенного и частного носителя или представителя в явлениях душевной жизни. Но мы должны сделать еще шаг далее и положить, что каждая частная человеческая душа имеет свою существенную особенность и обладает своеобразным развитием, которое выражается в свою очередь в общих родовых формах человеческой душевной жизни.

При исследовании явлений душевной жизни наука сообразно с своею общею методою спрашивает: по каким общим условиям и законам совер-

шаются эти явления? Но эта плодотворная метода науки, очевидно, имеет применение только ко вторичным, производным явлениям душевной жизни. Всякая *простая основа* явлений, в которой еще не выступили определенные направления и формы, недоступна анализу науки, потому что этот анализ предполагает сложность и многообразие явлений, чего нет во всякой простой основе. Если это справедливо вообще, то тем более следует согласиться, что в человеческой душе есть нечто первоначальное и простое, есть потаенный сердца человек, есть глубина сердца, которого будущие движения не могут быть рассчитаны по общим и необходимым условиям и законам душевной жизни. Для этой *особеннейшей* стороны человеческого духа наука не может найти общих и навсегда определенных форм, которые были бы привязаны к той или другой паре нервов и возникали бы с необходимостью по поводу их движения.

Когда мистицизм пытался указать формы, которые вполне соответствовали бы духовному содержанию человеческого сердца, то он мог только отрицать все доступные для нас формы и выражения как конечного мира, так и конечного духа. Ему казалось, что не только низшие душевные способности не соответствуют полноте и достоинству сердечной жизни, но и самый разум, поскольку он мыслит в частных формах, рождая одну мысль за другою во времени, есть слабое и неточное выражение этой жизни. Поэтому мистик мог только погружаться в темное чувство единства и бесконечности, в ту глубину сердца, где наконец погасает всякий свет сознания. Это болезненное явление мистицизма, который хочет миновать все конечные условия нашего духовного развития, который хочет стать у последней цели сразу и непосредственно, не достигая ее многотрудным и постепенным совершенствованием во времени, — есть во всяком случае замечательный факт для изъяснения душевной жизни человека. В его основании лежит истинное убеждение, что полнота духовной жизни, которую мы ощущаем в сердце, не исчерпывается теми душевными формами, которые образуются под условиями этого конечного мира, или что наше развитие не может быть замкнуто теми определенными явлениями духа, которые возникают под временными условиями. Противуположность с мистицизмом образует то психологическое воззрение, которое надеется перечислить и определить все явления душевной жизни как конечные и раз навсегда данные ее формы, так что ни в них, ни под ними нельзя уже найти жизни своеобразной, простой, непосредственной, которая бы проторгалась неожиданно и нерассчитанно. Если это воззрение вообще не может указать в душе человека глубочайших основ ее личности и зачатков ее будущей жизни, то, с другой стороны, для него остаются и всегда останутся неразгаданными многие душевные явления, о которых свидетельствует опыт, каковы, например: знаменательность снов, явления предчувствия, состояния ясновидения, в особенности различные таинственные формы религиозного сознания. Истину между показанными крайностями мистицизма и эмпиризма мы имеем в библейском учении о серд-

це как средоточии душевной жизни человека. Сердце рождает все те формы душевной жизни, которые подлежат общим условиям и законам; итак, оно не может относиться к ним отрицательно, не может своими непосредственными порывами расторгать их. Однако же сердце не переносит раз навсегда всего своего духовного содержания в эти душевные формы; в его глубине, недоступной анализу, всегда остается источник новой жизни, новых движений и стремлений, которые переходят за пределы конечных форм души и делают ее способною для вечности. Поэтому и во временных, но особенных условиях всегда остается возможность для таких необычайных явлений, которые выступают за пределы ее обычного образа действия.

Из всего сказанного могут быть сделаны следующие применения:

1. Если сердце есть такое средоточие духовной жизни человека, из которого возникают стремления, желания и помыслы непосредственно или тою стороною, которая не вытекает с математическим равенством из внешних действующих причин, то самая верная теория душевных явлений не может определить особенностей и отличий, с какими они обнаружатся в этой частной душе при известных обстоятельствах. Отсюда мы можем заключить, что хотя в истории природы все было подчинено строгому механизму, не допускающему изъятия, в истории человечества возможны события и явления, которые будут свидетельствовать о себе своим простым существованием и возможности которых нельзя ни допускать, ни отрицать на основании *общих* законов, известных нам из науки. Когда наука выяснит себе настоящее значение и пределы этого положения, тогда, может быть, она сумеет поставить себя в правильное отношение к фактам религии. Доселе она рассуждала таким образом: известное историческое событие, судя по сильным свидетельствам, должно бы быть признано действительным, но явление его противоречит *общим* законам, следовательно, нельзя принимать его за действительность. Мы противопоставляем этому рассуждению следующий порядок мыслей. В первоначальной сущности человека (сердце) заключается источник для таких явлений, которые запечатлены особенностями, не вытекающими ни из какого общего понятия или закона. По общим законам душевной жизни мы можем обсуждать только ежедневные, обыкновенные, условленные обычным течением вещей явления человеческого духа, потому что эти законы сами сняты или отвлечены от этих обычных или одинаковых явлений. Поэтому там, где мы встречаем явления, выступающие из этого обыкновенного ряда, мы должны исследовать первее всего их простую действительность, не заслоняя ее общими законами, потому что еще никто не доказал, чтобы душа повиновалась этим общим законам с механическою необходимостью как мертвая и недейтельная масса. Притом если нельзя допустить, чтобы здесь, как в области физики, действия и противодействия были равны, то, с другой стороны, необыкновенные события, как доказывает опыт, всегда происходили среди каких-либо особенных обстоятельств.

2. Положим, что все наблюдаемые нами события будут по своей сущности таковы, что мы можем как бы становиться за ними и подсматривать те причины, которые произвели их; потом так же можем поставить себя за этими причинами и наблюдать условия и причины произведения их, и так при всяком наблюдаемом случае. Действительно материальные вещи обладают этим подлинным и решительным качеством конечного. Но очевидно, что если бы все существующее имело такую производную и слагаемую из сторонних причин сущность, то человеку не пришло бы и на мысль говорить о причине безусловной. Если, однако же, человечество единогласно завершает все свои изъяснения признанием безусловного первоначала, то это метафизическое сознание наиболее оправдывается натурою человеческого сердца, за которую мы уже не можем стать, чтобы подсматривать еще другие, слагающие ее, причины, и которая поэтому обладает всею непосредственностью бытия, полагаемого Богом.

3. Еще решительнее выступает значение сердца в области нравственной деятельности, потому что мы различно судим о человеческих поступках, смотря по тому, определяются ли они внешними обстоятельствами и соответствующими соображениями или же возникают из непосредственных и свободных движений сердца. Только последним по-настоящему мы можем приписать нравственное достоинство. Христианское учение говорит нам, что любовь есть источник всех истинно нравственных поступков. Это положение, стоящее в ясной причинной связи с библейским учением о сердце, оправдывается из начал нравственной философии так точно, как само то учение о сердце нашло хорошие основания в психологии.

Вместо этого верховного начала любви некоторые новейшие моралисты предлагают нам другое: «Уважай себя, или свою личность» и думают в этом правиле открыть основание нравственно добрых поступков человека. Нам кажется, что из этого правила также могут происходить или не происходить нравственные поступки, как и из правил, аналитически вытекающих из него, каковы: корми себя, сохраняй, согревай свое тело, упражняй свою память, развивай свой ум, свои музыкальные таланты и т. д. Более значения имеет принятое в нравственной философии понятие нравственного закона и учение о долге. Но закон, по которому совершается нравственная деятельность, не есть уже поэтому *причина* этой деятельности, как, например, закон падения тел не есть причина их падения. Итак, с рационалистической точки зрения всегда останется неизъяснимым, откуда, из какого источника происходят те дела, которые оказываются сообразными с нравственным законом как с предписанием разума. Всякое нравственное предписание разума, всякое его наставление о том, что я *должен* делать, открывает мне перспективу дел еще только ожидаемых, пока еще не осуществленных: «Могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел» — это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет. Точно, ум может предписывать, повелевать, но только тогда, когда

он имеет пред собою не мертвый труп, а живого и воодушевленного человека и когда его предписания и повеления сняты с натуры этого человека, а не навязываются ей как что-то чуждое, не сродное: потому что ни одно существо на свете не приходит к законообразной деятельности из побуждений посторонних для него. Ум, как говорили древние, есть *правительственная* или *владычественная* часть души, и мистицизм, который погружается в непосредственные влечения сердца, не переводя их в отвлеченные, спокойные и твердые идеи, или начала, ума, противоречит свойствам человеческого духа. Но правительственная и владычественная сила не есть сила рождательная; она есть правило, простирающееся на такое содержание нравственного мира, которое рождается из глубочайшего существа духа в своем непосредственном виде, или в первом и *основном* явлении есть любовь.

## II

В приведенной статье Юркевич высказывает и развивает свои основные воззрения, и, как легко видеть, в этих воззрениях открываются не только его теоретические убеждения, но и весь духовный характер. В следующей статье «Из науки о человеческом духе»<sup>3</sup> Юркевичу приходится защищать эти свои воззрения против господствовавших тогда и теперь еще не совсем потерявших силу над неразвитыми умами теорий материализма. Конечно, Юркевичу не стоило никакого труда доказать философскую несостоятельность этих теорий, и он доказал ее ясно как день для всякого способного понимать. Я приведу те места статьи, где автор по поводу материализма высказывает свои собственные воззрения.

Обыкновенно материализм восстает против того дуализма, который признает в человеке две отдельные природы, духовную и телесную; но в этом отрицании дуализма, вообще справедливом, высказывается у материалистов крайняя неясность основных философских понятий. Когда греческий философ Платон учил, что тело человека создано из вечной материи, не имеющей ничего общего с духом, то он этим допускал дуализм *метафизический* как в составе мира вообще, так и в составе человека. Христианское миросозерцание устранило этот метафизический дуализм: материю признает оно производением духа; следовательно, она должна носить на себе знаки духовного начала, из которого произошла. В явлениях материальных вы видите форму, закономерность, присутствие цели и идеи. Если человеческий дух развивается в материальном теле, если его совершенствование связано с состоянием телесных возрастов, то эта связь не есть внешняя, она определяется смыслом человеческой жизни, ее назначением или идеей. Изучите хорошо телесный организм человека, и вы можете отгадать, какие формы внутренней духовной жизни соответствуют

---

<sup>3</sup> Труды Киевской Духовной Академии, 1860 г., кн 4-я

ему; изучите хорошо эту внутреннюю жизнь, и вы можете отгадать, какой телесный организм соответствует ей. Но после устранения дуализма *метафизического* остается еще дуализм *гносеологический*, дуализм знания. Сколько бы мы ни толковали о единстве человеческого организма, всегда мы будем познавать человеческое существо двояко: внешними чувствами — тело и его органы, и внутренним чувством — душевные явления. Кажется ясно, что мысль как мысль не имеет ни пространственного протяжения, ни пространственного движения, не имеет фигуры, цвета, звука, запаха, вкуса, не имеет ни тяжести, ни температуры; итак, физиолог не может наблюдать ее ни одним из своих телесных чувств. Только внутренне, только в непосредственном самовоззрении он знал себя как существо мыслящее, чувствующее, стремящееся. Пусть он наблюдает самые сложные движения нервов: все же эти движения, пока они существуют для внешнего опыта, то есть пока они суть пространственные движения, происходящие между материальными элементами, не превратятся в ощущение, представление и мысль. Итак, если говорят, что движение нерва превращается в ощущение и т. д., то здесь всегда обходят того деятеля, который обладает этою чудною превращающею силой, или который имеет способность и свойство рождать в себе ощущение по поводу движения нерва; а само это движение, понятно, не имеет в себе ни возможности, ни потребности быть чем-либо другим кроме движения. Психология требует признать только это феноменальное или гносеологическое различие, по которому ее предмет как данный во внутреннем опыте не имеет ничего сходного и общего с предметами внешнего наблюдения. Всякий дальнейший вопрос о сущности этого явления, вопросы о том, не сходятся ли разности материальных и душевных явлений в высшем единстве и не суть ли они простое последствие нашего ограниченного познания — поскольку оно не постигает подлинной, однородной, тождественной с собою сущности вещей, — все эти вопросы принадлежат метафизике и равно не могут быть разрешены никакою частною наукой, изучающею явления. Когда говорят о *явлении*, то это слово или не имеет смысла, или оно означает, что предметное событие видоизменилось формами ощущающего и понимающего субъекта. Кто, например, изъясняет представление и мышление из нервного процесса, тот или не понимает, что значит явление, или же признает нервы и их движения *вещию в себе*, бытием метафизическим, сверхчувственным: потому что в противном случае он согласился бы, что нервный процесс сам есть лишь феномен, то есть что его способ явления уже условлен формой представления, которое еще только хотят произвести из него. Если же материализм утверждает, что и данные внутреннего опыта имеют только феноменальное значение, то есть что наши внутренние состояния представляются духовными только в *субъективном* нашем понимании, а сами в себе суть явления органической жизни, то на это должно возразить, что так как сами эти явления органической телесной жизни не существуют для нас вне форм видящего их и понимающего

субъекта, то где же тот *другой* субъект, в воззрении и понимании которого самые формы видящего и понимающего субъекта становятся субъективными? Если *явления* возможны только для *другого*, то где этот другой в области самонаблюдения и самовоззрения?

С другой стороны, если несомненно, что для того чтобы волнообразное движение воздуха превратилось в звук, вибрация эфира — в свет, нужно *ощущающее* существо, в котором собственно совершается это превращение количественных движений в качества звука и света, то на тех же самых основаниях должно признать, что *все* качества предмета существуют не в самом предмете как *вещи в себе*, а в *отношениях* предмета к ощущающему субъекту. Явление потому и есть явление, что оно обусловлено формами воззрения и представления познающего духа, а потому крайне нелепо изъяснять качества этого духа из внешних явлений, которые сами, поскольку они суть явления, обусловлены этими качествами и должны быть изъясняемы из первоначальных форм ощущающего и представляющего духа. Понятно, что наши пять чувств вовсе не суть такое безусловное откровение, которое давало бы нам ощущать и представлять все существующие в мире силы, деятельности и события. Но для правильной оценки сил и средств нашего духа нужно сделать и обратное предположение. Именно очень возможно, что наше чувственно-духовное существо имеет органы или способности знания, которые не проявляются только потому, что внешняя природа не может подействовать на них надлежащим образом. В том и в другом случае мир явлений неизъясним из самого себя; для его изъяснения нужно брать в расчет ощущающий, представляющий и познающий дух как одно из *первоначальных* условий, почему вещи являются такими, а не другими. Когда вы говорите о материи самой в себе, то вы делаете пустое отвлечение, существующее только в вашей мысли. Уже древние философы приходили к убеждению, что такая чистая материя, отрешенная от идеальных определений, которых содержание мы знаем только из глубины нашего духа, есть ничто, небытие (μὴ ὄν). Точно так же, с другой стороны, тот факт, что царство одушевленных существ простирается далее царства человеческого, служил для философии во все времена основанием учения, что вообще в мире нет голой материальности, что в нем все воодушевлено, способно не только быть, но и наслаждаться бытием, что всякая величина экстенсивная есть вместе и интенсивная, открывающаяся в порывах и стремлениях. Если же материализм пользуется этим для того, чтобы снять границу между животным миром и человеком, то он не объясняет то существенное различие, что животные, несомненно, обладают лишь эмпирическим сознанием, человек же никогда эмпирическим сознанием не ограничивается, а имеет и постоянно проявляет способность относиться *критически* к своему собственному эмпирическому состоянию, измерять то, что есть, тем, что должно быть, — имеет способность жить и развиваться под *идею*.



Покончив с материализмом в области логики и психологии, наш автор переходит к нравственной философии. Материализм справедливо восстает против морали формалистического ригоризма, которая требует, чтобы мы исполняли общие безусловные законы долга безучастно, не испытывая радости и наслаждения от нравственной деятельности. Справедливо, что такая нравственность несообразна с существом человека: удовольствие, удовлетворение, следовательно, благо, счастье или, пожалуй, польза суть неотделимые мотивы человеческих поступков. Наше *я* всегда будет там, где есть *наша*, все равно нравственная или безнравственная, деятельность; наша живая душа всегда будет испытывать определенные, приятные или неприятные, ощущения, все равно будем ли мы делать добро или зло, преследовать цели личные или действовать для счастья других; безнравственный эгоизм не в том состоит, что мы включаем себя и наше счастье в нашу деятельность, но в том, что мы выключаем из этой деятельности других людей и их счастье.

Но не более справедлива противоположная формалистическому ригоризму нравственная система утилитаризма. Полезно то, что удовлетворяет нашим потребностям, но каковы эти потребности и каковы поэтому предметы, способные удовлетворить им, это мы определяем уже не из идеи пользы, а наоборот, идея пользы изменяется с изменением наших потребностей и понятий о нашем достоинстве и цели нашего существования. Человек, как и животное, начинает свое существование в патологическом мире непосредственных желаний приятного как такого, ради его непосредственного качества. Но ни дикий, ни образованный человек не остается в этом патологическом мире, он выходит из него в мир действительный и вступает в область истинно сущего: развитие свое он ставляет в зависимость от идеи, какую он образовал о своем назначении и достоинстве вещей. Вследствие психического отношения между мыслями и идеальными чувствованиями, которые происходят из них, человек ощущает потребность или *влечение* выражать в своих действиях *истину*, воплощать теоретически истинное в нравственно добром. Если человек хотел бы действовать согласно не только с общим благом разумных существ, но и со *смыслом* всего существующего, то это желание безусловного нравственного совершенства происходит из тех идеальных аффектов, которые рождаются из наших теоретических мыслей о мире, его основе и его назначении.

В связи с изложенною статьей находятся четыре статьи под заглавием: «Язык физиологов и психологов», помещенные в *Русском Вестнике* за 1862 г. В них, по поводу вышедшей тогда на русском языке физиологии Льюиса, Юркевич более частным образом развивает то, что было высказано им в первой статье против материализма. По времени этим статьям предшествует ряд критических очерков под заглавием: «Критико-фило-

софские отрывки»<sup>4</sup>, где автор преимущественно рассматривает отношение философских систем, особенно Канта, к основному богословскому учению о бытии Божиим. К сожалению, эти очерки, замечательные (в особенности что касается до Канта) редкою критическою проницательностью, не могут быть здесь изложены вследствие их объема.

Наиболее значения имеет последний философский труд Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Привожу его основные мысли.

Два и только два основных убеждения возможны для духа, поскольку он открывает свою деятельность в познании. Одно из них состоит в том, что ему как духу вообще присущи начала, делающие возможным познание *самой истины*; другое в том, что ему как духу человеческому, связанному с общим типом человеческой телесной организации, присущи начала, делающие возможным только приобретение *общегодных сведений*. Вне этих убеждений остается поле для скептицизма, который, разрушая знание, должен, чтобы быть в согласии с собою, сомневаться и в том, что он разрушает знание, и таким образом безвыходно вращаться в недомыслимом круге, отрицая свои собственные положения.

Первый взгляд, находящий возможным знание *истины*, развит в образцовом для всех времен совершенстве Платоном в его учении о разуме и идеях; второй, допускающий только знание *общегодное*, развит Кантом в его учении об опыте. Вот их соответствующие положения:

*Платон.* Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

*Кант.* Только видимое чувственное явление познаваемо.

*Платон.* Поле опыта есть область теней и грез; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

*Кант.* Мир сверхчувственный есть область теней и грез; только в области опыта возможно знание.

*Платон.* Настоящее познание мы имеем, когда движемся от идей, чрез идеи, к идеям.

*Кант.* Настоящее познание мы имеем, когда движемся от воззрений, чрез воззрения, к воззрениям.

*Платон.* Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки.

*Кант.* Это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе души.

Вообще, если для Платона познание истины возможно для чистого разума, то для Канта оно невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами: в последнем случае познание хотя возможно,

---

<sup>4</sup> Труды Киевской Духовной Академии за 1861 г. с января по май. Первые два отрывка обозначены: «По поводу статей богословского содержания в "Философском Лексиконе"», а следующие три — «Доказательства бытия Божия».

но это будет не познание истины, а только познание общегодное. Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и ни одного условия для познания истины. И однако же, никогда философия не одерживала таких блестящих побед над реализмом общего смысла и наук положительных, какие одержала она в критике чистого разума. Никогда с такою убеждающею очевидностью не изобличала она всей неосновательности предвззуда общего смысла, будто где-то вне нас существуют чувственные предметы, совершенно готовые, размещенные в пространстве и изменяющиеся во времени, имеющие фигуру и краски, жесткие и мягкие, пахучие и звучащие, и будто все эти внешние предметы с своими качествами, как только мы откроем для них наши чувства, повторяются, как в зеркале, в образах нашего сознания. Опыт, на который мы так доверчиво полагаемся, оправдывая наши мысли посредством сравнения их с самими вещами, будто независимыми от наших мыслей, не есть источник познания, лежащий вне познающего субъекта. «Опыт есть первый продукт, который производится нашим разумом, как только разум перерабатывает сырой материал ощущений». Опыт с его мнимыми вещами сам произошел в мастерской человеческого разума. Единственные данные элементы в нашем познании суть ощущения, которые не существуют нигде, кроме определений внутреннего чувства, будучи лишь видоизменениями этого чувства, обусловленными нашим способом замечать их одно после другого в форме времени. Таким образом, наши познавательные способности, не имея ничего вперед данного и существующего, должны из себя произвести образы вещей, называемых данными опыта. Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница — с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры. Оно соответствует той социальной теории, которая надеется основать общественный быт и благо народов не на вечных законах правды, но на всеобщем личном согласии граждан.

Показав истинность *идеалистических* положений Канта, автор на основании мастерской критики, которая здесь не может быть приведена, признает совершенно неосновательным *скептическое* воззрение Канта. В противоположность этому воззрению он излагает свои собственные взгляды, примыкая их к учению Платона. Я передам основные черты этих взглядов.

Реализм во всех своих видах надеется познать сущность вещи, отделяя от нее все ее положения в системе вещей и отличая самую вещь с ее первобытными, ничем более не определенными свойствами от всех таких положений. Идеализм, отрицая самую возможность таких первобытных вещей, изъясняет, напротив, всю их сущность из того разумного положения, какое имеет каждая вещь в системе мира. Это разумное положение определяется степенью участия вещи в идее, следовательно, тем местом, какое вещь занимает как один из членов деления общего понятия. В спекулятивной методе предполагается внутреннее развитие понятия до тех

форм, которые даны на вещах или в вещах и которых фактическое существование будет, таким образом, превращено в разумное, или то, что есть, будет изъяснено из того, что должно быть по требованию идеи. Но если, таким образом, весь дух истинной философской методы состоит в убеждении, что действительное определяется мыслимым, то это не имеет ничего общего с тем странным учением, что идея сама себя осуществляет, что она есть свой собственный исполнитель в мире явлений, — учением, которое так много повредило новейшему идеализму. Должно различать идею как причину от тех деятелей, без которых эта идеальная причина не может быть причиной. Вечная истина не есть сила, она есть истина, и этим исчерпывается все ее бытие: *essentia ejus involvit ejus existentiam*. Она осуществляется в потоке вещей действием той воли, которая полагает этот мир как исполнительную власть по отношению к идее как власти законодательной. Если идеям должно быть приписано истинное бытие, то далеко не в том смысле, в каком мы приписываем бытие живым существам, или субъектам. Только в реализме, который все содержание наших мыслей и опытов, все живое многообразие существ и отношений пригоняет к простому и бедному бытию безразличных атомов, — только в реализме категория бытия есть столь простая и косная, что с нею вообще нельзя ничего предпринять. По истине же бытие есть положение, принимающее различный смысл, смотря по содержанию, о котором мы говорим, что оно *есть*. Хотя справедливо, что идеи суть общее и что, следовательно, бытие постоянное и неизменяемое принадлежит общему, однако отсюда не следует мысль новейшего идеализма, что общее *есть то, что суть собственно вещи*. Общее, идея, истина есть вечное, не произведенное субъектом, содержание разума. Бытие же способных к действию и страданию живых существ есть такое безусловное положение, которое не исчерпывается их познаваемостью. Царство идей, образцов, или вечной истины, далее, царство существ разумных, призванных познавать эту истину и *питаться* ею, и, наконец, призрачное существование всего телесного, — или *мыслимое, сущее и явление*, — таковы три сферы истинной философии. Идеи имеют то существенное значение, что космос, который есть Сын Божий по Платону, должен исполнить *всякую правду*, лежащую в идеях, чтобы наслаждаться совершеннейшим существованием. Так как идеи суть система *общих* мыслимых оснований, то мы из них никогда диалектическим путем не выведем особенной индивидуальной жизненности существ, никогда не выведем мира того *совершенно сущего*, которому принадлежит жизнь, движение, душа и разум. Хотя существование его возможно только на общих идеальных основаниях, однако его действительность не обнимается логическою идеею сущности, потому что духовное начало, полагающее эту действительность, не есть сущность, а сверхсущественное. Как в естествознании, так и в философии не могут быть *выведены*, но должны быть *найжены* те основные факты, которые и суть таковы именно потому, что в них есть нечто несводимое на идеи разума.

Если бы система идей была вполне для нас прозрачна, то тем не менее индивидуальное бытие живых и разумных существ представлялось бы нам как непонятная судьба и содержащееся в идеях откровение о том, *что* есть, оставляло бы нас в полном неведении относительно того, *кто* есть. Только в непосредственном, внутреннем сознании через действительность нашего собственного духа открывается нам тот сверхсущественный дух, который *то, что может быть (идея), переводит в то, что есть (действительность), посредством того, что должно быть* (τὸ ἄγαθόν).

Изложение философских воззрений Юркевича было бы неполно, если бы мы не упомянули о тех особенных исторических, фактических основаниях, которые он искал и находил для некоторых из существеннейших своих убеждений. В самом деле, раз мирозерцание, как это было у Юркевича, не ограничивается одною чисто теоретическою сферою, выходит из области логических возможностей и вступает в мир действительности, оно должно и основания себе брать не в одной философской мысли, а в фактах действительности. Так, если основные метафизические воззрения Юркевича находили себе твердую опору в исторической действительности религии и, разумеется, преимущественно христианства, то более частные его воззрения на природу и назначение человеческого духа, вполне согласные в существе с тем же христианским учением, получали, по его мнению, ближайшее фактическое подтверждение в некоторых особенных явлениях, возникших в последнее время. Я разумею явления так называемого спиритизма, в достоверности которых Юркевич был убежден и от которых многого ожидал в будущем. На этих явлениях в глазах большинства лежит некоторый особенный *odium*, отчасти оправдываемый тем, что в сфере этих явлений открывается немалый простор шарлатанству и обману, а также и тем, что к фактам часто привязываются учения столь же пошлые и неосновательные по своему содержанию, сколько притязательные и наглые по своей форме. Юркевич признавал это вполне и объяснял из свойств той среды, в которой возникли явления. Но в его глазах неблагоприятная внешность спиритизма не могла заслонять сущности самого факта. Сущность же факта, если бы он оказался достоверным, состоит в том, что простым, для всех убедительным образом, *ad oculos* доказывается истинность христианского учения о человеческом духе как об индивидуальном существе, имеющем собственную внутреннюю действительность, не подлежащую всецело силе внешних вещественных условий и потому после видимой смерти продолжающем бесконечно свое развитие в иных условиях и формах. Было ли убеждение Юркевича в достоверности спиритических явлений заблуждением и самообольщением, весьма, впрочем, понятным, или же эти явления действительно имеют объективную убедительность — покажет будущее.

## МЕТАФИЗИКА И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ НАУКА

(Вступительная лекция в курс философии,  
сказанная в Московском университете  
27 янв<аря> 1875 г<ода>)

Мм. гг.!

Во всех кругах своей деятельности человек прежде всего стремится к свободе, к неопределенно широкому простору, к снятию всяких внешних ограничений. В особенности же это стремление свойственно ему в идеальной сфере познания. Все практические и теоретические попытки так или иначе стеснить деятельность человеческой мысли, положить ей безусловные непреложные границы, оказывались безуспешными и имели только минутное значение. Такое же минутное значение, несомненно, имеет и то появившееся в наш век воззрение, которое хочет замкнуть деятельность человеческой мысли тесным кругом относительных поверхностных явлений, или видимостей, хочет отнять у нашего познания целую область, и притом область коренную, лежащую в основе всякого познания. Это воззрение объявляет совершенно невозможным какой бы то ни было род познания об истинно сущем, или безусловном, навсегда закрывая для ума целый мир высших существенных вопросов. Но это чисто отрицательное воззрение, которое разве только в ироническом смысле можно называть положительною философией, — не потому только несостоятельно, что оно противоречит стремлению человеческого познания к безусловной свободе, игнорирует или прямо отрицает прирожденную метафизическую потребность человечества, составляющую его характеристическое отличие от животных и потому неискоренимую, пока человек остается человеком, — нет, это воззрение несостоятельно еще и потому, что, отрицая всякую метафизику во имя положительной науки, оно на самом деле противоречит существенным теоретическим задачам самой положительной науки, и прежде всего науки физической, или естествознания в широком смысле.

Непосредственный предмет физической науки есть мир внешних явлений, т. е. того, что дано нам посредством внешних чувств, или, говоря точнее, что существует в нашем непосредственном воззрительном представлении. Наука изучает общие законы этих явлений. Но слово *закон* очень широко и неопределенно. Указанное отрицательное воззрение утверждает, что под законом должно разуметь только известное внешнее отношение сосуществования, последовательности и подобия наблюдаемых явлений. Но правда ли, что наука в своих исследованиях ограничивается толь-

ко познанием этих внешних отношений между наблюдаемыми явлениями? Возьмем пример из физики. В нашем непосредственном представлении существуют известного рода явления, которые мы соединяем под названием явлений световых. Как относится физическая наука к этим явлениям? Ограничивается ли она установлением их общих внешних отношений между собою и с другими сродными явлениями? Совсем нет; она прежде всего ставит вопрос: что такое свет? — и отвечает на него: свет есть колебательное движение эфирных атомов. Подобные вопросы ставит и подобные ответы дает наука относительно всех явлений. Во всех этих вопросах наука требует чего-то не существующего непосредственно, чего-то не данного и не наблюдаемого, и во всех ответах науки заключается утверждение этого не данного, не наблюдаемого элемента. А отсюда прямо следует, что наука не только не считает мир данных наблюдаемых явлений за единственную действительность, но что она решительно отвергает этот мир как призрачную видимость, как пустую личину сущего. Если бы наука признавала, что данный действительный мир имеет сам в себе свою истину и есть то, чем является, тогда никакого смысла не имел бы постоянный вопрос: *что есть?* — обращаемый наукой ко всякому явлению, ибо если бы было признано, что все есть именно то, чем оно в непосредственном воззрении является, то следовало бы остановиться на данном явлении и не искать ничего больше. Наука же, напротив, в своих постоянных запросах ищет истину внешнего явления не в нем самом как данном, а за ним, в чем-то другом, ясно этим показывая, что для нее видимая действительность не есть что-нибудь серьезное, взаправду существующее, — не сама подлинная природа, а только маска ее, только покров Изиды. С этим согласно и позитивистическое воззрение: оно также признает за данною действительностью не истинное, а только феноменальное бытие, считает реальный мир не сущим, а только кажущимся. Но в то время как позитивизм утверждает безусловную невозможность для познания выйти за пределы этой заведомо неистинной, только кажущейся действительности, физическая наука, напротив, не только допускает эту возможность, но и в действительности выходит за пределы всякой данной действительности и за этим миром видимости создает свой невидимый мир.

В самом деле, мир непосредственного воззрения, наш действительный мир, и мир науки суть два совершенно различные мира. Мир непосредственного воззрения воспринимается всеми внешними чувствами, это мир качественного многообразия, мир пестрый и шумный; ничего общего не имеет с ним тот реальный мир, который знает наука, — мир безмолвный и невидимый, однородный и бескачественный. Мы знаем, например, что такое свет в чувственном воззрении, свет, который и в котором мы видим и который имеет для нас непосредственную действительность. Но для физики этот свет есть только субъективная видимость, потому что существует только в нашем ощущении; в настоящей же действительности, т. е. вне нашего ощущения, ему соответствуют только невидимые колеба-

ния невидимых эфирных атомов. Мы знаем в непосредственном чувственном воззрении качественное различие между красным и голубым цветом; но это только видимость, потому что только ощущение, в самом же объекте, вне ощущения, различие состоит лишь в скорости эфирных колебаний. Таким образом, объективная действительность видимого света есть невидимый, не существующий для чувств эфир. Подобным образом разлагая всю конкретную видимость чувственного мира, наука приходит к вневещной действительности однородных атомов, которые, соединяясь между собою в различных количественных отношениях, образуют все существующее. Но сами атомы не существуют для непосредственного воззрения, не даны ни в каком опыте: они найдены рассудком как научное объяснение эмпирической действительности — это не данные опыта, а продукты мышления.

Чувственное воззрение подверглось в науке критике рассудка и признано неистинным, субъективною видимостью, призраком; мир чувств для науки есть обман чувств, а истина, объективная истина остается исключительно за результатами самой науки, достигнутыми посредством рассудочного мышления, предметы которого не даны в непосредственном опыте. Таким образом, наука производит некоторое диалектическое превращение: то, что имеет непосредственную реальность, что является независимо от субъективного мышления — именно данные внешних чувств, — наука признает только субъективною видимостью, а, напротив, то, что находится рассудком, имеет, следовательно, субъективное происхождение и есть непосредственно только моя субъективная мысль — атомы, эфир и т. п., — это наукою признается за внешнею, независимую от субъекта реальность.

Теперь спрашивается: насколько основательно такое превращение? Почему наука отрицает объективную истину у данных непосредственного чувственного воззрения? Потому отрицает, что эти данные суть только наши ощущения, след., имеют только субъективный характер. Совершенно справедливо. Но нужно быть последовательным: если я отрицаю объективную истину чувственных данных на том основании, что это ведь только наши ощущения, то с какой же стати я буду приписывать эту истину тому, что есть только моя субъективная мысль? Чувственное явление, говорит наука, не имеет объективной реальности, потому что есть продукт наших субъективных ощущений. Но атомы, эфир и т. д. суть ведь продукт вашей субъективной мысли. Что же ручается за объективную реальность этой вашей мысли? Что, если это только мысль, да и плохая? Для того чтобы система вещественных атомов могла быть признана за объективную истину явлений, нужно чтобы доказана была безусловная логическая необходимость такого признания. Ибо так как ни в каком чувственном опыте или наблюдении атомы не даны и даже допущение их произошло, в сущности, как мы видели, из отрицания чувственного опыта, то, очевидно, достоверность их должна быть чисто логическая, мысленная, а не чувст-



венная. Между тем не только нельзя доказать логической необходимости вещественных атомов, но никто еще не мог доказать и возможности их, никто еще не мог разрешить тех вопиющих логических противоречий, на которых основано это представление. Но если бы даже, не обращая внимания на нелогичность атомов самих по себе, смотреть на атомистику лишь со стороны внешних явлений как на гипотезу для их объяснения, то она не выдерживает критики и в этом смысле. Если физическая наука признает данную действительность за нечто чисто условное, не заключающее в себе самом своей истины и находящее свое объяснение в ином, именно в механической системе атомов, то, очевидно, наука должна показать, каким же образом данная действительность объясняется из системы атомов, должна вывести эту действительность, все ее основные формы из системы атомов. Между тем такого выведения не сделано и сделано быть не может, потому что совершенно невозможно из механической суммы однородных атомов объяснить все закономерное и идеальное многообразие действительного мира явлений. Атомизм может только разложить действительный мир на атомы, но сложить его из них никто еще не мог. На вопросы, как и почему однородные движущиеся атомы обуславливают именно эти формы явлений, новейший атомизм не дает ответа. Атомизм древний откровенно ссыался на случайность, т. е. *asylum ignorantiae*. Простое, скудное бытие однородных атомов является бессильным и безответным перед бесконечным многообразием действительного бытия. Это бессилие и безответность атомистического воззрения и, следовательно, реализма в тесном смысле нигде так хорошо не высказано, как в следующем глубокомысленном замечании покойного П. Д. Юркевича: «В реализме категория бытия есть такая узкая, простая и косная, что вообще с ней ничего нельзя предпринять и что вследствие этого все содержание наших мыслей и опытов должно быть насильственно преобразовано и искусственно переработано до таких простых определений, которые совпадали бы с роковой простотой и монотонностью идеи бытия. Какую, например, ломку в наших головах и опытах следует предпринять, чтобы необозримое множество существ одушевленных и прекрасных и чтобы все отношения мира, поражающие нас присутствием порядка, замысловатости и непосредственной жизненности, пригнать к простому и бедному бытию безразличных атомов. То, что по убеждению разума особенно достойно бытия, должно оказаться призраком; напротив, то, что составляет лишь безразличное условие для всякого мира, должно быть признано истинно сущим. Но поистине бытие не есть *такое* безусловное и безотносительное положение. Как движение бывает различно смотря по различию свойств и отношений того, что движется, так бытие имеет различные степени: оно есть положение, принимающее различный смысл смотря по содержанию, о котором мы говорим, что оно *есть*».

Итак, с одной стороны, физическая наука принуждается своею природой, как теоретическая наука, сводить явления к известным не эмпириче-

ским, не данным началам, с другой же стороны, когда она пытается сама устанавливать эти начала, они оказываются несостоятельными, лишенными всякой достоверности. Что же это значит? Если физическая наука должна объяснять явления, то она, очевидно, должна сводить их к чему-нибудь более истинному и достоверному, чем они сами. Истина и достоверность бывает двоякая: во-первых, относительная, условная, т. е. только в другом и для другого, и, во-вторых, истина и достоверность в себе самой. Относительно истинною и достоверностью обладает данная феноменальная, для нас существующая действительность. Если бы наука признавала эту истину и достоверность достаточною, тогда не было бы надобности ни в каких объяснениях и сама наука как теоретическая не имела бы причины существовать. А раз физическая наука ищет и дает объяснения, то, очевидно, эти объяснения могут иметь только смысл тогда, когда будут сведены к началу, не требующему дальнейшего объяснения, т. е. заключающему в себе самом свою истину и достоверность, к началу безусловно необходимому, или абсолютному; потому что очевидно, что начало, достоверность которого сомнительна, не может служить к объяснению ничего другого. А так как безусловное начало лежит вне сферы физической науки как науки частной, или относительной, то она и должна получить познание об этом начале от другой науки. Эта-то другая наука — наука о подлинно сущем, или безусловном, — и есть метафизика.

Если, таким образом, познание мира *физического* в тесном смысле предполагает метафизику как свое последнее основание, то точно так же предполагает ее и познание мира *человеческого*. Все положительные науки, изучающие проявления человеческой жизни — науки историко-филологического и юридического факультетов, могут быть рассматриваемы как отдельные части и стороны одной науки — общей истории человечества. Хотя должно признать, что даже простое фактическое знание человеческой истории имеет для человека значительно больший интерес, нежели какой имело бы для него фактическое знание истории натуральной, тем не менее такое знание не составляет идеала исторической науки. Как физика ставит своею задачею понять и объяснить явления внешней природы, так и история хочет объяснить жизнь человечества, понять смысл ее. Признание смысла в истории равняется признанию ее как некоторого цельного развития. Понятие же развития предполагает известное начало и известную цель. Между тем фактическая история есть отрывок без начала и конца, неопределенный сегмент неизвестной дуги, нечто само по себе лишенное смысла. Разрешить вопрос о смысле истории на основании одних фактических данных так же невозможно, как разрешить одно уравнение с двумя неизвестными. Если, таким образом, историческая наука сама по себе не может достигнуть своих высших начал, то она должна получить эти начала от другой — всеобщей и цельной — науки, т. е. от метафизики.

Правда, отдельные науки, как физические, так и исторические, могут существовать в своих частных сферах, не предполагая и не требуя никакого разрешения основных вопросов познания. Но такое эгоистическое существование частных наук есть разложение, гниение человеческого познания — явление в высшей степени печальное, для характеристики которого позволю себе привести опять слова покойного Юркевича: «Человек натуральный следует в своих действиях указанию, которое заключается только в его индивидуальных потребностях: благо общего или целого не интересует его. Каждая специальная наука есть этот натуральный человек, пока она удовлетворяет только своим индивидуальным потребностям: снимая случайность в изучаемых ею явлениях, она сама находится в среде других наук как абсолютный случай, потому что она не знает себя как момент общей и единой истины. Образую, расширяя и усовершеншая частный круг мыслей, она оставляет в натуральной дикости те мысли, которые хранит общее образование; и часто специалист, уважаемый двигатель избранной им науки, может высказывать в вопросах общего образования только самые произвольные и невосделанные мнения. Так происходит, что противоречия, изгоняемые наукой из мира явлений, водворяются с еще большею едкостью в среде самих наук и в их взаимном отношении; и там, где человечество, страждущее от неведения и страстей, надеется найти свет и мир, опять начинается натуральная игра противоречий, недоразумений, личного произвола и индивидуальных симпатий и антипатий. Общегодные сведения возможны и при таком натуральном быте наук. Но при нем решительно невозможно общество наук, проникнутое одним и тем же духом высшей культуры и имеющее свою последнюю цель в достоинстве лица, в его свободе от всякой внешности и в независимости его от мотивов эгоизма, которые, однако, могут быть самыми сильными двигателями к приобретению общегодных сведений. Как только эти мотивы овладевают наукой, она с трудом удерживается в чистой среде знания; сама того не замечая, нисходит она в разряд руководств, полезных для делового человека, но где все, что было разумного и что обогащало личность лучшими убеждениями, оставляется в стороне как дело не важное и отдаленное от непосредственных жизненных расчетов».

Кажется, мм. гг., наступает пора для науки выйти из этого печального состояния. Вот что говорит, например, один из ее современных представителей, известный физиолог и позитивный философ Льюис: «Наш век страстно стремится к такому учению, которое могло бы сосредоточить наши знания и руководить нашими исследованиями. В настоящее время в науке можно заметить симптомы скорого появления на свет чего-то нового и могучего. Как ни крепка с виду наша почва и как ни прочны наши пограничные знаки, мы все-таки чувствуем удары, возвещающие о подземной работе, которая вскоре поднимет эту почву и опрокинет опоры. Мы видим, что не только физика находится накануне преобразования, но замечаем и в метафизике странное движение и несомненные признаки

пробуждающейся жизни. После длинного периода забвения и пренебрежения вопросы ее снова заявляют свои права... Приведение метафизических вопросов к одним умозрительным условиям со всеми другими задачами, конечно, достойнее философа, чем полное исключение их, потому что наше игнорирование не в силах их уничтожить».

Но откуда же может явиться эта новая метафизика, о которой говорит Льюис? Очевидно, она может явиться только как необходимый плод всего предыдущего философского развития, должна принять от него и разрешить те самые задачи, над которыми оно работало. Развитие философской метафизики представляет нам три самобытные фазиса: в Индии, в Греции и в Германии. Исследование новейшей германской метафизики будет предметом нашего курса. Сравнивая необходимые логически результаты этой новейшей метафизики с результатами философии индийской и греческой, мы увидим, что ум человеческий постоянно вырабатывал и развивал одно и то же истинное воззрение и что это истинное воззрение есть не то, которое суживает и сковывает познание и жизнь человека, а то, которое их бесконечно расширяет и освобождает.

## СТРАННОЕ НЕДОРАЗУМЕНИЕ

(Ответ г. Лесевичу)

В январском нумере «Отечественных Записок» настоящего года прочел я статью, посвященную разбору моей диссертации «Кризис западной философии» и принадлежащую г. Лесевичу. Статья эта написана совершенно искренне и даже не без горячности; притом она, по-видимому, стоила своему автору некоторого труда. Поэтому нельзя не пожалеть, что единственным основанием для нее послужило одно довольно странное недоразумение: критик мой принял за основную мысль разбираемого им сочинения нечто такое, чего не только в этом сочинении не находится, но что мне — автору его — никогда и в голову не приходило. Так как для меня не подлежит сомнению, что г. Лесевич впал в такую невероятную ошибку совершенно невольно, то я и считаю себя обязанным пояснить ему, в чем дело.

Недоразумению г. Лесевича, вероятно, немало способствовало несовершенство его критического метода, следуя которому он выводит основную мысль сочинения из отдельного отрывка и из заглавия, не подвергая рассмотрению все остальное, то есть все содержание сочинения. Между тем, хотя заглавие и должно указывать основную мысль книги, но по краткости своей это указание не может быть само по себе ясным; взятое отдельно, оно легко может быть понято в превратном смысле. Точно так же и отдельный отрывок имеет значение лишь в связи с остальным. Мне очень жаль, что приходится возвещать столь бесспорные истины. Еще более я сожалею, что г. Лесевич впал в свое странное недоразумение, несмотря на то что мог очень легко его избежать. Я сам дал ему легкий и верный способ узнать основную мысль моего сочинения, даже не читая его: представив это сочинение в качестве диссертации на ученую степень, я выразил его основную мысль и существенное содержание в нескольких кратких тезисах, прочтенных мною, по обычаю, на диспуте и затем перепечатанных почти во всех газетах. Но, к сожалению, ни об этих тезисах, ни об их основаниях в диссертации г. Лесевич не говорит ни слова, а занимается полемикой против отдельных фраз и слов. Я, впрочем, не имел бы ничего и против такой полемики; хотя посредством нее г. Лесевич и не мог бы коснуться ничего существенного в моей диссертации, но он все-таки мог бы разбирать нечто мною сказанное. Но я должен признаться, что г. Лесевич только приводит мои слова, но нисколько не занимается их прямым смыслом, направляя свои возражения исключительно против того значения, которое он сам от себя этим словам приписывает.

Так, выписав вступительные слова 1-й главы (после введения), он будто бы на их основании приписывает мне следующие утверждения, которых, однако, нет ни в этих словах, ни в других местах диссертации.

1. «Недавнее еще всеобщее господство позитивизма сменилось теперь всеобщим господством философии бессознательного, небывалый успех которой представляется не только фактом, свидетельствующим о современном умонастроении европейского Запада, но и решающим принципиально вопрос о значении метафизики в ходе умственного развития человечества». И далее вторично приписывается мне уверение, «что успех философии бессознательного принципиально разрешает вопрос о принудительности для ума метафизики, как будто, — замечает г. Лесевич, — философские вопросы разрешаются большинством голосов» (38—39).

В словах моих, приведенных г. Лесевичем, ничего подобного этому утверждению не заключается. Факт небывалого успеха Гартмановой метафизики после того всеобщего презрения ко всякой метафизике, которое господствовало в последнее время, — этот факт указан мною как внешнее начало, или повод, для исследования о принципиальном значении западной философии в ее последних результатах — исследования, которое составляет содержание моей диссертации и которое было бы для меня совершенно излишне, если б я утверждал то, что заставляет меня утверждать г. Лесевич. Факт успеха Гартмановой философии свидетельствует для меня лишь о *фактической* силе метафизических задач над умом человеческим и вызывает меня к рассмотрению вопроса о внутренней истине как метафизики вообще, так в особенности этой последней метафизической попытки. «Ввиду этого, — говорю я, — важное значение получает и эта новая последняя попытка их разрешения». Из дальнейшего же исследования оказывается, как это известно всем, читавшим мою диссертацию или хоть мои тезисы, что попытку Гартмана должно считать саму по себе весьма неудачною, что система его не только далека от совершенства, но представляет многие несомненные нелепости; но что тем не менее эта система, составляющая результат всего предшествующего развития, содержит в себе некоторые истинные начала, как маленькое зерно в толстой скорлупе, и что, развивая логически эти начала, необходимо должно прийти к известным положительным воззрениям в области существенных философских вопросов — к воззрениям новым и для западного ума неожиданным. Если бы же один факт успеха Гартмана разрешал для меня принципиально вопрос о значении метафизики, то я должен был бы на этом факте остановиться, а я между тем во всей своей диссертации ни слова больше о нем не говорю. «Высшие метафизические вопросы, — перефразирует меня г. Лесевич, — не только опять восстановлены Гартманом, но и разрешены им с необыкновенною смелостью». Но вопрос о том, как разрешены, и у меня показано, что разрешены неудовлетворительно. Но об этом г. Лесевич умалчивает.

2. Далее г. Лесевич доказывает, что позитивизм может и должен получить дальнейшее развитие, и заключает свои аргументы следующими словами: «Из этого видно, до какой степени легкомысленно утверждение г. Соловьева, что чей бы то ни было ум может успокоиться на результате позитивизма» (44). Но где же я это утверждал? Не сам ли г. Лесевич приводит мои слова, в которых я утверждаю нечто противоположное, а именно что успокоение на отрицательных результатах позитивизма есть только кажущееся, обманчивое? Кому же принадлежит легкомысленное утверждение? Что касается до способности позитивизма к дальнейшему развитию, то я ее нигде не отрицаю. Только дело совсем не в этом и не об этом я говорю. Развивайте вашу систему сколько угодно, ведь она все-таки же останется системой относительных познаний об относительных поверхностных явлениях или представлениях. Продолжайте плоскость хоть до бесконечности, она не получит стереометрического содержания. А оно-то и нужно.

3. «Теперь нам предстоит, — говорит далее г. Лесевич, — рассмотреть, верен ли утверждаемый г. Соловьевым факт, что еще в недавнее время ум человеческий, представляемый западными мыслителями, подчинился господству позитивизма» (44). И вот г. Лесевич, в опровержение меня, подробно перечисляет всех представителей позитивизма (44—47). Из этого перечисления оказывается, что их очень мало; притом лучшие из них, каковы Спенсер и покойный Милль, не могут быть названы собственно позитивистами, то есть последователями Огюста Конта. Итак, г. Лесевич предполагает, что в приведенном им месте я говорю о всеобщем господстве системы *Огюста Конта*! Это есть третье утверждение, которым он меня дарит из собственных средств. В действительности в том месте нет ни слова о системе Огюста Конта, а говорится об отрицательных результатах позитивизма по отношению к метафизике, о недавнем еще всеобщем пренебрежении и отвержении ее, которое, однако, оказывается поверхностным и призрачным и сменяется новым и сильным оживлением метафизического интереса. Я указываю, таким образом, на тот же самый факт, о котором говорит и Луис в следующем месте своей последней книги: «Мы видим, что не только физика находится накануне преобразования чрез посредство молекулярной динамики, но замечаем и в *метафизике* странное движение и несомненные признаки пробуждающейся жизни. После длинного периода забвения и пренебрежения вопросы ее снова заявляют свои права». Позитивизм как система, именно система Огюста Конта, и позитивизм как антиметафизическое направление суть две вещи различные. О системе Огюста Конта я говорю лишь в особом приложении и нигде не утверждаю, чтоб она когда-нибудь пользовалась всеобщим господством. В том же месте, против которого полемизирует г. Лесевич, я говорю о всеобщем, хотя, как оказалось, поверхностном и преходящем, господстве отрицательного антиметафизического направления, которое, будучи наиболее резко выражено у Огюста Конта, затем со-

вершенно независимо от его системы распространилось не только среди большинства ученых, но, что важнее, — среди огромного большинства образованных людей, разве только понаслышке знавших о Конте и его системе. Господство этого отрицательного направления, при всей своей эфемерности, есть факт несомненный.

4. Отсюда видно, что мне никакой надобности не было утверждать и доказывать такую нелепость (это четвертая), «что позитивисты всех оттенков, полупозитивисты и представители родственных позитивизму систем все сделали последователями и поклонниками Гартмана» (47). Смее уверить г. Лесевича, что такой вздор не только наяву, но и во сне мне не представлялся. Все, что он говорит по этому поводу, неизвестно против кого направлено<sup>1</sup>.

5. Также видно отсюда, что «кризис против позитивистов», представляемый философией Гартмана и составляющий будто бы основную мысль моей диссертации, есть пятая нелепость, которою наделяет меня щедрость г. Лесевича. Ни о каком «кризисе против позитивистов» я ни в одном месте своей диссертации не говорю, и это нелепое выражение, ни разу мною не употребленное (пусть мне укажут хоть один), принадлежит исключительно г. Лесевичу. Приписать же его мне г. Лесевич мог разве только по поводу заглавия, и то только потому, что в нем я не счел нужным поставить знак препинания. Так как слово *кризис* никогда не сочиняется со словом *против*, то очевидно слова «против позитивистов» относятся не к слову *кризис*, а ко всему заглавию, означая, что эта книга, озаглавленная «*Кризис западной философии*», направлена против позитивистов, как, например, «*De civitate Dei contra paganos*» или «*De Spiritu Sancto contra Eunomium*» и т. п.<sup>2</sup> В этих случаях, как видно из приведенных примеров, знак препинания может и не ставиться. И вот эта-то пропущенная точка, и пропущенная не без основания, послужила единственной причиной всех возражений г. Лесевича! Она заставила его заняться моею диссертацией, не понять ее, выдумать нелепость, приписать эту нелепость мне, и притом как мою основную мысль, возражать против нее на диспуте, приводя меня

<sup>1</sup> Что доказывается, например, множеством возражений и ожесточенных нападений на Гартмана, о которых так распространяется г. Лесевич? Не то ли, что философия Гартмана имела небывалый успех? Все эти возражения и нападения говорят, таким образом, лишь в пользу того факта, который я утверждаю. Существенные же недостатки Гартмановой системы мною самим указаны, и, следовательно, мне не было надобности ссылаться на других.

<sup>2</sup> Что слова эти «против позитивистов» составляют лишь *прибавку* к заглавию, и прибавку несущественную, видно из того, что их нет в заглавии текста после введения там стоит просто «*Кризис западной философии*». Точно так же в периодическом издании («Православное Обозрение»), в котором первоначально напечатана моя диссертация, она озаглавлена просто «*Кризис западной философии*», без прибавления «против позитивистов». Так как душевное спокойствие моих ближних дороже мне двух столь маловажных слов, то я даю г. Лесевичу полное право во всех экземплярах моей диссертации, которые ему только попадутся, без милосердия зачеркивать эти два несчастные слова. Но вместе с тем он, разумеется, должен будет зачеркнуть и все свои возражения.



в изумление неожиданностью таких возражений, и, наконец, из тех же возражений сделать целую печатную статью! Вот сколько действий, если и не важных, то все-таки сложных и продолжительных, может произвести одно маленькое пустое место на заглавном листе! Как бы то ни было, все, что г. Лесевич говорит против этого бессмысленного «кризиса против позитивистов», я готов подписать обеими руками, и меня только изумляет способность г. Лесевича так много и с такою серьезно-стью толковать о таком очевидном вздоре. Другое дело тот несомненный кризис западной философии, о котором я говорю, кризис, состоящий в том, что эта философия путем внутреннего логического развития пришла в последнем результате к своему самоотрицанию, должна отказаться от того, на чем стояла, и признать то, что отвергала. Но об этом-то действительном кризисе западной философии, объяснение которого составляет содержание моего сочинения, г. Лесевич, к сожалению, не говорит ни слова, т. е. он не говорит ни слова о содержании моего сочинения.

Итак, мы с моим критиком благополучно свели к нулю бессмысленный кризис против позитивистов. Но г. Лесевич не дает нам успокоиться на этой сообща одержанной победе: нам предстоит еще иметь дело с произволом у Конта и с христианскими идеями у Гартмана.

Г. Лесевич повторяет (51) утверждение одного из моих оппонентов на диспуте, г. Де-Роберти, что французское слово *spontané* в цитате из Огюста Конта переведено мною неверно посредством русского слова «произвольный». Г. Де-Роберти ссылаясь на французский словарь Литтре. Я, как тогда, так и теперь, эту ссылку отвергаю, но не потому, как думает г. Лесевич, что считаю знания позитивистов призрачными, а по более простой причине. Вопрос ведь в том, каким русским словом должно передать французское *spontané*, и об этом, разумеется, нельзя узнать из толкового французского словаря Литтре, не имеющего никакого отношения к русскому языку. Поэтому г. Лесевич хорошо делает, что обращается к словарю г. Леонтьева, так как слово *spontané* латинского происхождения, а словарь г. Леонтьева есть *латино-русский*. Весьма вероятно, что большинство читателей г. Лесевича поверят ему на слово, что словарь г. Леонтьева свидетельствует против моего перевода. Но столь же вероятно, что найдется хотя один читатель, который сам возьмет указанный словарь и, раскрыв его, прочтет на странице 795 следующее: «*spontaneus, adj. (spons) — произвольный, добровольный, непринужденный*». Не знаю, что этот читатель подумает о г. Лесевиче, но во всяком случае он убедится, что слово *spontaneus* и тождественное с ним *spontané* по-русски значат «произвольный». Далее г. Лесевич приводит в свою пользу несколько мест из сочинений Огюста Конта. В некоторых из них, действительно, слово *spontané* неловко перевести чрез «произвольный». Но что же это доказывает? Неужели г. Лесевичу неизвестно, что одно и то же слово одного языка не во всякой связи может передаваться одним и тем же словом другого языка?

Нужно бы было показать, что именно в данном случае нельзя перевести так, как я перевел, но этого оба мои оппонента и не пытались сделать. Я сильно подозреваю, что весь этот разговор произошел лишь вследствие того, что гг. Де-Роберти и Лесевич плохо понимают настоящее значение слова «произвольный». Оно значит: действующий от себя или из себя, ничем внешним не определяемый, независимый, то есть именно то, что, по признанию самого г. Лесевича, значит слово *spontané*. Оппоненты же мои, очевидно, понимают «произвольный» в неправильном этимологически и философски смысле, близком к французскому *arbitraire*. Но на каком же основании они свое понимание или непонимание приписывают мне? Как бы то ни было, если и не доказано, что я не понимаю французского *spontané*, зато есть сильная вероятность, что оба мои оппонента не понимают русского «произвольный».

Теперь переходим к христианству Гартмана. «Как у Конта, — говорит г. Лесевич, — пригрезился ему (то есть мне) произвол, так у Гартмана пригрезились идеи, тождественные с идеями христианскими» (53). Об отношении Гартмана к христианству у меня нет ни слова в диссертации. Всякому читавшему «*Philosophie des Unbewußten*» известно, что это отношение есть отрицательное, так как там христианство определяется и излагается лишь как вторая стадия иллюзии. Поэтому, если г. Лесевич думает, что я должен был прочесть последнюю брошюру Гартмана о христианстве для того, чтоб узнать его отрицательное отношение к этому предмету, то это лишь показывает, что г. Лесевич незнаком с главным сочинением Гартмана, — факт, впрочем, малоинтересный. Но спрашивается, какое заключение против меня можно вывести из того, что мои взгляды на христианство противоположны взглядам на него Гартмана? Вот если б я утверждал, что Гартман относится к христианству положительно и вдруг оказалось бы нечто противное, тогда действительно я был бы в печальном положении. Но я ничего подобного не утверждал и утверждать не мог. Или, может быть, я безусловный последователь Гартмана и потому должен быть с ним во всем согласен? Г. Лесевич так думает: «Провозглашать философию Гартмана, — восклицает он обо мне, — увлекаться ею, *jurare in verba magistri*, и так расходиться с нею!» (52). Как я увлекаюсь философией Гартмана и *juro in verba magistri* — это читатель может видеть, например, из следующих мест моей диссертации: «Так как действующее есть начало духовное, представляющая воля, то совершенно законен вопрос о цели всего этого развития, о смысле мирового процесса, о его начале и исходе. И действительно, Гартман ставит этот вопрос. Но разрешение его — космогония и эсхатология Гартмана — находится в таком явном противоречии с собственными принципами Гартмана и вообще представляет такой поразительный *lapsus ingenii*, что последователи Гартмана должны бы были об этой части его системы хранить глубочайшее молчание. Мы же, не принадлежа к их числу, должны сказать несколько слов и об этих печальных умозрениях» («Кризис», 62—3). И

далее о метафизических принципах Гартмана я говорю следующее: «От того, что к одному гипостазированному абстракту присоединяется другой, мысль еще не много выигрывает. В самом деле, у Гартмана воля сама по себе не имеет никакого предмета, а идея сама по себе не имеет никакого содержания. Как такие, оба начала суть лишь возможность воли и представления. И эту-то пустую возможность Гартман утверждает как существующую саму по себе, предшествующую действительному бытию мира. В оправдание этого бессмыслия Гартман, конечно, не может ссылаться на Платона» и т. д. (74—75). Если, таким образом, мое мнимое увлечение философией Гартмана не препятствует мне находить его метафизические принципы нелепыми, то что же удивительного, если я расхожусь с ним и в понимании христианства?

Приведа заключительные слова моей диссертации, в которых говорится о синтезе религиозного содержания Востока с философской формой Запада, г. Лесевич в возражении своем против этих слов вместо синтеза говорит о каком-то амальгамировании (это его слово). Что он не понимает различия между синтезом и амальгамированием, в этом я не виноват. Но вследствие такого непонимания все, что он говорит по этому поводу, не имеет никакого отношения к тому, что сказано мною.

Окончив свои возражения против отдельных и превратно понятых фраз и слов, г. Лесевич упоминает, наконец, и о содержании моей диссертации, но, к сожалению, заявляет, что не будет заниматься его разбором. Тем не менее он произносит о нем свое мнение, и это, я полагаю, напрасно, потому что личное голословное мнение г. Лесевича ни для кого не может быть интересно. Впрочем, не касаясь внутреннего содержания, г. Лесевич делает против моей диссертации одно общее замечание со стороны внешнего метода. Важный, коренной мой недостаток в этом отношении состоит, по мнению г. Лесевича, в том, что я, излагая философские учения по источникам первой руки, не обращал внимания на второстепенную литературу предмета. Я не удивляюсь, что г. Лесевич предпочитает знакомство с философскими системами из вторых и третьих рук: это, без сомнения, легче и удобнее. Но тот, кто посвятил себя философии, должен отказаться от этого удобства. Он должен изучать великих мыслителей в их собственных произведениях.

В заключение мой глубокомысленный критик делает длинную цитату из книги Цёльнера о кометах. В этой цитате говорится о солидарности ученых между собою и о научной совести и стыдливости. Насколько это относится к делу, пусть судит сам читатель. Я же подведу итоги к статье г. Лесевича.

Ни одного из моих положений, ни одной из моих мыслей, ни одного из вопросов, затронутых в моей диссертации, не касается г. Лесевич в своих возражениях. Направлены же его возражения против следующего: во-первых, против заглавия диссертации, понятого им превратно; во-

вторых, против вступительных слов первой главы и заключительных слов главы последней, — слов, понятых им в столь же превратном смысле, и, наконец, в-третьих, против превратно понятого им перевода французского слова *spontané*.

Ввиду этого как объяснить статью г. Лесевича? К сожалению, совершенно очевидно, что единственное объяснение состоит именно в том, что г. Лесевич совсем ничего не понял в разбираемом им сочинении. А в таком случае мне остается только дать ему один добрый совет — исполнить высказанное им на моем диспуте намерение и убежать как можно дальше не только от моей, но и от всякой философии.

## О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО МИРА И ОСНОВАНИИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ (Ответ К. Д. Кавелину)

В брошюре под заглавием «Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева» г. Кавелин рассматривает преимущественно два важные философские вопроса, тесно связанные между собою, именно вопрос о действительности внешнего мира и о возможности метафизического познания, подвергая своей критике взгляды на этот предмет, найденные им в моей диссертации «Кризис западной философии». Критика г. Кавелина совершенно свободна от полемического характера и нисколько не требует с моей стороны мелочного и скучного труда самозащиты. Тем более считаю я нужным по поводу замечаний г. Кавелина дать означенным философским вопросам более определенную и ясную постановку, чем какую они могли получить в моей диссертации. Надеюсь, чрез это сами собою устроятся главные возражения моего почтенного критика.

Весь действительный мир, поскольку он существует для меня, то есть мною познается, есть непосредственно лишь мое представление, имеет, следовательно, значение субъективное. В самом деле, то, что я называю внешними предметами, состоит из ощущений моих внешних чувств — зрения, осязания и т. д., ощущений, соединенных в определенные образы, или представления. Итак, прежде всего «мир есть мое представление». Весьма многие мыслители на этой точке зрения и останавливались. К сожалению, едва ли кто-нибудь из них был вполне последователен. Так, отвергнув без большого труда собственное бытие предметов внешней природы (в тесном смысле), эти мыслители обыкновенно не решаются отрицать собственное бытие одушевленных личных существ, других людей, вне познающего субъекта. Между тем ясно, что если я отвергаю собственное бытие явлений внешней природы на том основании, что они суть лишь мои представления, то ведь и других личных существ (то есть внешних мне) я теоретически знаю также лишь как свои представления, лишь поскольку они существуют в моем субъективном сознании, для меня, иначе я их узнать не могу. Правда, я имею непосредственную уверенность, что они — кроме того, что суть мои представления, для меня — существуют еще и сами по себе, имеют собственное бытие; и эта уверенность руководит меня в моих практических отношениях. Но такую же точно уверенность имею я и относительно *всех* остальных внешних предметов; я приписываю собственное, независимое от меня существование не только

другим людям, но и деревьям, столам, стульям и т. д., и эту уверенность точно так же предполагает моя практическая жизнь. И если бы в этом последнем случае философское сознание уличало в обмане непосредственную уверенность, то те же самые улики имело бы оно и против собственного бытия личных существ, внешних познающему субъекту. Итак, чтобы быть здесь последовательным, я должен отрицать собственное существование не только всех предметов безличной природы, но и всех других личных существ, кроме себя самого. На такую точку зрения, которую я вместе с Гартманом назову *солипсизмом* и которая была бы очень на руку нашему практическому эгоизму, в действительности, однако, вряд ли кто серьезно становился. Это, конечно, не есть еще философский аргумент. Но, к несчастью для всего этого воззрения, оно не может остановиться даже на *солипсизме*: оно должно идти далее к таким заключениям, которыми само себя уничтожает.

Если то обстоятельство, что я знаю все существа внешнего мира (не исключая и других людей) лишь в своих представлениях, то есть в состояниях моего сознания, дает мне право отрицать собственное, независимое от моего сознания бытие этих существ, то по той же причине я должен отрицать и свое собственное существование как *субъекта* сознания, так как и оно доступно мне только в состояниях сознания. Все сводится, таким образом, к состояниям сознания, так или иначе между собою связанным и не имеющим никакого самобытного субъекта. Все вещи и все существа исчезают, остаются только состояния сознания. Но такое воззрение уже не только противоречит всякому обыкновенному смыслу, но заключает в себе и внутреннее логическое противоречие: оно немыслимо. В самом деле, что значит «состояние сознания» в противоположность вещи или существу самому в себе? «Этот предмет есть лишь состояние моего сознания» — значит, что он существует только относительно другого, для другого, именно для меня; и я могу сказать, что весь мир есть только состояние моего сознания, существует только для меня; такое положение само по себе еще имеет логический смысл, хотя и противоречит общечеловеческой уверенности. Но если я, отрицав самобытность всего мира, признав, что все на земле и небе существует только для меня, есть только состояние моего сознания, должен последовательно отрицать и свою собственную самобытность, то мне приходится утверждать следующее: я сам, мое я есть не что иное, как только состояние моего сознания. Ясно, в самом деле, что если я не имею самобытности, не есмь существо само по себе, то я должен иметь лишь бытие для другого, но этого другого нет, потому что все существующее уже признано мною как только состояние моего же сознания, следовательно, уже предполагает меня. Я могу считать весь внешний мир за представление, за бытие для другого, потому что для него было это другое, именно я сам. Но если я и себя самого должен признать лишь за бытие для другого, лишь за объект, то тут другого, то есть субъекта, по отношению к которому я был бы

представлением или объектом, — такого субъекта тут уже нет, ибо все остальное признано тоже только за объект. Таким образом, мне приходится утверждать, что я есмь только объект себя самого, только состояние *моего* собственного сознания; но *мое* сознание уже предполагает *меня* как субъекта, и нелепость положения вполне очевидна. И нелепость эта распространяется на все воззрение; потому что если прежде я весь мир признавал своим представлением, лишь объектом по отношению ко мне как субъекту, то теперь, когда я должен был отринуть и свое собственное бытие, я отнимаю субъект и у внешнего мира, он превращается в объект без субъекта, в представление без представляющего, в бытие для другого без другого. Но это очевидно немислимо; под объектом, или представлением, разумеется не что иное, как бытие по отношению к субъекту как другому, необходимо предполагаемому. Объект без субъекта перестает быть объектом, представление не есть представление, когда нет представляющего. Таким образом, мы имеем здесь нелепость, которая сама себя уничтожает и переходит в свою истину.

Если мы должны утверждать, что все существующее состоит из объектов, или представлений самих по себе, что все есть состояния сознания сами по себе, то это утверждение, если мы дадим ему логический смысл, означает, что все существующее не зависит само по себе ни от какого внешнего ему субъекта, а есть вместе и субъект, и объект сам по себе. Это значит, что все, что есть, состоит из существ, имеющих собственную внутреннюю действительность. Этим восстанавливается и феноменальная сторона мира, ибо самобытные существа, относясь друг к другу, получают бытие для другого, становятся представлением этого другого, и, таким образом, для каждого из них все остальные, то есть весь мир, есть его представление.

Итак, первоначальная неистинность рассмотренного воззрения заключалась не в том утверждении, что мир есть мое представление, — это утверждение бесспорно истинно, — но в том предположении, что если мир есть мое представление, то он уже не может иметь собственного, независимого от меня бытия. Поистине же все может быть моим представлением и вместе с тем все есть существо само по себе, феноменальность мира не противоречит его самобытности. Явление как представление и сущее в себе — *Ding an sich* — не суть две безусловно отдельные, недоступные друг другу сферы, а только две различные, но нераздельные стороны всякого существа. Заслуга философского идеализма состоит в том, что он показал решительное, радикальное различие сущности от явления, различие, по которому невозможно простое перенесение определений явления на сущность и обратно; но это различие не есть безусловная отдельность, поскольку совершенно различные и даже противоположные предикаты могут принадлежать одному и тому же субъекту. Все существующее имеет совместно как бытие в себе и для себя, так и бытие для другого, есть и сущность, и явление, но в двух радикально различных отношениях. Отсюда, таким образом, никак не следует то гегелианское

положение, что сущность вполне исчерпывается в своем явлении, что сущность в различии от явления есть только рассудочная абстракция и что познание логических форм явления есть тем самым уже и познание сущности, абсолютное знание. Поистине же можно только утверждать, что в собственной действительности и явление нераздельно от сущности, хотя и различается от нее, как различаются две противоположные стороны одного и того же, но в нашем внешнем, или предметном, познании мы имеем только одну сторону, именно феноменальную, и в этом смысле наше предметное познание как не достигающее сущности односторонне и неистинно; для познания же другой, внутренней, или существенной, стороны нужен и другой способ познания. Как явление не есть еще сущность, хотя в действительности нераздельно от нее, так и познание явления как явления не есть еще познание сущности. Но если неверен гегелевский принцип, отождествляющий внутреннюю сущность с логическими формами явления, то столь же неверно, с другой стороны, как мы сейчас увидим, и то основное предположение так называемого позитивизма, что если мы в своем предметном познании имеем только явления, то внутренняя сущность недоступна нам уже никаким способом.

Из предыдущего, надеюсь, ясно, что обвинение в отрицании действительности внешнего мира, взводимое на меня г. Кавелиным и основанное на том, что я утверждаю исключительную феноменальность внешнего мира как внешнего, совершенно несправедливо. В самом деле, из того, что внешний мир как такой, то есть по отношению ко мне как другому (ибо внешним можно быть, очевидно, только по отношению к другому), есть лишь мое представление (а это первая аксиома всякой философии), никак не следует, чтоб он сам по себе, без отношения ко мне, то есть уже не как внешний, не имел собственной действительности. Этот стол, каким я его вижу и осязаю, есть в этих своих относительных качествах мое представление, и только мое представление; но из этого не следует, чтоб этому моему представлению не соответствовало никакой собственной, независимой от меня действительности, непосредственно мне неизвестной. Напротив, указанное выше основание заставляет признать, что всякому явлению соответствует известное действительное, независимое от представляющего субъекта бытие.

В настоящее время феноменальность внешнего мира не есть философское только положение, но признается вполне и физической наукой, которая хорошо знает, что все чувственные качества вещей существуют лишь в наших ощущениях, а не в самих вещах. Сам г. Кавелин очень хорошо выражает эту истину, говоря, что все познаваемые нами предметы суть лишь *значки* того, что существует в независимом от нас действительном мире. В нескольких местах своего сочинения «Задачи психологии» г. Кавелин повторяет ту несомненную истину, что все содержание нашего внешнего опыта, все, что мы называем внешними предметами, состоит лишь из элементов нашего собственного психического бытия, из ощу-



ний или впечатлений наших чувств. Но именно это и разумеется под феноменальностью внешнего мира. Таким образом, в этом пункте г. Кавелин совершенно согласен со мною. Мы оба признаем ту бесспорную истину, что внешний мир, как он нам непосредственно дается, есть лишь явление, то есть представление в нашем сознании, но что вместе с тем ему соответствует нечто действительное само по себе и что эта его собственная действительность нам непосредственно неизвестна.

Если внешний мир доступен мне непосредственно лишь как явление, то есть как мое представление, собственная же его сущность как независимая от меня не входит в сферу моего непосредственного познания, то сам себе я доступен и со внутренней стороны, не как явление только, но и как существо. Я познаю не только свое отношение к другому, но и собственное свое внутреннее бытие. Я, как и все существующее, имею две формы, или стороны, бытия — внешнюю, относительную или феноменальную, и внутреннюю, самостоятельную или существенную. Другое доступно мне только с своей феноменальной стороны, именно как другое, потому что быть явлением и значит только быть для другого; но сам я себе доступен и со внутренней стороны как существо, ибо если бы мое существо было мне недоступно, то оно было бы уже другое, а не мое существо и, следовательно, я сам не был бы существом, а только явлением, что, как мы видели, невозможно. Ясно, что единственное различие между существом другого и моим может заключаться только в том, что другое недоступно мне само по себе непосредственно, а лишь в посредствующем отношении, тогда как мое собственное существо есть для меня или сознается мною непосредственно. Другое я знаю только во внешнем явлении, себя — как собственное существо; в противном случае между мною и другим не было бы никакого различия, что нелепо. Эта априорная логическая необходимость осуществляется в *факте* внутреннего непосредственного знания, или самознания, которое вполне признает и г. Кавелин, называя его внутренним, или психическим, зрением. Меня удивляет, что несмотря на это признание г. Кавелин находит возможным отрицать всякое существенное познание, познание по существу. В своей полемике с профессором Сеченовым г. Кавелин постоянно отрещивается от всякого подозрения в допущении им какого-либо познания по существу. Но это очевидное недоразумение. Раз допущено особое внутреннее познание, отличное от моего познания других предметов чрез внешние чувства, должно определить, в чем заключается это отличие. Но очевидно, что оно заключается только в том, что чрез внешнее, или предметное, познание я познаю нечто другое, то есть хотя представление внешнего предмета и есть мое собственное внутреннее состояние, но я необходимо отношу его к другому, признаю его непосредственно только значком этого другого, во внутреннем же познании я познаю не другое, а непосредственно себя самого, внутренние собственные определения своего существа, так что тут познаваемое не есть другое для познающего, а он сам, и, таким образом, это внутреннее познание есть непосредственное саморазличение, самопознание

психического существа. Правда, что я познаю лишь ряд психических состояний, но я знаю, что эти состояния суть непосредственные выражения *моего* существа, а не другого, иначе я не сознал и не называл бы их *моими* психическими состояниями. Таким образом, если и можно называть эти психические состояния явлениями (я не буду спорить о словах), то это явления совершенно иного рода, чем то, что я называю внешними явлениями. Существо, которое не выражается в моих внутренних состояниях, не есть мое; единственное существо, которое я могу назвать моим, есть то, которое мне непосредственно известно в этих психических состояниях. Если, таким образом, я могу непосредственно познавать только свое существо, то, следовательно, этим внутренним самознанием ограничивается для меня вообще существенное познание в собственном смысле. Всякое другое познание о существе — всякое познание о существе другого — я могу получить только чрез какое-либо соединение с этим непосредственным внутренним самознанием, то есть чрез такое или иное распространение определений своего внутреннего бытия на другое. Должно различать *существенное* познание от познания *о существе*. Существенно, или по существу, я могу познавать только свои внутренние, психические состояния как непосредственные выражения моего собственного существа. Но я могу иметь посредственное познание и о существе другого, хотя это не будет уже существенное познание в показанном смысле. Так, например, если б я имел логические основания признать, что другое, вне меня существующее, например другой человек, который непосредственно известен мне только со своей внешней, феноменальной стороны, сам по себе имеет такие же внутренние, психические состояния, как и я, имеет, следовательно, такое же внутреннее существо, как и то, которое известно мне в моем непосредственном самознании, тогда я имел бы некоторое познание о существе этого другого, хотя это познание и не было бы существенным, насколько внутренние состояния этого другого в их непосредственности оставались бы для меня все-таки недоступными, я знал бы о них лишь посредством аналогии.

Теперь спрашивается: имею ли я действительно какое-нибудь познание о существе другого? Несомненно, имею, именно о существе других людей, ибо я знаю, что другие люди, кроме своей феноменальной стороны, то есть кроме их отношения к моему познающему субъекту, кроме их предметности, имеют еще и внутреннюю, психическую, сторону, суть *однородные* со мною существа, то есть обладающие всеми существенными внутренними определениями, которые открываются мне в моем самосознании. Таким образом, то, что для одного внешнего, предметного, познания безусловно недоступно, есть чистое *x* — внутренняя подлежательная сторона другого, становится доступным и известным чрез аналогию с содержанием внутреннего самосознания. И эта аналогия не есть абстрактная, а совершенно непосредственная. Я непосредственно *уверен* и знаю, что человек, с которым я разговариваю, не есть проявление какого-то неизвестного мне *Ding an sich*, а самостоятельное существо, имеющее *такую же* внутреннюю действительность, как и я сам. Но спраши-

ваются: имеет ли эта уверенность положительное логическое основание, может ли она быть сведена к какому-нибудь необходимому логическому закону? Я нахожу, что может, именно к закону, аналитически выводимому из закона тождества и выражающемуся так: *постоянная и непосредственная однородность (материальная и формальная) независимых друг от друга проявлений (точнее: рядов проявлений) предполагает внутреннюю однородность проявляющихся существ*. Такой закон, как и все другие логические законы, есть не что иное, как общее логическое выражение того, что дано уже в нашей непосредственной уверенности. Но именно как общий, закон этот может неопределенно расширять круг своего применения в области возможного опыта. Так и известный физический закон, отвлеченный первоначально от явлений, совершающихся только на земном шаре, может потом с безусловной достоверностью применяться и к мировым телам. Поэтому спрашивается: до каких пределов имеем мы основание расширить круг применения указанного логического закона? Уже в непосредственной уверенности круг этот не ограничен миром человеческим, а включает в себя и мир животных. Наша непосредственная уверенность признает у животных внутреннюю, психическую действительность на том основании, что внешние их проявления существенно однородны с соответствующими проявлениями нашей собственной природы. Но известно, что наука давно уже сняла границу между миром животным и растительным; явления этого последнего признает она существенно однородными с явлениями первого и, таким образом, распространяя и на мир растений применение нашего основного логического закона, заставляет и в них признать такую же внутреннюю, психическую действительность, какую мы признаем в людях и животных. Но наука идет дальше и снимает безусловную границу между миром органическим и неорганическим, утверждая существенную однородность в явлениях того и другого. Таким образом, и на неорганический мир простирается наш закон; и на его основании мы должны признать собственную внутреннюю действительность не только у неделимых органических, но и у неделимых неорганических, то есть у атомов, причем исчезает логическое противоречие, существующее в признании чисто вещественных, то есть лишенных всякой внутренней действительности, атомов. Итак, мы должны признать, что все существующее состоит из единичных неделимых, или монад, имеющих собственную внутреннюю действительность, однородную с тою, какую мы знаем непосредственно в своем собственном внутреннем опыте. Взаимные отношения этих существ между собою и к нашему познающему субъекту образуют мир вещественных явлений. Во внешнем, или предметном, познании мы знаем только эти вещественные явления, но благодаря нашему внутреннему опыту и логическому применению его данных к миру внешнему мы знаем, что в основе всех вещественных явлений находится известное психическое бытие, такое же в существе как и наше собственное, так что все существующее представляет различия лишь в степенях. Таким образом, мы имеем некоторое познание о внутреннем существе всего другого, и если всякое познание о существе другого называть метафизиче-

ским, то мы уже тут имеем некоторое метафизическое познание. Но это познание весьма односторонне. Мы знаем здесь только о единичных существах как таких. Но в конкретной действительности единичных существ самих по себе нет; они существуют лишь в постоянной, необходимо определенной связи между собой, в одном целом, которого они суть лишь элементы. Поэтому в своем познании о единичных существах мы познаем лишь «стихии мира», а не сам мир как единое целое. Мир не есть только простая совокупность единичных существ, а их логический и телеологический порядок — космос. Частные существа как такие составляют лишь субстрат, или подлежащее (*ὑποκείμενον*), мира, бытие же его как единого целого, определяемого общими формами и общою целью, предполагает особое абсолютное первоначало, и это первоначало не есть только основание общих форм и цели мира, но также и основание единичного бытия, поскольку единичные существа не имеют отдельного бытия сами по себе, а существуют лишь в отношении ко всему космосу. Определение абсолютного первоначала, или метафизической сущности в собственном смысле, составляющее высшую задачу философии, возможно, поскольку действительный космос как проявление метафизической сущности доступен нам чрез внутренний и внешний опыт и поскольку характером проявлений определяется характер проявляющегося. И если бы оказалось, что отношения действительного космоса заставляют предполагать в их метафизическом первоначале определения, аналогичные с теми, какие мы знаем в своем духовном бытии, то мы получили бы положительное, хотя и весьма общее, познание о метафизическом существе космоса по аналогии с своим собственным существом.

Из этих кратких указаний, надеюсь, г. Кавелину будет ясно, почему я приписываю большую важность философии Шопенгауэра и Гартмана, несмотря на очевидную несостоятельность этой философии в смысле полной и окончательной системы, и почему я не могу придавать никакого положительного значения так называемому позитивизму. Всякие дальнейшие объяснения в сфере метафизических вопросов были бы пока преждевременны, и потому я окончу, резюмируя сказанное.

1. Во внешнем, или предметном, познании, то есть в познании, происходящем из данных внешних чувств, мы познаем только реальные отношения действительных существ, то есть их внешнее взаимодействие.

2. В опыте внутреннем, то есть происходящем из данных самосознания, мы познаем уже не отношения только, а некоторое действительное психическое существо, именно наше собственное, и только во внутреннем опыте возможно непосредственное познание существа вообще, или то, что я называю существенным познанием.

3. Чрез логическое соотношение данных внутреннего и внешнего опыта мы можем иметь и имеем некоторое познание и о других существах вне нас, притом как о частных существах, так и о всеедином метафизическом существе, или абсолютном первоначале космоса.

## ТРИ СИЛЫ <sup>1</sup>

От начала истории три коренные силы управляли человеческим развитием. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество окаменело бы в мертвом однообразии и неподвижности. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия, превращается в что-то отвлеченное, пустое, в формальный закон, а наконец и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество распалось бы на свои составные стихии, жизненная связь порвалась бы и история окончилась войной всех против всех, самоистреблением человечества. Обе эти силы имеют отрицательный, исключительный характер: первая исключает свободную множественность частных форм и личных элементов, свободное движение, прогресс, — вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого. Если бы только эти две силы управляли историей человечества, то в ней не было бы ничего, кроме вражды и борьбы, не было бы никакого положительного содержания; в результате история была бы только механическим движением, определяемым двумя противоположными силами и идущим по их диагонали. Внутренней целостности и жизни нет у обеих этих сил, а следовательно, не могут они ее дать и человечеству. Но человечество не есть мертвое тело, и история не есть механическое движение, а потому необходимо присутствие третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет

---

<sup>1</sup> Печатаю эту речь в том виде, как она была прочитана в публичном заседании Общества Любителей Российской Словесности, считаю нужным заметить, что более подробное развитие той же темы будет дано мною в исторических пролегоменах к сочинению «О началах цельного знания», которого первая часть теперь печатается.

единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает таким образом целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь. И действительно, мы находим в истории всегда совместное действие трех этих сил, и различие между теми и другими историческими эпохами и культурами заключается только в преобладании той или другой силы, *стремящейся* к своему осуществлению, хотя *полное* осуществление для двух первых сил — именно вследствие их исключительности — физически невозможно.

Оставляя в стороне древние времена и ограничиваясь современным человечеством, мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся, — я разумею мусульманский Восток, западную цивилизацию и мир славянский; все, что находится вне их, не имеет общего мирового значения, не оказывает прямого влияния на историю человечества. В каком же отношении стоят эти три культуры к трем коренным силам исторического развития?

Что касается мусульманского Востока, то не подлежит никакому сомнению, что он находится под преобладающим влиянием первой силы — силы исключительного единства. Все там подчинено единому началу религии, и притом сама эта религия является с крайне исключительным характером, отрицающим всякую множественность форм, всякую индивидуальную свободу. Божество в исламе является абсолютным деспотом, создавшим по своему произволу мир и людей, которые суть только слепые орудия в его руках; единственный закон бытия для Бога есть Его произвол, а для человека — слепой неодолимый рок. Абсолютному могуществу в Боге соответствует в человеке абсолютное бессилие. Мусульманская религия прежде всего подавляет лицо, связывает личную деятельность, вследствие же этого, разумеется, все проявления и различные формы этой деятельности задерживаются, не обособляются, убиваются в зародыше. Поэтому в мусульманском мире все сферы и степени общечеловеческой жизни являются в состоянии слитности, смешения, лишены самостоятельности относительно друг друга и все вместе подчинены одной подавляющей власти религии. В сфере социальной мусульманство не знает различия между церковью, государством и собственно обществом, или земством. Все социальное тело мусульманства представляет сплошную безразличную массу, над которой возвышается один деспот, соединяющий в себе и духовную, и светскую высшую власть. Единственный кодекс законов, определяющий все церковные, политические и общественные отношения, есть Алкоран; представители духовенства суть вместе с тем и судьи; впрочем, духовенства в собственном смысле нет, так же как нет и особенной гражданской власти, а господствует смешение того и другого. Подобное же смешение господствует и в области теоретической, или умственной: в мусульманском мире, собственно говоря, совсем не существует ни положительная наука, ни философия, ни настоящая теология, а есть только какая-то смесь из скудных догматов Корана, из отрывков кой-

каких философских понятий, взятых у греков, и некоторых эмпирических сведений<sup>2</sup>. Вообще же вся умственная сфера в мусульманстве не различилась, не обособилась от практической жизни, знание имеет здесь только утилитарный характер, самостоятельного же теоретического интереса не существует. Что касается до искусства, до художественного творчества, то и оно точно так же лишено всякой самостоятельности и крайне слабо развито, несмотря на богатую фантазию восточных народов: гнет одностороннего религиозного начала помешал этой фантазии выразиться в объективных идеальных образах. Ваяние и живопись, как известно, прямо запрещены Кораном и не существуют совсем в мусульманском мире. Поэзия не пошла здесь дальше той непосредственной формы, которая существует везде, где есть человек, т. е. лирики<sup>3</sup>. Что же касается до музыки, то на ней особенно ясно отразился характер исключительного монизма; богатство звуков европейской музыки совершенно непонятно для восточного человека: самая идея музыкальной гармонии для него не существует, он видит в ней только разногласие и произвол, его же собственная музыка (если только можно называть это музыкой) состоит единственно в монотонном повторении одних и тех же нот. Таким образом, как в сфере общественных отношений, так и в сфере умственной, а равно и в сфере творчества подавляющая власть исключительного религиозного начала не допускает никакой самостоятельной жизни и развития. Если личное сознание безусловно подчинено одному религиозному принципу, крайне скудному и исключительному, если человек считает себя только безразличным орудием в руках слепого, по бессмысленному произволу действующего божества, то понятно, что из такого человека не может выйти ни великого политика, ни великого ученого или философа, ни гениального художника, а выйдет только помешанный фанатик, каковы и суть самые лучшие представители мусульманства<sup>4</sup>.

Что мусульманский Восток находится под господством первой из трех сил, подавляющей все жизненные элементы и враждебной всякому развитию, это доказывается, кроме приведенных характеристических черт

<sup>2</sup> В средневековой арабской философии не было ни одной оригинальной идеи: она только пережевывала Аристотеля. Во всяком случае, эта философия оказалась пустоцветом и не оставила никакого следа на Востоке.

<sup>3</sup> Богатая персидская поэзия не принадлежит мусульманскому миру: часть ее коренится в древнейшем иранском эпосе, другая же часть не только осталась чужда влиянию ислама, но даже проникнута протестом против него.

<sup>4</sup> Я разумею мусульманских дервишей, или святых. Во всякой религии святость состоит в том, чтобы чрез уподобление себя божеству достигнуть полнейшего с ним соединения. Но характеристично, в чем полагается это соединение и как оно достигается. Для мусульманского дервиша оно сводится к совершенному заглушению личного сознания и чувства, так как его исключительное божество не терпит другого я рядом с собою. Цель достигнута, когда человек приведен в состояние бессознательности и анестезии, для чего употребляются чисто механические средства. Таким образом, соединение с божеством для человека равносильно здесь уничтожению его личного бытия, и мусульманство в своем крайнем последовательном выражении является только карикатурой буддизма.

еще тем простым фактом, что в течение двенадцати столетий мусульманский мир не сделал ни одного шага на пути внутреннего развития; нельзя указать здесь ни на один признак последовательного органического прогресса. Мусульманство сохранилось неизменно в том состоянии, в каком было при первых калифах, но не могло сохранить прежней силы, ибо по закону жизни, не идя вперед, оно тем самым шло назад, и потому неудивительно, что современный мусульманский мир представляет картину такого жалкого упадка.

Прямо противоположный характер являет, как известно, западная цивилизация; здесь мы видим быстрое и непрерывное развитие, свободную игру сил, самостоятельность и исключительное самоутверждение всех частных форм и индивидуальных элементов — признаки, несомненно показывающие, что эта цивилизация находится под господствующим влиянием второго из трех исторических начал. Уже самый религиозный принцип, легший в основу западной цивилизации, хотя он представлял лишь одностороннюю и, следовательно, искаженную форму христианства, был все-таки же несравненно богаче и способнее к развитию, нежели ислам. Но и этот принцип с самых первых времен западной истории не является исключительной силой, подавляющей все другие: волей-неволей он должен считаться с чуждыми ему началами. Ибо рядом с представительницей религиозного единства — римской церковью — выступает мир германских варваров, принявший католичество, но далеко не проникнутый им, сохранивший начало не только отличное от католического, но и прямо ему враждебное — начало безусловной индивидуальной свободы, верховного значения личности. Этот первоначальный дуализм германо-римского мира послужил основанием для новых обособлений. Ибо каждый частный элемент на Западе, имея перед собою не одно начало, которое его всецело бы подчиняло себе, а два противоположные и враждебные между собою, тем самым получал для себя свободу: существование другого начала освобождало его от исключительной власти первого, и наоборот.

Каждая сфера деятельности, каждая форма жизни на Западе, обособившись и отделившись от всех других, стремится в этой своей отдельности получить абсолютное значение, исключить все остальные, стать одна всем и вместо того, по непреложному закону конечного бытия, приходит в своей изолированности к бессилию и ничтожеству, захватывая чуждую область, теряет силу в своей собственной. Так, церковь западная, отделившись от государства, но присвоивая себе в этой отдельности государственное значение, сама ставшая церковным государством, кончает тем, что теряет всякую власть и над государством, и над обществом. Точно так же государство, отделенное и от церкви, и от народа и в своей исключительной централизации присвоившее себе абсолютное значение, под конец лишается всякой самостоятельности, превращается в безразличную форму общества, в исполнительное орудие народного голосования, а сам народ,



или земство, восставшее и против церкви, и против государства, как только побеждает их, в своем революционном движении не может удержать своего единства, распадается на враждебные классы и затем необходимо должен распасться и на враждебные личности. Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, между собою враждебные, должен под конец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, т. е. отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в эгоизм личный. Принцип этого последнего распада был впервые ясно выражен в великом революционном движении прошлого века, которое, таким образом, и можно считать началом полного откровения той силы, которая двигала всем западным развитием. Революция передала верховную власть народу в смысле простой суммы отдельных лиц, все единство которых сводится лишь к случайному согласию желаний и интересов — согласию, которого может и не быть. Уничтожив те традиционные связи, те идеальные начала, которые в старой Европе делали каждое отдельное лицо только элементом высшей общественной группы и, разделяя человечество, соединяли людей, — разорвав эти связи, революционное движение предоставило каждое лицо самому себе и вместе с тем уничтожило его органическое различие от других. В старой Европе это различие и, следовательно, неравенство лиц обуславливалось принадлежностью к той или другой общественной группе и местом, в ней занимаемым. С уничтожением же этих групп в их прежнем значении исчезло и органическое неравенство, осталось только низшее натуральное неравенство личных сил. Из свободного проявления этих сил должны были создаться новые формы жизни на место разрушенного мира. Но никаких положительных оснований для такого нового творчества не было дано революционным движением. Легко видеть, в самом деле, что принцип свободы сам по себе имеет только отрицательное значение. Я могу жить и действовать свободно, т. е. не встречая никаких произвольных препятствий или стеснений, но этим, очевидно, нисколько не определяется положительная цель моей деятельности, содержание моей жизни. В старой Европе жизнь человеческая получала свое идеальное содержание от католичества, с одной стороны, и от рыцарского феодализма — с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило в себе начало того дуализма, который должен был необходимо привести к последующему распадению. Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых. Она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи; поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к своему противоположному — к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и

мелкий эгоизм, который всех уравнивает. Старая Европа в богатом развитии своих сил произвела великое многообразие форм, множество оригинальных, причудливых явлений; были у нее святые монахи, что из христианской любви к ближнему жгли людей тысячами; были благородные рыцари, всю жизнь сражавшиеся за дам, которых никогда не видали; были философы, делавшие золото и умиравшие с голоду; были ученые схоластики, рассуждавшие о богословии как математики, а о математике как богословы. Только эти оригинальности, эти дикие величия делают западный мир интересным для мыслителя и привлекательным для художника. Все его положительное содержание — в прошлом, ныне же, как известно, единственное величие, еще сохраняющее свою силу на Западе, есть величие капитала; единственное существенное различие и неравенство между людьми, еще существующее там, — это неравенство богача и пролетария, но и ему грозит великая опасность со стороны революционного социализма. Социализм имеет задачей преобразовать экономические отношения общества введением большей равномерности в распределении материального богатства. Едва ли можно сомневаться, что социализму обеспечен на Западе скорый успех в смысле победы и господства рабочего сословия. Но настоящая цель этим достигнута не будет. Ибо как вслед за победой третьего сословия (буржуазии) выступило враждебно ему четвертое, так и предстоящая победа этого последнего вызовет наверно пятое, т. е. новый пролетариат, и т. д. Против социально-экономической болезни Запада, как против рака, всякие операции будут только паллиативами. Во всяком случае, смешно было бы видеть в социализме какое-то великое откровение, должностующее обновить человечество. Если в самом деле предположить даже полное осуществление социалистической задачи, когда все человечество равномерно будет пользоваться материальными благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силою станет перед ним тот же вопрос о положительном содержании этой жизни, о настоящей цели человеческой деятельности, а на этот вопрос социализм, как и все западное развитие, не дает ответа.

Правда, много толкуют о том, что на место идеального содержания старой жизни, основанного на *вере*, дается новое, основанное на *знании*, на науке; и пока эти речи не выходят за пределы общностей, можно подумать, что дело идет о чем-то великом, но стоит только посмотреть поближе, какое же это знание, какая наука, и великое очень скоро переходит в смешное. В области знания западный мир постигла та же судьба, как и в области жизни общественной: абсолютизм теологии сменился абсолютизмом философии, которая в свою очередь должна уступить место абсолютизму эмпирической положительной науки, т. е. такой, которая имеет своим предметом не начала и причины, а только явления и их общие законы. Но общие законы суть только общие факты, и, по признанию одного из представителей эмпиризма, высшее совершенство для положительной науки может состоять лишь в том, чтобы иметь возможность свести

все явления к одному общему закону или общему факту, напр. к факту всемирного тяготения, который уже не сводим ни к чему другому, а может быть только констатирован наукой. Но для ума человеческого теоретический интерес заключается не в познании факта как такого, не в констатировании его существования, а в его объяснении, т. е. в познании его причин, а от этого-то познания и отказывается современная наука. Я спрашиваю: почему совершается такое-то явление, и получаю в ответ от науки, что это есть только частный случай другого, более общего явления, о котором наука может сказать только, что оно существует. Очевидно, что ответ не имеет никакого отношения к вопросу и что современная наука предлагает нашему уму камни вместо хлеба. Не менее очевидно, что такая наука не может иметь прямого отношения ни к каким живым вопросам, ни к каким высшим целям человеческой деятельности, и притязание давать для жизни идеальное содержание было бы со стороны *такой* науки только забавным. Если же подлинной задачей науки признавать не это простое констатирование общих фактов или законов, а их действительное объяснение, то должно сказать, что в настоящее время наука совсем не существует, все же, что носит теперь это имя, представляет на самом деле только бесформенный и безразличный матерьял будущей истинной науки, и понятно, что жиздительные начала, необходимые для того, чтобы этот матерьял превратился в стройное научное здание, не могут быть выведены из самого этого матерьяла, как план постройки не может быть выведен из кирпичей, которые для нее употребляются. Эти жиздительные начала должны быть получены от высшего рода знания, от того знания, которое имеет своим предметом абсолютные начала и причины, следовательно, истинное построение науки возможно только в ее тесном внутреннем союзе с теологией и философией как высшими членами одного умственного организма, который только в этой своей целостности может получить силу и над жизнью. Но такой синтез совершенно противоречит общему духу западного развития: та исключаящая отрицательная сила, которая разделила и уединила различные сферы жизни и знания, не может сама по себе снова соединить их. Лучшим тому доказательством могут служить те неудачные попытки синтеза, которые мы встречаем на Западе. Так, напр., метафизические системы Шопенгауэра и Гартмана (при всем их значении в других отношениях) настолько сами бессильны в области верховных начал знания и жизни, что должны обращаться за этими началами — к буддизму.

Если, таким образом, идеальное содержание для жизни не в состоянии дать современная наука, то то же самое должно сказать и о современном искусстве. Для того чтобы творить вечные, истинно художественные образы, необходимо прежде всего верить в высшую действительность идеального мира. И как может давать вечные идеалы для жизни такое искусство, которое не хочет ничего знать, кроме этой самой жизни в ее обиходной поверхностной действительности, стремится быть только ее точ-

ным воспроизведением? Разумеется, такое воспроизведение даже невозможно, и искусство, отказываясь от идеализации, переходит в карикатуру.

И в сфере общественной жизни, и в сфере знания и творчества вторая историческая сила, управляющая развитием западной цивилизации, будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит под конец к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал бытия. И если мусульманский Восток, как мы видели, совершенно уничтожает человека и утверждает только *бесчеловечного бога*, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека*, т. е. человека, взятого в его кажущейся поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество, и как ничтожный атом — как божество для себя, субъективно, и как ничтожный атом — объективно, по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени. Понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом. И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача этой силы будет уже не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить, одухотворить враждебные, мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от необходимости исключительного самоутверждения и взаимного отрицания.

Но откуда может быть взято это безусловное содержание жизни и знания? Если бы человек имел его в самом себе, он не мог бы ни утратить, ни искать его. Оно должно быть вне его как частного, относительного существа. Но не может оно быть и во внешнем мире, ибо этот мир представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе еще менее; и тот, кто кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира не признает никакой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае человеку остается только

низшая животная жизнь; но счастье в этой низшей жизни зависит от слепого случая и если даже достигается, то всегда оказывается иллюзией, и так как, с другой стороны, стремление к высшему и при сознании его неудовлетворимости все-таки остается, но служит только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра, которая не стоит свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного лица, и для всего человечества. Избежать этого заключения можно, только признавая выше человека и внешней природы другой, безусловный, божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир призрачных поверхностных явлений, и такое признание тем естественнее, что сам человек по своему вечному началу принадлежит к тому высшему миру и смутное воспоминание о нем так или иначе сохраняется у всякого, кто еще не совсем утратил человеческое достоинство.

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего, божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбеж-

ное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает это. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступают в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или средствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится одному общему началу и средоточию.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, сильно, однако, повлияла на сознание нашего общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить себе кумира из всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность, или падает прямо с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимонаучной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество.

# РЕЦЕНЗИИ







# ДЖ. Г. ЛЬЮИС. ВОПРОСЫ О ЖИЗНИ И ДУХЕ

Перевод с английского. Том I.

СПб., 1875 г.

Это новое, еще далеко не оконченное сочинение известного физиолога и позитивного философа Льюиса представляет явление весьма замечательное — не столько по своему частному содержанию, о котором, впрочем, и нельзя еще судить по вышедшей части сочинения, сколько по тем общим замечаниям и удивительным признаниям, которыми автор начинает свою книгу. Если принять во внимание, что Льюис есть один из главных представителей английской эмпирической школы и в то же время единственный из этой школы, признавший себя прямо последователем Огюста Конта, так что его можно считать представителем как английского, так и французского позитивизма, — то следующие слова его будут говорить сами за себя.

«В мысли западной Европы мы видим теперь явные усилия примирить между собою цели и права религии и науки. — Мир теологической доктрины стремится к одному из двух исходов — разрушению или преобразованию. Некоторые мыслители видят в первой альтернативе более вероятный конец. Другие мыслители — и я принадлежу к числу их — полагают, что вообще религия будет продолжать руководить развитием человечества и должна будет служить выражением высшей мысли своего времени, по мере того как эта мысль будет расширяться вместе с вечно нарастающим опытом.

В настоящее время и в науке можно заметить симптомы скорого появления на свет чего-то нового и могучего. Как ни крепка с виду наша почва и как ни прочны наши пограничные знаки, мы все-таки чувствуем удары, возмущающие о подземной работе, которая вскоре поднимет эту почву и опрокинет опоры. Мы видим, что не только физика находится накануне преобразования чрез посредство молекулярной динамики, но замечаем и в метафизике странное движение и несомненные признаки пробуждающейся жизни. После длинного периода забвения и пренебрежения вопросы ее снова заявляют свои права» (2—3).

Цель своего труда Льюис полагает в преобразовании метафизики приведением ее к научному методу. «Я хочу показать, что стоит только понять и приложить надлежащим образом метод, имевший до сих пор столь блистательный успех в науке, для того чтобы путем индукции и дедукции из опытных данных можно было дать ответ на каждый рационально поставленный метафизический вопрос» (3—4). Таким образом, должно отказаться от основного принципа позитивизма, по которому всякий метафизиче-

ский вопрос по существу своему неразрешим и должен быть навсегда оставлен. Льюис указывает как на главный недостаток философии Огюста Конта на «отсутствие всякой попытки применить положительный метод... к метафизике. Конт прямо исключил всякое исследование в этом направлении, заявив, что метафизические вопросы неразрешимы по существу своему, а стало быть, праздны и вредны» (5). Сам Льюис долгое время был того же мнения; но теперь, по его выражению, он переменяет фронт. «Приведение метафизических вопросов к одним умозрительным условиям со всеми другими задачами, конечно, достойнее философа, чем полное исключение их, потому что наше игнорирование не в силах уничтожить их... Спекулятивные умы не могут устоять против обаяния метафизики даже в тех случаях, когда они принуждены сознаться, что ее вопросы бесплодны. Этот факт должен быть принят в расчет, как скоро простое отрицание его становится бессильно... Презрение, насмешки, убеждения — все бессильно перед наклонностью к метафизическому умозрению. Существует лишь одно действительное средство вытеснить заблуждение: нужно заместить его таким представлением, которое, согласуясь с установленными уже наукой понятиями относительно данного вопроса, в то же время объясняло бы все факты с большей полнотой. Одержат прочную победу над ошибочным методом возможно только с помощью более верного метода» (5—6).

Итак, основная мысль Льюиса, которую он предполагает доказать своим новым трудом, состоит в том, что все рациональные метафизические вопросы могут и должны быть удовлетворительно разрешены, но не тем методом, которым они доселе разрешались; он утверждает, что «метафизика может быть еще плодотворной, несмотря на то что усилия метафизики терпели до сих пор постоянные неудачи». Но какой же это новый метод, которым должны разрешаться метафизические вопросы? Льюис утверждает, что это должен быть общий метод положительных наук. Насколько такое положение состоятельно само по себе и насколько удовлетворительно оно применимо Льюисом — разрешение этого вопроса повело бы нас слишком далеко. Укажу только, что в этом основном положении английский эмпирик Льюис вполне сходится с германским метафизиком Гартманом, девиз которого есть: «умозрительные результаты по индуктивному естественнонаучному методу» — совпадение, оправдывающее слова самого Льюиса, что в настоящее время «мыслящие люди, которые с поверхностной точки зрения с каждым днем расходятся дальше, на самом деле сближаются все теснее между собою; расходясь в мнениях, они сближаются по духу и общей цели» (стр. 2). Вне этого сближения остаются только те люди, что заведомо отказались от всякой мысли.

# ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СВЕРХЧУВСТВЕННОЕ БЫТИЕ

Сочинение епископа Никанора.  
Том первый. С.-Петербург, 1875 г.

В нашей духовной литературе редким исключением является такая книга, в которой находишь не механическое, заранее известное применение готовых формул к тем или другим вопросам, а самостоятельную работу мысли. Такое редкое явление представляет книга преосвящ. Никанора. При всех своих недостатках, как в форме, так и в содержании, книга эта тем не менее есть попытка самостоятельного философского исследования, что видно будет уже из следующего изложения ее основной мысли.

Преосвящ. Никанор начинает с вопроса, с которого должна начинаться всякая настоящая философия, именно с вопроса: «Что объективно в нашем познании?» Познание наше, по мнению еп. Никанора, имеет три коренных источника: внешнее чувство, внутреннее органическое чувство и высшее внутреннее, или собственно душевное, чувство. Из исследования этих трех источников оказывается, что «по вопросу объективности своего свидетельства внутреннее душевное чувство совершенно аналогично с чувствами как внутренним органическим, так и внешним и в одних отношениях равнозначительно с ними, а в других — выше их, выше их уже как корень, как гнездилище, как фокус всех отправлений чувства» (27).

Вопрос: «Возможна ли объективная истина?» — выяснится, когда выясним себе другой вопрос: «В чем заключается существенное отличие объективной истины от субъективной» — разница, существующая в факте, а не основанная только на игре школьных понятий и терминов? Мы стоим на том, что достижимая для человека объективная истина есть та же субъективная истина, только более или менее «общесубъективная», что она измеряется и принимается за истину тем же последним мериллом — внутренним нашим душевным чувством истины, как и субъективная истина, с тою только разницею, что к субъективным истинам это мерило прилагается более непосредственно, а к объективным, и то не всем, а только некоторым, более посредственно, — что истины из области так называемого теоретического разума в конце концов суть истины из области разума практического, что основательное правильное отношение известного предиката к объекту, требуемое объективною истиною, есть в конце концов отношение того же предиката к действию объекта на субъект —

иначе сказать, к чувству субъекта, причем истина теряет искомый теоретический и приобретает чисто практический характер. Если же получает она и теоретический характер, то не иначе как в практическом, в ближайшем возможно непосредственном отношении предмета к чувству субъекта, и, помимо этого чисто субъективного ощущения возможно непосредственного отношения субъекта к объекту, нет другой истины» (63—64).

Вероятно, философская обосновка и развитие этих мыслей займет второй том сочинения еп. Никанора; оставшая же часть первого тома имеет характер отрицательный, заключая в себе критику воззрений, противных взглядам автора. Основная мысль этой критики, состоящая в том, что как односторонний рационализм (в системе Гегеля), так и односторонний эмпиризм (представляемый английскою психологическою школою) в своем последовательном развитии с логическою необходимостью приходят одинаково к отрицанию собственного бытия как у познающего субъекта, так и у предмета познания, приходят, следовательно, к чистому ничто, — эта основная мысль бесспорно истинна; но, к сожалению, обоснована она у автора довольно странным способом. Вместо того чтобы подвергнуть диалектическому анализу самые принципы рационализма и эмпиризма, как они выражены главнейшими представителями этих направлений, автор подробно разбирает отдельные мнения и взгляды различных второстепенных и третьестепенных философов и ученых. Этот разбор со множеством длиннейших цитат *pro* и *contra* занимает большую часть книги. Корифеем всех враждебных истине сил преосв. Никанор считает — неизвестно за что — почтенного профессора Троицкого, автора книги о немецкой психологии. Разбору мнений, высказанных в этой книге, еп. Никанор посвящает две большие главы, думая, вероятно, таким разбором опровергнуть эмпиризм в самом корне.

Нельзя также в книге еп. Никанора одобрить последней ее главы, посвященной Эдуарду Гартману. Об этом философе наш автор, по собственному признанию, узнал только из вторых рук, и изо всего, что он говорит о нем, не видно, чтобы он имел хотя самое отдаленное понятие о сущности философии бессознательного. Это не препятствует ему, однако, произнести о ней следующее суждение:

«Оказывается, что Гартман в исходе XIX века повторил в крайне скептических (?), нигилистических и мрачно-пессимистических чертах древнего греческого плаксу (!) мизантропа Гераклита...

Но если такой мрачный пессимизм не шутка, так что ж это такое? Не сумасшествие ли? Да, последнее гораздо вероятнее. Это — "повальная зараза" (!?) человеческих душ...

Такие мрачно-плачевные, да, смело можно сказать, и ужасные, противонравственные и противоестественные результаты философии Эдуарда Гартмана не могут быть опровергаемы сами в себе, именно по своей противоестественности» (457—8).

Книга еп. Никанора много выиграла бы, если бы из нее исключить или по крайней мере сократить некоторые главы. Позволим себе пожелать в заключение этой краткой рецензии, чтобы во втором томе своего труда еп. Никанор более проявил самостоятельного философского мышления, способность к которому он доказал некоторыми местами и в первом томе. Пусть оставит он в покое Эдуарда Гартмана, которого он не читал, и М. Троицкого, которого он читал слишком много, и постарается дать философское развитие тем положительным указаниям и наметкам, которые находятся в начале его книги. Прибавим кстати, что предикаты: душевредный, губительно-опасный и т. п. могут употребляться в житейских разговорах и церковных проповедях, но никак не в философских исследованиях.

# ОПЫТ СИНТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(Несколько слов о книге епископа Никанора:

«Позитивная философия  
и сверхчувственное бытие».

Том II. СПб., 1876)

Первый том сочинения епископа Никанора заключал в себе предварительное гнозеологическое исследование. В настоящем томе автор вступает в область положительных воззрений. Здесь особенного внимания заслуживает учение об *абсолютном* и об *идеях*, или *идосах* (*εἶδος*).

«Мы необходимо мыслим двоякое абсолютное: *положительное* (бесконечность, или абсолютное бытие) и *отрицательное* (абсолютное ничто). В математике мы имеем:  $1 : \infty = 0$ , отсюда  $1 = \infty \times 0$ . Переводя это выражение на язык метафизики, мы приходим к тому положению, что всякое конечное бытие есть результат самоограничения абсолютного бытия абсолютным ничто.

Абсолютное бытие и абсолютное небытие суть понятия, противоположные друг другу абсолютно, радикально, так как первое есть бесконечная цельная сумма всевозможного бытия, а последнее есть отрицание всевозможного самонаименьшего бытия.

Эти абсолютно противоположные данные суть данные граничные, так как ими ограничиваются все конечные бытия и даже представления об необъятности солнечных систем до реального атома, которые не способны ни превысить своею величиною границу бытия беспредельного, ни низойти своею малостию за границу отсутствия всякого бытия» (39).

«Реальное значение отрицательного абсолюта основывается на том, что метафизический, как и математический, нуль не есть голое ничто, которое ничем бы не давало о себе знать, — но, напротив того, тот нуль обнаруживается как ничто абсолютно необходимое, которое в качестве неизбежного ингредиента вторгается во всякое ограничение абсолютного бытия, значит, и в осуществление всякого ограниченного бытия, в различие всякого ограниченного существования от всякого другого, в различие того, что известное существование известным пределом — пространственным ли то, или временным, или другим каким-либо, чувственным или мысленным — заканчивается, что из-

вестное явление заканчивается какими-либо имеющими свой предел, соприкасающимися с небытием качествами, после чего из недр небытия выделяется другое явление, другой предмет. И это-то реальное положение предела, это действительное отрицание в данном пункте действительного бытия невольно и наталкивает нашу мысль на реальную неизбежность небытия вообще, небытия абсолютного, организуя самый наш разум таким образом, что он по структуре своей естественно и невольно приходит к сознанию абсолютно необходимого закона отрицания, ограничения, положения предела и конца бытию небытием вообще. Есть только бытие, а небытия нет; но небытие полагает конец, предел, границу бытия, от чего и происходит бытие ограниченное, вследствие чего происхождение этого бытия становится и мыслимым и чувственным, понятным и для формального рассудка и действительным для ограниченного ощущения» (44).

«Математика делает доступным пониманию тот закон в приложениях к понятиям метафизическим, что если бесконечное и ничто можно и должно назвать граничными полюсами поверх беспредельного ряда бытий ограниченных, то индивидуальную единицу следует назвать средним между противоположными полюсами пунктом безразличия. С той же точки зрения, при сопоставлении метафизики с математикой, делаются наглядными и следующие существенно важные законы: 1) пункт безразличия, связывающий в единство два полярно противоположные полюса абсолютного, можно передвигать в отношении к абсолютному сколько угодно в ту и другую сторону, причем отношение между полярными абсолютными не изменится (ибо, с одной стороны, положительная бесконечность, или бесконечно большая величина, получается при увеличении в бесконечное число раз какой угодно конечной величины, и, с другой стороны, отрицательная бесконечность, или нуль, точно так же получается при уменьшении в бесконечное число раз какой угодно конечной величины); 2) этим пунктом безразличия может быть индивид, так же как и вид, и род, и высший род, и т. д. Зато в свою очередь и индивид оказывается суммой меньших частей, из которых каждая в свою очередь может быть принята за точку отправления в восхождении и нисхождении в противоположных полюсах абсолюта, ибо каждая конечная величина, как бы велика или мала она ни была, может одинаково умножаться и делиться на бесконечность. Потому 3) всякая единица, всякое ограниченное бытие по сущности своей есть произведение ограничения абсолютного бытия абсолютным небытием; в то же время всякое ограниченное бытие совершенно естественно бывает частью единицы высшей и суммой дробей низших, а, наконец, всегда есть и центр, связующий в себе в ограниченное индивидуальное единство не только свои заключающиеся в нем части, но чрез заключающиеся в нем низшие единства и высшие, которых оно само составляет часть, — центр, точно так же связующий

в ограниченное единство и два противоположные полюса абсолютного бытия и небытия» (43).

Далее автор доказывает, что: «I) положительный абсолют, или бесконечное бытие, есть бытие не только действительное, но и безусловно необходимое, бытие не идеальное только, но и реальное, к которому ведут своими особыми путями химия как к первоосновному простому невещественному веществу, физика как к единой первоначальной, никогда не дающейся в опыте силе, наконец, позитивная логика как к неизменному всеобщему закону, абсолютной первопричине и первооснове не только бытия, но и знания, как и обратно — не только знания, но и бытия, — что II) это бытие существует независимо от доступных нашему опыту явлений, так как ни одно из этих явлений не есть абсолютное, хотя каждое и коренится своими основаниями в абсолютном; III) абсолютное бытие не есть явление даже самое великое и всеобъемлющее, каков самый мир, не только действительный, но и мыслимый, так как от абсолютного мы должны отбрасывать всякие ограничения, а мир не только чувствуемый, но и мыслимый необходимо ограничен» (78, 79).

Таким образом, оставляя в стороне отрицательное начало, или абсолютное ничто, как не существующее само по себе, а проявляющееся только в самоограничении положительного начала, мы получаем два непреложно существующих бытия: абсолют, или бесконечное, и элементарные единицы бытия конечного — атомы. Далее возникает вопрос: существует ли что-либо в действительности, кроме атомов и абсолюта, которые в области явлений, в сфере внешнего чувства, собственно говоря, не получаются? Можно ли и каким образом можно получить бытие индивидов, видов и родов чувственных существ?

«Прямым, вытекающим из очевидности ответом на этот вопрос должно быть, что индивиды, виды и роды чувственных существ действительно существуют, уже по крайней мере настолько, насколько представляют в себе конгрегат действительно существующих физических атомов. Но затем открывается еще дальнейший вопрос: должно ли в чувственных существах видеть не более как только конгрегаты атомов, которые в свою очередь имеют положительным своим содержанием единственно только абсолютное, или же чувственное бытие имеет свою особую сущность, отличную от сущности атомов и от абсолюта? Общим ответом и на этот вопрос должно быть, что и прочие получаемые в чувственном опыте бытия существуют, подобно тому как существуют атомы, так как в основных чертах существования они сходны с атомами, — почему, если окажется особая индивидуальная сущность в атомах, отличающая их от заключающихся в том чувстве, тогда подобную же индивидуальную сущность и должно и нетрудно будет отыскать также и в прочих отдельных реальностях» (79, 80).



«Положительное свое содержание все чувственно ограниченные существования получают из абсолютного бытия, заимствуя от абсолютного небытия только свое ограничение и разграничение, а положительное и отрицательное абсолютные, не подлежа при этом в существе своем никакому ни изменению, ни истощению, ни дроблению, входят в состав ограниченных величин как стихийные элементарные данные не долями, не дробями, не частями своими, а всею своею целостию, так что во всяком ограниченном бытии, начиная от каждого самонаименьшего физического атома и кончая неизмеримостью видимого мира, всегда имеется целое единое беспредельное бытие, более или менее ограниченное небытием.

Но всякое ограниченное бытие — единица ли то, дробь ли, всякое тело, как и самонаименьший атом, получая всякое содержание от абсолютных бытия и небытия, не есть отдельно ни то, ни другое, но имеет свою особую сущность, именно индивидуальную, — есть единство того и другого, содержа в себе по отношению к абсолютному цельность абсолютного бытия и небытия, а по отношению к другим ограниченным величинам большую или меньшую пропорцию взаимно перемешавшихся проявлений беспредельного бытия и ничтожества, — есть именно не сумма абсолютных бытия и небытия, но единое цельное произведение беспредельного бытия, математически реально умножившего себя на небытие ( $1 = \infty \times 0$ ), — есть отрицание, хотя не столько логическое, сколько полярное (других более подходящих терминов прибавить здесь мы не умеем) отрицание, т. е. ограничение абсолюта положительного абсолютом отрицательным, — есть беспредельное, умалившее себя чрез умножение на величину малейшую всякой самой малой дроби, есть нуль, взятый беспредельное количество раз, есть нуль, осуществленный беспредельною мощью, есть порождение беспредельного, вступившего с небытием в непостижимо таинственную мирородную связь. Беспредельное как несложное, неистощаемое и неделимое вошло в каждое свое порождение не долею своею, не дробью, не частью, а всею своею цельностью, но вошло не иначе как в условиях союза с своим отрицанием, вошло самоограниченное, самоусловленное. Оттого неистощимое беспредельное и по произведении мира осталось неизменно беспредельным, а мир, осуществленный самоограничением абсолюта (абсолютной мысли или идеи, силы или мощи, воли или действия), оказался бытием ограниченным и потому неизмеримо глубоко отличным в своей индивидуальной сущности от абсолюта. Это узел антиномий нашего ума, но узел и постижения непостижимого!» (81—83).

«Вот почему сущность вещей, за которую мы гонимся, которая и доступна более или менее нашему ограниченному постижению, есть сущность не элементарная, не стихийная: эта сущность у всех вещей одинакова — это беспредельное бытие, самоограничившее себя абсо-

лютым небытием. И тот и другой абсолюты для ограниченного постижения необъятны. Но постижимая сущность вещей есть сущность собственно индивидуальная, которая обнаруживает собственно то, в какой мере и какую своею стороною самоограничившее себя беспредельное выразило себя в цельности той или другой вещи, того или другого явления. Иначе сказать, постижимая сущность всякого ограниченного бытия заключается не в (элементарном) содержании, которое неуловимо, а в форме, которая, по старинному философскому выражению, *dat rei esse* (84). Это есть то, что называется идеей, или идосом (*εἶδος*).

«Во всяком случае несомненно то, что для нашего сознания в ограниченном бытии существует только идос — известная цельная живая форма самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием. Это не та, однако ж, форма, которую можно видеть глазом или ощупать рукою, но цельность всех проявлений той или другой силы — проявлений, доступных низшим, внешним, чувствам столько же, сколько и самым глубоким движениям чувства внутреннего, это известным определенным образом действующая сила, это определяющий известные черты явления закон. Притом повторяем, что во всяком каком бы то ни было явлении, механическом или химическом, физическом или духовном, не только всегда присущи, но и явственны для нашего сознания единственно только сродная явлению сила и определяющий деятельность силы закон; но содержание, в то же время всегда несомненно присущее, никогда не уловимо для нашего сознания» (121).

«Эти-то идосы, которые как цельные, чуждые всякой отвлеченности, полножизненные образы никак не следует смешивать (как разъяснено было в первой части нашего исследования) с более или менее отвлеченными рассудочными понятиями, эти-то идосы и суть основные законы бытия, суть живые субстраты, суть неизменные и вечные сущности явлений, неизменные потому, что самые изменения, на них или в них мелькающие, суть предопределенные необходимые идосы раскрытия самоограничивающегося абсолютного бытия. Распадение всякого идоса на частные и частнейшие идосы есть неизбежный результат его индивидуальной сущности, а включение его в высший родовой идос есть неизбежный результат его сущности элементарной, индивидуальной его цельности, происшедшей из специального ограничения в нем абсолютного бытия абсолютным же небытием» (122, 123).

«Таким образом, мы получим три непререкаемо и непреложно существующие бытия: атомы, бытие абсолютное и ограниченные идосы; или, лучше сказать, мы получили два бытия: 1) единое абсолютное бесконечное и 2) мириады ограниченных идосов, в число которых включаются и атомы. То, и другое, и третье бытия, составляющие основу всякого существования, познаются не внешним нашим чувством,

но всею цельностью человеческого чувства, по преимуществу же глубочайшим внутренним чувством. Не только абсолют, но и всякий идос познается не иначе как глубочайшим внутренним чувством. Идос всякой, даже самой грубо чувственной вещи есть не то, что видит в ней глаз или осязает рука. Ни один идос не может быть таковым, состоя из одних только внешне-чувственных черт, без прибавления к ним качеств, единственно только рефлексией, умом, цельностью всего нашего интеллекта постигаемых и в единство живого цельного образа совокупаемых» (125, 126).

«Идос значит собственно *вид*, нечто такое, что видится, или что видит, или и то и другое вместе, т. е. и то, что видится, и то, что видит. В предыдущем идосы рассматривались в первом их значении, именно с той стороны, что они для нашего видения суть сущности, субстраты, законы бытия, которые усматриваются во всем и во всяком существовании вселенной». Далее автор старается показать, что все и всякие идосы сами видят, сами чувствуют и сами знают, что им должно знать, для того чтоб им можно было существовать. Здесь уже очевидно понятие идоса совпадает с понятием действительного живого существа, и все это учение автора об идосах очень близко подходит к учению Лейбница о монадах.

В приведенных местах выражаются основные идеи сочинения, и из них, полагая, уже можно видеть, что автору, несомненно, принадлежит достоинство настоящего, самостоятельного мыслителя. Но, помимо самих идей, интересен тот способ, каким автор их развивает, а именно: в развитии этих идей он пытается соединить три теоретические элемента, или три степени познавательной сферы, которые обыкновенно являются не только разрозненными, но и враждебными, — я разумею теологию, философию и положительную науку. Таким образом, в книге епископа Никанора мы имеем опыт синтетической философии, т. е. такой, которая не утверждает себя в своей отвлеченности или исключительности, а для осуществления полной, цельной истины стремится к внутреннему соединению с двумя другими областями знания — теологией и положительной наукой; а так как для нас не подлежит сомнению, что осуществление такого синтеза и есть высшая умственная задача наступающей эпохи, то сочинение еп. Никанора представляет нам новый и важный интерес. С этой точки зрения я и хочу сделать несколько критических замечаний на книгу, не имея возможности входить в подробный ее разбор, какого она, без сомнения, заслуживает. Прежде всего мы должны сказать, что синтетическая задача не поставлена автором прямо и вполне сознательно: он нигде не дает точного определения нормальных отношений теологии, философии и положительной науки. Этот недостаток в постановке задачи отражается и на ее исполнении. Хотя все три познавательные элемента несомненно присутствуют в исследовании автора, но распределены

они далеко не равномерно и не соответственно своему внутреннему значению. Элемент теологический существует, так сказать, в скрытом состоянии и более дает себя предчувствовать, нежели действительно выступает. Собственно философский элемент проявляется в большей степени, но все-таки значительно уступает элементу положительно научному, который, таким образом, и является решительно господствующим в системе еп. Никанора. Между тем легко видеть, что теологии как относящейся к абсолютно сущему и философии как относящейся к абсолютной идее или форме сущего должно принадлежать первенствующее значение в целом кругу знания сравнительно с положительной наукой, которая относится только к явлениям как к последней реализации сущего. Положительная наука дает только материал истинному знанию, идеальная же форма дается ему философией, а абсолютное содержание — теологией. Положительная наука сама по себе не в состоянии достигнуть абсолютного первоначала, чему хорошим свидетельством может служить наша книга. Опираясь на положительную науку, автор определяет абсолютное начало то математически — как бесконечную величину, то физически — как первоначальную силу, то химически — как первоначальное вещество, то, наконец, с точки зрения позитивной логики — как необходимый закон. Но ведь это все совершенно различные определения, и требуется показать их отношение между собой и затем их отношение к тому единственному и всецелому абсолютному, которое требуется истинным знанием. Мы можем и должны спрашивать: *что есть величина, что есть сила, вещество, закон?* И на эти вопросы положительная наука, разумеется, отвечать не может, так как для нее величина, вещество, сила, закон суть крайние, предельные понятия, которыми она объясняет все остальное и которые сами уже для нее необъяснимы. Сама по себе положительная наука лишена даже всякого единства. Собственно говоря, не существует положительной науки, а только множество различных положительных наук, и на этом основании мы можем получить только математическое абсолютное, или физическое, или химическое, т. е. абсолютное определенное, ограниченное, одностороннее, следовательно, уже не абсолютное, а нечто условное. Правда, от этих определений может быть отвлечено общее понятие абсолютного, но именно как результат отвлечения это будет нечто чисто отрицательное, формальное и пустое. Таков абсолют нашего автора: он является только предельным, чисто отрицательным понятием, а вследствие этого и происхождение из него конечного бытия может быть определено только в виде общей математической формулы  $1 = \infty \times 0$ . Автор много говорит о самоограничении абсолютного как творческом мирородном акте, но так как само абсолютное не имеет у него никакого положительного содержания, то и самоограничение его является пустым, неопределенным выражением. Чтобы иметь положительное понятие о

*действию* как таком, нужно иметь положительное понятие о *действующем*, т. е. в данном случае об абсолютном, а именно такого понятия и не дает автор. Что такое абсолютное *бытие*? Это есть отвлечение от всякого определенного бытия, т. е. пустое слово. Действительное бытие есть нечто определенное; нельзя быть *вообще*, необходимо быть *так* или *иначе*. Поэтому абсолютное первоначало очевидно не может определяться как *бытие*, оно есть то, что обладает бытием, — то или тот, кому бытие принадлежит, положительная мощь или власть над бытием, абсолютная свобода. Это в высшей степени важное для всей философии различение еп. Никанор упускает из виду и не называет свое абсолютное иначе как бытием. Здесь его вводит в заблуждение опять-таки его пристрастие к положительной науке. Эта последняя в самом деле имеет своим предметом только бытие в различных его формах, и для нее абсолютное может являться только как отвлечение от всякого бытия, как бытие вообще; а отсюда явствует невозможность принимать эту науку за основание истинного познания.

Если переход от абсолютного к конечному бытию не может быть сколько-нибудь удовлетворительно объяснен с точки зрения нашего автора, то то же должно сказать и о переходе от высшей формы конечного бытия — идей, или идосов, к низшей форме бытия — преходящих явлений. В учении автора об идосах есть очень важные и глубокие мысли, но в общем оно является довольно неопределенным. Идос еп. Никанора колеблется между трансцендентными сущностями умопостигаемого мира и феноменальными существами мира физического, — он совмещает в своих неясных чертах идеи Платона, монады Лейбница и атомы современной науки. Автор не отождествляет идосы с явлениями, но на вопрос об их отношении не дает никакого ответа. Идосы вечны и неизменны. Откуда же изменчивое и преходящее бытие явлений? Недостаточно сказать, что явления суть сами идеи в форме небытия, ибо, во-первых, спрашивается, почему и как они получают эту форму небытия, а во-вторых, по воззрению автора, идосы уже сами по себе имеют форму небытия, так как происходят из самоограничения абсолютного бытия абсолютным ничто, и если это не препятствует им быть вечными и неизменными, то спрашивается опять-таки, откуда изменчивый и преходящий генезис явлений? В этом основной, существенный вопрос метафизики. Если для обыкновенного взгляда волнующаяся поверхность феноменального мира есть нечто несомненное, само собою разумеющееся, а тихое царство вечных идей является чем-то неясным и проблематическим, то для философии мыслящего ума, напротив, область трансцендентных идей совершенно ясна и несомненна — как прозрачная для мысли и вся проникнутая умственным светом, — бессмысленная же толкотня физических явлений, несомненная фактически, но немая для разума, является с первого раза как то, что *не должно быть*, как темная загадка, тре-

бующая разрешения. В этом смысле феноменальный мир является как некоторое отпадение от мира идеального, и вопрос о причинах или смысле этого отпадения есть, повторяю, основной вопрос метафизики, и его-то, к сожалению, еп. Никанор совершенно не касается.

Высказываю эти замечания не в виде решительного суждения, которое невозможно над трудом неоконченным. Весьма вероятно, что некоторые по крайней мере из указанных мною недостатков зависят только от того, что автор еще недоговорил своей мысли. Некоторые замечания самого еп. Никанора позволяют надеяться, что даже главный из этих недостатков — неосновательное преобладание положительно-научного элемента над теологическим и философским — будет устранен в следующей части его исследования. Во всяком случае труд еп. Никанора представляет *по существу* весьма значительный философский интерес, которым вполне искупаются все несовершенства его формы, о которых я поэтому и не считаю нужным особенно говорить.

# НЕЗАВЕРШЕННОЕ







## ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

<к «Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И. Канта>

1. 2. В указанном месте «Критики чистого разума» Кант следующим образом объясняет различие философского познания от математического: философское познание есть разумное познание из понятий, математическое же — из *конструкции* понятий. *Конструировать* же понятие — значит представить соответствующее ему воззрение (*Anschauung*) *a priori*. Для конструкции понятия требуется, таким образом, некоторое *неэмпирическое* воззрение, которое как воззрение есть единичный объект, но тем не менее как конструкция *понятия* (общего представления) должно иметь значение всеобщее для всех возможных воззрений, принадлежащих тому же понятию. Так, я конструирую треугольник, когда представляю соответствующий этому понятию предмет или посредством одного воображения в чистом воззрении, или же в эмпирическом воззрении — на бумаге, но в обоих случаях совершенно *a priori*, не заимствуя для этого образца ни в каком опыте. Отдельная изображенная фигура эмпирична и, однако, служит для выражения понятия в его всеобщности, так как при этом эмпирическом воззрении внимание обращается всегда только на действие конструкции понятия, отвлекаясь от многих безразличных определений, не изменяющих понятие треугольника, напр. величины сторон и углов.

Философское познание рассматривает особенное только во всеобщем, математическое же — всеобщее в особенном, даже в единичном, но тем не менее *a priori* и посредством разума; как это единичное определено под известными всеобщими условиями конструкции, точно так же вообще определенным должно мыслить и предмет понятия, которому это единичное соответствует только как его схема.

Математический синтез дается только в чистом *воззрении* (пространства и времени), и дискурзивное мышление было бы тут совершенно бесплодно; философствуя, например, о треугольнике, я не уйду дальше простого определения, с которого я должен начать. С другой стороны, есть трансцендентальный синтез из чистых понятий, который дается только философу; но этот синтез касается лишь вещи вообще, определяя при каких условиях ее восприятие принадлежит к возможному опыту.

3. Такою проницательностью не могут похвалиться новейшие последователи Юма. Так, известный Милль в своей индуктивной логике серьезно доказывает, что аксиомы чистой математики получаются из внешне-

го опыта путем индукции. Такое воззрение, конечно, не может иметь никакого значения в области мысли, и если оно теперь становится едва ли не общепризнанным [благодаря умственной скудости нашего времени], то это еще не может дать ему разумного смысла, которого оно не имеет. Во всяком случае опровергать это воззрение было бы делом напрасным: ибо, кто признает авторитет логики, тот не нуждается в таком опровержении, кто же авторитета логики не признает, тот недоступен ни для какого опровержения.

4. Пример таких положений, которые хотя берутся и из опыта, однако от опыта не зависят, представляют все законы тяготения (тяжести, притяжения) тел. Само явление или обуславливающее его свойство тяжести имеет характер эмпирический, ибо из одного понятия тела выведено быть не может, следовательно, и законы тяжести с этой стороны, т. е. по материи своей, эмпиричны; но со стороны формальной, как законы, выводимые с математической необходимостью, они от опыта не зависят. Кеплер и Ньютон открыли свои законы по методе априорной, а не индукцией.

5. Ответом на этот вопрос служит вся критика чистого разума. В последующей немецкой философии, в особенности у Гегеля, самый этот вопрос устранен; ибо Гегель отрицает противоположность аналитического и синтетического познания. По Канту, анализом каждого понятия дается не больше того, что уже содержится в самом понятии; так что *аналитическое* суждение не сообщает никакого нового познания, и, чтобы получить новое познание *a priori*, необходим особый род познания посредством *синтетических* суждений *a priori*. По Гегелю же каждое понятие заключает в себе и свое противоположное, отрицает самого себя, так что анализ понятия ведет к новому понятию, противоположному первому, а чрез то и к единству обоих; таким образом, анализ и синтез сливаются в одной диалектике.

6. Всю свою трансцендентальную философию, изложенную в «Критике чистого разума» и в этих пролегоменах, Кант признает только подготовлением к настоящей метафизике. Но между тем это подготовление, как будет видно дальше, оставляет для самой метафизики весьма ничтожную, да и то еще сомнительную область; и действительно, для рассудочного знания истинная метафизика невозможна. Ибо рассудок познает только формальную истинность, в отношениях; для познания же самого истинно сущего необходим другой, соответствующий способ познания — существенный, а не относительный.

7. В настоящее время учения чернь отрицает априорность пространственного и временного воззрения: оно де получается из опыта посредством упражнения. Тут особенно замечательно, что самая форма пространственного созерцания смешивается с определением частных пространственных отношений, т. е. протяжения и расстояния. — Это напоминает мне одного профессора, который смешал часы как меру времени с часами, висящими на стене. — Посмотрите, говорят современные мудрецы, на

трехмесячного ребенка, который тянется за Луной, желая ее схватить; не ясно ли, что он не имеет никакого понятия о пространстве, ergo и т. д. Кажется, ясно совершенно противоположное. Конечно, никому никогда не приходило в голову, чтобы новорожденный ребенок мог знать расстояние между Луной и Землей; но, с другой стороны, для всякого разумного [животного] существа очевидно, что ребенок, протягивающий руки к Луне, необходимо должен видеть ее где-то вне себя в пространстве, т. е. должен уже иметь пространственную форму воззрения; для всякого, кто не отказался по принципу от логического мышления, очевидно, что форма пространства не может быть взята из внешнего опыта, так как всякий внешний опыт уже предполагает пространство. — Можно заметить, что позитивные философы из двух форм чувственного воззрения останавливаются на пространстве, о времени же по большей части благоразумно замалчивают; а то бы им пришлось утверждать существование (для субъекта) целого ряда опытов и наблюдений *прежде* времени. — Нет надобности говорить, что Кант, признавая пространство и время априорными формами чувственного воззрения, нисколько этим не отрицает их объективного значения; ибо, хотя пространство и время существуют только в воззрении субъекта, как общие формы этого воззрения, но они не полагаются самим эмпирическим субъектом и потому от него не зависят, а, напротив, определяют его первоначальное сознание.

8. В этом положении вся истина идеализма. Мир, подлежащий чувственному восприятию и представлению, мир вещества не есть в себе сущее, самобытное: он имеет лишь существование от другого, в другом и для другого — самобытен один дух. Но какой? Конечно, не индивидуальный человеческий, ибо хотя и он, как дух, имеет самобытность, но очевидно только относительную; непосредственно ясно, что хотя вещественный мир существует только как явление в нашем сознании, однако он не нами полагается, а совершенно независим от нас. Следовательно, должно признать бытие духа безусловно самосущего, действием которого полагается тот мир, который для нашего внешнего сознания является как вещественный. Таким образом, идеализм, правильно понимаемый, неизбежно приводит к монотеизму.

9. Если бы пространственные определения были свойствами вещей самих по себе, то необходимо два предмета, совершенно равные между собою в отдельности относительно всех пространственных определений, должны бы были совпадать. Между тем приведенные в тексте примеры показывают, что в действительности бывает иначе, из чего следует, что пространственные определения выражают собою отношение к другому (именно к нашему чувственному восприятию), и, таким образом, ими определяется только явление, а не вещь о себе.

10. Здесь Кант (намеренно или нет) допустил важную непоследовательность. Несомненно, что непосредственное сознание заставляет признать, что кроме нашего субъекта и его представлений есть некоторая са-

мобытная сущность; но никак нельзя признавать эту сущность как внешнюю вещь: нельзя уже потому, что если «эта вещь сама по себе нам совершенно неизвестна», как это утверждает Кант, то какое же право имеем мы определять ее как вещь, да еще во множественном числе? Если, по словам самого Канта, мы не можем назвать сущность телом, а называем так только явление, то точно так же невозможно называть самосущее и вещью. Для рассудочного знания это самосущее должно оставаться совершенно неопределенным, чистым неизвестным — X.

11. Вещь, по понятию своему, состоит из известных определенных качеств, перечисленных Кантом (протяжение, место, непроницаемость или материальность, форма и проч.). Если, как доказано Кантом, все эти качества не могут принадлежать самой вещи, а только нашему чувственному воззрению, определяющему лишь *явление*, то, очевидно, для самой вещи не остается совсем никакого определения, она есть чистое ничто, и признавать это ничто существующим как вещь — не имеет никакого смысла. Помимо того, само понятие *Ding an sich* — самобытной в себе сущей вещи есть чистая нелепость — *contradictio in adjecto*. Что имеет бытие в себе самом, то как такое никак не может иметь внешнего определения вещи. Даже относительная самобытность, например, человеческой личности уже не позволяет ей принимать определения вещи. Точно так же вещь, выражая собою чисто внешние качества, не может как такая иметь внутренней сущности, самобытности. Самобытен только живой дух, который не может быть познан внешним образом, чрез дискурзивный, отрицательный рассудок, определяющий только внешние отношения.

12. По вульгарным понятиям современной науки действительным основанием знания, дающим ему объективность, служит чувственное восприятие (слова Ог. Конта: только то знание имеет реальность, которое может быть сведено к данному внешних чувств); у рассудка (*raison*, *reason*) как источника познания отрицается всякая самостоятельность, он должен только посредством индуктивного метода подводить общие понятия, итоги под факты внешнего опыта и приводить их в систематический порядок. Между тем, вероятно, и позитивистам известно, что явление, факт внешнего опыта сам по себе объективности никакой не имеет, что для внешних чувств иллюзия и галлюцинация так же действительны, как и нормальное явление, и что различие между теми и другими, следовательно, возможность объективного знания определяется только в рассудке, как показано Кантом. Таким образом, несомненно, что рассудок есть критерий объективности чувственных восприятий. Но каким же образом то, что не имеет в себе никакой самостоятельности и действительности, может быть критерием действительности для другого? Отличительный характер господствующих ныне учений заключается не столько в самом их принципе, сколько в совершенном отсутствии всякой логики при развитии и применении принципа. Начала сенсуализма и скептицизма хорошо были известны и в древности. Но древние философы, признав известный прин-

цип, выводили из него все его логические последствия. Так, например, софист Протагор, приняв [единственным] основным началом знания чувственные восприятия, которые по природе своей субъективны, последовательно отрицал возможность всякого объективного знания, отнимал у знания всякое общее значение. Один пирронист, признав невозможность разумного познания, отказался сначала от всякого утверждения и отрицания, а потом довел свою логичность до такого героизма, что перестал вообще говорить, а только тыкал пальцем. Современные же мудрецы, отвергнув разум, толкуют об объективном знании, об науке. Как велик перед этими болтунами безмолвный грек со своим указательным пальцем!

13. Если бессмысленное выражение «вещь о себе» заменить выражением «самобытное существо», то положение Канта будет совершенно верно. Действительно, для рассудка невозможно познавать самобытное существо ни *a priori* из понятий — ибо всякое априорное познание только формально, ни *a posteriori* из опыта — ибо так познаются только факты, т. е. внешние, случайные явления, а не внутренняя природа сущего. Если, как это несомненно, самобытным существом может быть только всеединый дух живой и свободный, то и познание его для человека возможно не в мертвых формулах рассудка, а только во внутренней жизни духа; такая внутренняя жизнь дается философски понятным христианством, освобождающим человека от всякой внешней необходимости, и прежде всего от необходимости его собственного Я.

14. Всеобщими принципами естественной науки, или «синтетическими основоположениями рассудка», Кант называет правила объективного употребления категорий. Применяя чистые категории к эмпирическим данным восприятия, эти правила, или основоположения, обуславливают возможность опыта и дают всем нашим познаниям *a priori* объективную реальность. Изложение и доказательство этих принципов находится в критике чистого разума (трансцендентальной аналитики, второй книги второй Hauptstück: System aller Grundsätze des reinen Verstandes).

15. Синтез возможен только для однородных. Между тем чистые рассудочные понятия (категории) и подводимые под них эмпирические данные чувств — неоднородны. Следовательно, необходимо нечто третье, что, с одной стороны, было бы однородным категориям, а с другой — чувственному явлению и делало бы возможным применение первой к последнему. Это посредствующее представление должно быть чистым (не эмпирическим) и между тем, с одной стороны, интеллектуальным, с другой чувственным. Это есть трансцендентальная схема. Трансцендентальное определение времени однородно с категориями, насколько оно всеобщее, основано на априорном правиле. С другой стороны, оно однородно с явлением, насколько время содержится во всяком эмпирическом представлении множественного. Поэтому применение категорий к явлениям возможно посредством трансцендентального определения времени как схемы рассудочных понятий.

16. Так как несомненно, что возможность опыта и, следовательно, науки обуславливается формами и принципами рассудка, то совершенно

бессмысленно представление чисто эмпирической науки, в которой рассудок играет вполне пассивную роль, воспринимая и обобщая получаемые откуда-то извне данные. Очевидно, что всякое познание есть результат взаимодействия познаваемой реальности и познающего рассудка. В противном случае пришлось бы представить, что внешняя реальность сама входит в познающего субъекта. Впрочем, большинство современных мыслителей и ученых даже и не задают себе вопроса: что такое собственное знание и как оно возможно?

17. Если бы вне нашего представления, т. е. вне мира явлений и независимо от него, существовали бы еще *вещи* или *предметы* сами по себе (*an sich*), как это допускал Кант, тогда, конечно, формы и законы нашего представления или опытного познания имели бы значение только субъективное, как условия возможности опыта (для нас). Но так как вещей или предметов самих в себе вне нашего представления быть не может, потому что понятие вещи или предмета и понятие представления (бытия для другого) — тождественны, то, очевидно, законы нашего представления и суть законы самих предметов. Какое отношение имеет все это к самобытному существу — всеединому духу, — это вопрос уже совершенно другой.

18. Известно, что последующая немецкая философия в этом пункте противоречила Канту. Так, в особенности Шеллинг признавал интеллектуальное воззрение или созерцание высшим, абсолютным родом познания. Вопрос этот связан со многими недоразумениями, разрешать которые здесь не место. Замечу только, что Шеллинг, имея полное основание допускать возможность умственного созерцания вообще, напрасно предполагал это созерцание на почве знания отрешенного: такое знание всегда формально или рассудочно, и тут положение Канта верно безусловно: рассудок созерцать не может.

19. Троичное деление, замечаемое в категориях Канта, но которое у него не имеет особенной важности, получило у Гегеля значение основного логического и метафизического закона.

20. Деятельность разума имеет характер *завершающий* (умозаключение). Когда разум завершает частные *данные* рассудка (понятия и суждения) в силлогизме, то это есть, по Канту, его логическое употребление. Когда же он стремится завершить или заключить сумму всех *возможных* рассудочных познаний (всю область возможного опыта), то тут он выходит из пределов действительности, и это Кант называет *диалектическим* употреблением разума. Оно порождает трансцендентальные идеи, составляющие трансцендентальный призрак (*Schein*). Так как при произведении этих идей разум формально действует совершенно так же, как и в логическом своем употреблении, то понятно, что эти идеи должны соответствовать формам обыкновенного умозаключения.

21. Область логического или рассудочного познания (куда нужно отнести и то, что Кант называет разумом) есть область *возможного* и *отрицательно-необходимого*, а не действительно сущего. Поэтому для отвлеченного разума и Бог, и мир, и дух человеческий суть только идеи, дейст-

вительность же их познается знанием существенным. Впрочем, и отвлеченный разум может доказать отрицательно бытие человеческого духа, космоса и Бога как необходимых, хотя [Кант и опровергал эти доказательства] совсем не в том смысле, в каком это доказывала Вольфова философия, разрушенная Кантом.

22. Кант говорит: «*Я* есть только обозначение для предмета внутреннего чувства». Но спрашивается: *чьего* же внутреннего чувства? Не *нашего* ли, т. е. того же самого *Я*? Итак, *Я* есть предмет своего собственного внутреннего чувства; этим утверждается [бытие *Я* как субъекта, и опровержение Канта само себя опровергает.] действительное бытие *Я*, но не как объекта или субстанции, что принимала догматическая философия и что безусловно опровергнуто Кантом.

23. Кант хорошо опровергает понятия рассудочной схоластики о душе и ее бессмертии и тем очищает место для разумного понимания этого вопроса. Когда говорится, что душа бессмертна *по природе*, то или здесь разумеется душа вообще, т. е. бытие в себе, в противоположность внешнему или вещественному существованию; тогда утверждение ее естественного бессмертия есть суждение тождесловное, как  $A=A$ . Или же под душою разумеется здесь отдельная, конечная человеческая личность, определенная внешним образом и постольку вещественная; утверждать, что душе в этом смысле принадлежит бессмертие *по природе*, — одинаково противоречит и человеческой логике, и христианскому Откровению. По разумному понятию всякое внешнее определение или ограничение снимается само собою, и потому существо ограниченное бессмертным быть не может. По христианскому учению отдельный человек первородным грехом обращен во внешность, подлежит вещественной необходимости — смерти и тлену; вечной же жизни достигает он только по благодати искупления чрез духовное возрождение во Христе.

24. Этим Кант вполне опровергает бессмысленное понятие атома и основанную на нем систему атомизма.

25. К этому пункту примыкает учение Шопенгауэра, по которому существенная и всеединая *воля* (заменяющая *Ding an sich* Канта), свободная сама по себе, подлежит в своем объективном проявлении (составляющем мир представления) закону достаточного основания или необходимости как общей форме представления.

26. См. выше прим. 21.

27. Другими словами, Кант соглашается, что признание Бога и духовного мира есть необходимость для разума, а так как сам же он в корне подорвал все прежние понятия о Боге и духовном мире, и после Канта к этим понятиям может возвращаться только совершенное безмыслие, или же казенная теология, то [очевидно] необходимостью для разума является коренное преобразование этих понятий, такое их построение, против которого критика Канта не могла бы выказывать своей разрушительной силы, а, напротив, послужила бы ему твердым основанием. В этом великая задача ближайшего будущего.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ОБЪЯСНЕНИЕ СТРАННОГО НЕДОРАЗУМЕНИЯ МЕЖДУ гг. СОЛОВЬЕВЫМ И ЛЕСЕВИЧЕМ

В январской книжке Отечественных Записок явилась статья г. Лесевича под заглавием: «Как иногда пишутся диссертации». На нее уже отвечал В. С. Соловьев в Русском Вестнике и показал, что она основана на странном недоразумении: г. Лесевич заглавия диссертации не понял, а содержания не касался. Но указавши на факт, Соловьев не объясняет его; если бы мы стали подобно ему искать в помянутой статье логических доводов, то и наши труды пропали бы даром, но за неимением оснований логических поневоле приходится довольствоваться *психологическими*.

В одном месте своей статьи г. Л. заявляет, что ему не столько интересно доказать, что Соловьев ошибается, как показать читателю, что и как есть на самом деле. Читатель конечно должен быть благодарен за такое предупреждение: без него он едва ли бы догадался о целях г. Л., так как во всей статье его о деле, по крайней мере о том, о котором говорит Соловьев, вовсе речи нет. Но ввиду помянутого заявления мы постараемся добраться по крайней мере до сущности того дела, о котором говорит г. Л., и оставив в стороне его особые критические приемы, не будем говорить о суждении, о недостатке чувства стыдливости и т. п.

Г. Лесевич старается доказать, что «кризиса западной философии против позитивистов» не было и быть не могло, что можно говорить разве только о реакции против позитивизма, но что и ее не было. Кризиса против позитивистов действительно не было, но о нем Соловьев и не думал говорить; недоразумение произошло только от того, что на заглавном листе опущена точка после слов «Кризис западной философии». Но правда ли, что нет и реакции и ничего подобного? Нам кажется наоборот, что в среде образованного общества заметно умственное движение, в силу которого снова всплывают вопросы, казалось окончательно позабытые, снова начинают интересоваться философией, недавно еще находившейся в полном презрении. Естественные науки доказали уже, что не могут дать ответа на вопросы неизбежные, но лежащие вне их сферы, и потому должны или отмалчиваться от них, или прибегать к гипотезам, гораздо более произвольным и нелепым, чем любая метафизическая система. Реакция слишком ясна, чтобы могла пройти незамеченною поклонниками позитивизма; понятно, что она вызывает в их рядах тревогу, желание дать отпор и удержать свое преобладающее положение; как ни старается г. Лесе-



вич убедить читателя, что все обстоит благополучно, нетрудно заметить, что сам он этому плохо верит.

Он пытается доказать, что успех Гартмана вовсе не имеет того значения, которое ему будто бы придает Соловьев. В самом деле Соловьев говорит, что философия бессознательного «приобретает повсюду огромный небывалый успех, за нее хватаются с жадностью, *являются* не только последователи, но и восторженные поклонники» (Криз. 3. Ф. стр.1). По словам же Лесевича, Соловьеву верят, что повсеместное господство позитивизма сменилось в настоящее время повсеместным господством философии Гартмана, т. е., как поясняет он далее, «что позитивисты всех оттенков, полупозитивисты и представители родственных позитивизму систем — все сделались последователями и поклонниками Гартмана» (О. 3. стр. 47). Не знаю какими путями от слов Соловьева дошел г. Лесевич до своего вывода; но мне он кажется не совсем логичным. Разве можно, например, из того положения, что *повсюду* встречаются критики, бесцеремонно перетолковывающие мысль автора, заключать, что других нигде уже и не имеется?

В словах Соловьева, что философия бессознательного имеет огромный и небывалый успех, нет никакого преувеличения. Пусть укажут на другое философ ...



# ПРИЛОЖЕНИЯ





## <Сочинение на вступительном экзамене в Московском университете>

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

### ШЕСТНАДЦАТЫЙ ВЕК НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

Шестнадцатый век есть один из самых важных [эпох] периодов в истории германо-романских народов Западной Европы. К этому времени относятся два великие мировые явления, составляющие эпоху в истории всего человечества [и, кроме того, в отдельной истории почти каждого из народов Западной Европы этот век ознаменован важными событиями. Два великие исторические явления, общие всей Западной Европе, — это Реформация и распространение гуманизма], — Реформация и распространение гуманизма.

Первые реформационные движения начались гораздо раньше шестнадцатого века, но они производились или отдельными личностями, стоявшими по своему уму и образованию выше современного им общества, каковы Арнольд Брешианский и Абеляр; или эти движения производились небольшою частью народа, которая вследствие благоприятных обстоятельств достигла более высокой степени развития, чем остальная масса народа, каково, например, движение альбигойцев; или, наконец, реформационное движение производилось одним отдельным народом и становилось делом исключительно национальным, каково реформационное движение чехов, начатое Яном Гусом; притом все эти движения окончились неудачей.

Реформация XVI века, напротив, не ограничилась одним классом общества или одним народом, но распространилась на целую группу народов и хотя в другой группе народов не могла укорениться, но и здесь имела сильное влияние на развитие философии и науки, и, таким образом, справедливо может считаться явлением общен историческим, мировым.

Другое общественное явление — возрождение наук и искусств — также началось раньше XVI века, но в этот век оно достигло полного раз-

вития и распространилось по всем главным народам Западной Европы; у каждого из них к XVI веку относятся несколько великих имен в области науки, поэзии или искусства. Италия, родина Возрождения, может назвать Тассо, Буонаротти, да Винчи, Макиавелли, Галилея. Во Франции к XVI веку относится начало развития философии, истории и поэзии; в этот век жили Рабле, Монтень, де Ту и знаменитая плеяда французских поэтов. В Англии в XVI веке родились Шекспир и Бэкон, а в Испании — Сервантес, Кальдерон, Вега. Также сильно было умственное движение в Германии, где его представителями были Рейхлин и Эразм.

В политической истории Западной Европы XVI век также ознаменован весьма важными событиями, которые по большей части находятся в прямой связи с Реформацией. Такова великая крестьянская война в Германии, которую можно считать отдаленным предвестником французской революции и демократических движений нашего века. В связи с Реформацией находится также восстание голландцев против Испании. В Англии в XVI веке [ознаменован усилением] важное историческое явление составляло усиление Генрихом VIII и Елизаветой королевской власти, усиление, не составляющее шаг назад, потому что оно произошло не на счет народа, который и прежде не пользовался большим значением, а на счет аристократии.

Если мы обратимся теперь к восточной половине Европы в XVI веке, то в области религиозной, умственной и нравственной увидим совершенную противоположность с Западной Европой. Там — Реформация, здесь — начало знаменитых споров о крестном знамении и о хождении посолов; там — Шекспир и Галилей, здесь — поп Сильвестр; там — начало народных движений к свободе, здесь — полнейший деспотизм и рабство. Но в политическом отношении XVI век и для России не менее важен, чем для Западной Европы. Извне могущество России увеличилось завоеванием восточных татарских царств; внутри царь Иван IV оказал русскому народу большую услугу, нанеся аристократии бояр последний и решительный удар, от которого она потом никогда не могла оправиться.

## <Тезисы магистерского диспута>

1) Оба главные направления западной философии — рационалистическое, ограничивающееся кругом общих логических понятий, и эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной действительности, — сходятся в том существенном пункте, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, оставляя одну только абстрактную форму познания, почему оба эти направления могут быть подведены под общее понятие абстрактного формализма.

2) Отрицание метафизики как познания об истинно сущем, одинаково свойственное как рационализму в его последовательном развитии, так и эмпиризму, — происходит исключительно из собственной ограниченности этих направлений.

3) Отрицание этики как учения о целях или о должствующем быть равномерно обуславливается ограниченностью рационализма и эмпиризма.

4) Философия воли и представления, основанная Шопенгауэром и развитая далее Гартманом, в существенном содержании своих принципов свободна от основной односторонности рационализма и эмпиризма, но в своих систематических построениях разделяет общую формальную ограниченность всей западной философии, состоящую в обособлении абстрактных элементов, как самостоятельных сущностей.

5) Общий необходимый результат западного философского развития в области учения о познании состоит в том, что чистое мышление и чистая эмпирия должны быть признаны одинаково невозможными и истинный философский метод должен быть определен как конкретное мышление, состоящее в выведении из эмпирических данных того, что в них необходимо логически заключается.

6) В области метафизики: в качестве абсолютного первоначала вместо прежних абстрактных сущностей должен быть признан конкретный всеединый дух.

7) В области этики: должно быть признано, что последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством логически необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение вещественного мира как вещественного и восстановление его как царства духов, во всеобщности духа абсолютного.

<Лекции на Высших женских курсах  
(Москва) 14-го и 28-го января 1875 г.>

ЛЕКЦИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА  
28<sup>го</sup> ЯНВАРЯ 1875. МОСКВА

ЛЕКЦИЯ [I] 2<sup>я</sup> СОЛОВЬЕВА

Между многими характеристичными особенностями человеческой природы только одна составляет самое главное отличие от прочих животных. Эта особенность не заключается в его общежительности; Аристотель ошибочно говорил: человек есть животное общественное или политическое. Общественность играет у животных гораздо большую роль, чем у людей, — например пчелы, муравьи. У животных общественная и родовая жизнь развита в ущерб индивидуальной. У человека же наоборот. Общество служит у людей средством к индивидуальному развитию. Гораздо более замечательна характеристическая особенность, которая во всем мире принадлежит только живому человеку, эта особенность — смех, и потому я определяю человека как *животное смеющееся*. Животные не смеются, потому что видят в окружающей их природе действительность, они не могут отнестись к ней критически. Человеческий ум, напротив, простирается бесконечно далее всех физических представлений и явлений. Человек носит постоянно в голове своей весь запас идеальных представлений, которым измеряет совершающиеся перед ним факты, и, если какое-нибудь событие не соответствует идеальному представлению, он смеется. В этой особенности человеческой природы лежит корень метафизики и поэзии. Следственно, человек может быть назван животным смеющимся, поэтизирующим и метафизирующим, что в сущности одно и то же. Поэзия вовсе не есть восхваление действительности, а скорее критическое отношение к ней во имя другой действительности, более истинной. Сущность метафизики тоже заключается в серьезной насмешке над видимой действительностью. Метафизика — наука о действительно сущем. Сущность ее состоит в следующем: в то время когда животные живут и с полным серьезным довольством берут все, что им не дает природа, не спрашивая: что это? откуда? отчего? — человек имеет способность делать постоянные бесконечные запросы природе относительно всякого явления. Напр., животное, пользуясь теплом и светом, не спрашивает: откуда это взялось? — Для человека мало знать, что это физическое явление, он спрашивает: что такое свет и что такое теплота? На это физика отвечает, что свет и теплота происходят от колебания атомов. Этим человек не удо-



вольствуется и спрашивает: что такое атом? С подобными вопросами человек обращается ко всем явлениям природы, показывая этим, что все явления он не считает за действительность, а средством, путем к познанию действительности. Если бы видимая действительность была для него чем-нибудь сущим, то он удовлетворялся бы ею, не доискивался бы причины. Животные принимают мир таким как он есть. Итак, этот видимый реальный мир, изменяющийся во времени и пространстве, для человека есть только относительно видимое, а не действительное существующее; за ним он видит нечто другое — действительное, а не призрачное бытие. Это признание свойственно в некоторой степени и положительным наукам, но их разница от метафизики заключается в том, что круг их определений ограничен, они не договариваются до окончательного всерешающего начала. В геометрии, например, изучаются формы, не существующие в действительности, но геометр не спрашивает: что такое пространство? Химик же довольствуется известными веществами, он разлагает их на составные элементы. Элементы эти в свою очередь представляются ему состоящими из бесконечно малых атомов. Метафизик же ищет начала безусловного, могущего дать полное удовлетворение мысли. Итак, вследствие своей метафизической способности человек может быть причислен к двум мирам: *миру физическому*, непосредственно чувственному, который для него есть ближайший, с которым нераздельно связаны его чувственные представления, но который он считает призрачным, и *миру истинно сущему*, безусловному, который не есть данный, но только требуемый и желанный. Таким образом, метафизическая способность человека стремится глубже войти в этот желанный мир и узнать его; это стремление возможно удовлетворить, изучая различные философские теории так же, как и религиозные. Правда, случаются в жизни человеческой такие моменты, когда человек начинает тяготиться своим человеческим достоинством и заглушает в себе все морально-человеческое, старается походить на животных. В эти моменты отрицается метафизика, вся история философии и религия признаются какой-то хронической болезнью, чуть ли не многовековым умопомешательством. Если бы это было действительно так, если бы метафизика была болезнью, то, ссылаясь на слова одного недавно ушедшего ученого: «что — лучше быть несчастным Сократом, чем счастливой свиньей», и я скажу, что «лучше быть больным человеком, чем здоровой скотиной!!».

Метафизическая способность имеет 2 разумных основания — *теоретическое* и *практическое*. Укажем на то и на другое.

Главными теоретическими основаниями, по которым мы должны изменять непосредственно данный, окружающий мир за нечто относительное, состоящее в том, что всякий видимый, реальный предмет мож<sup>ет</sup> быть сведен к нашим ощущениям и форме их представления. Разберем элементы, из которых создается представление известного реального предмета — стола. 1) Имеем известную окрашенную поверхность. Уже физикой доказано, что это существует только в нашем воображении и есть дейст-

вие колебаний эфира на нашу сетчатую оболочку, 2) сопротивление, которое предмет этот оказывает нашим мускулам, есть не что иное, как ощущение. Если все внешние предметы представляются нам находящимися в пространстве, то это потому, что такова форма нашего представления. Внешние предметы изменяются во времени. Время есть также форма представления. Несомненно, что время есть нечто не существующее на самом деле, само себя уничтожающее. Несомненность этого видна из двух определений. Прошедшее и будущее не имеют никакого значения в отношении настоящего. Настоящее есть граница между прошедшим и будущим и само по себе есть не что иное, как нуль. К такому же определению нужно и свести пространство. Пространство понимается по отношению к другим смежным предметам; само по себе оно пустота, ничтожество, — и эти несуществующие формы суть необходимые выражения реального мира. Теперь понятны слова Платона, что мир есть нечто беспрестанно возникающее, исчезающее и никогда не существовавшее. Если, таким образом, для вульгарных воззрений реальность принадлежит только предметам чувственным и все остальное не имеет никакой действительности и существует только в нашей голове, то, с другой стороны, для более глубокого воззрения все предметы внешнего мира подводятся под чувственные формы пространства и времени, истинное же бытие, или самобытность, приписывается тому, что свободно от этих форм и не принимается чувственным [представлением] восприятием. Если, таким образом, мир явлений не имеет никакого содержания, есть только мир кажущихся явлений, то возникает вопрос: что же есть действительное бытие? Рядом с теоретическим основанием, в котором мы признаем действительность мира, есть и практическое основание, которое заставляет нас жить в мире и смотреть на него как на нечто призрачное, преходящее. Основание это состоит в том, что наш разум не находит себе соответствующих представлений в мире явлений; он имеет свойство схватываться за всякий конечный предмет, всегда ставить себя выше всякой частной цели и сознавать себя как нечто большее, высшее, чем всякое явление и предмет этого мира, который мы могли бы представить себе целью. Человек ставит себя центром всего окружающего, существует, относя все к себе. В действительности он является существом ничтожным, зависящим и чем-то подчиненным. Такое несоответствие между внутренним миром человека и действительной жизнью не может отрицаться и ясно выражается в том, что для человека невозможно полное, окончательное удовлетворение его воли, так называемое счастье. Всякое удовлетворение воли есть воображаемая цель, при достижении которой видим, что она гораздо ничтожнее, чем нам это казалось. Но если бы и было возможно полное удовлетворение воли — счастье, то удовольствие сейчас бы уничтожилось сознанием безусловной необходимости смерти, и ясно, что чем больше было бы счастье, тем мучительнее была бы мысль потерять его. Это сознание неизбежности смерти имеет значение и в другом отношении. Если бы человек думал, что

смерть есть конечный результат всей его земной жизни, он бы считал себя ничтожнейшим предметом в природе, но он к счастью для себя не видит конца своей земной жизни в смерти. Человек хорошо знает, что внешняя природа существует только в его воображении, и создает себе поэтому стремление к настоящей метафизике. Это-то и показывает несостоятельность того предположения, что человек есть явление физического мира. Это сознание о истинной реальности существует у всех людей, хотя не у всех одинаково. Поэтому те, которые сами не могут отыскать удовлетворение своим метафизическим стремлениям, находят их почти готовыми в религиозной форме. Некоторые же, вообще не удовлетворяясь этой данной формой, сами создают метафизические системы. Первая сравнительно полная метафизическая система, появившаяся в Европе, есть система Платона. Изучение его системы и будет предметом наших занятий. Греческая философия начинается с софистов и Сократа. Сущность их учений была взята из восточных религиозных систем. Гораздо ранее появления философии у нас, на Дальнем Востоке существовали уже целые системы, из которых многие дошли до нас. Мы знаем о сильной степени умственного развития у индусов. Их метафизические системы составляют нечто целое, законченное. Это целый умственный мир, и открытие теперь этого мира важнее открытия Америки в XV веке.

Из двух отрывков Ригведы (вроде нашего Псалтыря) и в <Упанишадах?> мы будем иметь понятие о степени духовного развития индусов.

Гимн Ригведы: воплотившийся дух, многоокий, многоголовый, коренился в груди человеческой и вместе с тем проникал во всю вселенную. Это существо есть мир, все, что было и что будет. Оно есть то, что возрастает чрез <питание?>, и оно же дарует бессмертие. Он и велик и мал, единый, вечный, воплотившийся дух. Элементы этого мира составляют только четверть его существа, остальные три четверти составляют его бессмертие в небе. Эти три части возвышаются над миром, одно же остается в мире и есть то, что в странствии души пользуется и не пользуется плодами добрых и злых дел и т. д. ...

Философия Платона есть, в сущности, то же самое, только развитое во вкусе эллинского гения. Христианство имело основой это же самое, только с прибавлением некоторых исторических фактов. И наконец, новая западная философия приходит к признанию тех же самых истин, кот<орые> 1000 (?) лет тому назад исповедовались на берегах Ганга.

(лекция 28<sup>го</sup> января 1875)

23 февраля. Москва. О. Коваленская



# ПРИМЕЧАНИЯ





## В. С. СОЛОВЬЕВ: НАЧАЛО ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ

Тексты, составившие первый том Полного собрания сочинений В. С. Соловьева, написаны в 1873—1876 гг.

Крайними датами, обозначившими указанный период, отмечены два прошения, поданных С. на имя ректора Императорского Московского университета: первое, направленное С. И. Баршеву в 1869 г., с просьбой допустить к слушанию лекций, датировано 8 августа; второе, направленное уже С. М. Соловьеву и имеющее авторскую датировку 24 января 1877 г., с просьбой «уволить от службы при университете» (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 46. Д. 121. Л. 1)<sup>1</sup>. Но «университетский период» жизни С. начался несколько позднее получения документов ректором: на академическом пути философа встретилось неожиданное препятствие.

Согласно § 85 действовавшего Общего устава Императорских Российских университетов от 18 июня 1863 г., в университет принимались «молодые люди <...> окончившие с успехом полный курс или удовлетворительно выдержавшие в одной из Гимназий полное в этом курсе испытание и получившие в том установленный аттестат или свидетельство». Однако Совету университета предоставлялось, «независимо от выданного из Гимназии аттестата или свидетельства», проверять «степень знаний желающих поступить в студенты, подвергать их новому испытанию на основании особых правил, составленных Советом университета и утвержденных Попечителем Учебного округа» (см., например: Политическая история России: Хрестоматия. М., 1995. С. 161). Право это дотоле ни разу не использовалось, тем более не было оснований применять его в отношении выпускников московской городской гимназии. Однако в 1869 г. приемные испытания неожиданно были назначены. Соученик С. по гимназии, поступавший с ним в университет в один год, вспоминал «неожиданное и очень неприятное известие» о том, что поступающие в университет «будут подвергнуты проверочному испытанию, хотя бы только по некоторым предметам»: «все должны были написать по сочинению, будущих филологов <...> "пошупали" по истории» (Кареев Н. И. Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 111).

С. М. Лукьянов указывает, что в 1869 г. желающие поступить в число студентов подвергались «проверочному испытанию (colloquium)» (Лукьянов. 1. С. 164), однако установить предметы испытания ему не удалось. К счастью, в архиве Московского университета сохранились «Ведомости о результатах вступительных экзаменов на историко-филологическом факультете Московского университета» за 1869 г., согласно которым наряду с сочинением (его текст приводится в «Приложениях» к наст. изд.) С. выдержал на «отлично» экзамен по истории, по латинскому языку с баллами 5 и 4+ и по древнегреческому языку — с баллом 4—.

В число студентов историко-филологического факультета С. был зачислен 12 сентября 1869 г. (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 38. Д. 220. Т. 1. Л. 57—57 об.; 56—56 об.; 58—58 об.; 54—54 об.)

Студенческие годы С. характеризовались неожиданными сломами и поворотами. Ввиду важности событий ранней юности С. для его дальнейшей творческой биографии и из-за многочисленных разночтений, встречающихся в его поздней-

---

<sup>1</sup> В правом верхнем углу документа наклеена погашенная 31 января 1877 г. гербовая марка достоинством 40 коп.

ших биографиях, укажем на некоторые документы, позволяющие восстановить хронологию студенческих лет С. с максимальной точностью.

Зачисленный в число студентов историко-филологического факультета, С., судя по имеющимся документам, посещал лекции не часто: Н. И. Кареев свидетельствует, что после поступления в университет, с С. «стал видаться гораздо реже. Он (В. С. Соловьев. — А. Н.) поступил было <...> на <историко->филологический факультет, но сбежал на естественный, и в университете, не особенно им ревностно потом посещавшемся, мы не встречались» (Кареев Н. И. Указ. соч. С. 114). Можно предположить, что в 1869/70 учебном году, будучи формально студентом первого курса названного факультета, С. посвятил основное время подготовке к переводным экзаменам на факультете физико-математическом: «Ведомость о результатах переводных испытаний студентов 1-го курса историко-филологического факультета Московского университета» от 4 июня 1870 г. фиксирует отсутствие С. на переводных экзаменах по всем предметам (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 39. Д. 154. Л. 6 об.; писарск. с вписанным текстом и подписями-автографами декана и членов факультета). Решение С. перейти на естественное отделение физико-математического факультета было принято им не позднее 8 апреля того же года, когда ректор университета направил на физико-математический факультет распоряжение за № 737 о допуске С. «к переводным экзаменам на 1-м курсе естественного отделения физико-математического факультета», в котором имеет «честь покорнейше» просить ф<изико>-математический фак<ультет> допустить студентов 1-го курса историко-филологического факультета Всеволода<sup>2</sup> Соловьева <...> к контрольному испытанию вместе с студентами 1-<го> курса ф<изико>-м<атематического> ф<акультета>, отделения естественных наук» (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 39. Д. 108. Л. 3).

Судя по имеющимся свидетельствам и документам, С. по сути не приступал к учебе на историко-филологическом факультете: Кареев вспоминал, что С. «очень мало бывал на лекциях, особенно историко-филологического факультета, который он оставил тотчас же, как познакомился с преподаванием наших классиков (латиниста Г. А. Иванова и эллиниста Кая Юлия Цезаря Фелькея)» (Лукиянов. 1. С. 170). Однако и в последующие годы, будучи студентом физико-математического факультета, С., очевидно, редко появлялся на занятиях.

Приведенные Лукьяновым документы свидетельствуют, что С. «задержался» на одном из курсов — втором или третьем — два года, вероятно не справившись с одним из переходных экзаменов (Лукиянов. 1. С. 137). К сожалению, в нашем распоряжении имеются лишь результаты переводных экзаменов на второй курс, которые выглядят следующим образом: богословие — 5; зоология — 4; физика — 4; ботаника — 5; чистая математика — 2; анатомия человеческого тела — 5. Со средним баллом 4 1/6 С. был переведен на второй курс физико-математического факультета (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 39. Д. 154. Л. 15. Фамилия В. С. Соловьева внесена от руки в конце списка).

Особенно примечательна низкая оценка знаний С. по «чистой математике», поскольку имеются расхождения в свидетельствах о том, с каким же предметом связаны его студенческие неудачи. Так, Лукьянов сомневается в достоверности сообщаемых В. Л. Величко сведений, что С. «не повезло на экзамене по физике», полагая более правдоподобным свидетельство Л. М. Лопатина о неудаче С. с «какими-то вычислениями» (Лукиянов. 1. С. 137). Имеющаяся ведомость дает основания полагать, что «роковым» предметом для С. оказалась все же математика.

<sup>2</sup> В тексте ошибка, речь идет, естественно, о Владимире.



Творческие искания С. в студенческие годы достаточно подробно описаны Лукьяновым<sup>3</sup>, поэтому нам остается лишь отметить основные моменты, оказавшиеся переломными в его творческой судьбе, и уточнить некоторые детали, вызывающие расхождения в работах различных биографов и исследователей.

Свидетельством духовного и мировоззренческого перелома, происходившего с С. в начале 70-х годов, остаются главным образом его письма к кузине. Е. В. Романовой; в первом из нам известных, датированном 12 октября 1871 г., он советует: «Занимайся <...> ради Бога не естественными науками: это знание само по себе совершенно пустое и призрачное. Достойны изучения сами по себе только *человеческая* природа и жизнь, а их всего лучше можно узнать в истинных поэтических произведениях» (*Письма*. 3. С. 57). Таким образом, проучившись на физико-математическом факультете два года, С. уже разочаровался в современном ему естествознании; о новом направлении его мыслей дает представление другое письмо, написанное 27 января 1872 г.: «Если то, что считается действительною жизнью, есть ложь, то должна быть другая, *истинная* жизнь. Зачаток этой истинной жизни есть в нас самих, потому что если б его не было, то мы удовлетворились бы окружающей нас ложью и не искали бы ничего лучшего. Как если бы мы всегда были в полной темноте и ничего не знали о свете, то мы не жаловались бы на темноту и не искали бы света. Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом. Должно познать эту истинную жизнь, какова она сама в себе, в своей чистоте, и какими средствами можно ее достигнуть. Все это было уже давно открыто человечеству *истинным* христианством, но само христианство в своей истории испытало влияние той ложной жизни — того зла, которое оно должно было уничтожить; и эта ложь так затемнила, так закрыла христианство, что в настоящее время одинаково трудно понять истину в христианстве, как и дойти до этой истины прямо самому» (Там же. 3. С. 60—61). В последующих письмах С. постоянно возвращается к вопросу о роли науки в жизни человека, пишет о том, что «наука не может быть последнею целью в жизни. Высшая, истинная цель жизни другая — нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств» (Там же. С. 62), а в письме от 26 марта объясняет, почему «наука не может достигнуть своей цели»: «Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-нибудь дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают *природу*! <...> Вместо живой природы они целуются с ее мертвыми скелетами». В этом же письме С. сообщает, что в конце мая собирается «окончить экзамены» и увидится с кузиной, будучи «совсем вольной птицей» (Там же. С. 64—65), и ясно, что с такими настроениями он вряд ли обременял себя занятиями, которые как раз и заключались в том, чтобы «смотреть в микроскоп, резать животных и кипятить дрянь в ретортах». Много позднее, в 1891 г., С. признавался в письме к С. Н. Полякову: «Я вырос в среде образованной выше обычного уровня и с раннего детства имел страсть к чтению, а также склонность к размышлению и мечтательности. При таких условиях не могу приписать школе сколько-нибудь заметного влияния на мое умственное развитие. Между учителями моими <...> не было таких, к которым бы я чувствовал особое благоговение, на которых бы смотрел снизу вверх. Гимназия была мне, конечно, полезна тем, что помогла при первоначальном зна-

<sup>3</sup> С. М. Соловьев, автор наиболее подробной соловьевской биографии, смиренно замечает, что «в восстановлении юных годов Соловьева биографу можно только послушно идти за Лукьяновым» (*Соловьев С. М.* С. 6).

комстве с древними языками, а в университете я с интересом и, думаю, не без пользы слушал курсы: морфологии растений и сравнительной анатомии животных. Воспитательное значение школы равняется нулю, а то и отрицательной величины» (РГАЛИ. Ф. 397. Оп. 1. Ед. хр. 42. Л. 1—2).

Можно достаточно уверенно предположить, что идейный перелом, пережитый С. в 1871/72 учебном году, имел своим практическим результатом неудачу на переводном экзамене, приведшую к решению оставить физико-математический факультет: на приглашение кузины отправиться на Кавказ С. отвечает, что «весной должен держать экзамен на кандидата, т. е. за все четыре курса» (*Письма*. 3. С. 67)<sup>4</sup>.

Итак, в течение 1872/73 учебного года С. готовится к кандидатскому экзамену за все четыре курса историко-филологического факультета и, продолжая числиться студентом факультета физико-математического, очевидно, лекций не посещает; кроме того, для получения степени кандидата<sup>5</sup> он должен был представить «диссертацию» — самостоятельное сочинение, которое оценивалось профессором или доцентом «по принадлежности» (см.: *Иванов А. Е. Ученые степени в Российской Империи XVIII в.* — 1917 г. М., 1994. С. 133). Это сочинение С., к сожалению, до нас не дошло: в «Деле № 142 Совета Императорского Московского Университета о допущении на степень кандидата по историко-филологическому факультету бывшего студента Владимира Соловьева» имеется записка: «Разрешаю выдать кандидату Соловьеву его сочинение. Декан Нил Попов. 3 Сентября 73 г.» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 2). По свидетельству Лопатина — сделанному, правда, с оговоркой: «если мне не изменяет память», — «в своем кандидатском сочинении (которое представляло из себя предварительный очерк "Кризиса"<sup>6</sup>) Соловьев довольно подробно излагал метафизические начала последней системы Шеллинга» (*Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // *Трубецкой Е. Н.* 2. С. 409). Учитывая привычку С. воспроизводить части своих сочинений в последующих работах, предположение Лопатина представляется весьма правдоподобным<sup>7</sup>. К тому же профессором «по принадлежности» (т. е. по философии) был П. Д. Юркевич, и, вероятнее всего, тема кандидатского сочинения заранее была согласована с ним. Таким образом, знакомство С. с человеком, оказавшим на него наиболее сильное философское влияние, состоялось примерно в середине 1872/73 учебного года. С этого времени можно говорить о целенаправленных философских занятиях С.

Однако кандидатское сочинение не было первой самостоятельной работой С. — еще 24 января 1873 г. он обратился к Ф. М. Достоевскому, ставшему редактором журнала «Гражданин», с письмом, в котором, отметив «суеверное поклонение антихристианским началам цивилизации, господствующее в нашей бессмысленной литературе», предложил для публикации «краткий анализ отрицательных

<sup>4</sup> По воспоминаниям Л. М. Лопатина, С. «оставался два года именно на третьем курсе, и произошло это вследствие того, что он не додержал экзаменов» (*Лукьянов*. 1. С. 137).

<sup>5</sup> Выпускник университета, успешно сдавший выпускные экзамены, получал степень действительного студента; степень кандидата, помимо прочего, давала право в будущем на получение степени магистра (гл. XI «Общего Устава Императорских Российских университетов» 18 июня 1863 г.).

<sup>6</sup> То есть будущего магистерского сочинения «Кризис западной философии».

<sup>7</sup> Впрочем С. М. Соловьев, ссылаясь на устное свидетельство своего отца — М. С. Соловьева, полагал, что кандидатским сочинением С. была работа «Мифологический процесс в древнем язычестве» (*Соловьев С. М.* С. 70).

начал западного развития: внешней свободы, исключительной личности и рассудочного знания — либерализма, индивидуализма и рационализма» (ЛН. М., 1971. Т. 83. С. 331). Можно осторожно предположить, что этот так и не увидевший свет «маленький опыт» представлял собой тот первый юношеский эскиз дальнейшего творческого пути философа, которому он в целом оказался верен, а к критическому анализу «рационализма» С. обратился в магистерском — а возможно, уже и в кандидатском — сочинении.

Подготовка к кандидатским испытаниям и кандидатская «диссертация» были закончены С. к апрелю 1873 г., и 18 числа он подает на имя ректора, С. М. Соловьева, одновременно два прошения: в первом он объявляет, что не желает «продолжать курс учения в Московском университете», а потому «имеет честь покорнейше просить» об увольнении «из числа студентов и выдаче свидетельства об учении»<sup>8</sup>, во втором — объявляет о желании «получить степень кандидата по историко-филологическому факультету» и «покорнейше просит» допустить его к установленному испытанию (Лукьянов. I. С. 135—136, 143; РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 5).

Всего кандидатских испытаний С. выдержал семнадцать: первые четырнадцать — 27 апреля, а три последних — 19 мая; 7 июня историко-филологический факультет ходатайствовал перед Советом университета об утверждении С. в степени кандидата, и на следующий день С. получил аттестат установленной формы (см.: Лукьянов. I. С. 146—149; РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 5, 6, 10; там же представлен и «список баллов», из которого следует, что четверки С. получил по греческому языку и древней истории, удостоившись по остальным предметам отличных оценок).

Студенческие годы С. закончились.

Распростившись с университетом летом 1873 г., С., по всей видимости, никак не связывал с ним своего будущего: в это время он уже имел вполне определенные жизненные планы, а ближайшую свою задачу видел в занятиях теоретическим богословием.

О своих планах «заменить магистра философии магистром богословия» С. сообщил Н. И. Карееву в письме от 2 июня: «Для того буду сначала держать в духовной академии кандидатский экзамен, равняющийся нашему магистерскому <...> затем должен буду прямо защищать диссертацию. Все это возьмет два года, в течение которых буду жить у Троицы, так как там удобнее заниматься» (Письма. 4. С. 147—148). О своем желании поступить в Духовную академию С. говорил Карееву в июне, когда приехал погостить в его имение Аносово (Кареев Н. И. Указ. соч. С. 134). С началом занятий С. явно торопился: в письме к кузине от 6 июля он пишет о намерении приехать в Петербург в начале августа и пробыть там «довольно долго» с целью занятий в Публичной библиотеке (Письма. 3. С. 81), однако о характере этих своих занятий умалчивает. Лишь после того как его планы поездки в Петербург не сбылись по личным обстоятельствам, С. решается открыть кузине свои далеко идущие замыслы — в многостраничном письме

<sup>8</sup> Свидетельство по установленной форме было выдано С. 30 апреля 1873 г. В нем, в частности, констатировалось, что С. поступил в число студентов университета, «где слушал профессорские лекции 1-го, 2-го и 3-го курсов отдела Естественных наук Физико-Математического факультета» (Лукьянов. I. С. 136; РГАЛИ. 446. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 3). Таким образом, о слушании лекций по историко-филологическому факультету в Свидетельстве даже не упоминается.

от 2 августа он выражает уверенность, что его возлюбленная уже осведомлена о его решении: «Ты, вероятно, знаешь, что я этот год буду жить при Духовной академии для занятий богословием. Вообразили, что я хочу сделаться монахом и даже думаю об архиерействе. Нехай — я не разуверю. Но ты можешь видеть, что это вовсе не подходит к моим целям. Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его» (Там же. С. 89).

В Сергиевом Посаде С. пишет свою первую работу, которая увидела свет на страницах периодики, — «Мифологический процесс в древнем язычестве»<sup>9</sup>.

*А. Носов*

\* \* \*

Тексты В. С. Соловьева, вошедшие в первый том Полного собрания сочинений, подготовлены к публикации И. В. Борисовой, Ж. Н. Миловой, А. П. Козыревым, Б. В. Межуевым, Н. В. Россиной.

При подготовке текстов и сопроводительных материалов в данном томе используются квадратные — [ ] и угловые — < > — скобки.

В квадратные скобки при публикации рукописного текста заключаются вычеркнутые С. слова и фразы, представляющие интерес с точки зрения смысла или выражения. Квадратные скобки используются также в библиографических описаниях.

В угловые скобки заключаются: многоточие, обозначающее необходимые купюры в текстах, цитируемых авторами примечаний; восстанавливаемые по смыслу части слов, недописанных автором; номера листов рукописей; пояснительные добавления публикатора или автора примечаний.

---

<sup>9</sup> Мы присоединяемся к солидарному мнению Лукьянова и С. М. Соловьева, что работа «Жизненный смысл христианства. (Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова)» (ЛО. 1883. № 1) написана не в 1872, а в 1882 г. (см.: Соловьев С. М. С. 211).

## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ДРЕВНЕМ ЯЗЫЧЕСТВЕ

Автограф неизвестен.

Впервые: *ПО*. 1873. № 11. С. 635—665.

Подпись: В. Соловьев.

Печатается по тексту журнальной публикации.

Замысел работы, посвященной истории религии в древнем мире, возник у С., вероятнее всего, в начале лета 1873 г., сразу же после окончания Московского университета и, по-видимому, был связан с его планами «заменить магистра философии магистром богословия», о чем он сообщил Н. И. Карееву в письме от 2 июня (см.: *Наст. изд.* С. 253). Работа осталась незавершенной, очевидно по причине очередного изменения жизненных планов: представившаяся возможность остаться при университете вынуждала С. к защите магистерской диссертации по философии (см. коммент. к *КЗФ*).

Можно предположить, что обдумывать будущее сочинение С. начал уже в июне, находясь в гостях у Кареева, в деревне Аносово, когда он уверенно говорил гимназическому приятелю о своем желании поступить в Духовную академию (см.: *Кареев Н. И.* Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 134). Работу непосредственно над текстом С. определенно начал в конце июля — первых числах августа: 6 августа он писал Карееву, что был очень занят, так как «все писал статью по истории религии, которая очень разрослась и будет помещена в "Православном Обозрении", как обещал Иванцов-Платонов, и теперь еще не кончил» (*Письма*. 4. С. 148). Несколькими днями ранее, 2 августа, С. пишет пространное письмо Е. В. Романовой, на основании которого можно судить о том, в каком творческом настроении находился он в это время и какие идеи владели им. В письме С. формулирует свое понимание главной задачи современности: «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму»; свою же роль в этом процессе — свое «настоящее дело» — С. видит в том, чтобы в ближайшее время «сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением», и подтверждает свое решение провести год «при духовной академии для занятий богословием» (Там же. 3. С. 89). Есть основания предположить, что статья, опубликованная позднее под названием *МПЕДЯ*, рассматривалась С. как первый приступ к «теоретической стороне» будущей практической деятельности.

Работа была продолжена в Сергиевом Посаде, куда С. переселился 8 сентября<sup>1</sup>, и была завершена (во всяком случае вчерне) к концу месяца: 23 сентября С. обещает кузине прислать «может быть <...> маленькое начало моего начала, по выражению моего брата Всеволода» (Там же. С. 102). Вскоре рукопись была передана в редакцию *ПО*: в недатированном письме из Сергиева Посада (написанном не позднее 10 ноября) С. сообщает о своем труде вполне конкретные сведе-

<sup>1</sup> Билет на право посещения лекций в Духовной академии в качестве вольнослушателя был выдан С. 19 сентября 1873 г. (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 6).

ния: «Пишу "Историю религиозного сознания в древнем мире" (начало уже печатается в журнале). Цель этого труда — объяснение древних религий, необходимое потому, что без него невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в особенности» (Там же. 3. С. 105—106). Таким образом, осенью 1873 г. С. продолжил работу над *МПЕДЯ*, однако публикация в *ПО* так и осталась незавершенной. Вероятно, упоминутая С. в позднейшем мемуарном очерке статья (также неопубликованная и не обнаруженная в архивах) «Идея и личность в язычестве и еврействе», предложенная им в конце того же 1873 г. в *РВ*, но отвергнутая его редактором М. Н. Катковым как «слишком отвлеченная и не связанная ни с каким текущим интересом» (см.: Соловьев В. С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // *Сочинения*. 2. С. 626), так или иначе была связана с его работой над «историей религиозного сознания в древнем мире».

Как следует из цитированного выше письма к Карееву, обещание напечатать статью в *ПО* было заранее получено С. от одного из трех редакторов журнала, профессора церковной истории Московского университета А. М. Иванцова-Платонова. Вряд ли поддержка маститым историком-богословом сочинения молодого мыслителя объяснялась сочувствием к его концепции мифологического процесса, так как в вышедшей вскоре книге «Ереси и расколы первых трех веков христианства» (1877) Иванцов-Платонов достаточно критически оценил те популярные в XIX в. историко-филологические гипотезы о принципиальном единстве мифологических сюжетов у различных народов, об общем восточном (преимущественно древнеиндийском) их происхождении, на которые опирался С. в *МПЕДЯ*<sup>2</sup>. В литературе о С.<sup>3</sup> было высказано предположение, что некоторое влияние при написании *МПЕДЯ* мог оказать на С. и другой соредактор *ПО* — о. Г. П. Смирнов-Платонов, в молодости интересовавшийся «философией мифологии» Шеллинга и даже пытавшийся переводить курс лекций немецкого философа, оригинал которого был передан ему М. Н. Катковым и П. М. Леонтьевым<sup>4</sup>. Публикация статьи в журнале сопровождалась подстрочным редакционным примечанием, являющимся первым печатным отзывом на сочинения С. Приводим его здесь полностью:

«Изучение Мифологии может иметь обширное и плодотворное приложение в области богословско-исторической науки. Христианская апологетика, библейская история вообще и собственно история Откровения, толкование ветхозаветных книг, история христианства и особенно древних ересей, наконец, изучение памятников христианской литературы не могут обойтись без тех данных, какие представляет история естественного религиозного сознания в язычестве. Мы имели случаи указывать на изучение мифологии как на такое вспомогательное изучение, которое должно стать наконец на очередь в ряду занятий современного

<sup>2</sup> «Другой путь — отправляться для разъяснения народных преданий в далекую Индию <...> объяснять сходство преданий, распространенных у различных новых народов, не имевших между собою непосредственных исторических связей, единством их общей первобытной родины, сближать прямо позднейшие религиозные поверья <...> с религиозными преданиями древнего восточного язычества, — этот путь, в настоящее время еще увлекающий многих, также едва ли может привести к значительным и определенным результатам» (Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. С. 8—9).

<sup>3</sup> Флоровский Г. В. Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 85.

<sup>4</sup> Прот. Гр. Смирнов-Платонов. *Curriculum vitae*. Из области воспоминаний и мечтаний // Смирнов-Платонов Г. П. Детская помощь. М., 1885. С. 42.

богослова (см. статью "Религиозный вопрос" Прав. Обзор. 1869, янв., заметки о диссертациях гг. Чистовича, Ловягина и проч.). Пожелаем, чтобы мифология действительно стала предметом изучения в наших духовных академиях и чтобы наша богословская литература обратила свое внимание и на это еще не тронутое у нас поле ученых исследований. В настоящем случае мы предлагаем вниманию читателей Православного Обозрения опыт молодого ученого, посвященный разъяснению того смысла, какой имела мифология в древнем язычестве, как в ее происхождении, так и последовательном развитии. Мы печатаем статью г. Соловьева тем с большим удовольствием, что — насколько нам самим пришлось ознакомиться с предметом, которого касается его исследование, — мы можем сказать, что основные воззрения статьи дают самостоятельную постановку дела, верную требованиям научным и небезынской в смысле богословском».

Подпись под статьей вызвала неудовольствие старшего брата философа, Всеволода, к тому времени достаточно известного поэта и романиста. Свое мнение о литературном дебюте брата он высказал в письме к матери, П. В. Соловьевой, из Санкт-Петербурга от 10 ноября 1873 г.: «Познакомился с Володиной статьею и ловко обратил на нее внимание кого следует. Буду радоваться его успехам, но нахожу выступление его в печати в такой форме — преждевременным и именно, по твоему выражению, относительно пера и топора. Зачем также он не подписал Вл., а просто В. — нас уже начали смешивать, а я вовсе не хочу отнимать у него его философии, ни богословия; не хочу также отдавать ему моих распускающихся цветов, моих слез и моего смеху — завидовать друг другу мы не можем, потому что наши дороги так различны — это две очень трудные дороги, но нету времени распространяться» (ЛН. М., 1973. Т. 86. С. 434; РГИА. Ф. 1120. Оп. 1. Ед. хр. 88).

Несмотря на то что в качестве магистерской диссертации С. была защищена другая работа — *КЗФ*, первая его публикация сыграла некоторую роль в процедуре оставления философа при университете: в соответствующем «предложении» ординарного профессора П. Д. Юркевича историко-филологическому факультету от 18 марта 1874 г. статья *МПЕДЯ* названа наряду с *КЗФ* и охарактеризована как «очень зрелая в философском отношении попытка определить и изъяснить общие законы развития мифологического процесса»; там же сообщается, что «продолжение этих двух статей сочинитель обещает, потому что предмет их еще не исчерпан вполне» (Лукьянов. 1. С. 350). Впоследствии к своей юношеской работе С. относился достаточно серьезно: так, в 1890 г., в разборе книги кн. С. Н. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» он дал ей следующую оценку: «Не отвечая теперь за все частности в изложении этого юношеского произведения, я считаю главную его мысль верною» (СС<sup>2</sup>. 6. С. 305). В «Списке сочинений», составленном по просьбе Я. Н. Колубовского в том же 1890 г., С. в числе других своих статей назвал и *МПЕДЯ* (Письма. 2. С. 339).

Одна из главных идей этой работы — смена трех этапов в развитии мифологического сознания: уранического, солярного и теллурического — отразилась впоследствии и в трактате «София», в котором говорится: «Мифология создается этой враждой Димиурга и Духа хаоса в человеческом сознании. Так как человеческая душа субстанциально та же, что и мировая душа, то человеческое сознание есть лишь идеальное повторение космической реальности. Таким образом, мифологический процесс в общем идет вслед за ходом космического процесса. Как в космическом процессе можно различить три периода: период уранический, или астральный, период солнечный и период теллурический, или органический, так же можно различить эти три периода и в мифологическом процессе» (см.: Логос.

1996. № 7. С. 153—154). Однако концепция мифологического процесса в «Софии» уже несколько отличается от той, которая была сформулирована в ранней статье: так в «Софии» заключительную его стадию представляет еврейская религия, прежде категорически выведенная за пределы естественного развития мифологических верований. В лекциях по истории философии, прочитанных в 1880—1881 гг. на Высших женских курсах в Петербурге, С. вновь возвратился к теме «мифологического процесса», давая ему совершенно шеллингианскую трактовку: «Натуральная религия есть воспроизведение в человеческом сознании (или мировой душе, как выражающей единство в форме сознания), повторение в сознании того процесса, который мировая душа переживала в формах физического мира до появления человека» (ВФ. 1989. № 6. С. 86). В лекциях С. останавливается только на двух, по его выражению, «полярных степенях натуральной религии» — «религии астральной и родовой», соответствующих, как можно полагать, «уранической и органической», или «астральной и теллурической», стадиям мифологического процесса.

Отношение С. к идее первобытного многобожия, по-видимому, изменялось в течение его жизни. Очевидно, что в середине 80-х годов он еще разделял представление о древнейшей форме религиозного сознания человечества, высказанное им в своей первой работе, — так, в статье «О жертве, милостыне и посте» он поместил такое подстрочное примечание к данной им в тексте характеристике «первобытного язычества»: «Говорю "первобытного" в смысле относительном и чисто историческом. Существуют твердые основания думать, что тот звериный образ, в котором является нам человечество на пороге истории, есть лишь *извращение* первоначального образа Божия в человеке» (СС<sup>2</sup>. 3. С. 336). Однако в статье «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» (1890) С. фактически отказывается от прежней точки зрения, соглашаясь с М. Мюллером в определении первой формы религиозности как «катенотеизма» (см. ниже, примеч. к с. 20), тогда как в МПЕДЯ он рассматривает «катенотеизм», или «генотеизм», как переходную стадию от первичного единобожия к последующему многобожию.

С. 17. *Из этих последних ... мифологии природы.* — Хотя представление мифов как аллегорий явлений природы восходит к античной философии, теория «мифологии природы» (в современной литературе чаще всего используется название «солярно-мифологическая теория») возникла в середине XIX в. в Европе. Представители этой школы (в Европе прежде всего А. Кун и М. Мюллер, в России — Ф. Буслаев, Л. Воеводский, О. Миллер) рассматривали мифы как аллегории астрономических, атмосферных, в особенности грозowych и солнечных, явлений. Теория опиралась на исследования сравнительной филологии, основатели которой — Мюллер и Кун — пришли к заключению, что все индоевропейские языки и, соответственно, мифологические верования имели в древности один общий источник, причем религиозные представления индоевропейцев проистекали из самой структуры языка. Корень каждого слова, его неизменяемая основа первоначально обозначала то или иное природное явление, и сакрализация образованных с помощью таких корней слов, а вслед за этим и самих природных объектов и оказалась причиной происхождения мифов. Отношение С. к «натуралистической» теории мифологии неоднократно изменялось в течение его жизни. В своей первой статье он практически принимает основные выводы этой теории, т. е. признает, что в основе мифологических представлений лежат явления внешней природы. Однако вслед за Шеллингом и Хомяковым С. отказывается объяснять религиоз-



ные верования древних нерелигиозными мотивами и факторами. Принимая методологию Шеллинга, С. рассматривает отразившиеся в мифах явления природы в качестве своеобразных символов религиозных представлений, а не в качестве их источника. В статье «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» С. обозначает ее как теорию «натуризма» и разбирает концепцию Мюллера вместе с анимистической теорией Э. Тайлора и Г. Спенсера, доказывая недостаточность и односторонность обеих школ. Отрицая противопоставление в сознании язычника внутреннего мира и внешней природы, С. полагает теперь, что первоначальной религией язычества были «пандемонизм и колдовство, существенная однородность и магическое взаимодействие всех частей вселенной, всех ее сил и деятелей, а с другой стороны, возможность лишь для избранных людей <...> вступать действительно и самостоятельно в область этих магических сообщений и пользоваться ими для человеческих целей» (СС<sup>2</sup>. 6. С. 233). Однако в статье «Религиозное начало в нравственности» (1895), вошедшей в качестве четвертой главы в «Оправдание добра», С. склоняется к воззрениям Спенсера, согласно которым религия проистекает из культа умерших предков. С. находит, «что эта теория, хотя и не представляет собою полной истины», вместе с тем «гораздо вернее и содержательнее как теории первоначального фетишизма, так и тех, которые сводят все к обоготворению солнца, грозы или других явлений природы» (СС<sup>2</sup>. 8. С. 111).

С. 18. ... из ничего не говорящих фраз ... о недостаточном его знании законов природы и т. п. ... — См., например: Müller F. M. Introduction to the Science of Religion. L., 1873. P. 278—280. На рус. яз. см. более позднее издание: Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887. С. 126—127.

... школы Гербарта — имеются в виду основатели немецкой этнопсихологии М. Лацарус и в особенности Х. Штейнталь. Последний ввел понятие «мифологической апперцепции», с помощью которого пытался объяснить искажение реальной действительности в мифологических представлениях (см.: Steinthal H. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1871. S. 219).

С. 19. *asylum ignorantiae* — убежище незнания (лат.); в логике — обозначение понятия, которым довольствуются во избежание дальнейшего размышлений, хотя оно и признается недостаточным. Источник выражения — трактат Спинозы «Этика».

... одно принадлежит ... Шеллингу, а другое нашему Хомякову. — Из философии мифологии Шеллинга, разработанной им в курсе лекций, читавшемся в Берлине в 1842—1846 гг., С. усвоил взгляд на мифологию как на независимый от человеческой воли и неизбежный для становления сознания человека процесс, трактовку этого процесса как последовательного разложения первоначального единобожия. В то же время, в отличие от Шеллинга, в первой своей статье С. последовательно разделял мифологический процесс и библейское откровение, отказываясь усматривать в религии Израиля следы ранних языческих верований, признавал «духовный», т. е. нравственный, характер первоначального единобожия, а также не рассматривал языческие религии Египта, Индии и Греции в их временной последовательности как различные стадии мифологического процесса (см.: Philosophie der Mythologie // Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. 2. Abt.: Stuttgart; Augsburg, 1857. Bd. 2).

Историко-мифологическая концепция, развитая в незавершенном сочинении Хомякова «Записки о Всемирной истории» (см.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1871—1873. Т. 3—4), предполагала выделение в религиозной истории человечества двух противоположных начал: «свободно-творческого духа» и «при-

родной необходимости» (их первоначальными носителями в истории, по Хомякову, были, соответственно, иранцы и кушиты). По мнению Хомякова, эти начала являются «категориями воли», а не сознания, и поэтому они составляют предмет свободного выбора для каждого народа. Хомяков противопоставлял данные «категории» не только исторически, но и метафизически, и отрицал возможность и, главное, допустимость синтеза.

*Что касается до Хомякова ... (символы: змея и фаллос).* — См.: Хомяков А. С. Указ. соч. Т. 3. С. 214—220.

С. 20. *Хомяков видит религию свободного духа ... с религией Вед.* — См.: Там же. С. 131—133.

*Макс Мюллер в своей лекции ... атрибуты одного божества.* — Здесь и далее приводятся выдержки из «Лекции о Ведах» (см.: Vorlesung über Veda // Essays von Max Müller. Leipzig, 1869. S. 1—48). Такой тип религиозности, присущий древним индийцам, Мюллер назвал «генотеизм» («катенотеизм»), отличая его от монотеизма, политеизма и пантеизма. Сущность генотеизма состоит в том, что единственным и всецелым признается то божество, к которому в данный момент обращена молитва верующего.

С. 21. *Пикте ... первоначальный монотеизм арийцев.* — Сочинение шведского филолога-любителя Адольфа Пикте «Les Origines Indo-européennes, ou Les Agyas primitifs» (2 vol. P., 1859—1863) принесло ему большую известность. Пикте попытался, опираясь на анализ языкового материала индоевропейской семьи, восстановить картину быта и культуры древнеарийского народа.

С. 22—23. *Хотя часто, о Варуна ... устрояет он все вещи...* — Фрагменты гимнов Варуне из «Ригведы» и «Атхарваведы», приводимые С. в тексте, возможно, выбраны из цитировавшейся ранее лекции М. Мюллера, в которой эти гимны опубликованы полностью в немецком переводе. При обозначении гимнов С. допускает неточность: отрывок фрагмента 3 со слов: «Отпусти нам грехи отцов наших и те, что мы совершили сами рукою своею» до конца относится не к 89, а к 86 гимну VII мандалы (см.: Essays von Max Müller. S. 38—44).

С. 24. κατ' ἐξοχήν — по преимуществу (греч.)

С. 25. *Benfey, Orient u. Occident ...* — Статья, которую цитирует С.: Muir J. Beiträge zur Kenntniss der vedischen Theogonie und Mythologie // Orient und Occident. Jg. 3. H. 3. S. 446—478. С. обозначает журнал по фамилии его редактора-издателя, немецкого ориенталиста Теодора Бенфея.

*... значение Адити явствует из ее эпитетов.* — Мнение немецкого индолога, профессора восточных языков Тюбингенского университета Рудольфа Рота о происхождении имени Адити сообщает в своей статье Д. Мюир: «Рот полагает в своем Лексиконе, что слово "Адити" в смысле "бесконечность" обозначает безграничность Неба в противоположность ограниченности Земли» (Ibid. S. 464). Мюир, видимо, ссылается на основной труд Рота — семитомный словарь санскрита, составленный совместно с О. Беглинком (Sanskritwörterbuch. Stuttgart; Peterburg, 1853—1876).

*uterus (janitram)* — чрево (лат., санскр.); τὸ ἄπειρον — беспредельное (греч.).

*Они называли ее Уранией — небесной.* — Ср. мнение К. В. Мочульского о значении образа Урании в первом произведении С.: «В образе матери-материи, Урании, Афродиты Небесной, "в темно-синем покрове, усыпанном звездами", — Соловьев впервые пытается раскрыть свою интуицию о Вечной Женственности, выразить в мифологических символах свой личный мистический опыт. Пользуясь методом Шеллинга, он в древнем язычестве ищет реального обоснования "преду-

становленной в его душе" идеи Софии. В небесной синеве и в звездном сиянии приходит она к нему из древней Индии, Египта, Греции» (Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Р., 1936. С. 45).

*Тожество всех этих мифических образов ... утверждается Геродотом ...* — Ср.: «Что до обычаев персов, то я могу рассказать о них вот что <...> Первоначально они приносили жертвы только этим божествам, затем от ассирийцев и арабов персы научились почитать Уранию (ассирийцы называют Афродиту — Миллитой, арабы — Алилат, а персы — Митра)» (Геродот. История: В 9 кн. Л., 1972. С. 54).

С. 26 ... *Гезиода, музы которого сами наивно признаются ...* — С. цитирует в оригинале стих 27 «Теогонии»; в пер. В. В. Вересаева: «Много умеем мы лжи рассказать за великую правду» (см.: Эллинские поэты. М., 1963. С. 170).

*Так Санхуниатон (у Евсевия) ...* — Санхуаниатон — легендарный финикийский мудрец, жрец и писатель, по преданию живший в Тире до Троянской войны. Его труд «Финикийская история», излагавший в основном теогонию и космологию, сохранился в отрывках, которые приводит в своем сочинении «Приготовление к Евангелию» церковный писатель и историк Евсевий Памфил, епископ Кесарийский (III в. н. э.). Евсевий пользовался не оригиналом текста, а греческим переводом, сделанным писателем I в. до н. э. Филоном из Библы. Подлинность Санхуаниатона оспаривается историками.

εἰτά φησιν ... — С. приводит начало фразы: εἰτά φησιν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ (τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύει) Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον (греч.) (Eusebius Praep. Eu. I, 10, 7. 3—4): «Потом возникли от Колпии-ветра и жены его Баау, под которой надо понимать ночь, Айон <вечность> и Протогон <первородженный>».

С. 27. *По уверению Саксони («Hist. Danic»), он был in universa Europa pro summo Deo cultus.* — Почитаем во всей Европе как высочайший Бог (лат.). С. неточно цитирует Саксона Грамматика по книге немецкого географа Карла Риттера (см.: Ritter Carl. Die Vorhalle europäischer Volkergeschichten vor Gerodotus um den Raufus und an den Gestaden des Pontus. B., 1820). В тексте Риттера: «in universa Europa pro Deo cultum». Данная выдержка в свою очередь не является точной цитатой, а лишь приблизительно соответствует словам самого Саксона. В тексте Саксона: «cum Othinus quidam Europa tota falso diunitatis titulo censeretur» (цит. по: Saxo Grammatico. Danica Historia libris XVI. Frankfurt a. M., 1576. P. 12).

... *найти в исследовании П. М. Леонтьева ...* — С. ссылается на издание: Леонтьев П. М. О поклонении Зевсу в Древней Греции. М., 1850. В исследовании древнегреческой мифологии Леонтьев опирался на систему мифологии Шеллинга.

С. 28. *Эрбен находит у славян божество ... именно Ситиврата ...* — Приводимое С. суждение Карла Яромира Эрбена о славянском божестве Ситиврате (этим. «солнцеворот») содержится в работе «О славянской мифологии» (Русская беседа. 1857. № 4. С. 71—128).

С. 29. ... *индийский ученый Яска ... по трем мировым областям.* Яска — древнеиндийский ученый, автор древнейшего комментария к Ригведе, так называемой Нирукты. Данную цитату см.: Niructa. VII. 5. Возможно, при цитировании Яски Мюир сверяется с изданием: Yaska's Niructa sammt des Nighantavas. Göttingen, 1852. См. также в англ. переводе: The Nighantu and the Nirukta. Trans. by Lakshman Sarup. Delhi, 1967. P. 115—116.

... *архим. Хрисанф ... в Агни, Варуне и Индре.* — С. ссылается на первый том трехтомного исследования архимандрита Хрисанфа «Религии древнего мира в их

отношении к христианству» (СПб., 1872. С. 185—192), в котором, в частности, содержалась основательная характеристика индийской мифологии и религии. Из письма Н. Н. Страхова к Л. Н. Толстому от 12 декабря 1877 г. следует, что впоследствии С. своей положительной оценки сочинения Хрисанфа не изменил: «Я спрашивал Вл. Соловьева (о литературе по мифологии. — *Ред.*), — и он мне ничего не мог указать. Указал, впрочем, Арх. Хрисанфа. Религии древнего мира, 2 тома, уже 1873—75, и хвалил» (*Переписка*. С. 137).

... *говорится у Диодора Сицилийского* ... — С. цитирует сочинение Диодора Сицилийского «Историческая библиотека», которая охватывает историю многих древних народов и государств. Из 40 написанных книг «Библиотеки» сохранились первые пять, где изложена история египтян, эфиопов, ассирийцев и греков, а также книги XI—XX, посвященные греко-персидским войнам. Цитируемый фрагмент в переводе И. Алексеева: «За главного бога почитают Небо, что оно все содержит, по нем Солнце и все существа небесные» (см.: Диодора Сицилийского *Историческая библиотека*. СПб., 1774. Часть первая. С. 252).

С. 31. *Поэтому древние христианские писатели ... историческою действительностью Христа*. — С. полемизирует здесь со взглядами французских просветителей Ш. Ф. Дюкюи и К. Ф. Вольнея, рассматривавших евангельское повествование о жизни Иисуса Христа как аллегория годового движения Солнца по небесному своду (см., например: *Вольней К. Ф. Руины, или Размышления о расцвете и упадке империй* // *Вольней К. Ф. Избранные атеистические произведения*. М., 1962. С. 176—183).

*Арриана, который говорит ... поклоняются Геркулесу*. — Приводимое С. свидетельство см., например: *Арриан. Поход Александра*. М., 1962. Кн. 4/5. С. 158, 164.

*Финикийский Геркулес ... представлялся связанным*. — См.: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 2. Abt. Bd. 12. S. 307.

*Плутарх называет его μεσίτης* — Посредник (*греч.*). Данное высказывание Плутарха содержится в его работе об Исиде и Осирисе. См. в современном русском переводе Н. Н. Трухиной: «Он (Зороастр. — *Ред.*) называет одно божество Горомаздом, другое — Ариманием и указывает, что из всего чувственного первый более подобен свету, а второй — мраку и неведению, середину же между обоими занимает Митра. Поэтому Персы называют Митру посредником» (*Плутарх. Исида и Осирис*. Киев, 1996. С. 43).

С. 32. *Современный физик (Тиндаль) ... превращения солнечных лучей*. — Английский физик Джон Тиндаль исследовал тепловые и световые эффекты, в частности поглощение теплового излучения газами (эффект Тиндаля), рассеяние света в мутных средах и т. д.

*Creuzer ...* — С. ссылается на главный труд немецкого филолога, профессора Гейдельбергского университета Фридриха Крейцера «Символизм и мифология древних народов, особенно греков» (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig; Darmstadt, 1810—1824). Концепция мифологии Крейцера, рассматривавшая античный политеизм как продукт разложения первобытного монотеизма, оказала несомненное влияние на Шеллинга и С. Крейцер находил в тех или иных языческих культах символические отражения прежде единой, но распавшейся мировой религии, в прошлом распространенной среди древнего населения Греции восточными жрецами. В доказательство своей концепции ученый показывал существенную однородность персонажей различных мифологий, связанных с ними легенд и т. д. Эти сопоставления, высвечивающие

сходство религиозных представлений древних народов Европы и Азии, и использует С.

*Asiatic researches...* — Журнал «*Asiatic researches or, Transactions of the Society instituted in Bengal for enquiring into the History and Antiquities, the arts, sciences and literature of Asia*» выходил в Лондоне в 1801—1809 гг. Печатал труды Научного общества по изучению Азии, находившегося в г. Калькутте. С. ссылается на статью «*On mount Caucasus*» Френсиса Уилфорда — офицера Восточноиндийской Бенгальской армии, путешественника, исследователя культуры Востока (*Asiatic researches...* 1808. Vol. 6).

... *изречение Гераклита ... один и тот же бог.* — Высказывание Гераклита Эфесского о тождестве Диониса и Гадеса приводят Плутарх в сочинении об Исиде и Озирисе и Климент Александрийский (Протретики. 34, 5). См. у Плутарха: «Изречение философа Гераклита: "одно и то же Гадес и Дионис: для которого безумствуют и празднуют Линеи"» (Плутарх. Указ. соч. С. 27)

*Павзаний рассказывает ... красивого мальчика.* — См.: Павсаний. Описание Эллады. М.; Л., 1940. Т. 2. С. 336.

*Плутарх в биографии Фемистокла ... взятых в плен у персов.* — Биографию афинского полководца Фемистокла и приводимое в тексте свидетельство см.: Жизнеописание Плутарха / Под ред. В. Герье. М., 1862. Вып. 1. С. 167—168; (с. 13) — см.: *septer* 13. 43.

С. 32—33. ... *по свидетельству Порфирия и Юлиана ... и сам Дионис...* — Приводимое свидетельство содержится в книге Порфирия «О воздержании от употребления в пищу живых существ». В тексте Крейцера: *Porphyrius. De abstinence ab esu animalium. Libri quator. II, 5* (см., например: *Aeliani. De Natura animalium. Varia historia, epistolae et fragmenta. Parisiis, 1858. P. 44*). Юлиан Флавий Клавдий — римский император, прозванный за отказ от христианского вероисповедания и возврат к язычеству «Отступником». В тексте Крейцера ссылка на: *Oratio III (Ecomium imperatricis Eusebiae) Juliani Imp. // Juliani imperatur opera quae supersunt omnia ... Lipsae, 1696. P.128.*

С. 33. *ὄψοφαγία* — человекопоедание, *ὄψάβδιος* — человекопоедатель. (*греч.*).

С. 34. ... *по свидетельству Павзания ...* — См.: Павсаний. Указ. соч. Т. 1. С. 171.

*Схолиаст в пятой идиллии Феокрита рассказывает ... знать Адониса между богами.* — Схолия (*греч.*) — примечание к тексту, толкование и пояснение текста. С I в. до н. э. к отдельным стихам Феокрита было составлено множество схолий, полную сверенную сводку которых составил немецкий филолог К. Вендель. В тексте С. ошибочная ссылка: *Creuzer. II, 410* — на этой странице в книге Крейцера данной отсылки к схолиасту Феокрита не содержится. Приводимое свидетельство см.: *Wendel C. Scholia in Theocritum vetera; Scholia in Technopaegnia Scripta. Leipzig, 1914. P. 161—162.* Автор схолий ссылается на историю, рассказывающую о путешествии Геракла в город Дион в Македонии и столкновении в нем с поклонниками религии Адониса.

*Амун (Аммон)* — древнеегипетский бог Солнца, центр культа которого находился в Фивах. В эллинистическую эпоху был отождествлен с Зевсом.

*Геродот, Плутарх ... прямо называют Озириса Дионисом.* — См.: Геродот. История. С. 93; Плутарх. Указ. соч. С. 33—35.

*Далее: фаллический характер Озириса ... еще во чреве матери своей.* — О фаллических изображениях Осириса см. по изд.: Плутарх. Указ. соч. С. 47; о совокуплении Осириса и Изиды во чреве матери см.: Там же. С. 14.

*Bunsen. Aegypten's...* — С. ссылается на пятитомное исследование Христиана Карла Йозаса фон Бунзена «Египетские древности в мировой истории» (*Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*. Göttingen, 1844).

С. 35. *Наконец, по свидетельству Плутарха, Озирис подобно Дионису покоряет и цивилизует все народы.* — «Рассказывают, что, воцарившись, Осирис тотчас отвратил египтян от скудного и звероподобного образа жизни, показал им плоды земли и научил чтить богов; а потом он странствовал, подчиняя себе всю землю и совсем не нуждаясь для этого в оружии, ибо большинство людей он склонял на свою сторону, очаровывая их убедительным словом, соединенным с пением и всевозможной музыкой. Поэтому греки отождествляли его с Дионисом». (*Плутарх*. Указ. соч. С. 15).

*Приблизительное выражение ... Эвандром и Феоном Смирнейским (De musica, cap. 47) ...* — Цитируемая С. фраза заимствована из сочинения Феона Смирнейского, раскрывающего математический смысл платонической философии. См.: *Theonis Smyrnaei. Philosophie Platonici. Expositio rerum mathematicarum ad legendum. Platonem utilium*. Lipsae, 1878. P. 105. Феон ссылается на свидетельство Эвандра, сообщавшего об обнаружении в Египте на одной из колонн, посвященных королю Сатурну и королеве Рее. Данным фрагментом Феон стремился подтвердить мистический смысл числа 8. До 1878 г. цитируемая С. книга Феона (одна из трех, составляющих корпус его сочинений), посвященная законам гармонии или музыке, выходила один раз в издании, оставшемся нам недоступным: *Theonis Smyrnaei Platonici, eorum, quae in Mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt, exposito*. P., 1644. С., видимо, пользовался текстом Крейцера, где эта фраза приведена полностью (см.: *Creuzer F. Symbolik und Mythologie ... 2 Ausgabe. 1 Th. S. 292*). При отсутствии комментированного издания трудов Феона личность Эвандра точно установить невозможно. Вероятно, речь идет о малоизвестном философе-платонике III в. до н. э., ученике Лакида.

С. 36. *У Шеллинга это ... (вторая потенция A<sup>2</sup>)...* — См., например, в русском переводе: *Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии*. (Мюнхенские лекции) // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 472—495.

Б. В. Межуев

## КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ.

### Против позитивистов

Автограф неизвестен.

Впервые напечатано под заглавием: «Кризис западной философии, по поводу "философии бессознательного" Гартмана»: *ПО*. 1874. № 1. С. 28—66; № 3. С. 277—302; № 5. С. 529—541; № 9. С. 319—340; № 10. С. 424—452.

Подпись: Вл. Соловьев.

Статья первая была напечатана отдельными оттисками из *ПО*; ц. р.: 6 февраля 1874 г.

Отд. издание: Владимира Соловьева. Кризис западной философии против позитивистов. М.: Университетская типография, 1874. Ц. р.: 13 окт. 1874. Цензор протоиерей С. Зернов.

Печатается по тексту отдельного издания.

## 1

В письме от 15 сентября 1873 г. из Сергиева Посада С., готовясь к посещению лекций в Духовной академии (см.: Наст. изд. С. 255), сообщает Е. В. Романовой, что «стал громко разговаривать с немецкими философами и греческими богословами, которые в трогательном союзе» наполняют его жилище (*Письма*. 3. С. 100). Очевидно, что чтение немецких философов имело непосредственное отношение к подготовке магистерского сочинения — в следующем письме, написанном в октябре, С. уже более конкретен: «Продолжаю заниматься немцами и пишу статью (также для журнала) о современном кризисе западной философии, которая потом войдет в мою магистерскую диссертацию; конспект этой последней уже написан» (Там же. С. 105—106). Таким образом, тема будущей диссертации была определена С. еще до отъезда в Сергиев Посад: можно достаточно уверенно предположить, что тема во всяком случае обсуждалась (или была как-то намечена) в мае 1873 г., во время интенсивного общения державшего кандидатский экзамен С. с П. Д. Юркевичем (см. статью «О философских трудах П. Д. Юркевича» и примеч. к ней в наст. изд.; *Соловьев В. С. Три характеристики*. М. М. Троицкий. — Н. Я. Грот. — П. Д. Юркевич // *СС*<sup>2</sup>. 9. С. 392). Замысел магистерского сочинения, судя по всему, был определен теми общемировоззренческими проблемами, которые волновали С. в начале 1870-х годов, и восходит к ранней работе, предложенной им для публикации в журнале «Гражданин» и посвященной краткому анализу «отрицательных начал западного развития: внешней свободы, исключительной личности и рассудочного знания — либерализма, индивидуализма и рационализма» (см.: Письмо к Ф. М. Достоевскому от 24 января 1873 г. // *ЛН*. М., 1971. Т. 83. С. 331).

Как отмечалось исследователями творчества С., пребывание в Духовной академии способствовало укреплению направления соловьевской мысли, поскольку здесь сохранялись «прочные философские традиции» и господствующим направлением был идеализм (см.: *Никольский А. Русский Ориген XIX века* Вл. С. Соловьев // *Вера и разум*. 1902. № 10, кн. 2. С. 414—417); в связи с этим автор особо выделяет лекции В. Д. Кудрявцева-Платонова, которые слушал С. (см. также: *Лукиянов*. 1. С. 336—339).

Весной (вероятнее всего, в марте) 1874 г. С. вернулся в Москву, поскольку в это время начались хлопоты о его будущей научной карьере. Первоначально, как следует из письма С. к Н. А. Попову от 14 марта, Юркевич предлагал отправить С. в научную командировку за границу до защиты им магистерской диссертации, лишь на основании опубликованных им работ — «кандидатом от министерства», однако этот проект был признан неудобным и решено было оставить С. при университете без стипендии, с тем чтобы он ехал уже магистром от университета (ОР РГБ. Ф. 239. К. 18. Ед. хр. 43. Л. 5).

В «предложении», с которым Юркевич 18 марта обратился к руководству историко-филологического факультета, наряду с работой *МПвДЯ* (см.: Наст. изд. С. 257), упоминались уже опубликованные к этому времени главы будущей диссертации. «Задачей же статей о кризисе западной философии поставил сочинитель изъяснить пока появление необыкновенной в своем роде и пользующейся чрезвычайной популярностью философской системы Гартмана». При этом автор «предложения» указывает, что «сочинитель» обещает продолжение уже опубликованных двух статей, «потому что предмет их еще не исчерпан вполне» (*Лукиянов*. 1. С. 351).

Работа над текстом продолжалась все лето 1874 г. В письме к Д. Н. Цертелеву от 19 июня, обсуждая свою будущую диссертацию, С. пишет: «Вообще же о докантовской философии и, в частности, о системе Декарта в первой статье упоминается только мимоходом, подробно же излагается в четвертой, которую теперь оканчиваю; в ней, между прочим, показан логический переход от дуализма Декарта к монизму Спинозы и далее до Канта, как это сделано для послекантовских систем в первой статье» (*Письма*. 2. С. 221). Впоследствии четвертая глава (и в журнале, и в книге) оказалась посвящена Гегелю; то же, о чем говорит в этом письме С., составило введение, которое появилось лишь в отдельном издании<sup>5</sup>.

Возникшие летом 1874 г. обстоятельства вынудили С. торопиться с завершением текста; 21 августа он сообщает С. Д. Лапшиной: «Приехал Юркевич из Самары в весьма плачевном состоянии. Просит меня, чтобы до отъезда моего за границу я читал лекции в университете, так как он не в состоянии. Поэтому мне раньше весны уехать не придется <...> Теперь я занят по горло: в десять дней должен был написать две статьи, через месяц окончу свою диссертацию» (Там же. 4. С. 169—170); а 13 сентября жалуется Цертелеву: «Теперь я так завален обязательной работой, что должен на некоторое время отложить весьма желательное мне продолжение нашей философской переписки. Дело в том, что Юркевич, не будучи в состоянии читать лекции, просил меня взять это на себя во второе полугодие, а потому я должен торопиться своим магистерством, для чего и отправляюсь в Петербург, — за границу, таким образом, я могу ехать только летом <...> Что же касается философских статей, то пришло вам в Париж всю книгу, часть которой они составляют и которая должна быть издана через месяц; это будет моя магистерская диссертация» (Там же. 2. С. 224)<sup>6</sup>.

Защищать диссертацию С. намеревался в Петербурге<sup>7</sup>, о чем он озабочился в начале сентября 1874 г., обратившись к профессору столичного университета М. И. Владиславлеву со следующим письмом:

Милостивый Государь  
многоуважаемый Михаил Иванович!

Имея намерение в скором времени искать степени магистра философии в С.-Петербургском университете, посылаю Вам, для некоторого предварительного ознакомле-

<sup>5</sup> Лукьянов так комментирует цитированное письмо: «Признавши, что правильному ходу изложения более соответствовало бы отнести рассуждения о Декарте и Спинозе и вообще о докантовской философии во вступительную часть, он (С. — *Ред.*) заготовил другую статью, которая и появилась в журнале с подзаголовком: "статья четвертая", а в диссертации как глава четвертая. В пользу этой догадки говорит <...> то, что тогда как "первая статья" от "второй", а "вторая" от "третьей" отделены единичными книжками журнала (за февраль и за апрель), "статья третья" отделена от "четвертой" тремя книжками (за июнь, июль и август)» (*Лукьянов*. 1. С. 375—376).

<sup>6</sup> Исполнить просьбу Юркевича — читать за него лекции во втором полугодии 1874/75 учебного года — возможно было, лишь заняв должность доцента: согласно § 68 университетского устава 1863 г., «для получения звания Доцента надлежит иметь, по крайней мере, степень Магистра; Приват-Доцентами же могут быть и Кандидаты, представившие диссертацию (*pro venia legendi*) по тому отделению факультета, в котором они намерены преподавать, и защитившие ее публично в присутствии факультета» (см., например: *Политическая история России: Хрестоматия*. М., 1995. Ч. II. С. 157—158; также *Лукьянов*. 1. С. 379).

<sup>7</sup> Очевидно, С. счел неудобным защищать диссертацию в Москве из-за своих родственных связей в университете и, в частности, на историко-филологическом факультете (отец С. М. Соловьев — ректор, муж сестры Н. А. Попов — декан).



ния со степенью моих познаний и понимания философии, то, что было напечатано из моих трудов, не дожидаясь выхода моей диссертации, — что мне и Измаил Иванович Срезневский посоветовал.

Статьи под заглавием «Кризис западной философии» составляют часть предполагаемой диссертации, содержание которой в целом следующее: в пространном введении (которое еще не напечатано) после предварительных объяснений излагается генетически ход западной философии от схоластики средневековой до Канта, причем я останавливаюсь на системах Декарта, Спинозы, Лейбница и Беркли, далее в трех первых главах, которые посылаю, излагается генетически и критически ход послекантовской философии, причем я более подробно говорю о системах Шопенгауэра и Гартмана; в четвертой главе, после вторичной и более обстоятельной критики Гегелевой философии, излагаю я главные моменты в развитии *практической философии* и затем в пятой главе, после критики английской эмпирической школы, объясняю главные результаты всего предшествовавшего развития западной философии — в области логики, метафизики и этики. К диссертации полагаю присоединить два особых приложения: одно о позитивизме Ог. Конта, а другое о положительной философии Шеллинга. Эти приложения готовы в рукописи, равно как и четвертая глава, которая уже печатается

Что касается до магистерского экзамена, то о нем, полагаю, удобнее будет переговорить при личном свидании с Вами, на которое надеюсь в самом скором времени, в ожидании чего

имею честь быть

Вашим покорнейшим слугою

Вл. Соловьев

Москва, 8 Сент<ября> 1874 г.

(РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 1—2; см. также: Бакулина Е. Г. Письма Вл. С. Соловьева М. И. Владиславлеву // Отечественная история: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1995. Вып. 16. С. 29).

Из приведенного письма следует, что С. уже говорил о защите диссертации с деканом историко-филологического факультета С.-Петербургского университета И. И. Срезневским; что касается упомянутого приложения о положительной философии Шеллинга, то оно, вероятно, так и не было написано.

25 сентября С. прибыл в Петербург и остановился в гостинице «Англия», но уже 27 числа переехал к брату Всеволоду (см.: *Письма*. 2. С. 2).

События, предшествовавшие диспуту, подробно восстановлены Лукьяновым на основе «Дела» Совета Императорского С.-Петербургского университета «о допущении к экзамену кандидата Московского университета Владимира Соловьева на степень магистра философии» (№ 99, 1874 г.).

3 октября С. подает прошение на имя ректора университета, П. Г. Редкина, о том, чтобы им были сделаны «надлежащие распоряжения» о допущении просителя к испытанию на степень магистра. 5 октября ректор «покорнейше просит» декана историко-филологического факультета И. И. Срезневского «сделать распоряжение о допущении кандидата Московского университета Владимира Соловьева, согласно изъявленному им желанию, к испытанию на степень магистра философии и о последующем представить в Совет университета» (*Лукьянов*. 1. С. 396). Прощение было заслушано на заседании факультета 5 октября, экзамены были сданы 12 октября (по истории философии), 26 октября (по логике с математикой и психологией) и 9 ноября (по этике и древним языкам). В университете С. встретили доброжелательно. 17 октября, т. е. после сдачи первого экзамена, он сообщал Н. А. Попову: «Что касается до моих дел здесь, то Владиславлев говорит мне комплименты как за статьи, так и за ответ, хотя я был не совсем здоров на экзамене и

под конец так устал, что с трудом говорил. Владиславлев предлагает даже написать Моск<овскому> Унив<ерситету> лестный отзыв о моих экзаменах. Вы мне скажете об этом при свидании» (ОР РГБ. Ф. 239. Оп. 18. Ед. хр. 43. Л. 3).

26 октября соискателем была представлена диссертация, в тот же день она была передана Владиславлеву, отзыв которого был оглашен на заседании факультета 16 ноября; в тот же день были назначены дата диспута — 24 ноября и оппонент — М. И. Владиславлев.

18 ноября секретарь историко-филологического факультета, В. В. Бауер, докладывал ректору, «что, по определению факультета, в воскресенье, 24-го ноября, в 1 ч. пополудни, кандидат Московского университета Владимир Соловьев будет публично защищать диссертацию: *Кризис западной философии*, представленную им для получения степени магистра философии. Оппонентом [sic!] назначен [sic!] проф. Владиславлев и В. И. Ламанский» (Лукьянов. 1. С. 400; в «квадратных» скобках — реплики Лукьянова. — *Ред.*). В действительности вторым официальным оппонентом на диспуте выступил не Ламанский, а Срезневский.

20 ноября ректор университета, следуя заведенному порядку, извещал о предстоящем диспуте попечителя С.-Петербургского учебного округа, кн. П. И. Ливена, и его помощника, отправив первому три экземпляра, а второму — один экземпляр диссертации. 21 ноября в *СПбВед.* (№ 321) и 22 ноября в газете «Голос» (№ 323) появилось объявление: «В воскресенье, 24-го ноября, в час пополудни в одной из университетских зал кандидат московского университета Владимир Соловьев будет публично защищать диссертацию под заглавием "Кризис западной философии", представленную им на степень магистра».

Сочинение, представленное как диссертация, прошло духовную, а не университетскую (как должно было быть, в соответствии с § 128 университетского устава 1863 г.) цензуру — очевидно потому, что, за исключением введения, представляло собой перепечатку из *ПО*.

Согласно действовавшему «Положению» об ученых степенях 1864 г. от соискателя требовалось представить в факультет экземпляры диссертации («по крайней мере за месяц до защиты» (см.: Собрание распоряжений по Министерству народного просвещения. СПб., 1867. Т. III. Стб. 642). С. удалось-таки уложиться в установленные сроки, но, похоже, не без сложностей: согласно имеющемуся в фондах Московского цензурного комитета «Отчету о билетах, выданных на выпуск в свет книжек, издаваемых в Москве духовных журналов "Православное обозрение" <...> и перепечатанных из них отдельными брошюрами статей», 21 октября был выдан билет на отпечатание 10 экземпляров брошюры, очевидно предназначенных для администрации учебного округа и членов совета факультета (ЦИАМ. Ф. 2393. Д. 1. Ед. хр. 4001. Л. 1 об.), тогда как официальное представление в Московский комитет для цензуры духовных книг «узаконенного числа экземпляров брошюры» состоялось лишь 10 ноября (Там же. Л. 9). Однако о «поступлении в продажу только что отпечатанной книги» *МВед.* сообщили уже 6 ноября (№ 278).

## 2

Хотя книга С. была не первой попыткой «опровержения» господствовавшего в общественном сознании позитивизма, именно она оказалась воспринята современниками как начало широкого «наступления» противников положительной философии — так, в несколько запоздалом отклике на брошюру К. Д. Кавелина «Априорная философия или положительная наука?», являвшуюся в свою очередь

критическим разбором сочинения С. (см. работу «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания...» и примеч. к ней в наст. изд.), П. Д. Боборыкин писал: «Поднимается против царства здоровой положительной мысли целая рать старых, но *переодетых* врагов. Вот уже по крайней мере два года, как это регрессивное движение подняло голову <...> Это ополчение набирается уже не в рядах дилетантов <...> а в недрах официальной учености; да и ученость-то не гуманистическая, а точная доставляет этих ярких новобранцев. Дело дошло до того, что какой-нибудь профессор математики в первопрестольной *alma mater* не находит более пикантного сюжета для актовой речи, как *уничтожение* научно-философской системы Конта<sup>8</sup> <...> А потом является и целое магистерское рассуждение, написанное опять-таки человеком, изучавшим математические науки, где заявляется тот якобы факт, что и все западное мышление находится в явном и решительном кризисе *против* позитивизма. Я выбираю два самых крупных воителя из этой обновленной, но очень старой рати» (Боборыкин П. Д. Противопозитивное ополчение: (Письма К. Д. Кавелину). Письмо первое // Молва. 1876. 11 янв., № 2. С. 30).

О той обстановке, в который должен был состояться соловьевский диспут, можно судить по позднейшим воспоминаниям П. О. Морозова, написанным по просьбе Лукьянова. Мемуарист отмечает, что в ту пору

«философия не пользовалась особенным вниманием студентов-филологов. Лекции старика протоиерея Ф. Ф. Сидонского <...> слушались только любителями материала для смешотворных анекдотов, а главный представитель философской кафедры, М. И. Владиславлев <...> не привлекал к себе слушателей ни изложением, ни содержанием своих лекций. Оттого мы все мало интересовались философией и относились к этому предмету почти исключительно с формальной стороны, почитывая кое-что небольшое только ради экзаменов. В нашей среде нашелся только один студент, решившийся выбрать свою специальностью этот малопопулярный предмет <...> это был покойный Н. Я. Грот <...> Другие мои товарищи, как и я сам, в области философского знания интересовались больше всего позитивной философией Конта, основные начала которой в ту пору усердно пропагандировались в "Отечественных Записках" В. В. Лесевичем. <...> И вот, в эту-то пору и в такой малорасположенной к вопросам отвлеченного мышления среде, неожиданно появилась магистерская диссертация Вл. Соловьева — небольшая книжка, уже самым своим заглавием "Кризис западной философии — против позитивистов" вызывавшая смутное впечатление чего-то враждебного положительной философии и как бы заранее настраивавшая студенческую публику против диспутанта. <...> Едва ли эта книжка большинством из нас была прочитана внимательно <...> да последнее было и нелегко, потому что диссертация Соловьева была построена на таком материале, о котором даже наиболее начитанные из нас узнавали из нее впервые. Помню, носился с нею один из наших товарищей-естественников, даровитый Идельсон, порядочно начитанный в немецкой философской литературе; он бегал в Публичную библиотеку, запасался многочисленными выписками и вообще готовился к диспуту,

<sup>8</sup> Боборыкин имеет в виду актовую речь пользовавшегося высоким авторитетом среди студентов-математиков проф. В. Я. Цингера «Точные науки и позитивизм», произнесенную 12 января 1874 г. Цингер говорил о ненаучности позитивизма, который «прикрывается именем науки» (см.: Отчет и речи, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1874 г. М., 1874. С. 98). Л. М. Лопатин вспоминал о потрясающем эффекте, какой произвела эта речь, о горячих спорах, ею возбужденных (см.: Лопатин Л. М. Философские взгляды В. Я. Цингера // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 379). Укажем также публичное выступление близкого С. В. Д. Кудрявцева-Платонова «Критический разбор учения О. Конта о трех методах философского познания», также носившее антипозитивистский характер (см.: Годичный акт в Московской духовной академии 1-го октября 1874 г. М., 1875).

прочие относились к предстоявшему состязанию противников и защитников позитивизма довольно равнодушно и гораздо больше интересовались самой личностью молодого философа, сына знаменитого русского историка. Со слов Грота, который в то время, кажется, еще не был лично знаком с Соловьевым, мы знали, что Вл. С. — еще очень молодой и очень оригинальный человек; что он, по окончании университетского курса, слушал лекции в духовной академии, прекрасно владеет иностранными языками, а в личной своей жизни отличается совершенно монашеским характером и потому совсем не похож на большинство своих сверстников. Словом — "человек не от мира сего". Эти подробности, в связи с необычностью диспута по такому предмету как философия, заставляли нас с нетерпением ожидать этого события»

(Лукьянов. 2. С. 26—32).

Перед диспутом была зачитана краткая биографическая справка о магистранте. Затем С. произнес вступительную речь (см.: Несколько слов о настоящей задаче философии // Наст. изд. С. 153—155) и огласил «тезисы» (Наст. изд. С. 241).

Диспут вызвал заинтересованное внимание публики и бурную реакцию прессы. Сохранилось множество документов, на основании которых происходящее на диспуте может быть восстановлено в деталях.

### 3

Из эпистолярных свидетельств о диспуте наибольший интерес представляет письмо старшего брата С., Вс. С. Соловьева, к матери, П. В. Соловьевой:

25 ноября 1874 г. СПб.

Дорогая мама, спешу сообщить тебе краткий и беспристрастный отчет о вчерашнем Володином диспуте. Диспут был очень блестящий и необыкновенно интересный вследствие возбужденной борьбы двух противоположных мировоззрений или, вернее, направлений. Присутствующих было более 500 человек, из которых огромное большинство составляли, разумеется, студенты. Из особ явились: тов<ариш> мин<истра>, попечитель и Делянов. Вся история продолжалась от 1 1/4 до 4 1/2 часов. Я не мог не удивляться и не радоваться умственным и даже физическим силам Володи. Он вышел с полнейшим апломбом и спокойствием; все время говорил громко, звучно, ловко. Разумеется, под конец он несколько устал, и его последние ответы были слабее первых; но я вовсе не хочу этим сказать, что они сами по себе были слабы. Его вступительная речь была прекрасна — в ней он затронул, между прочим, один из самых жгучих и тяжелых вопросов, именно: вопрос о бесчисленных самоубийствах, разрастающихся в последние дни.

Первым оппонентом явился Срезневский — он сделал несколько ничтожных филологических возражений — и ступшевался. Главным оппонентом был профессор Владиславлев, который на всех без исключения произвел самое приятное и симпатичное впечатление. Он говорил серьезно и с большим тактом. Я не стану передавать и разбирать его возражений, потому что совсем некомпетентен в этом деле; но скажу суть выраженного им его взгляда на нашего магистра: он вполне признает и ценит знания и дарования Володи, он приветствует в нем его самостоятельность, самостоятельность даже относительно тех философов (Шопенгауэра и Гартмана), другом которых он и является; он ожидает от него, в особенности при его молодости, очень и очень много в будущем; но при всем этом он не может не заметить странности Володиного отношения ко всем философам, из которого выходит, что Володя писал не против позитивистов, а против всех философов, так что является единственная настоящая философия — Володина и один настоящий философ — Володя. Последнее заключение было высказано очень мило, добродушно-ласковым тоном. О верности его пусть судят знакомые с трудом Володи и некоторыми чертами его личного характера

После окончания возражений Владиславлева начался оглушительный и долгий аплодисмент, в котором слышались имена и диспутанта, и оппонента.

Затем произошел курьез: я уже давно заметил в двух шагах от меня некоего малорослого, обросшего субьекта, чистейший тип дарвиновской обезьяны, который выказывал явные признаки злобы, бешенства, нетерпения и робости. В конце возражения Владиславлева<sup>9</sup> он подал декану записку, из которой оказалось, что он есть некто Де-Роберти (подвизующийся в С.П.Б. Ведомостях), и только что кончился аплодисмент, он выскочил вперед, задыхаясь и трясясь от злобы, и объявил Володе, что он (т. е. Володя) совершенно не понимает того, о чем говорит, и даже не знает французского языка, неверно переводя слова Конта. Володя вспылал на минуту и ответил, что он (т. е. Де-Роберти) не знает русского языка — так как слово, им приведенное, имеет на русском два значения: вульгарное и научное и приведено в диссертации в последнем значении. Володе захлопали, а Де-Роберти засвистали. Потом эта обезьяна пробовала еще говорить неоднократно; но каждый раз была прерываема сильным шиканием. Под конец она придумала следующий поганый фортель на предложение Володи обвинять с книгой в руках, она объявила, с некоторыми ударами, что это невозможно, так как книга запрещена в России. Ослы захлопали было ослу, но тотчас же были заглушены громким шиканием, при звуках которого М<sup>р</sup> Де-Роберти скрылся в публике. Затем, желая изобразить мудро-кипящего змия, но сильно смахивая на охрипшего петуха, выступил князь Лисевич (так! — *Ред*) (подвизующийся в Отечественных Записках) и бил на то, что никакого кризиса в западной философии не было, нет и не будет, что на Гартмана не обратили внимания, и закончил "От такой, дескать, философии просто бежать нужно". Во всех его возражениях и словах выглядела плохо прикрытая, чистокровная нигилистичность. Ему сильно аплодировали; но также сильно аплодировали и при ответах Володи. Вообще я заметил, что большинство аплодировало только внешней ловкости и смелости возражений и ответов, аплодировали, как в театре, — и Отелло, и Яго — за искусство исполнения роли. Поэтому те же самые<sup>9</sup>

(ЦГИА. Ф. 1120. Оп. 1. Ед. 99. Л. 17—18 об.: документ подготовлен для публикации в наст. изд. А. П. Козыревым).

Присутствовавшие на диспуте М. А. Малиновский (директор 5-й гимназии, которую закончил С.) и историк К. Н. Бестужев-Рюмин также поделились своими впечатлениями в частных письмах. Поскольку эти письма были опубликованы еще В. Л. Величко, а затем воспроизведены Лукьяновым, приводим их здесь без комментариев. Письмо Малиновского адресовано отцу С. С. М. Соловьеву.

«Милостивый Государь Сергей Михайлович! — Вчера на мою долю досталось провести 3 1/2 часа под влиянием такого сильного и приятного обаяния, какого я давным-давно не испытывал и каким я обязан виденному и слышанному мною в тот день беспримерно-блестательному торжеству мысли и слова беспримерно-юного магистранта, покоровшего своим талантом всецело внимание многосотенной разнокалиберной массы слушателей и овладевшего вполне самым глубоким сочувствием всех, без изъятия, многочисленных солидных представителей истинной интеллигенции здешней столицы, посетивших диспут. Диспут этот, из множества слышанных мною за целые десятки лет в Харькове, Москве и Петербурге, был поистине самый замечательный и по серьезности, и по одушевлению, и по мощи отпора на множество высказанных возражений; впечатление, вынесенное мною из этих часов ученой беседы, так глубоко-сильно, что и через сутки оно нисколько не утратило своей живости и свежести. Это же самое испытали на себе говорившие мне нынче о том многие из виденных мною сегодня, в университете и в домах, вчерашних сочувственных свидетелей научного торжества. Юный ученый чародей, так чудно овладевший не только искренним, но и почтительным сочувствием всех нас вчера, был, конечно, как Вы поняли из первых строчек, Владимир Сергеевич, бывший некогда Володя Соловьев, в 5-ой Московской гимназии, мною когда-то устрояемой, золотой медальер».

<sup>9</sup> Здесь текст письма обрывается, окончание утеряно.

Далее автор письма поздравляет счастливого отца и его семью «с таким кровещем как ваш Владимир Сергеевич и с его замечательным триумфом — верным прецедентом долгой и славно-плодотворной ученой деятельности, наследуемой и преемствуемой им счастливо от знаменитого в науке и отечестве отца» и, указав на «видимо изнуренное громадною массою работы, понесенной еще не окрепшим и не сформировавшимся нежным организмом» здоровье С., желает, «чтобы он так же победоносно справился с недугами и восторжествовал над наклонностью к хворанию, как он уничтожил и победил хитросплетения разъяренных доморощенных позитивистов, материалистов, нигилистов и т.п. в лице возразивших ему: бездарного и настолько же наглого доктора математики Р., даровитых, но сбившихся с прямого пути и до зубовного скрежета разъяренных Вольфсона и Лесевича и их компании» (*Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1903. С. 23—25; *Лукиянов*. 1. С. 79—80).

Письмо Бестужева-Рюмина было адресовано вдове профессора С. В. Ешевского:

«Дорогая моя Юлия Петровна! — Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересует вас, и потому спешу написать вам несколько строк. Такого диспута я не помню, и никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие — все это признаки высокого ума. Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. В нашем круге осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута, сказал: "он стоит точно пророк". И действительно, было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на две партии; одни хлопали Соловьеву, другие — его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком*» (*Величко В. Л.* Указ. соч. С. 25—26; *Лукиянов* 1. С. 415—416)<sup>10</sup>.

## 4

Резонанс, вызванный диспутом С. в периодике, был одним из самых громких в истории ученых диспутов в России; на него откликнулись наиболее влиятельные газеты обеих столиц. Большинство отчетов начиналось с указания на присутствие многочисленной публики, молодые лета диспутанта и на его изнуренную внешность. Далее приводилась краткая биографическая справка, выносимые на защиту тезисы и более или менее развернутая информация о выступлениях оппонентов и последующей дискуссии; отмечались долго не прекращавшиеся оглушительные аплодисменты, следовавшие за признанием С. магистром. Отчеты, появлявшиеся в первые дни после диспута, носили преимущественно информативный характер и почти не выражали симпатий или антипатий их авторов к диспутанту или его оппонентам.

Первые сообщения о магистерском диспуте С. появились уже 26 ноября: три петербургские («Голос», «Новости», *СПбВед.*) и одна московская («Русский мир») газеты поместили на своих страницах краткие отчеты.

<sup>10</sup> Подчеркнем, что С. удалось получить степень магистра в рекордно короткие сроки: так, например, учившийся вместе с ним Н. И. Кареев потратил только на подготовку к магистерским экзаменам три года и еще три года писал текст диссертации (см. *Кареев Н. И.* Указ. соч. С. 135). Современный историк российских университетов отмечает, что подготовка диссертации в подавляющем большинстве случаев занимала несколько лет (см.: *Иванов А. Е.* Ученые степени в Российской империи XVIII в. — 1917 г. М., 1994. С. 144).

Корреспондент «Голоса» (1874. № 327) после краткой информации о диспуте остановился лишь на выступлениях официальных оппонентов: И. И. Срезневский, «воздав должную честь труду автора <...> указал на невозможность признать некоторые воззрения диспутанта и, как филолог, обратил внимание, между прочим, на то, как филолог должен понимать слово "познание"»; М. И. Владиславлев «представил полную критическую оценку сочинения г. Соловьева и его выводов. Г. Владиславлев отнесся с большим сочувствием к труду диспутанта, хотя и заметил, что он относится отрицательно ко всем философам, вследствие чего ему приходится признать лишь самого себя правым. Посторонних оппонентов было четыре, двое из них обратили серьезное внимание на значение Гартмана в науке и на отличие его философии от позитивной»<sup>11</sup>.

Подробнее происходившие на диспуте события были освещены в *СПБвед.* (№ 326). Изложив основные возражения официальных оппонентов и отметив, что спор между диспутантом и «Серг. В. Де-Роберти» (о выступившем частным оппонентом С. В. Де-Роберти см.: Наст. изд. С. 350, примеч. к с. 187) не получился, поскольку публика прерывала второго аплодисментами, хроникер остановился на «превосходной речи» В. В. Лесевича, который «старался доказать, что никакой реакции против учения позитивистов не произошло» и указал диссертанту «на те сочинения, в которых Гартман обвиняется в крайнем невежестве, в которых он, с своей философией, сравнивается с австралийцем». Упомянув о возражении «г. Коринского»<sup>12</sup>, который сказал, что философия Гартмана «никакого особенного значения не имеет», хроникер отметил выступление студента университета г. Вольфсона, указавшего, что О. Конт не выступал против религии, но даже разрабатывал собственный культ; вывод же С. о том, что закон трех стадий Конта верен относительно «внешних явлений», Вольфсон счел лучшим комплиментом французскому позитивисту.

Неподписанный отчет о диспуте, появившийся в «Новостях» (1874. № 267; отд.: Новости дня), принадлежал С. А. Венгерову<sup>13</sup>. Здесь подробно передан отзыв Владиславлева. «Оппонент начал с того, что упомянул о замечательно ранней умственной зрелости диспутанта. Ему еще нет 21 года, и он только что брал жребий по исполнению воинской повинности»<sup>14</sup>. Пример такого раннего развития встречается первый раз. Г. Соловьев в подлиннике прочел и прекрасно себе усвоил весь тот ужасающий запас сочинений, который составляет плод человеческого мышления за 2 тысячи лет. Но этого мало. Г. Соловьев в своей диссертации показывает, что он и сам весьма успешно подвизается на поприще самостоятельного мышления, и, следовательно, русская наука вправе на него возлагать самые обширные надежды. После этого профессор Владиславлев перешел к изложению своего несогласия со многими местами диссертации. Г. Соловьев отлично защи-

<sup>11</sup> Заметка из «Голоса» была, с соответствующей ссылкой, перепечатана московской газетой: Петербург (диспут) // *Современные известия*. 1874, 30 нояб. № 309.

<sup>12</sup> Имеется в виду М. И. Каринский, преподаватель философии санктпетербургской Духовной академии, автор «Критического обзора последнего периода германской философии» (Христианское Чтение. 1873. № 1—6; отд. изд.: СПб., 1873). Каринский чуть позднее выступил соперником С. в конкурсе на замещение кафедры философии Московского университета. Подробнее см.: Наст. изд. С. 336—337; также *Лукиянов*. 2. С. 12—19).

<sup>13</sup> См.: *Поляков А. С.* Труды профессора Семена Афанасьевича Венгерова. Библиографический перечень. М., 1916. С. 2, № 12.

<sup>14</sup> Упоминание Владиславлевым факта участия С. в жеребьевке по призыву на военную службу вызывало многочисленные остроты газетных фельетонистов (см. ниже).

шался и высказал при этом действительно замечательное знание философии. Ему трудно было только опровергнуть возражения против заглавия своей диссертации. Кризис против позитивизма оказался слишком незначительным, чтобы дать г. Соловьеву повод на громкое заглавие его труда. Но как бы то ни было, книга его есть весьма серьезная и интересная попытка создания самостоятельного мирозерцания, хотя и не свободного от некоторого увлечения Шопенгауэром и Гартманом. Профессор Владиславлев приветствует в лице г. Соловьева русского философа и в интересах русской мысли желает успеха г. Соловьеву на научно-философском поприще. Речь профессора Владиславлева, длившаяся около двух часов, была покрыта оглушающими аплодисментами.

Первым частным оппонентом был позитивист и известный сотрудник "С. Петербургских Ведомостей" г. Евг. Де Роберти<sup>15</sup>. Но он так грубо и невежливо обвинил г. Соловьева в школьничестве незнании французского языка, что публика единодушным шиканьем заставила г. Де-Роберти прекратить свою оппозицию и удалиться из залы».

Критику со стороны второго частного оппонента Венгеров признал «дельной»: «Г. Лесевич доказал, что магистрант преувеличил будто бы существующую оппозицию против позитивизма. Успех книги Гартмана ("Философия бессознательного"), из которого г. Соловьев заключил кризис против позитивизма, не имеет никакого серьезного значения. Серьезные ученые смеются над Гартманом и не придают его книге никаких научных достоинств. Наконец, г. Лесевич не согласен с мнением магистранта, что западная философия за все время своего существования только и дорабаталась до того, чтобы приготовить сосуд, форму, куда должно влиться мышление, выработанное еще полторы тысячи лет тому назад на Востоке. "Я против такой философии не спорю, я от нее убегаю", — закончил г. Лесевич при сильных аплодисментах».

В заключение Венгеров отметил указанные «г. Коринским» некоторые неточности и упомянул «какого-то студента, что-то такое говорившего, но без особенного смысла»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Путаница имен двух братьев — выступившего на диспуте С. В. и философа-позитивиста Е. В. — будет продолжаться и в последующих отчетах о диспуте.

<sup>16</sup> Ошибки Венгеров вызвали ответную реплику (*СПбВед.* 1874, 27 нояб. № 327): «Газета "Новости" говорит, что "первым частным оппонентом был позитивист и известный сотрудник "СПб. Ведомостей" г. Евг. Де-Роберти"; между тем возражал г. Соловьеву не наш сотрудник г. Евг. Де-Роберти, а доктор математики С. В. Де-Роберти <...> Вторая неточность <...> заключается в том, будто оппонент "так грубо и невежливо обвинил г. Соловьева в школьничестве незнании французского языка, что публика единодушным шиканьем заставила г. Де-Роберти прекратить свою оппозицию и удалиться из залы". Тут что ни слово, то неправда. Г. С. Де-Роберти <...> с соблюдением всех принятых на диспутах приличий доказывал, что г. Соловьев, совершенно неверно переводя французское слово "spontané", придал учению Конта совсем не тот смысл, какой оно в действительности имеет. Наконец, что касается "единодушного шиканья" публики, то мы уже сказали в нашем вчерашнем отчете, что чересчур усердные поклонники г. Соловьева действительно помешали г. Де-Роберти продолжать свои очень веские возражения, но "единодушные шиканья", слышанные репортером названной газетки, не только не были единодушны, но, напротив, некоторые из возражений г. Де-Роберти вызвали рукоплескания». В № 269 «Новостей» (1874, 28 нояб.) был дан «Ответ академической газете», содержащий объяснения относительно погрешностей в заметке Венгерово».



«Русский мир», первым познакомивший московскую публику с диспутом С., предоставил отчет, изобилвавший множеством неточностей (1874, 26 нояб. № 325; отд.: Литературные известия). Изложив вступительную речь С. и перепечатав тезисы, обозреватель остановился на основных возражениях оппонентов. Так, Срезневский заметил, что поскольку С. «признает за языком и государством, мифологией и религией абсолютное значение (т. е. берет во внимание все языки, все религии и т. д.), то он должен признать необходимо такое же значение и за философией, т. е. он должен признать философию за такую же необходимую принадлежность всего человеческого рода вообще и каждого человека в частности, как, напр., язык или религия. Далее г. Срезневский указал на то, что песни, даже народные, часто носят на себе отпечаток их творца, что художественная деятельность не всегда происходит, так сказать, безотчетным образом, что, например, в произведениях Гёте художественность их находится в самом полном согласии с философской мыслью. На эти замечания г. Соловьев отвечал тем, что хотя сила для философской деятельности и присуща всему роду человеческому, но самая-то философская деятельность принадлежит отдельным лицам, имена которых неотделимы от их произведений. Философия создается только отдельными личностями, а не народом: нет народной философии; другое дело область языка и мифологии, где творец — целый народ, коллективная единица, где мы не знаем имени творца как отдельной единичной личности. Что касается народных песен, они не носят личного характера ни в каком случае; а в произведениях Гёте творцом является не философская мысль, а художественное творчество поэта, происходящее только под строгим контролем философской мысли».

Далее обозреватель указал как на основные похвалы диссертации со стороны Владиславлева (работа с источниками, основательность и оригинальность критических примечаний, самостоятельность воззрений, ясность и краткость изложения), так и на отмеченные им недостатки, заключающиеся в том, что соловьевская теория о трех моментах борьбы философии с религией не объясняет «удовлетворительным образом существование схоластики»; что С. «недостаточно верно определяет сущность новой философии, неправильно дает предпочтение Лейбницу пред Спинозой; что в силу своих моментов борьбы религии с философией признает лучшим то, что появилось на свет позже, что совершенно неосновательно; что также неосновательно выводит автор из Гегеля материализм <...> что, наконец, самый заголовок диссертации неверен, если понимать слово "кризис" обыкновенным образом, не придавая ему особенного значения, так как кризиса — говоря общепонятным языком — для западной философии не было».

Пересказав уже известные критические инвективы Лесевича в адрес «философии г. Соловьева», от которой оппонент в итоге «совершенно отказывается», обозреватель «Русского мира» кратко воспроизвел замечания последующих двух оппонентов, которых поименовал соответственно «г. Роберстен» и «г. Вольфстен».

Влиятельные *МВед.* поместили небольшое анонимное сообщение «Из Петербурга» под заглавием «Диспут Вл. Соловьева» (1874, 28 нояб. № 298), в котором отмечалось, что диссертация защищалась «сыном нашего маститого историка Сергея Михайловича Соловьева» и что «на него распространилось действие нового положения о воинской повинности, и он на днях тянул и вытянул жеребьевый номер». Упомянув далее о том, что диссертант прочел положения диссертации, перепечатанные в данной заметке, корреспондент кратко остановился на выступлениях официальных оппонентов и перешел к полемике с оппонентами частными.

«Все эти возражения были главным образом направлены на защиту Конта и позитивизма и на обвинения Гартмана. Говорилось о том, что в настоящее время против позитивизма никакого кризиса не происходит и даже произойти не может, что Гартмана не читают и что теперь доказана ложная ученость его. Философия г. Соловьева не только не заслуживает серьезного внимания, а достойна де лишь полного порицания. "Такую философию, заключил один из оппонентов, я не только отрицаю, я от нее убегаю". Диссертант на это ему заметил, что для интересов общего умственного развития он ничего лучшего придумать не может<sup>17</sup>. В дальнейших своих ответах г. Соловьев выказал и знакомство с предметом, и вполне зрелую диалектику; некоторые же из возражений были им отбиты остроумными юмористическими замечаниями».

## 5

Вслед за отчетами о диспуте начали появляться и критические отклики на него, причем органы печати либерального направления были настроены по отношению к С. враждебно-иронически и принимали сторону его оппонентов, тогда как органы печати консервативной отнеслись к высказанным диспутантом идеям весьма сочувственно.

Первым развернутым критическим обзором диспута была статья Н. К. Михайловского «О диспуте г-на В. Соловьева» (Биржевые ведомости. 1874, 27 нояб. № 342<sup>18</sup>; вошла в изд.: *Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. 2-е изд. СПб., 1913. Т. X. С. 87—96; в значительной части перепечатана: *Лужьянов.* I. С. 421—427). Соловьевский диспут заинтересовал популярного публициста прежде всего как свидетельство регресса отечественной университетской науки и невежества широких масс столичной публики. Что же касается собственно С., то Михайловский остановился на поведении магистранта, проявившего, по его мнению, подобострастную вежливость к членам факультетского совета и возмутительную грубость в отношении неофициальных оппонентов. Так, если в ответ на замечание Де-Роберти, не отличавшееся, с точки зрения критика, «по роду своему от некоторых замечаний официальных оппонентов», о неправильном понимании им слова *spontané* С. заявил «грубым голосом и грубыми словами, составлявшими резкий контраст с обнаруженной им перед тем кротостью <...> что г. Де-Роберти не понимает, что говорит», то замечания Владиславлева «не раздражали Владимира Сергеевича, он не перебивал, грубостей не говорил, молчал, улыбался, старался вникнуть и дать благовидное оправдание. <...> Где мог этот молодой человек, так рано отлетевший от бренной земли к вечному небу философии, где мог он научиться так разнообразить свое отношение к людям?» Особенно поразила Михайловского реакция присутствовавших — «грубость магистранта была покрыта бук-

<sup>17</sup> Первое упоминание об ответной реплике С. на выпад Лесевича, отсутствующее в первых отчетах и воспроизведенное С. в его «Ответе г. Лесевичу» (см.: Наст. изд. С. 190 и примеч., с. 352).

<sup>18</sup> Фельетон на следующий день был частично перепечатан в *СПбВед.* (№ 328) с редакционным пояснением: «Вчера мы дали читателям краткий отчет о диспуте г. Соловьева. По краткости отчета в него не могли войти характеристические странности и курьезы этого диспута, представляющие, однако же, свой несомненный интерес. Эти характеристические странности и курьезы переданы сегодня г. Михайловским в фельетоне "Биржевых Ведомостей"».

важно громом рукоплесканий». «Г. Де-Роберти не потерял, однако, мужества <...> Но едва он успел сказать что-то в таком роде: "быть может, вам известна статья г. Вырубова"... — как магистрант с несколько деланным презрительным смехом замахал руками и стал восклицать: "нет, не известна; я такого писателя не знаю, ей Богу, не знаю! ну, честное же слово, не знаю"». Хотя диссертант «публично хвастается незнанием имени г. Вырубова, человека, издающего и редактирующего вместе с Литтре единственный орган позитивистов», ссылаясь, впрочем, в диссертации на это издание, «толпа» снова наградила диссертанта рукоплесканиями. По словам фельетониста, «сцена вышла глубоко возмутительная».

Особенно возмутил Михайловского эпизод, связанный с выступлением Лесевича. «Сцена опять вышла возмутительная, но уже совсем в другом роде или, по крайней мере, с перераспределением ролей. Два раза говорил г. Лесевич, и оба раза вся зала ему рукоплескала! Я собственными глазами видел, как те же ладони, которые ударяли друг о друга в честь магистранта, с таким же азартом проделывали ту же самую операцию в честь г. Лесевича. А он утверждал нечто совершенно противоположное некоторым основным утверждениям магистранта. Он говорил ему даже колкости, настолько, впрочем, благопристойные по форме и настолько тонкие, что, я думаю, сам магистрант их не вполне оценил...» Пересказав мнение Лесевича об ошибочности соловьевских представлений о популярности позитивизма в Европе и о значении идей Гартмана для будущего философского развития, Михайловский упоминает о ссылке Лесевича на Геккеля и Альберта Ланге, относящихся к философии Гартмана самым презрительным образом и уличающих этого мыслителя в круглом невежестве и слабоголовости, на что С. отвечал, что «знает только одного — Геккеля». Этот ответ показался Михайловскому «по малой мере странным», ибо «История материализма» Ланге — серьезная работа, автор ее — не материалист и не позитивист, а магистрант, защищающий «философию бессознательного», должен знать «веские возражения против этой новоявленной философии». К чести публики, она не встретила «это второе заявление незнания» рукоплесканиями.

В конце фельетона Михайловский приводит свое последнее — и, на его взгляд, важнейшее — недоумение: «Кто не слышал и не читал разных lamentаций на тему господства материализма (философского) в современном русском обществе? Нет ни одного "Русского Мира", ни одного "Гражданина", ни одного "Русского Вестника", который не прожужжал бы всем уши теми опасностями, кои грозят России, благодаря наклонности общества (и особенно петербургского) поддерживать "материю" и преследовать "дух". <...> В особенности часто раздаются такие обвинения: такая-то статья или книга, будучи по существу своему ничтожною <...> льстит материалистическим инстинктам петербургского общества и потому производит фурор. Вспомните бесчисленные попреки Бюхнерам, Молешоттам, Фохтам, Боклям, Льюисам кое-какими отечественными писателями. Вспомните "Последнюю страничку" "Гражданина", в которой еженедельно уличаются в материализме люди всех возрастов и состояний. Что же? Не есть ли и диссертация г. Соловьева ничтожество, льстящее материалистическим инстинктам петербургского общества и потому производящее фурор?» Приведя седьмой тезис С. об уничтожении вещественного мира как вещественного и о восстановлении его как царства духов, Михайловский восклицает: «Вот, милостивые государи, чему неистово аплодировали сегодня в зале петербургского университета! Вот ради чего не только прощались, а вознаграждались овациями грубости магистранта и его хвастливое сознание в собственном невежестве! Вам известно, что

если есть в естествознании истина бесспорная, безусловно всеми принимаемая, так это положение о неуничтожаемости материи. На ней стоит вся физика, вся химия, наконец, просто вся наука. Ее не отрицают и богословские писатели. <...> Но вот <...> является г. Владимир Соловьев и <...> вырывает из-под науки ее фундамент». Особенно печалит Михайловского то обстоятельство, что неоднократно раздававшееся на диспуте «шиканье» было адресовано отнюдь не магистранту: «ему достались только лавры и розы без шипов <...> О, труженики науки, великие и малые, известные и безвестные, как я вас жалею! Камень по камню складываете вы свое здание, вы приходите, наконец, к широкому и плодотворному обобщению <...> Как вдруг — трах! Владимир Соловьев, не опровергая вас, даже не пытаясь опровергнуть, даже не зная вас, одним удачным парированием направленного в него бандалероса перетягивает на свою сторону симпатии общества! <...> О, московские громовержцы, успокойтесь, успокойте и петербургское отделение вашей фирмы. <...> Вас возмущает, что мы осмелили вашего московского философа Юркевича<sup>19</sup>; что мы втоптали в грязь г. Страхова, человека многосторонне образованного, который никогда не обращался так с наукой, как г. Владимир Соловьев; что мы до обморока зачитывались Бюхнером и Молешоттом. Диспут г. Соловьева искупил все эти наши прегрешения». Фельетон заканчивается словами: «Русь, Русь! куда ты мчишься? спрашивал Гоголь много лет тому назад. Как вы думаете, милостивые государи, куда она в самом деле мчится?»<sup>20</sup>

В воскресенье, 1 декабря, фельетонисты трех газет вновь избрали темой своих сочинений диспут С.

В *СПбВед.* (1874. № 331) в «Недельных очерках и картинках» выступление С. приветствовал Незнакомец (А. С. Суворин). Порадовавшись молодости философа, хроникер обыгрывает ставший известным из выступления Владиславева эпизод с призывом на военную службу: «Я приветствую его от всей души, приветствую его вместе с публикою, которая так ему рукоплескала. Кто знает, не явится ли в нем русский философ, не есть ли он первое начало тех славянских начал, которые не общей воинской повинностью, а духом своим должны поработить, как всем известно, весь мир? Наши великие люди выступали всегда рано: вспомните Петра

<sup>19</sup> Фельетонист напоминает о дружно-уничтожительной реакции либеральной прессы на публичные лекции Юркевича о материализме, прочитанные в феврале—марте 1863 г. (см.: *Наст. изд.* С. 332—333).

<sup>20</sup> Михайловский несколько раз «по случаю» возвращался к теме соловьевского диспута, так, в своих регулярных «Записках профана» он неожиданно вспоминает: «Уже г. Владимиру Соловьеву толпа аплодировала за поругание науки. И, может быть, эта толпа состояла не из одних пустопорожних людей. Может быть, в среде ее были люди, измученные теми вопросами, которые современная наука разрешить не хочет или не может и разрешить которые г. Владимир Соловьев выразил, по крайней мере, желание и надежду» (*ОЗ.* 1875. № 2. С. 361). Позднее он также включился в полемику С. с Лесевичем (см.: *Наст. изд.* С. 344). Интересно, что в 1892 г. в рецензии на сборник статей Михайловского «Случайные заметки и письма о разных разностях» (где имя С. упоминается лишь один раз вне связи с его философскими взглядами) В. Келтуяла отмечает, что «г. Михайловский знакомит нас с симптомами того перелома в западноевропейской мысли и жизни, который был предсказан еще в начале 70-х гг. г. Вл. Соловьевым (см. «Кризис западной философии» Вл. Соловьева. М. 1874 г.) Этот перелом нашел себе яркое выражение в трех областях человеческой деятельности: в поэзии, философии и обществе» (*Келтуяла В. А. <Рец.> Литература и жизнь. (Письма о разных разностях). Н. К. Михайловский. <...> // Библиограф. СПб., 1892. № 10—11. С. 361—362 — Подпись: В. Кел—ла).*

Великого, Пушкина, Лермонтова. Имя их гремело уже, когда они были еще юношами. Но вы скажете, что философия — мудреное дело, что она требует ума зрелого и лет соразмерных. В таком случае я укажу вам на знаменитого в настоящее время автора "философии бессознательного" Гартмана, который 27-ми лет издал уже полную философскую систему и только на десять лет старше г. Соловьева. Я не хочу шутить; я хотел бы пророчествовать, я желал бы, чтобы сын нашего известного историка положил основание новой философской школе, русской. Европа давно гниет — это всем известно, Европа давно уже находится в кризисе, и я вижу в самом заглавии сочинения г. Соловьева <...> как бы указательный перст по тому же направлению. На восток, на восток! — вот где наше спасение и спасение миру! Пусть будет так: все приходит к своему началу, и мы, выйдя с востока, нагулявшись на западе, вновь возвращаемся к своему источнику. Мы в музыке изобрели новые звуки, новое их сочетание, мы звуками устремляемся изобразить даже критику, даже, быть может, философские системы; отчего же словом не попытаться создать нечто свое, оригинальное, глубокое, которое стало бы мировым? Владимир Сергеевич, дай вам Бог всего лучшего ...

Но позвольте, молодой философ, предостеречь вас от того жидкого остроумия, которое даже в устах философа не может считаться чем-то оригинальным и достойным уважения. <...> Я прямо скажу, что вы, молодой ученый, сделали промах, даже большой промах, не сумев с одинаковой вежливостью отнестись к тем, которые в ремесленной управе науки не получили никакого значка».

Тему воинского призыва продолжил на страницах «Голоса» Н. Н. Вакуловский в заметке «Философ призывного возраста» (1874. № 332; отд.: Листок; подпись: *И. д. фельетониста*). По словам фельетониста, «влияние общей воинской повинности на народное и даже на научное образование очевидно даже в Петербурге. Не успели в первый раз применить новый устав, как у нас появились уже философы призывного возраста. По крайней мере, на днях один из молодых людей призывного возраста торжественно возведен в звание философа в одной из зал петербургского университета. <...> Магистранту только 21 год ... Да, "не более того"; но он успел уже в этом юном возрасте не только побывать в московском университете на двух факультетах: историко-филологическом и естественном, слушать лекции в духовной академии, выдержать кандидатский и магистерский экзамены, но и произвести, в конце концов, "Кризис западной философии против позитивистов". Правда, самое заглавие этой диссертации возбуждает некоторое сомнение в "зрелости" мышления магистранта; если с западною философией случился кризис, то едва ли она в состоянии успешно выступать теперь против кого бы то ни было, хотя бы и против позитивистов; но как есть некоторое основание предполагать, что позитивизм сам является составною частью западной философии, то окажется, чего доброго, по мнению юного философа, что позитивизм произвел кризис против самого себя». Далее фельетонист, вслед за Михайловским, обвиняет С. в наличии у него «той практической житейской мудрости, следовать которой не помышляют многие из самых ярких приверженцев» позитивизма: ведь магистрант «был смиренно мудр и почтителен со старшими, с *официальными* оппонентами, с теми, которые могли пожаловать его в философы, и он же оказался заносчив, пренебрежителен и даже резок с *частными* возражателями, осмелившимися "сметь свое суждение иметь" о достоинствах его диссертации, о значении его юной философии».

Особенно беспощадно, по словам фельетониста, «накинулся» С. на первого частного возражателя — г. Де-Роберти. «Этот г. *de*-Роберти не только жан-

тильйом, но <...> доктор математики Иенского университета, и юный философ нисколько не уронил бы своего достоинства, относясь терпеливо и сдержанно к этому возражателю. Г. Соловьев не дал слова сказать математику из Иены. Едва г. Де-Роберти выразил сомнение насчет одного выражения диссертации, как магистрант мгновенно утратил кротость агнца, с какою выслушивал довольно горькие истины насчет своей философии от официальных оппонентов (профессора Владиславлева, например), ошетинился и грубо прервал возражателя заявлением, что г. Де-Роберти не понимает, что говорит. Прибегнул было г. Де-Роберти к последнему своему ресурсу — к ссылке на авторитет г. Вырубова; но ничего не помогло: не успел он указать на какую-то статью нашего соотечественника-позитивиста, соиздателя Литтре, как магистрант начал ухмыляться и уверять, что он знает не знает и ведать не хочет ни Вырубова, ни его статьи. <...> Неизвестно, что произошло бы с возражателем, если б на помощь ему не явилась подмога в лице г. Лесевича, другого частного оппонента. Тут роли несколько изменились: г. Соловьеву не до ухмылений уже было, когда г. Лесевич ясно, как дважды два четыре, стал доказывать несостоятельность основных положений магистранта».

В итоге автор фельетона приходит к неутешительным для С. выводам: «Многие, пожалуй, подумают, что в новой философии философа призывного возраста ничего, в сущности, нового не заключается. Иные, быть может, перенесутся даже, при помощи г. Соловьева, в свой детский мир; в уме их воскреснут страшные рассказы старушек о кончине света, о гисне огненной, припомнятся предостережения, которые каждый из нас слышал против еретических уверений естествознания и особенно химии, доказывающей, что ни один атом материи не пропадает, всегда существовал и будет существовать... Да не смущается, однако, всем этим г. Соловьев. Многочисленные "любители просвещения", поспешившие собраться на его диспут, безразборчиво гоготавшие и рукоплескавшие, точно публика александрийского театра, и его неуместным выходкам против г. Де-Роберти, и его печальному положению во время многих неотразимых возражений на его диссертацию, и, наконец, при торжественном провозглашении его философом, ясно обнаруживают нашу терпимость и готовность к восприятию всевозможных философских учений и систем. Нам крайне любопытно было лицезреть юного философа, *en chair et os* (во плоти и костях (*фр.*) — *Ред.*); найдется в нас достаточно места и для его учений, хотя бы они не превышали своей силой и значением даже воззрений старой его нянюшки». 31 декабря, сообщая об очередном заседании *ОЛРС*, хроникер «Голоса» (1874. № 360) иронически назвал С. «феноменальным юношей».

И. Ф. Василевский (*НВ*. 1874, 1 дек. № 1; отд.: Наброски и недомолвки; подпись: *Буква*) сообщает читателям, что зачитавшись диссертацией С., он исчез «в беспределиях вечного, совершенно потерял из виду мир внешний, преходящий, лишенный, по справедливой укоризне диспутанта, и красоты, и безусловных целей, и абсолютного первоначала», а потому отправился на диспут «именно за этим первоначалом». «Авось, думал я себе, г. Соловьев, в год своего совершеннолетия устроивший кризис всей западной философии и взорвавший в воздух позитивистов, скажет что-нибудь новое и оригинальное, сравнительно с тем, что нам в свое время проповедовалось. <...> Прочли обычное *curriculum vitae*. Из него оказалось, что магистрант, родившийся в 1853 году, успел окончить духовную академию и два факультета. Многие пришли в недоумение и, рассчитывая время учения по годам, заключили, что г. Соловьев вышел уже из материнской утробы грамотным и с оппозиционным криком против Ог. Конта и Литтре. Г. Срезневский добавил,

что молодой ученый неделю тому назад подвергался жеребьевке и благополучно избег ожидавшей его участи. Г. Срезневский порадовался. Я тоже порадовался, потому что не разделяю того мнения, будто общая воинская повинность тогда только есть настоящая воинская повинность, когда ни один доктор философии не увернется от нее. Г. Срезневский заметил еще наставительно виновнику торжества, что индивидуальное творчество имеет большое значение во всех отраслях человеческой деятельности и, в общем, похвалив, даже с некоторою сентиментальностью, молодого ученого, сел». Владиславлев «возражал чрезвычайно бодро, с свойственным ему остроумием, ясностью и ловкостью полемического удара. Он упрекал диспутанта в "неверности суждений" и засыпал г. Соловьева таким градом обвинений, что более любопытные задались вопросом: о чем же наконец *верно* рассуждает дебютирующий ученый? Г. Срезневский начал с похвалы и кончил похвалою. Г. Владиславлев начал тоже с похвалы, но кончил осуждением. Ответом на его речь служили со стороны публики "громкие" рукоплескания. Когда высказано было официальное слово, предстали частные оппоненты. Первым, если справляться по газетам, выступила какая-то *persona incerta* (неопределенная личность (*лат.*). — *Ред.*): триединая личность. Академическая газета признала в ней доктора математики г. В. Де-Роберти, "Новости" считают ее "известным позитивистом г. Евг. Де-Роберти", а "Русский Мир" категорически заявил, что это не кто иной, как некто "г. Роберстен". Г. В. и Е. Де-Роберти-Роберстен начал с осуждения и так как от него нельзя было ожидать никаких лестных для диспутанта "мест", то расположенная к г. Соловьеву публика разразилась рукоплесканиями, но не теми, которые покрывают конченную речь, а теми, которые неприлично прерывают недоговорившего оратора. Г. Соловьев, подобострастно и с благодарностью выслушивавший наставления "старших" университетских оппонентов, не без иронии третировал непатентованного возражателя. Этим он доказал, что и житейская философия Кифы Мокиевича ему близко знакома. Феноменальный юноша! Далее, наш известный публицист, г. Лесевич, в изящной и содержательной речи, критически отнесясь к основным положениям магистранта, разрушил его утлую постройку. На развалинах, созданных г. Лесевичем, появился еще юноша Вольфсон (по варианту всех переворачивающего "Русского Мира" — Вольстен!), и когда он прочел свою реплику, г. Соловьев <...> был уже магистром. Быстро это свершилось. Хлопала публика, хлопали приятели, хлопал факультет. Похлопал и я усердию молодого труженика».

Очевидец событий Н. Н. Страхов откликнулся на диспут С. дважды. В статье «Философский диспут 24-го ноября» (Гражданин<sup>21</sup>. 1874, 2 дек. № 48. С. 1211—1212) Страхов указывает существо возникшей на защите дискуссии: «Диспут был борьбою между двумя партиями, между защитниками позитивизма, которые, следовательно, были настроены против диспутанта, и между противниками позитивизма, и следовательно, по одному этому, сторонниками диспутанта. Таким образом, о самых мнениях г. Соловьева, о том, что он специально утверждал, очень мало было говорено в умеренном споре, который шел вокруг стола, озаренного свечами, и вовсе ничего не высказано теми восторженными рукоплесканиями, которые раздавались вокруг, в массе народа, наполнявшей большую темную залу. О чем бы ни говорили вокруг стола, в толпе дело шло лишь о позитивизме. Что же оказалось? С удовольствием можно было видеть, что противники позитивизма не

<sup>21</sup> Здесь же в отделе «Петербургское Обозрение» (с. 1205) сообщалось о диспуте С. как о «факте отпадном» и «знаменательном».

уступали другой партии ни в числе, ни в ревности. За ними собственно нужно считать победу, так как самые единодушные и продолжительные рукоплескания раздались сперва после окончания длинной речи проф. Владиславлева, а потом после провозглашения диспутанта магистром. Речь г. Владиславлева началась похвалами философской зрелости г. Соловьева, а кончилась еще большею похвалою; профессор сказал, что он "готов верить тому будущему развитию *самостоятельного направления в философии*, к которому стремится диспутант и которое обещает в своей книге, и что он тем более будет радоваться этой новой философской системе, что она будет *русская*". Вот какие надежды возбуждает наш молодой ученый! Вот чему так усердно хлопали! И вообще симпатия к диспутанту была явная во всем собрании. Она поддерживалась и его молодостью (21 год), и очень серьезною, вдохновенною наружностью, более же всего тем мастерством слова и мысли, которое он обнаружил в прекрасной вступительной речи и в своих ответах. Он говорил просто, ясно, без всякого колебания — и спокойно, и быстро, смотря по надобности. Он очевидно владеет в полной мере качествами, нужными для профессора. Приверженцы позитивизма имели <...> тоже минуты торжества. Началось, правда, с того, что они потерпели поражение. Г. Де-Роберти стал доказывать, что диспутант не имеет понятия о позитивной философии Конта и даже не довольно хорошо знает по-французски, именно будто бы неверно перевел *sponané* словом *произвольный*. Обиженный диспутант отвечал с такою силою и стремительностью, что возражатель не выдержал и минуты этого натиска; четыре раза быстрые ответы г. Соловьева были покрываемы громкими рукоплесканиями, и г. Де-Роберти *бьгу ятсся*, как говорили наши деды. Вторым возражатель, г. Лесевич, имел, напротив, полный успех. Когда он сказал, что натуралист Геккель сравнивает Гартмана с диким, с австралийцем, зала огласилась восторженными рукоплесканиями. Но вскоре затем г. Лесевичу достались еще более сильные рукоплескания. По поводу места в книге, в котором утверждается, что "новейшая философия стремится с логическим совершенством западной формы соединить полноту содержания *духовных созерцаний Востока*" <...> он сказал громким и напряженным голосом, что он заранее — знать не хочет такой философии и готов убежать от нее как можно дальше. Зала загрохотала, очевидно обнаруживая этим, что ей больше всего нравятся не мысли и аргументы, а более простые средства решать вопросы. Затем было еще одно *фальшивое* торжество позитивистов. Когда профессор Каринский сказал несколько слов о том, что диспутант не обратил внимания на гносеологическую сторону позитивизма и, следовательно, не опроверг самой сильной его опоры — поднялись шумные и долгие рукоплескания. Профессор понял, в чем дело; выждавши, пока шум утих, угрюмо и громко объявил, что он вовсе не разделяет мнений позитивизма и говорил вовсе не с тем, чтобы защищать его. Молчание. Были и другие эпизоды, но мы рассказали важнейшие. Излагать содержание споров мы не будем, именно потому, что оно было слишком частное, раздробленное и редко подходило к существенным пунктам. В значительном большинстве случаев диспутант вполне успешно отражал нападения, а в других не вполне успевал разве только потому, что вообще легче задавать вопросы, чем отвечать на них. В одном только пункте он, очевидно, был поставлен в некоторое затруднение. От него требовали доказательства, что философия Гартмана действительно господствует в такой мере, в какой (по мнению самого г. Соловьева) должна господствовать всякая философия, составляющая действительный фазис в развитии философской мысли. Дело в этом случае касалось уже не теории, а факта, доказательства должны были быть эмпирические, и понятно, что диспу-



тант оказался в затруднении. Проф. Владиславлев сказал, между прочим, что он не совсем верит и в то господство, которое имел когда-то Гегель, что гегельянцы больше шумели, чем на самом деле владывали над умами. Если же, заметим мы, можно сомневаться и во влиянии Гегеля, то где же средства доказать осязательно силу влияния Гартмана? В заключение Страхов приветствовал С. и выразил веру в то, что «он своею последующею деятельностью вполне оправдает то теплое расположение и понимание, которое возбудил при первом своем появлении».

Вторая статья Страхова — «Еще о диспуте Вл. С. Соловьева» (*МВед.* 1874, 9 дек. № 308; подпись: *Н. С.*) — первый в московской прессе обстоятельный рассказ очевидца о подробностях диспута, особенно необходимый потому, что, как констатирует автор, об этом диспуте «уже сложились мифы и легенды; сказания одно другого страннее переходят из газеты в газету; фельетонисты ужасаются, плачут, философствуют, пророчат, издеваются». Страхов замечает, что предстоящий диспут вызывал «некоторые опасения» из-за известного общего настроения петербургской публики: «иные боялись шиканья и свистков», тогда как другие «их ожидали и им заранее радовались». Однако «эти другие обманулись», поскольку «настроение публики, бывшей в зале, оказалось не то, какое существует в здешней литературе, — и вот откуда плач литературы, ее горькие жалобы, ее клеветы». Присутствовавшие на диспуте почувствовали «необыкновенное любопытство, жадное внимание, явное расположение к диспутанту, приятно подействовавшему на всех и своею фигурой, и своею молодостью, и мастерством своей речи, наконец, уважением к самому делу, которое совершалось, сознанием его важности и высокого значения». В публике Страхова особенно порадовало настроение «умственной жажды», вследствие которого «каждое движение мысли восхищало слушателей, и они равно хлопали и диспутанту, и его противникам, как скоро им казалось, что та или другая сторона одерживает верх». Собравшиеся в зале ожидали, «что вот-вот перед ними откроется истина, которой они желают и ищут», — и это настроение и рассердило большинство обозревателей, рассчитывавших, чтобы «посетители пришли с готовым мнением, чтоб они фанатически за него стояли, чтобы не разбирали ничего и не хотели бы даже слушать того, что им говорят и доказывают; словом, чтобы публика вела себя так, как ведут себя наши литераторы в наших журналах». Однако их постигло разочарование, поскольку «нашлись люди, напряженно вникавшие в возражения против позитивизма, в рассуждения об идеалистической философии, о религии, о высших духовных требованиях». Прессе ничего не оставалось делать, как забросать диспутанта грязью — и «этим делом она теперь занимается»: так как Владиславлев сделал ряд замечаний, то в газетах написали, что он «в пух разбил диссертацию», но при этом умолчали о том, «что возражения его почти не касались главных пунктов, что диспутант отвечал и уверенно, и основательно, что г. Владиславлев начал похвалами совершенной зрелости философского понимания диспутанта, а кончил тем, что верит его способности проложить новое направление в философии и что "будет ему радоваться как самостоятельному русскому направлению"». С скромный же поклон диспутанта на последовавшие «долгие и горячие рукоплескания» был истолкован «как знак какой-то наглости!». «Из всех возражений проф. Владиславлева журналистика схватила за два наименее значительные» (о социализме и конкретном мышлении). В первом случае «дело шло только о неточном выражении в одном месте диссертации». «Еще пишут, что проф. Владиславлев обличил диспутанта в непонимании того, что такое конкретное мышление. Между тем тут не было и

возражения; термин *конкретное мышление* принадлежит самому диспутанту, есть его нововведение, и профессор просто спрашивал диспутанта, что тот разумеет под этим термином». Совершенно неверно, по мнению Страхова, освещен был и эпизод с С. В. Де-Роберти. «После спокойных вопросов и возражений г. Владиславлева, г. Де-Роберти выступил с резкими словами: "Вы не только не знаете и не понимаете философии Ог. Конта, но не понимаете и того языка, на котором она писана; так, на странице такой-то вы слово: *spontané* перевели словом: *произвольный*"... Можно себе представить, каково было впечатление на слушателей и на диспутанта. Г. Соловьев в первый раз (но и в последний) поддался волнению и отвечал резко и стремительно; слушатели, только что заявившие свое к нему расположение, встречали его ответы дружными рукоплесканиями, и г. Де-Роберти отступил, не выдержав и минуты такого спора». Впрочем резкий и стремительный ответ С. был в то же время совершенно правильным по существу, полагает Страхов. Не удивительно, что после того С. В. Де-Роберти оставалось лишь ссылаться на авторитеты, на словарь Литтре, на Вырубова и т.д. Диспутант «отвечал, что все эти ссылки не нужны, излишни, что он читал самого Конта и в нем нашел и в нем готов указать оппоненту все упомянутые в диссертации нелепости и что больше ему ничего не нужно. — "Вы знаете, конечно, — начал было г. Де-Роберти, — господина Вырубова?.. который живет в Париже?.." — "Не знаю", — отвечал г. Соловьев. — "Как?.." — "Не знаю; право, не знаю; уверяю вас, что не знаю!.." — Начались рукоплескания, и г. Де-Роберти, сбитый с позиции, замолчал». По мнению Страхова, аргумент Де-Роберти был несостоятелен. Зачем было так настаивать на известности Вырубова? «Что это за аргумент? А между тем, чего проще и легче сказать было бы так: "Ну все равно; знаете ли вы его или не знаете, но упомянутый мною г. Вырубов говорит *то-то* и *то-то*"». «Сначала она (журналистика. — *Ред.*) обошла молчанием это поражение сторонника ее любимых идей. <...> Но по тщательном рассмотрении открылась возможность напасть прямо на г. Соловьева. Его обвинили, во-первых, в невежестве и в отявленной лжи. <...> Во-вторых, его обвинили в грубости. Забывая всю резкость слов г. Де-Роберти, стали печатать и повторять, что был резок один г. Соловьев <...> что он был лстыив и смирен в речах с официальными оппонентами, а с посторонними груб и высокомерен, что он, значит, ловкий и расчетливый человек. <...> Обрадованные фельетонисты были неистощимы на эту тему, тему, самую для них любезную. У них первое правило во всякой полемике — выставить своего противника как можно хуже, не опровергать его, а прямо намекать, что он де действует из корыстных видов, а только мы де люди благородные». Страхов специально подчеркивает, что вспышка против Де-Роберти была единственной. Как правило, С. «отвечал так вежливо и спокойно, что его скорее можно упрекать за недостаток силы в этих ответах. Он, очевидно, рассердился на себя за минуту волнения и затих больше, чем нужно бы». Возражения Лесевича «дважды покрывались очень громкими рукоплесканиями»; впрочем, «таким же одобрением встречались и ответы г. Соловьева. Публика, очевидно, готова была хлопать всякому слову, которое находила умным». Несколько иначе освещается Страховым полемика С. с Лесевичем: на возражение последнего, что философия Гартмана отнюдь не ослабила позитивизма, но сама по себе вызывает много возражений, «диспутант отвечал, что никогда не утверждал, что позитивисты обратились в гартманистов <...> что вообще смена философских систем совершается не в том же человеке, а в различных людях, которые сами сменяют одни других». Заявление Лесевича, что «он убегает» от философии, которая стремится соединить полноту духовных со-

зерцаний Востока с совершенством западной логической формы, С., по словам Страхова, оставил без внимания. Между тем «слова, сказанные г. Лесевичем, не аргумент, а выражение фанатизма, того самого фанатизма, для которого не существуют никакие аргументы, который, не читая, сожигает книги, противные Корану, или заставляет еврея, принужденного слушать христианскую проповедь, заплеплять себе уши воском. Этот фанатизм нынче в большом почете, и маленький образчик его представляют слова или, лучше сказать, поступок г. Лесевича на ученом диспуте». Статья заканчивается на мажорной ноте: «Очевидно было, что молодой ученый приобрел себе симпатию присутствовавших и что этот диспут был для них и очень интересен, и очень приятен. Такое отношение молодежи <...> есть вполне отрадное, хотя, впрочем, очень простое и естественное явление. — Литература, очевидно, идет своим привычным путем; она употребляет свои старые приемы и твердит свои зады. Но наше юношество дает повод к утешительным заключениям. Сам г. Соловьев и тот радушный прием, который ему оказали, не свидетельствуют ли, что в нашей молодежи проявляется искреннее стремление к науке, свобода от дурных влияний и сочувствие самым высоким духовным интересам? <...> Здесь не место было говорить о взглядах г. Соловьева, но, даже не соглашаясь с ним в том или другом, мы не можем им не сочувствовать: они принадлежат, действительно, к высокой области философской мысли; на них лежит печать сродства с благороднейшими стремлениями человеческого ума и сердца».

Итог газетной дискуссии, развернувшейся вокруг соловьевского магистерского диспута, подвел патриарх русской исторической науки и литературы М. П. Погодин: «Грустные и прискорбные явления представляет иногда петербургская журналистика. Выступает на ученое поприще молодой человек 21 года, с диссертацией о высших вопросах науки, написанной умно, основательно, с знанием дела. Журнал, издаваемый почтенными учеными, законными судьями, принимает ее на свои страницы. Университетский факультет удостоивает автора ученой степени. Молодой человек защищает ее публично и доказывает, что владеет вполне своими сведениями и может свободно пользоваться ими, употреблять их по усмотрению. Казалось бы, надобно обрадоваться такому примечательному явлению, которое случается у нас нечасто <...> Прочесть то, что оказывается по диссертации прочитанным, есть уже труд. Изучить, изложить, перевести — есть уже заслуга. Сравнить, сделать свои заключения, написать рассуждение, с готовностью отдать отчет о прочитанном — есть уже доказательство значительного развития, благонадежный залог для будущего. Молодой человек мог в том или другом случае ошибиться, увлечься <...> укажите его недостатки, остерегите его <...> Но осудить, не говоря ни одного доброго слова, но снабдить свой приговор еще ядовитыми инсинуациями о воспитании, о нравственном характере, и пускаться в личности по поводу "философии бессознательного" — это больше, чем нехорошо, это стыдно. И за что же? За то, что молодой человек отозвался незнанием о писателе, которого имя выставлено в заглавии журнала, им цитуемого, за то, что посторонних оппонентов не называет по имени и отчеству, как называл профессоров, — ну, да ведь оппонентов он не знал, а профессоров знал <...> Нет, это все только придирки, а главная вина молодого человека состоит в том, что он объявил себя противником позитивизма. Петербургские газеты — позитивные философки, покровительницы позитивной философии. *Risum teneatis, amici!*.. (Можете ли, друзья, удержаться от смеха? (лат.)) — *Ред.*) Где же свобода мнений, которую они проповедают?» (*М. П. Заметка // МВед. 1874, 6 дек. № 306; под заголовком «Отзыв о противнике позитивизма» вошло в: Погодин М. П. Сборник, служащий дополнением к «Простой речи о мудреных вещах». М., 1875).*

Отметим, что газетные отклики были посвящены в основном магистерскому диспуту: большинство обозревателей еще не успели познакомиться с текстом диссертации. Похоже, светская образованная публика не проявляла интереса ни к философии, ни тем более к богословским журналам: из писавших о диспуте вряд ли многие были знакомы со статьями С. в *ЛО*; Л. Н. Толстой, не имевший в Ясной Поляне комплекта журнала (см.: Библиотека Льва Николаевича Толстого в Ясной Поляне: Библиографическое описание. 1. Книги на русском языке. Часть вторая. М—Я. М., 1975), обратил внимание на соловьевское сочинение лишь после шумного диспута, получив (возможно, от Страхова) отдельное издание *КЗФ* (пометки Толстого на полях книги см.: Там же. С. 251), о чем и сообщил Страхову 23 декабря 1874 г.: «Я прочел философскую статью Соловьева, и она мне очень понравилась. Это еще один человек прибыл к тому малому полку русских людей, которые позволяют себе думать своим умом. <...> В нем есть, т. е. в статье, один недостаток — гегелевская зловредная фразеология. Вдруг с бух да барахты является в конце статьи какой-то дух, мне очень противный и давно знакомый» (*Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 62. С. 128). В то же время С. наверняка был заинтересован, чтобы ко дню диспута в печати появился отклик на его сочинение; в письме к Н. А. Попову от 18 ноября С. сообщал, что Владиславлев «пишет рецензию моей книги для Журнала Мин<истерства> Просв<ещения>. Другая рецензия будет Страхова в Гражданине» (ОР РГБ. Ф. 239. Оп. 18. Ед. хр. 43. Л. 2). В указанном издании, как видим, Страхов поместил отклик на диспут, а к чтению текста *КЗФ* приступил только в конце 1874 г.: 1 января 1875 г. он, соглашаясь с Толстым в том, что С. хоть «явно и отрицается от Гегеля, но втайне ему следует», делится своими впечатлениями от книги: «Обрадовавшись, что нашел *метафизическую сущность*, Соловьев уже готов видеть ее повсюду лицом к лицу и расположен к вере в *спиритизм*. <...> А книжка его (*КЗФ*. — *Ред.*) чем больше читаю, тем больше кажется мне талантливою. Какое мастерство в языке, какая связь и сила! Непременно напишу о ней. Но чем больше думаю, тем больше расширяется предмет. Собственно мое желание — написать по этому поводу об Шопенгауэре, объявить читателям об этом философе и восхвалить его как можно громче. <...> И вот я принялся за чтение, за Шопенгауэра и за Гегеля» (*Переписка*. С. 56—57).

Страхов осуществил свой замысел, однако написанный им пространный критический разбор *КЗФ* увидел свет лишь в начале 1881 г., т. е. когда дискуссия вокруг диспута и книги перестала живо волновать общественную мысль. Очевидно, именно этот отзыв поначалу был обещан Страховым в «Гражданине» осенью 1874 г. (см. выше), но был передан им в *РВ* в 1875 г. и затем отклонен редакцией. Именно такой вывод можно сделать из письма Страхова к Толстому, написанного осенью 1875 г., после свидания с Катковым: «Он (Катков. — *Ред.*) до сих пор не читал моей статьи о Соловьеве, а только просмотрел, но подумал, что я очень жестоко отношусь к нему, что хочу совсем его раздавить; я уверял, что и мысли подобной у меня не было» (*Переписка*. С. 65). Позднее печатать статью о книге, вышедшей год назад, Страхов не захотел и, когда в 1881 г. была опубликована докторская диссертация С. «Критика отвлеченных начал», воспользовался случаем; дополнив подзаголовок статьи названием новой книги, он выпустил ее в печать<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Статья появилась за подписью П. Страхов — очевидная опечатка. Позднее эта же работа (за исключением незначительных изменений во вступительной части) под названием «Гартман и Шопенгауэр» была перепечатана им в «Философских очерках» (СПб., 1895).

В статье Страхов не столько анализирует соловьевские идеи, сколько излагает собственные представления о месте Шопенгауэра и Гартмана в истории европейской философии. Страхов в общем соглашается (хотя и с некоторыми оговорками и уточнениями) как с общим тезисом С. о кризисном состоянии современной философской мысли Запада, так и с указанными им внешними проявлениями этого кризиса — господством позитивизма и огромным успехом философии Гартмана, обнаруживающим известную слабость позитивизма. В то же время Страхов указывает на определенную «неточность в том понятии, которое, по-видимому, он (С. — *Ред.*) себе составил об этой философской школе». То, что С. приписывает исключительно позитивизму, справедливо в отношении целого ряда современных философских течений — позитивизма, эмпиризма и материализма, которые, хотя и разнятся в своих частных установках, все же оказываются сходны в том, что признают решение высших вопросов мысли безусловно невозможным и даже признают самую постановку их нелепою, а слово *метафизика* употребляют «лишь в смысле безусловного порицания, как равносильное бессмыслице». Признавая «совершенно верными» положения КЗФ, Страхов в то же время считает, что в сложившейся философской и мировоззренческой ситуации «больше всего участвовал материализм», позитивизм же и эмпиризм, «как явления несколько высокие, имели меньше влияния и в полной своей чистоте были, можно сказать, исключениями из общего правила». Поэтому господствующее «в наше время» отрицание метафизики и «высших вопросов» не следует приписывать исключительно позитивизму, но скорее царящему «позитивистическому настроению». Признавая, что «успех Гартмана поставлен автором в правильном свете», Страхов не соглашается с соловьевской интерпретацией успеха его философии. «Свойства, давшие успех Гартману, состоят не в углублении и возвышении основной мысли, принадлежащей Шопенгауэру, а скорее в сужении ее и принижении до уровня публики. Внутреннее значение Гартмана нам кажется преувеличено нашим автором». Симптомом же совершающегося в западной философии кризиса, сущность которого «заключается прежде всего в восстановлении метафизики, то есть такого познания, которого важность и самая возможность отвергается современным позитивистическим настроением», служит, по мнению Страхова, философия не столько Гартмана, сколько Шопенгауэра, ибо последний «нашел путь в область сущностей, путь более надежный и ясный, чем пути других послекантовских мыслителей <...> именно открыл ту вещь в себе, *Ding an sich*, которая, по учению Канта, для нас недоступна».

То же относится и к этике Шопенгауэра, которая находится «в глубокой противоположности с современным позитивистическим настроением». Страхов подчеркивает «известного рода религиозный характер» учения Шопенгауэра, поскольку именно в нем и заключается «смысл того пессимизма, которым отличается эта философия и который всего больше обратил на нее внимания, как черта прямо противная глубокому оптимистическому настроению, господствующему в наше время».

Критичное отношение С. к философии Шопенгауэра не могло встретить сочувствия Страхова, и его оценка соловьевской диссертации звучит скорее нега-

---

При republicации автор отметил, что статья была написана в 1875 г.; он оставил в подзаголовке название только магистерской диссертации С. и снабдил текст примечанием Статья первая. По-видимому, позднее Страхов планировал посвятить вторую статью «Критике отвлеченных начал», однако этот замысел остался неосуществленным

тивно (что, напомним, не укрылось в свое время от пронизательного Каткова): он упрекает С. в том, что тот «налег на отрицательную сторону задачи» и не уделил должного внимания «положительной стороне» — объяснению того, «как и откуда зародились мысли Шопенгауэра, каким образом в этом одном человеке явились понятия, совершенно непохожие на широкий и могущественный поток умственного развития, увлекавший его современников».

В книге С. Страхов видит «с внешней стороны беспорядок, а с внутренней — очевидную отрывочность»: автор часто «обрывает свою мысль или круто переходит к заключению, не давая ясного и отчетливого вывода». Однако эти недостатки все же искупаются господствующей в книге мыслью, которая «связывает все ее отрывочные части и изглаживает те случайные противоречия и неточности, которые изредка попадают». Эта мысль, по мнению Страхова, нашла ясное, связанное и упорядоченное выражение в тезисах к диссертации, которые он тут же и воспроизводит, замечая, впрочем, что известное развитие в книге С. получили лишь первые пять тезисов, остальные же лишь упоминаются.

В своей критике позитивизма Страхов оказывается в общем солидарен с С., отказываясь «считать самостоятельным такое учение о познании и такие понятия о метафизике, в силу которых делается совершенно невозможным, например, понимание религии — важнейшего факта в жизни человеческой». В представлениях Конта о религии Страхов видит «грубейшее непонимание относительно важнейшего вопроса», которое «господствует в наше время»; и беда в том, что «Конт вовсе не исключение; тысячи современных книг, когда касаются этого предмета, обнаруживают такое непонимание». Однако к общей концепции развития западной философии, предложенной С., Страхов отнесся с нескрываемым скептицизмом: «Почему разум, сила обобщающая, сравнивающая, непременно должен был предаться особенной исключительности одностороннего элемента познания и иначе действовать было для него логически невозможно? Выходит, что разум нам приходится считать неразумным, что для понимания истории нам нужно выучиться понимать это противоречие. Разум не иначе будто бы может попасть на истинный путь, как доведя свои заблуждения до последней крайности, погубив до конца свои лучшие стремления и надежды, достигнув отрицания истинного познания, истинной метафизики и нравственности и некоторое время даже коснея в этом отрицании с каким-то чудовищным самодовольством. Трудно согласиться, что все это следует считать "нормальным законным переходным состоянием", что все это входит, как неперемнная часть, в "логически-целесообразный ход мирового развития". Если же нет, если мы не признаем, что такова глубочайшая природа самого разума, то нам придется отыскивать источник зла не в самом разуме, а в чем-нибудь другом. Где же именно искать этого источника, в чем состоит та сила, которая сбивает разум с прямого пути? Ясного ответа на этот вопрос мы не находим в книге нашего автора, не находим даже с его точки зрения, то есть как объяснение произвольного поворота разума на ложный путь. Точка этого поворота нам не указывается, и вся история философских систем представляется как однообразное движение к окончательному выводу — к отрицанию истинного знания, — выводу поэтому неожиданному и темному для читателя». Страхов усматривает такую «точку поворота» в скептических системах Декарта и Канта, «особенно утвердившего мнение о недоступности для человеческого знания истинного существа вещей»; отсюда ясна ему и исключительная роль Шопенгауэра, который «один ужаснулся кантовского скептицизма, один не захотел отказаться от метафизики».

Заканчивается статья традиционным уверением в «глубоком сочувствии», не смотря на частные расхождения, к мысли С. «о великом современном значении философского учения, основанного Шопенгауэром», и пожеланием, чтобы «знакомство с этим учением и вообще с тем глубоким строем мыслей, к которому оно примыкает <...> все более и более распространялось между истинно образованными людьми» (*Страхов Н.* История и критика философии // *ЖМНП*. 1881. № 1. С. 79—115).

Последовавшие в журналах рецензии, аналитические и критические обзоры, заметки и реплики о *КЗФ* касались уже преимущественно самого текста названного сочинения, хотя обстоятельства диспута неоднократно воспроизводились и здесь<sup>23</sup>.

Первые журнальные отклики на книгу С. появились уже в ноябрьских номерах. *ЛО* (где были опубликованы статьи, составившие *КЗФ*) сопровождало информацию о выходе книги (с заглавием «Кризис западной философии. Против позитивистов») развернутой аннотацией К. Л. Кустодиева. Отметив расхождение автора книги «с выводом тех писателей <...> которые приводят весь ход развития новейшей философии на Западе к так называемому позитивизму», рецензент рекомендует ее в качестве пособия для «тех преподавателей духовных семинарий, которым приходится читать положенный в семинариях "Обзор философских учений"», а также тем молодым людям, «которых соблазняют крайние выводы позитивной философии и в особенности крайности Гартмановой философии, под влиянием которых так легко может развиваться пагубная для личных убеждений теория самоуничтожения (самоубийства)». Главную же заслугу С. автор видит «в том окончательном выводе, в силу которого философия в дальнейшем своем развитии должна прийти в связь с учением положительной религии», и выражает уверенность, что уже «в ближайшем будущем» осуществится поворот «западной науки к Востоку, к изучению религиозного мирозерцания как дохристианской эпохи, так и эпохи христианского откровения». Путь к этому повороту, «так логически разъясненный исследованием автора, есть неизбежный путь, на который должно выйти развитие общечеловеческой мысли», и поэтому книга С. «заключает в себе много серьезного интереса для каждого мыслящего человека и, в особенности, для православного богослова» (*ЛО*. 1874. № 11. С. 584—585; отд.: Библиографические известия, рубрика: Известия и заметки).

Пропагандирующий дарвинизм и естествознание журнал «Знание» отозвался на книгу С. пространной рецензией И. В. Лучицкого (1874. № 11—12; отд.: Критика и библиография; подпись: *Fra Moriel*), общий негативно-иронический тон которой обозначен уже в воспроизведении названия книги: «Кризис западной философии[.] Против позитивистов». Рецензент объясняет внимание журнала к сочинению С. тем, что оно «оказалось ученым произведением, открывшим автору его двери науки, заслужившим ему громы аплодисментов и титул "нового русского философа"» — в противном случае редакция не сочла бы достойным беседовать о нем с читателями. Но так как С. «спрорвал и уничтожил преграды, разделяющие добросовестный и усидчивый труд ученого характера от обыкновенной журнальной статьи», редакция сочла своей обязанностью «познакомить читателей

<sup>23</sup> О заседании факультета, посвященном защите С., о решении процедурных проблем и получении диплома см.: *Лукьянов*. 1. С. 436—438. Биограф С. полагает, что диплом магистра С. получил в апреле 1875 г., когда был в Петербурге (о планируемой поездке С. писал Цертелеву 18 апреля 1875 г., см.: *Письма*. 2. С. 226).

с тем, каковы бывают ученые работы и за что авторов их возводят в сан философов». Поскольку *КЗФ*, настаивает Лучицкий, является ученым трактатом, то его автор должен основательно знать и сам предмет, и те учения, против которых выступает, и, кроме того, должен представить прочные аргументы, более состоятельные, нежели подвергаемые критике, и более основательные, нежели те, что допускаются иногда в журнальной полемике. С., с сарказмом отмечает рецензент, обнаружил именно такое знакомство с «Курсом положительной философии» Конта, «знакомство точное и обширное в такой степени, к какой нас не приучили еще работы серьезных ученых, выступающих на арену ученой деятельности с солидными, а не скороспелыми, юношескими задачками. Автор так основательно изучил книгу Конта, что цитирует ее на каждом шагу, к удивлению, впрочем, лишь *первые двадцать страниц первого тома!*». Иронически перечислив критические замечания С. в адрес Конта, рецензент восклицает: «Это — первый образчик *научности* в обращении с разбираемым в книге учением, знакомства и изучения автором книги Конта, но и не последний! <...> Этот образчик для нас тем более важен, что, вероятно, на основании его, между прочим, книга г. Соловьева признана неоценимым и богатым вкладом в русскую науку, в русскую философию, которые, по уверению ценителей и панегиристов автора, приобретают в лице г. Соловьева новую, свежую силу!». Особое внимание Лучицкий уделяет соловьевской критике контовского закона трех стадий умственного развития: С. «блистательно разбил и уничтожил этот закон с помощью сражения с созданным им миром. От закона Конта не осталось почти ничего, и аргументы Конта признаны "нелепыми", "смешными", "вульгарными" и т. д., и т. д. (полюбуйтесь, читатель, мощью молодого юношеского таланта!)». Г. Соловьев объявляет, что воззрение Конта на религию ниже всякой критики (об воззрениях Конта на метафизику он считает ненужным и говорить, до того очевидно для него невежество Конта), и делает этот вывод на основании весьма *сильных* аргументов».

Приведя соответствующие аргументы С., рецензент ограничивается следующим комментарием: «Нет сомнения, всякий, прочитавший Конта и приведенные места из книги г. Соловьева, немедленно убедится, что г. Соловьеву достоверно известно, что хотел сказать и сказал Конт, что он вполне постиг дух и смысл учения, как убедится в тонкости научного анализа и глубине и учености критики юного мыслителя!». В заключение Лучицкий прямо обвиняет С. в неспособности к философскому мышлению и в непонимании задач науки: «Не достаточно ли и этих образцов знания и понимания автором учения, против которого направлена его книга? Разве не очевидно из этого уже одного, как велика научность нового философа? Разве нужно после этого еще продолжать беседу о книге, где на 125 стр. разгонистой печати излагается чуть не вся история философии, где читатель находит изложение учений Скота Еригены, Дунса Скота, Декарта, Лейбница, Юма, Беркли, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана и т. д., и т. д., изложение, где нет ничего, чего нельзя было бы найти в записках профессора? Говорить ли об философском образовании автора, обвиняющего Конта в том, что он создал свой закон, не понимая, что между наукою, метафизикой, религией не может существовать преемственного отношения, потому что они не суть вещи однородные <...> заявляющего, что философия — дело индивидуального ума, а религия — результат безличной деятельности, работы масс <...> и затем объявляющего, что философия будущего должна опираться на данные науки и что осуществление этого универсального синтеза науки, филосо-



фии и религии (не однородных величин) должно быть высшею целью умственного развития? Указывать ли на логическую ясность и философский характер мысли у мыслителя, заявляющего, что одна и та же вещь может быть в одно и то же время и истиною, и ложью, что закон Конта — истина, когда идет дело об естественных (?) науках, и ложь — в случае метафизики? И такие-то труды признаются учеными! молодой юноша храбро берется за перо, не зная азбуки предмета, не только не изучивши, но даже не давши себе труда прочесть сочинения того писателя, которого мнения он разбирает с развязностью, необычайною для ученого; он храбро обвиняет в нелепостях и курьезах, изобретенных им самим, мыслителя, работавшего в той сфере, историю которой он занимается, смело утверждает, напр., что Конт считал стадии умственного развития только преемственными, когда Конт доказывает противоположное; и его не только не порицают, а, напротив, разные органы прессы возводят в звание ученого и философа. *Que diable trompe-t-on ici?* (Кого, черт возьми, они хотят обмануть? (фр.). — *Ред.*)» (№ 12. С. 1—8).

В следующих книжках «Знания» (1875. № 1. С. 1—18; № 2. С. 1—29; отд.: Критика и библиография) с подробным разбором КЗФ выступил А. А. Козлов<sup>24</sup>. Первый его «пункт несогласия» с С. относится к противопоставлению философии как «дела личного разума» разным формам «деятельности масс» — языку, мифологии, первичным формам общества, религии, а в известном отношении — и художественному творчеству.

По мнению рецензента, общая основа человеческого познания едина, т. е. познание едино в разных формах — таких как миф, художественный образ, представление божества, философское или научное положение. «Во всяком процессе познания деятелем и потом носителем его всегда бывает живое, отдельное лицо и познание общее многим лицам лишь настолько, насколько эти лица сходны, тождественны. Поэтому чем ниже развитие народа и племени, т. е. чем сами индивидуумы его наименее обособлены, дифференцированы, тем наиболее общности у них в познании. Что же касается до мифологии, языка и пр., то мы, не имея возможности ни различить долю каждого вкладчика в общее познание, ни указать на различия общего познания в индивидуумах-носителях <...> говорим огулом: "такое-то познание создано целым народом и было общим для всех индивидуумов". Далее я утверждаю, что познание одного рода постольку "не выдуманно" <...> постольку не произвольно, поскольку не выдуманно и не произвольно и познание другого рода. Что касается до "сознательности" познания, то тут все дело заключается в смысле, какой придают понятию "сознательность". Правда, трогать это понятие опасно, ибо можно попасть в самые глухие дебри философских контро-

<sup>24</sup> Редакция сопроводила публикацию следующим примечанием «По нашему мнению, русская литература слишком достаточно занималась диссертацией г. В. Соловьева, и для себя мы нашли бы вполне возможным ограничиться краткой рецензией, помещенной в нашей XI—XII книге прошлого года. Однако мы даем место этой статье, которая принадлежит лицу, специально знакомому с философией Гартмана <...> и представившему единственное на русском языке изложение ее. Тем более вескими должны явиться все его возражения и тем легче может быть установлена настоящая оценка г. Соловьева как философа. Автор критики, во многом расходясь с г. Соловьевым, все-таки относится к нему как к собрату, т. е. более или менее сочувственно. Все эти выражения сочувствия мы оставляем на ответственности автора, так как их совершенно не разделяем, точно так же, как и многие другие воззрения автора».

версий относительно сознательной и бессознательной воли: по Гартману, напр., нет ни малейшего акта или мысли, куда бы не втиралась, как посредствующий член, бессознательная воля. Но постараемся обойти глухие места. Вообще имеющим свою правомерную часть научным положением, что "язык, мифология, религия и пр. созданы не отдельными лицами, а целым народом и притом бессознательно", очень злоупотребляют и даже эксплуатируют его не для строго научных, а посторонних науке интересов. У нас эту эксплуатацию занимались довольно усердно так называемые славянофилы».

Отмечая, что потребность философа и художника одинакова и сводится к объективной истине, Козлов утверждает, что критерием «удовлетворенной потребности» является, с одной стороны, отсутствие противоречий с нормальными законами логики и природы, а с другой — индивидуальная уверенность в обретенной истине. Таким образом, Козлов полагает, что роль творца — будь то философской системы, художественного образа или религии — активная, творческая, а потому все эти духовные явления не «выдумываются», а создаются в творческом процессе, субъектом которого (в частности, религий) может быть как народ, так и отдельные лица (например, Будда, Магомет). «Кажется, г. Соловьев хочет сказать, что язык и пр. создается инстинктивно, произвольно, а философское познание произвольно, в смысле отчетливости, сознательности процесса действия, т. е. созидания познания. Если так, то тут окажется разница только в степени, а по существу дело идет однородно. Вполне инстинктивная деятельность, при которой не входит в сознание цель действия — хотя входят другие элементы его, принадлежит исключительно к сфере животной жизни, что же касается до человеческой деятельности, то в ней к отчетливой стороне приплетается и инстинктивная — но и только». Козлов обвиняет С. в туманности и непроясненности употребляемых последним понятий, таких как «мировоззрение» и «народ».

Второй «пункт несогласия» Козлова относится к соловьевскому изложению философии Шопенгауэра. Козлов считает, что С. неправильно приписывает Шопенгауэру тезисы об «олицетворении» метафизической воли и о смешении с ней индивидуальной воли. Ошибку С. он объясняет непониманием того, что «для Шопенгауэра воля вовсе не была метафизической сущностью, а ее проявлением в мире», что очевидно, поскольку Шопенгауэр отличает понятие «воли» от понятия «вещи в себе» как абсолютно непознаваемой из-за непроявляемости в мире. Воля же не исчерпывается волей индивида, поскольку едина и в индивиде, и в камне

Второе противоречие, найденное С. в философии Шопенгауэра, по мнению Козлова, тоже объясняется недоразумением. С. утверждает, что Шопенгауэр считает источником страданий особи факт противостояния ей «мира, противоречащего ее внутренним стремлениям», тогда как, по мнению рецензента, корень страдания особи — «в том, что существуют эти самые стремления, что есть нужда, потребность в мире». При этом Козлов признает, что С. удалось дотронуться до «ахиллесовой пяты» Шопенгауэра: действительно неясно, как воля, являющаяся по существу только хотением себя, самоутверждением, может перестать хотеть, потерять свою непосредственную природу.

Третий пункт «великого недоумения» вызван отношением С. к философии Гартмана. Отметив общий вывод С. об отсутствии «положительных результатов» западной философии как в рационалистических, так и в эмпирических ее направлениях, Козлов считает безосновательным утверждение автора *КЗФ* о положительных результатах синтетической философии Гартмана: «Следовало бы г. Соловьеву показать, как именно сделано это Гартманом, а для того изложить весь

ход мышления Гартмана обстоятельнее и подробнее, чем это сделано, а также выяснить отношения его ко всем предшественникам. Действительно, кажется странным, что г. Соловьев, который, по-видимому, опирает на Гартмана свою собственную философию, посвятил ему в разных местах своей диссертации «счетом *двенадцать страничек*, почти половина которых занята опровержением «нелепостей, алогизмов и противоречий того же Гартмана». Это тем более странно, что г. Соловьев отвергает главные и существенные выводы гартмановской философии. При этом обстоятельстве, кажется мне, следовало бы г. Соловьеву не ограничиваться одним голословным указанием, что Гартман впал в нелепости и алогизмы, потому что, мол, это хронический недуг западных мыслителей впадать в оные». Возражение С. против выводов Гартмана кажется Козлову тем более странным, что С. говорит о прочном эмпирическом фундаменте философии немецкого мыслителя.

Козлову кажется несообразным то обстоятельство, что С., отрицая указанную Гартманом цель мирового процесса, все же считает его рассуждения о целесообразности этого процесса справедливыми и доказательными. Если целью мирового процесса, согласно С., является *царство духов*, а не гартмановская Нирвана, то «о верности и бесспорности гартмановских доказательств целесообразности процесса и речи быть не может». Возможность «доказательства целесообразности процесса без предположения той или другой цели» представляется Козлову немислимой, и он предлагает «предоставить Гартмана его собственной судьбе, а доказать *царство духов* как цель от себя». Неверной считает Козлов и заключение С. о том, что в философии Гартмана мировой процесс в целом должен перейти в чистое ничто, ведь «гартмановская Нирвана есть только относительное ничто: по окончании процесса у него остается субстанция с потенциальной волей и чисто-сущей идеею, т. е. опять-таки та же *Ding an sich*». Несправедливы, по мнению рецензента, и другие возражения Гартману. Например, С. «упрекает Гартмана в том, что он "утверждает волю и представление (идею) предшествующими действительному бытию мира". Да как же ему быть-то? Ведь если их не мыслить так, то нужно допустить вечность мирового процесса, а это, по Гартману, решительно невозможно. Ведь тогда пало бы понятие развития». Таким образом, утверждает рецензент, неясно, «какая надобность г. Соловьеву непременно опирать свою собственную философию на Гартмана и для этой цели урезывать Гартмана, выкидывать его алогизмы и вообще подсовывать ему то, с чем Гартман сам никогда бы не согласился и что из него никак не следует».

Что же касается общих выводов соловьевской диссертации, то Козлов убежден, что «они просто падают с неба», не имея никакого основания в философии Гартмана, и, более того, «представляют нечто неуловимое для понимания». В заключение Козлов резюмирует сказанное в трех тезисах: «1) Г. Соловьев положил в основу своей диссертации ложное убеждение, что философия и религия имеют один и тот же предмет, и на основании этого мнения в целой книге представил все философское движение чем-то по существу ненужным и бесполезным. 2) Г. Соловьев решительно ничем не доказал подлинной связи своих убеждений с философиею Гартмана, ибо последняя в своих выводах решительно не имеет ничего общего с последними философскими выводами самого автора "К.З.Ф." Так как философию Гартмана никакого кризиса западной философии не выражается и так как для философских убеждений самого г. Соловьева оснований никаких не предложено, то отсюда следует, 3) что "Кризис западной философии" есть только продукт воображения его автора».

В первом номере *ЖМНП* за 1875 г. появилась давно ожидаемая *С.* пространная статья Владиславлева, очевидно воспроизводящая его выступление на диспуте.

Отметив немногочисленность «наших философских сил», усугубленную недавней потерей отца Сидонского и Юркевича, Владиславлев выражает удовольствие по поводу появления «молодого и даровитого философа, неожиданно и так кстати являющегося на помощь делу науки. <...> Познакомившись с его трудом <...> мы пришли к убеждению, что он есть новая, молодая, но серьезная философская сила». Похвалив «большую философскую начитанность», «гибко развитый ум» и молодость *С.*, Владиславлев сообщает, что его диспут и экзамен на степень магистра философии «произвели самое выгодное впечатление на всех присутствовавших на них». Сочинение *С.* характеризуется здесь как «плод внимательного изучения философских учений нового времени и серьезной работы над глубокими и труднейшими философскими вопросами».

Пересказав основное содержание *КЗФ*, автор статьи выражает похвалы «живому, простому и легкому языку» сочинения, способности *С.* «легко обходиться существующим запасом русских слов и оборотов»; трудность же «понимания некоторых страниц» обусловлена тем, что «сочинение вообще касается высших и труднейших частей философии, требующих от читателя известной подготовки». К недостаткам языка Владиславлев относит то, что «он по местам несколько резок».

Владиславлев особо подчеркивает раннее, с точки зрения возраста, знакомство *С.* «с главными философиями не по руководствам из вторых рук, но из первых источников», а также стремление *С.* стать к западным философским системам в независимое отношение: «Обзор его есть не только исторический, но и критический». Достойны похвалы и меткость соловьевских замечаний на систему Гегеля, удачность указаний на «недостатки эмпирии» и самостоятельное, хотя и сочувственное, отношение к Шопенгауэру и Гартману: «Он делает важное видоизменение в их основных взглядах на сущее, вместо абстрактных гипостасей воли и представления полагая конкретное существо и отсекая от их систем те части, которые дают им пессимистический характер». Все это дает основание «с удовольствием <...> приветствовать такого нового деятеля философии».

Переходя к конкретным возражениям, Владиславлев подчеркивает, что различие в их с *С.* взглядах не является родовым, но касается только некоторых частных убеждений. Автор прежде всего не согласен с взглядами *С.* на схоластику как на борьбу между разумом и верой: «Никто из философов второй половины схолистического периода не решался провозглашать исключительное значение разума, и в их умах мирно уживались истины разума и веры. Г. Соловьев наметил момент логического и исторического развития отношения разума к вере в периоде схоластики. Но очевидно, что трудно приложить их к самым историческим фактам, тем более, что, по словам автора <...> умы сильные и последовательные сознавали и высказывали ложность авторитета и исключительную истинность разума еще в начале периода схоластики. К какому же времени и к кому следует отнести первые два момента? Да и сам Эригена не есть ли представитель не столько схоластики, сколько восточных влияний и интересов». Более категоричен Владиславлев в оценке представления *С.* о сущности новой философии как борьбы разума с внешним бытием: «Если мы и не соглашаемся, чтобы сущность схоластики состояла в борьбе разума с внешним авторитетом, все же мы допускаем возможность такой борьбы. Разум и вера в сущности суть два авторитета, и естественно, что между ними, как хозяевами одного и того же дома, может возникнуть борьба. Но каким образом возможна борьба между разумом и бытием? Неужели о естест-

воиспытателе, который в лаборатории изучает бытие, уместно было бы сказать, что он борется с ним? О философе, исследующем бытие, также нельзя сказать, что он борется с бытием, как нельзя сказать о психологе, изучающем самого себя, что он борется с самим собою. Да и не будет ли это определение *locus topicus* (общее место (лат.) — *Ped.*): ибо о всяком философе, древнем и новом, о греческой философии так же, как и о западноевропейской, можно сказать, что они боролись с бытием; ибо они изучали, объясняли его».

Отметив неоправданное невнимание С. к Мальбраншу и высказав ряд замечаний по поводу трактовки С. некоторых идей Декарта и Лейбница, Владиславлев не соглашается с соловьевской критикой учения Гегеля как «системы одних понятий без субъекта», поскольку абсолютное Гегеля «есть саморазвивающийся субъект, переходящий в своем творческом предметном мышлении от одного понятия к другому, как бы от одной ступени к другой, побуждаемый к этому движению и саморазвитию противоречием и снимающий его каждый раз в новом высшем понятии. Что Гегель чаще говорил о саморазвивающейся идее, понятии, чем о субъекте, — это произошло оттого, что его внимание, действительно, сосредоточивалось более на процессе саморазвития, чем на субъекте его, что он не отделял абстрактно субъекта от его развития, мышления; оттого он мог его именовать творческою идеей, понятием и т. под.»

Рецензент признает остроумие, проявленное С. при установлении логической и исторической связи между гегелевской философией и последующими философскими и социальными учениями, однако считает, что «философски говоря, логически общего между материализмом и гегелевским учением только одна черта — та именно, что и тот и другое суть монистические системы. Материалистам так же легко было бы находиться после Спинозы, Джордано Бруно, как и после Гегеля. Не Гегель довел Ноака и других до материализма, а скорее вопрос, поставленный после Гегеля умами: неужели бытие есть только познание, мышление и более ничто? Подобные выведения уже потому неудобны, что они перепутывают исторические связи и отношения учений. Так, эмпирия и материализм существовали и до Гегеля, и о некоторых из его последователей справедливее сказать, что они примкнули уже к учениям существовавшим, чем во второй раз открывали Америку. Позитивизм, тот именно, который имеет в виду автор (Конта, Милля, Спенсера), не развился из материализма, но каждая форма его — французская и английская — развивалась вследствие особых местных условий».

Завершая разбор историко-философской части книги, Владиславлев приходит к выводу, что С. все же не дал достаточно разностороннего разбора учения позитивистов. «Различные направления в среде их остались недостаточно выделенными, и как-то странно видеть постоянно в одной компании Конта, Милля и Спенсера. Строгое суждение о них является даже неожиданным после того, как сам автор <...> признал, что философская мысль в моменте позитивизма пришла к несомненным и *великой важности результатам*. <...> Противоречие между позитивистами и автором начинается там, где они начинают определять, как знание приобретает, как далеко можем мы простираť свои заключения и т. д. <...> Некоторое сходство взглядов на истинно сущее, хотя бы и отрицательное, обязывало автора далее повести анализ позитивизма и показать несостоятельность его положительных взглядов на познание, неудовлетворительность его объяснений происхождения так называемых индуктивных законов и т. д. Каковы бы ни были эти взгляды, но позитивистов нельзя ставить зауряд с грубыми эмпириками, наивно предполагающими, что в опытах и наблюдениях своих они открывают истинное бытие».

Рецензент рекомендует автору обратить внимание на недостаточную развитость его теории познания, особенно в части объяснения всеобщих индуктивных законов. Он полагает, что С. смешивает отношение основания к следствию с отношением причины к действию. «Я полагаю, что и с точки зрения автора необходимо различать эти два рода отношений. Мы в состоянии вообще понять, почему из основания логически необходимо вытекает следствие, но никто не скажет, почему такое, а не другое действие производится причиной. Камень, увлекаемый тяжестью, летит прямо вниз; почему не в бок, не вверх — на это *логических* оснований нет. <...> То же самое видно и на примере, приводимом автором. *Ignoti nulla cupido* (о чем не знают, того не желают (*лат.*) — *Ред.*) — известно с давних времен. Но разве *необходимая* связь воли с представлением может быть выведена из понятий о них?»

В заключение Владиславлев по сути подвергает сомнению окончательные выводы С., что, как было показано, дало основание присутствовавшим на диспуте писать о непоследовательности в его оценке диссертации С.: «Мы видим, что он (С. — *Ред.*) признает односторонность обоих направлений на западе <...> Казалось бы, что трудно наперед предсказывать, отжило ли или нет известное направление. Что в данную минуту мы не в состоянии указать пути, по которому известные школы могли бы двигаться далее, — это не есть еще доказательство, что они перешли уже в область прошедшего. Никто не решится утверждать, что все возможные направления в рационалистическом или эмпирическом духе уже исчерпаны». Противоречивыми находит рецензент и этические выводы С.: «Отвергая неопределенную волю, как неудовлетворенное стремление, <С.> отвергает и возможность для нее страдания, а вместе с тем и отбрасывает весь пессимизм как Шопенгауэра <, так> и Гартмана. Он предполагает, что последняя цель достигается только совокупностью существ посредством абсолютно целесообразного хода мирового развития и что концом его будет уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов. Но понятие страдающей воли у вышеупомянутых философов имело и свои выгоды. Оно объясняло вообще факт чувствований, область явлений сердца. Что же поставит автор в своем конкретном всеедином существе на место страдания? Или же оно останется только с атрибутами представления и воли? Не будет ли это уж очень холодное и слишком бессердечное существо и вместе с тем не заложатся ли основы пессимизма, которого, по-видимому, желал избежать автор? Самый метод, которым автор дошел до предположения всеединого существа, соединяющего в своей сущности волю и представление, не требует ли допущения в нем чего-нибудь похожего на чувство? Ведь во внутреннем опыте мы находим себя не только волящими и представляющими, но и страдающими, и радующимися. Бессердечное существо в состоянии ли, наконец, дойти в мировом своем развитии до восстановления царства духов, до уничтожения исключительного самоутверждения частных существ, то есть до осуществления блага: ибо ему решительно было бы равно кончить мировой процесс увековечением зла или бесконечным страданием всего утверждавшего свое отдельное существование?»

Завершив критический разбор книги, Владиславлев посчитал необходимым защитить С. от газетной критики, которая не преминула использовать замечания оппонента для нападок и насмешек над молодым философом: «Г. Соловьев не должен смущаться, что фельетонная литература отнеслась к нему недоброжелательно, что его диспут послужил поводом для желчных выходов против его личности и убеждений. Все бывшие на его диспуте вынесли самое выгодное мнение о

диспутанте; всякий добросовестный свидетель его должен был сознаться, что с даром слова диспутант соединяет живую энергичную мысль, скорую на ответ всякому вопрошающему. Я лично, как главный возражатель г. Соловьеву, должен теперь публично сказать, что вполне удовлетворен его ответами, обличавшими в нем столько же знание дела, сколько и остроумие мысли, что хотя я остался при своих взглядах на предметы разноречия, но, как на диспуте говорил, так и теперь скажу, неправильности, как упомянутые мною на диспуте, так и те, которые указываются в этой статье, не суть *ошибки* в собственном смысле, а скорее результат некоторой односторонности взгляда, происшедшей из весьма похвального источника увлечения философией. <...> Печальна газетная полемика, затеянная против автора, только в одном отношении: именно она свидетельствует, как много есть у нас людей, которые не умеют переносить взглядов, несогласных с их убеждениями, и не в состоянии ценить новых, являющихся в литературу и науку, свежих сил» (Владиславлев М. И. Кризис западной философии. Против позитивистов. Владимира Соловьева // *ЖМНП*. 1875. № 1. С. 247—271).

С самого начала 1875 г. в среде либеральных и народнических публицистов у С. складывается устойчивая репутация реакционного философа славянофильского толка, пиедиста и противника научного знания, пользующегося к тому же открытым покровительством деятелей консервативной катковской группировки. Так, анонимный обозреватель выходившего в Лондоне под редакцией П. Л. Лаврова журнала «Вперед» в полемике с князем Черкасским называет С. «молодым пессимистом» и «молодым буддистом», ставит его имя в один ряд с именами Ф. В. Булгарина, Ивана Яковлевича<sup>25</sup>, М. Н. Каткова, Д. А. Толстого, В. П. Мещерского и др., олицетворявших реакционное направление в политике и общественной мысли (1875, 15 янв. № 1; рубрика: Двухнедельное обозрение). Естественно, что такая репутация значительно укрепилась после выступления С. против Лесевича со страниц катковского *РВ*. Особое беспокойство и негодование вызывало то обстоятельство, что за свое сочинение С. был удостоен степени магистра, т. е. утвержденной государством ученой степени, и занял кафедру философии в Императорском университете<sup>26</sup>. Соответственно либеральная — и особенно народническая — печать продолжала в течение нескольких лет поминать диспут С. — часто в связи с очередным университетским диспутом и в обычном раздраженно-ироническом тоне.

Так, в хронике текущих университетских защит, к философии отношения не имеющих, А. А. Головачев, вспомнив о диссертации С., выступил в защиту Конта от соловьевских обвинений в том, что «мыслитель этот не сделал ничего в области философского мышления и что за его школой не может быть признано в настоящее время никакого научного значения». Признавая необходимость религиозного чувства и даже «вполне сочувствуя религиозному направлению г. Соловьева», хроникер не может понять, «как человек, имеющий какое-нибудь понятие о науке, может смешивать два совершенно различные проявления человеческого духа», поскольку «религия говорит чувству и требует безусловной веры, тогда как наука стремится к знанию и не может принять ничего на веру». Поэтому Головачев от-

<sup>25</sup> То есть известного в Москве в 50-х годах XIX в. юридивого и прорицателя Ивана Яковлевича Корейши.

<sup>26</sup> В обществе наверняка было также известно о соперничестве при избрании на кафедру С. и М. М. Троицкого (подробно см.: *Лукиянов*. 2. С. 43—124); последний пользовался славой отверженца «научной философии» и противника идеализма.

каывается признать в С. «человека науки, для которого религиозные воззрения, составляя особый мир, не могут мешать свободе его научных выводов», и возмущается решением петербургского университета увенчать «дипломом магистра человека, представляющего ему горячечный бред вместо ученого труда» (ОЗ. 1875. № 8. С. 228—229; отд.: Современное обозрение: Мысли вслух; подпись: А.). Аналогичным образом и рецензент «Дела», откликаясь на сочинение А. Незеленова о журналах Н. И. Новикова, представленное в качестве магистерской диссертации, сетуя на общий низкий, по его мнению, научный уровень современных диссертаций, также вспоминает о событиях годичной давности и подвергает осмеянию автора КЗФ, согласно которому «история умственного развития Европы кончилась таким кризисом, после которого Западу остается только пасть к ногам М. П. Погодина и умолять его научить уму-разуму» (Дело. 1875. № 11. С. 42).

Впрочем саркастические голоса в адрес С. нередко раздавались и без видимого внешнего повода: так, в отклике на книгу О. Е. Левина «Единство физических сил с точки зрения гипотезы непрерывного творчества эфирных частиц на границах пространства» (СПб., 1877) анонимный рецензент, очевидно намекая на С., хотя и не упоминая его по имени, иронизирует по поводу некоего «доморощенного нашего философа», который, «размышляя над успешным ходом продажи сочинений Гартмана, проникается идеей величия философии бессознательного и приходит к убеждению, что философия эта преодолела все другие философии и ныне единодержавно господствует над умами во всей Европе» (ОЗ. 1877. № 3. С. 91—92)<sup>27</sup>.

Журнал «Дело» выступал с наиболее последовательной и бескомпромиссной критикой С. как автора КЗФ: в многочисленных статьях П. Н. Ткачева (печатавшихся под различными псевдонимами) С. упоминается в одном ряду с Н. Я. Данилевским, Владиславлевым и Страховым как пример «умственного убожества» (Роль мысли в истории // Дело. 1875. № 9. С. 78; отд.: Современное обозрение). Ткачев видит в С. «духовное детище Юркевича и приснопамятного Ивана Яковлевича московского» (О пользе философии // Там же. 1877. № 5. С. 68; отд.: Современное обозрение), называет автора «пресловутой» диссертации «неким юродствующим российским философом Иваном Яковлевичем» (Кладези мудрости российских философов // Там же. 1878. № 10. С. 16; отд.: Современное обозрение). Даже в полемике вокруг «Критики отвлеченных начал» «наш московский мудрец» С. воспринимается Ткачевым прежде всего в качестве автора КЗФ, полагающего «естественным исходом» для переживающей кризис научной философии «слитие ее с фантастическою, индийско-теологическою метафизикой». Идея С. о стремлении западной философии к «возрождению и обновлению научного мышления в мышлении метафизическом и теологическом» представляется Ткачеву «предвзятой», «извращающей факты современной действительности»; Ткачев недвусмысленно намекает на политическую подоплеку быстрой научной карьеры С.: «А между тем автор "Кризиса" признан "учеными людьми" патентованным философом, чуть ли даже не доктором от философии, и сам Катков давно уже возложил на его "умную" голову славные лавры (правда, несколько поблекшие) приснопамятного Юркевича» (Утилитарный принцип нравственной философии // Там же. 1880. № 1. С. 9; отд.: Современное обозрение).

<sup>27</sup> Намек на С. был понят: журнал Казанской духовной академии, «Православный собеседник», защищает именно С. от критики рецензента ОЗ ссылкой на «беспорный авторитет Вундта» (1878. № 1. С. 147).



Похоже, что у редакции выходившего под предварительной цензурой издания были основания подозревать власти в покровительстве С.: так, в нем готовилась к публикации, но не была пропущена цензурой пародия на нашу-мевшую диссертацию, подписанная «Владимир Синицын» (РО ИРЛИ. Р. 1. Оп. 25. Ед. хр. 46. Л. 1, 2), гранки которой сохранились. Воспроизводим эту пародию полностью:

## ФИЛОСОФИЯ ОДУРИТЕЛЬНОГО (NARREN-PHILOSOPHIE)

(Магистерская диссертация юного философа самой последней формации)

### ГЛАВА I

Вольное стремление ума к познанию последних оснований и законов, к отысканию правительных, всеобъемлющих начал, или, по более истинному выражению, к отысканию признания в качестве абсолютного всеначала, всеединого духа, как источника и владения всех абстрактных сущностей и гипостасей — вот что составляет великое море познания, космос ведения, именуемый философией. Влечение к философии есть принадлежность человеческой бессмертной сущности, являющееся, как полагать надо, несознательным отголоском пребывания этой сущности в тех общественных зонах, где носилась она до момента своего конкретного оформления в сугубные (так! — *Ped*) слияния тела и души. Человеку вродено не только расположение, но и определенное побуждение любомудрствовать о духе всеначальном и о душе, о природе и общежитии по вечным идеям истинного и благого, изящного и справедливого и находить материю и пищу для познавательных сил, для великих предчувствий и потребностей.

Цель философии есть предшествующее всякому размышлению непосредственное созерцание единого, высочайшего абсолютного всеначала и всеконечия, видение чистого, духотворного света, сопряженное с неописанным блаженством и владычеством над всюю вещественною природою. Необходимое приготовление к тому есть восторг или восхищение, доводящее до духовного одурения, кое отмечает всякое восприятие (так! — *Ped*) к вознесению от чувственного к сверхчувственному, от вещественного к сверхвещественному, от естественно-разумного к неестественно-неудоборазуемому. Бесконечно-всеначальный дух есть первоначальное, простое, самодовлительное, ничем не определенное бытие и в то же время безусловное несуществование, полное снятие всякого разумного смысла. Ему не свойственно никакое сказуемое; оно ни самостоятельное существо, ни случайное, ни мысль или движение, ни разум или воля, или жизнь, непостижимое ни для какого понятия человеческого — оно средоточие, центробытие. Всесовершенное, самодовлительное, всеконечие всеначальное как бы разливается, порождая ближайшее к себе совершенное, но конечное невещественно-вещественное; из оног невещественно-вещественного произникает (так! — *Ped*) одурение, первый ум ( )<sup>28</sup>, который, созерцая в едином всеначале-всеконечии чистую возможность, определяет ее в действительную вещь ( ) или порождает в себе все удобовообразимое непрерывным действием мыслей и, следственно, духовно-абстрактно-восхитительно-одурением все души (особенно души философов), все формы-безформы всех вещей, весь умственно-одурительный трансцендентальный мир, подобно как началоположение содержит в себе все производные истины, от него отличные, но не отделенные, ближайшие около средоточия или центробытия. Из восхитительно-одурительного начала происходит перемежающаяся последования мира вещественного сила, коя постепенным процессом самодовлительности долженствует в окончательно-конечном воздействии на мир

<sup>28</sup> Здесь и ниже в скобках — в гранках пропуски

разумно-вещественно-видимый-естественный преобразить его в мир безумно-одурительно-невещественно-сверхчувственно-нечестественный, в коем обитает чистая единица без частей, в себе соединяющая и примиряющая мутный свет мира материального и претворяющая его в свет чистый, духовный, кой выступает из себя и, усматривая собственную тень, т. е. материю, перерождает ее в идеальное отвлечение.

## ГЛАВА II

Истинность сего вытекает из доказанной истинности основного метафизического принципа, по которому истинно сущим, абсолютным первоначалом и концом всего существующего утверждается *всеединный дух* и всеконечно-всеначное первоначало. Очевидно в самом деле, что при этом принципе то существование, в котором дана прямая противоположность истинно сущего — разрозненная особность отдельных существ, которое основано на внешней вещественной определенности, в котором истинно сущее является как нечто другое, чуждое и неизвестное, открываемое только при величайших усилиях умозрения, то существование, в котором настоящая действительность принадлежит частным, относительным явлениям, а истинно сущее, всецелый дух принимается за пустой призрак или же за мертвую субстанцию. — существование, которое основано на обмане представлений, — а таково именно наше действительное существование и весь наш реальный мир, — такое существование, разумеется, должно быть признано за неистинное, за нечто такое, что *не должно быть*, и настоящею ценою является снятие его исключительности и чрез то восстановление истинного отношения между всеобщим и абсолютным началом и его частными проявлениями.

## ГЛАВА III

Но конец мирового процесса, во-первых, не может быть безусловным уничтожением всего существующего, потому что абсолютно-всеединный дух одурительного, совершенно не подлежащий времени, не может сам в себе определяться временным процессом, — следовательно, он остается в своем абсолютном бытии неизменно как до мирового процесса, так и во время его, и после *него*, — следовательно, процесс этот и его конечный результат имеют значение только для феноменального бытия, для мира реальных явлений. Но, во-вторых, и для этого мира конец процесса не есть уничтожение в безусловном смысле, потому что абсолютным началом признана ведь не абстрактная сущность, не *пустое единство*, а конкретный, всеединный *всеобъемлющий* и *всеодуряющий* дух, который не относится отрицательно к другому, к частному бытию, а, напротив, сам его полагает: поэтому в конце мирового процесса снятие наличной действительности есть уничтожение не самого частного бытия, а только его *исключительного самоутверждения*, его внешней особенности и отдельности; это есть уничтожение не мира явлений вообще, а только явлений вещественных, механических, того чудовищного призрака мертвой внешней реальности, вещественной отдельности, — призрака, который в сфере теоретической уже исчез пред светом философского идеализма (сменившим мутный свет материальный), в сфере же практической действительности исчезнет в завершении мирового процесса. Последний конец всего, таким образом, не Нарвана (так! — *Red*), а, напротив, царство духов, как полное проявление всеединого-одуряющего-всеконечно начального.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, оказывается, что эта новейшая философия одурительного с логическим совершенством формы соединяет в себе полноту содержания мистических созерцаний

Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные метафизики, эта философия, с другой стороны, подает руку бессмыслице. Ура! Аминь.

Магистр философии Владимир Сеницын<sup>29</sup>.

В позднейшем мемуарном очерке С. вспоминал: «Моя юношеская диссертация, а также вступительная речь на диспуте <...> доставивши мне *succes de scandale* (скандальный успех (*фр.*) – *Ред.*) в большой публике и у молодежи, вместе с тем обратили на себя внимание "старших": Каткова, Кавелина, Погодина и особенно последних представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения» (Соловьев В. С. Из воспоминаний. Аксаковы // *Сочинения*. 2. С. 656). Однако, как видим, за исключением газетных заметок Погодина и Страхова, никто из признавших С. «своим» не выступил публично в защиту идей, сформулированных в КЗФ. Лишь в конце 1875 г. в «Домашней беседе» — издании маловлиятельном, но открыто занимающем консервативно-охранительную позицию, появилась серия статей, содержащих пространный ответ многочисленным газетно-журнальным критикам С.

Автор (скрывшийся за криптонимом Н. П-в) начал с констатации того обстоятельства, что даже замечательные произведения, но лишенные «закваски материализма», тотчас же по появлении на свет «известного сорта гаерами выставляются перед публикою как произведения смехотворные, авторы которых обскуранты, одержимые мракобесием; потому что все в христианском смысле достохвальное этими гаерами называется мракобесием». В этом обозревателю видит главную причину, по которой «фельетонные скоморохи» постоянно осыпают насмешками РВ, «Гражданин», «Домашнюю беседу», а также диспут С. Отказываясь от полемики с теми «газетными скоморохами», которые, подобно «Букве», попросту еще «не доросли до того, чтобы судить о таких серьезных вещах, как диссертация» С., рецензент в то же время «не может пройти молчанием» статью Н. К. Михайловского, «силящегося стать на степень критика серьезного, правдивого и достаточно сведущего по части той специальности, которая обсуждалась диссертацией г. Соловьева». Автор последовательно отвечает на многочисленные «недоумения» Михайловского по поводу поведения магистранта на диспуте; в частности, он считает совершенно справедливым различное отношение С. к официальным и приватным оппонентам: «В самом деле, философ христианского направления, каким выказал себя г. Соловьев, мог ли равнодушно и сдержанно беседовать с таким мыслителем как г. Лесевич, который до мозга костей пропитан лгущей ученостью? Конечно, не мог». Также обозревателю считает С. вправе не знать «писателя Г. Вырубова, который вместе с Э. Литтре редактирует журнал позитивистов»: «Мы могли бы указать и у себя на таких редакторов, которых разве в шутку можно назвать писателями. Следовательно, можно знать орган позитивистов и то, что его редактирует Вырубов, и все-таки не давать ему имени писателя. В самом деле, пусть позитивисты скажут, что такого самостоятельного произвел, по части позитивизма, Вырубов?»

Убеждение же С. в том, что конечная цель и высшее благо достигаются совокупностью существ путем логически необходимого и целесообразного хода миро-

<sup>29</sup> Имеется карандашная приписка о том, что эту пародию на диссертацию С. не пропустила цензура в «Деле» Благоветлова. Документ подготовлен для публикации в наст. изд. А. П. Козыревым.

вого развития, в конце которого наступает уничтожение вещественного мира как такового и восстановление его как царства духов, естественно оказывается неприемлемым для всякого позитивиста. Однако рецензент напоминает Михайловскому, что «кастательно материи существуют два противоположные мнения»; материалисты считают, «что материя существовала всегда и неуничтожима; а христиане хотя не отвергают неуничтожимости материи естественными силами или человеческими средствами, однако верят Библии, которая говорит, что материя не вечна, а создана Богом. Но что создано, то есть, что получило начало бытия, то может получить и конец чрез Того, Кто сказал: *да будет свет*».

В заключение первой статьи анонимный автор, в пику Михайловскому, выражает удовлетворение реакцией присутствовавшей на диспуте публики: «Публика <...> рукоплескала. Что ж это такое? По мнению г. Михайловского, это значит поголовное невежество православной Руси, заставившее его воскликнуть: "Русь, куда ты идешь?" В самом деле, вместо того, чтобы идти на выучку к Литтре и его русским последователям, Русь упирается и даже начинает выпускать из среды своей такую молодежь, члены которой не стыдятся публично заявлять свое несогласие с выводами позитивизма. Да, есть от чего в отчаянье прийти! Ведь г. Соловьева нельзя ославить человеком отсталым; это мыслитель молодой, в полном ходе к более зрелым произведениям, готовящим позитивизму не одно еще поражение. Впрочем, нам кажется, что сетования г. Михайловского напрасны: партия лгущей учености всегда была и в настоящее время есть сильнее адептов науки истинной. Несмотря на таких христианских мыслителей как г. Юркевич, который, по собственному сознанию г. Михайловского, был осмеян последователями материализма; несмотря на отрадное явление из среды молодежи таких здравых мыслителей, каким выказал себя г. Соловьев, все-таки позитивизм продолжает вербовать под свое знамя недоразвитые умы, увлекаемые на ложный путь такими людьми, которые ждут не дождутся царства позитивизма, ренанизма и дарвинизма. <...> Что касается до рукоплесканий публики диспутанту, то порыв этот в пользу здравых идей действительно знаменателен. Видно, проявляется в среде общества мысль, что наши доморощенные философы, сбитые с толку западными материалистами, кормят своих соотечичей грязью. Да, по всему заметно, что все материалистические сумасбродства, являющиеся ныне под видом последних выводов науки, начинают обществу надоедать, а трезвые идеи мыслителей, не зараженных проказою позитивизма, делаются более и более любезными; и дай Бог, чтобы настало поскорее время, когда разглагольствия философов, чающих скорого разрушения ортодоксии, награждались бы заслуженным презрением» (Н. П.-в. Наши критики: Статья первая // Домашняя беседа. 1875, 18 окт. № 42. С. 1098—1103; отд.: Блестки и изгар).

Следующую статью тот же автор посвятил полемике с журналом «Знание». Бегло коснувшись статьи Лучицкого — «критикан, подписавшийся под статьею: "Fra Moriel", не приводя из диссертации ни одного полного, законченного рассуждения, нашинговал свою жалкую статейку вопросительными и восклицательными знаками и, добавив их своими посылными рассуждениями, в которых не доберешься смысла, чай думал про себя: "да и отделал же я юного философа!"», — Н. П.-в переходит к сочинению А. А. Козлова, оценивая его как «труд почтенный, к которому невольно питаешь уважение». Однако несмотря на то, что Козлов «разбирает диссертацию обстоятельно и строго», его возражения на КЗФ все-таки довольно шатки: хотя Козлову и кажется, что С. не прав, когда утверждает, что «религия не может быть выдуманна», на самом деле это не так. «Мы согласны с г. Соловьевым, — заявляет Н. П.-в, — и уверены, что рели-

гии не составляют человеческой выдумки, точно так же, как и идея о Боге. Религия истинная дана от Бога; религии ложные происходят от внушений духа тьмы, а не вследствие выдумок человеческих. Все, что мы знаем об идолопоклонстве из Ветхого Завета, удостоверяет нас в этой истине. Мы, с своей стороны, не можем, по поводу мнения г. Козлова о религиях, не заметить, что религия магометанская отнюдь не может считаться изобретением Магомета уже и потому, что она представляет собой подражание или, точнее, искажение религии иудейской и частично христианской. Стало быть, Магомет не выдумал религию *свою*, а исказил *чужие*. Но мы не думаем, чтобы сии последние г. Козлов причислял к выдумкам человеческим».

Заключительная часть статьи была написана, как специально отмечает ее автор, после появления второй части работы Козлова, которая, с одной стороны, не везде выдерживает серьезный тон первой, но, с другой стороны, объясняет причину, в силу которой статья Козлова не нравится редакции «Знания» (см. здесь же, примеч. 19): «Г. Козлов, как до очевидности ясно из его рецензии, не только не поклонник лгущей науки, но еще и человек довольно отсталый, не придерживающийся материалистических премудростей, проповедуемых "Знанием". Он верит в чудеса и — о верх отсталости! — усматривает в ходе мировых событий исполнение пророчеств!..» (Н. П.-в. Наши критики: Статья вторая // Там же. 25 окт. № 43. С. 1121—1126).

Диспут С., последовавшие газетные отчеты и отклики, многочисленные рецензии на его книгу и острополемические статьи в периодике сделали его магистерскую диссертацию заметным событием не только (и не столько) научной, но и общественной жизни российских столиц 1874—1875 гг.: много лет спустя П. Мокиевский передавал рассказ Лесевича о том, что диссертация С. «долго была темой для бесед в образованном обществе» (Голос минувшего. 1913. № 9. С. 286), а имя автора КЗФ получило с тех пор широкую известность. Так, Цертелев вспоминал: «Выступление <...> молодого философа с диссертацией, направленной против позитивизма, являлось не только неожиданностью, но и неслыханной дерзостью, и когда вслед за тем Владимир Соловьев получил кафедру П. Д. Юркевича, он сразу стал в Москве знаменитостью. Редакции искали его сотрудничества, дамы наразыв пригласили его на чашку чая, а литературные противники старались облить помоями» (Цертелев Д. Н. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // СПбВед. 1910, 21 сент. № 211).

Сюжет с соловьевским диспутом нашел отражение даже в текущей беллетристике: во всяком случае именно так был воспринят эпизод в романе В. Г. Авсеевко «Млечный путь»<sup>30</sup>, в котором герой, князь Юхотский, подобно С., своей защитой вызывает гневную реакцию среди позитивистов. На этот факт очевидно указывал в несохранившемся письме к своему другу Цертелев, о чем можно судить по ответному письму С., написанному осенью 1876 г.: «Роман Авсеевко "Млечный путь" просматривал, но сходства с собою не нашел; только диспут героя имеет нечто общее с моим диспутом» (Письма. 2. С. 240).

КЗФ на многие годы определил и идейную репутацию С.: либерально-демократическая общественность видела в С. врага научного прогресса, преемника славянофилов и охранителя государственного строя; в консервативном лагере, радушно принявшем молодого философа, на С. возлагались большие надежды как на сильного борца с широко понимаемым «Западом» — атеизмом и католицизмом в религии, позитивизмом и материализмом в философии, конституционализмом в государственном устройстве, — защитника православия, поборника славянского

<sup>30</sup> Роман печатался в: *РВ*. 1875. № 10—12; 1876. № 4—7; отд. изд.: В 2 т. М., 1876

объединения и т. д. Такая репутация определила и литературную судьбу С. на ближайшее десятилетие; в эти годы он сотрудничал в печатных органах, придерживающихся четких общественно-политических установок: *РВ* и *МВед.* М. Н. Каткова, «Гражданине» князя В. П. Мещерского, «Руси» И. С. Аксакова и др.

На протяжении всей жизни С. серьезно относился к своему юношескому сочинению: так, в 1883 г. он рекомендует В. П. Федорову читать только три работы: *КЗФ*, «Критику отвлеченных начал» и «Чтения о Богочеловечестве» — в качестве «сочинений, имеющих подготовительный характер» (*Письма*. 3. С. 6). Примечательно, что С. предлагает читать свои работы в хронологическом порядке, подчеркивая этим осознанность собственного духовного развития этого периода — во всяком случае, до начала 1880-х годов. Если учесть, что С. считал «Критику отвлеченных начал» «предварительным обоснованием положительных начал», то *КЗФ* можно рассматривать как первый подход к нему. О том, что С. считал *КЗФ* принципиально важной составляющей своей философской системы, свидетельствует и его неосуществившееся намерение переиздать эту работу в начале 1890-х годов (см.: Письмо к Э. Л. Радлову от 19 мая 1892 г. // *Письма*. 1. С. 245).

Работа была переведена на итальянский и английский языки: *La crisi della filosofia occidentale* // *Opera di Vladimir Soloviov a cura di Adriano Dell'Asta*. Milano, 1986; *Solovoy V. The Crisis of Western Philosophy (Against Positivists)*, trans. by Boris Jakim, Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1996.

## ВВЕДЕНИЕ

С. 39. *В основу этой книги ... в мир прошедшего.* — Тезис, высказывавшийся в 1840-х годах Шеллингом, см.: *Philosophie der Mythologie* // Schelling F. W. J. *Sämtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg, 1856. Abth. II. Bd. I. S. 565. Шеллинг использовал понятие «кризис» применительно к состоянию европейской философии того времени (*Ibid.*). Вслед за Шеллингом тезис об исчерпанности европейского рационализма развивал И. В. Киреевский (см., в частности: *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1861. Т. 2. С. 281, 282; *Девятнадцатый век* // Там же. Т. 1. С. 68). Приведем рассуждения Киреевского, интересные своей близостью к некоторым тезисам *КЗФ*: «Но тот же Шеллинг, который первый создал систему тождества, теперь сам открывает новую цель и прокладывает новую дорогу для философии. Истинное познание, говорит он, познание *положительное, живое*, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно *вне* школьно-логического процесса и потому *живое*; оно выше понятия вечной необходимости и потому *положительное*; оно *существеннее* математической отвлеченности и потому *индивидуально-определенное, историческое*. Но все системы новейшего любомудрия, под какими бы формами они ни обнаруживались, под какими бы ни скрывались именами, преследовали единственно развитие законов умственной необходимости, и даже новейший материализм основывался на убеждении чисто логическом, выведенном из отвлеченного понятия законов нашего разума, но не из живого познания сущности вещей и бытия. Весь результат такого мышления мог заключаться только в познании *отрицательном*, ибо разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается. Познания отрицательные необходимы, но не как цель познания, а только как средства; они очистили нам дорогу к храму живой мудрости, но у вхо-

да его должны были остановиться. Проникнуть далее предоставлено философии положительной, *исторической*, для которой теперь только наступает время; ибо теперь только завершено развитие философии отрицательной и логической» (Там же. Т. 1. С. 68—69). В статье же «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский добавляет: «Привыкнув к мышлению отвлеченно-логическому, где все знание зависит от формального развития предмета мышления и где весь смысл поглощается выразимой стороною мысли, они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления, сопровождает его, носится <...> над выражением мысли и сообщает ей смысл, не вмещимый внешним определением, и результаты, независимые от наружной формы» (Там же. Т. 2. С. 324—325). По мнению Киреевского, философия откровения неудовлетворительна из-за «ограниченности протестантизма, отвергающего предание» и неумения Шеллинга понять существо «нового образа разумной деятельности». «Умозрительные понятия о разуме и о законах высшего познания», полагает Киреевский, надо уметь увидеть в писаниях святых отцов.

С. 40. ... *по удивительному предположению некоторых спиритов ... and the next*. — В доступной нам в русском переводе книге Р. Д. Оуэна «удивительного предположения», приводимого С., как и вообще рассуждений о «гениальном творчестве», не содержится. Более того, Оуэн пишет: «Я думаю, что наш удел — потрудиться <...> на пользу общего мирового прогресса. Помощь, которую получаем мы свыше, ничуть не предупреждает усилий и труда, выпадающих здесь на нашу долю. Она дает нам непосредственно только одно: сознание этой величайшей из истин — бессмертия, — поселяя в нас, на замену холодной, не осмысленной веры, пламенное, живое в нем убеждение. Раз эта истина упрочена за нашим родом, во всем остальном мы должны, как видно, полагаться на собственные силу и отвагу. Мы можем однако утешаться мыслию, что если давно отшедшие и не возвращаются на землю делать наше дело, зато другие, близкие нам духи — хотя и тайно, незаметно для нас — нередко помогают честному работнику совершать его урочный труд» (Оуэн Р. Д. Спорная область между двумя мирами. Наблюдения и изыскания в области медиумических явлений. СПб., 1881. С. 148; orig. изд., 1872).

С. 41. *Vera enim ... dubium non est*. — С. цитирует сочинение Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы» (*De divisione Naturae*, 867) по изданию Флосса (1853). Фрагменты в русском переводе см.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 787—794.

С. 42. *Vera autem ratio ... ac deinde auctoritate*. — Фрагмент цитаты, оставленный С. без собственного перевода: «Но истинный разум, нерушимый и неизблемый благодаря своим собственным силам, не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета. Притом мне кажется, что сам истинный разум есть не что иное, как истина, изысканная силой разума и в записанном виде переданная святыми отцами в назидание потомкам. Или, может быть, ты полагаешь иначе? *Учитель*. Никоим образом. Стало быть, для решения подлежащих нам задач следует обращаться прежде всего к разуму и лишь затем к авторитету» (О разделении природы. I, 69, 513 A / Пер. С. С. Аверинцева // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 788).

*Монах Отлон ... более следуют Бозцию, нежели Библии*. — Благодаря трудам позднеримского философа и теолога Бозция средневековые узнали логику Аристотеля. Бозций перевел на латинский язык «Категории», Первую и Вторую Аналитики, «Об

истолковании», «О софистических опровержениях» и «Топику», а также составил комментарии к этим сочинениям Аристотеля, написал несколько логических и теологических трактатов и учебников, в частности по арифметике. Сочинения Бозция служили учебниками в средневековых школах. Ученик Бозция Кассиодор, разделяя семь преподаваемых в школах свободных искусств на две группы, названные *триаум* и *квадриум*, включил в число первых диалектику (логику), так что диалектика составляла один из обязательных предметов средневекового образования. Но в XI в. некоторые диалектики начали использовать логику как инструмент для утверждения превосходства разума в области веры. В частности, они пытались представить сообщенные в откровении тайны как выводы разума. Именно их, видимо, имел в виду монах Отлон (ум. 1083). Наиболее известен из них Беренгарий Турский. Среди представителей рационалистического направления С. особо выделяет П. Абеляра.

... *Ueberweg* ... — С. цитирует 2 часть книги Ибервега «Очерк истории философии» по: *Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. В., 1863—1866. 2. Theil. 1864.

... знаменитый Абеляр ... было уже известно древним философам. — Тема, обсуждаемая Абеляром в трактате «Теология "Высшего блага"». Так, в 1-й книге (раздел «Свидетельства философов») Абеляр рассматривает «свидетельства философов, которых сам разум привел к постижению Единого Бога» относительно веры в Св. Троицу (см.: *Абеляр П. Тео-логические трактаты* / Пер. С. С. Неретиной. М., 1995. С. 143—145, приведенная цитата — С. 143). Абеляр соглашается с Августином в том, что в сочинениях философов «содержится почти целиком вся наша вера относительно божественности Слова в том виде, в каком она была передана впоследствии <...> апостолами Иоанном и Павлом» (Там же. С. 153—154), и, отметив, что «Господь благовестил содержание католической веры <...> язычникам — через выдающихся философов или прорицателей», утверждает: «И притом многие из язычников <...> признали веру в Св. Троицу <...> это прежде всего греки, среди которых были упомянутые выше философы. После греков — латиняне, которые <...> узнали, что христианскую веру приняли те, о ком им было известно, что они одарены проницательным умом и вооружены философским разумом» (Там же. С. 157). Философы «предвещают веру и передают весть о бессмертии души и даже о воскресении плоти». Усердное изучение книг вело философов к восприятию истины разумом. Более того, «если после учения философов ты стал бы обсуждать их жизнь, как и <жизнь> прочих язычников, то ты смог бы обнаружить у них правила истинной религии» (Там же. С. 159).

Интересно сочинение Абеляра «*Sic et Non*» («Да и нет») — написано в 1122—1125 гг. Рус. пер. Пролога к «Да и Нет» см.: *Абеляр П. История моих бедствий*. М., 1959.

*Petri Abaelardi...* — С. цитирует Абеляра по: *Patrologiae cursus completus series latina* / Éd. J.-P. Migne. P., 1856. Т. 178.

С. 43. *Подробное изложение этих философских учений...* — С. ссылается на книгу А. Штёкля «История философии Средних веков» (Mainz, 1864—1866. Bd. I—III.).

С. 44. ... *cogito ergo sum*. — Мыслю, следовательно, существую (*лат.*) — согласно Декарту, достоверное основоположение, выдерживающее проверку методическим сомнением, которое является обязательным условием истинного познания. См.: *Декарт Р. Первоначала философии* // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 314—317. См. также: Рассуждение о методе ... // Там же. С. 269; Разыскание истины посредством естественного света // Там же. С. 175, и в др. соч.



Критический анализ приведенного тезиса Декарта см. в статье С. «Первое начало теоретической философии» (ВФП. 1897. Кн. 40), опубликованной редакторами *СС*<sup>1</sup> и *СС*<sup>2</sup> как часть так называемой «Теоретической философии».

... «*toutes les choses ... les concevons*» — «все вещи, познаваемые нами ясно и отчетливо, и на деле таковы, как мы их познаем» (фр.). Ср.: Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 12.

... «*des choses ... unes des autres*». — «Вещи, которые мы ясно и отчетливо мыслим как различные субстанции, каковы, например, душа и тело, и суть действительно различные субстанции» (фр.). Ср.: Там же. С. 13.

*Oeuvres de Descartes* ... — С. цитирует по изд.: *Oeuvres de Descartes* / Éd. de J. Simon. P., 1850.

«Из того одного ... принадлежит ей действительно». — Ср.: Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 53.

... «*pour ce que d'un ... distincte de mon corps*». — «Однако, с одной стороны, я имею ясную и отчетливую идею о самом себе, поскольку я — вещь, мыслящая и непротяженная, а с другой — я обладаю отчетливой идеей тела, поскольку последнее — протяженная и отнюдь не мыслящая вещь. Ввиду всего этого вполне достоверно, что я, то есть моя душа, благодаря которой я являюсь тем, что я есть, всецело и поистине раздельна с моим телом» (фр.) (Там же. С. 63).

С. 45. *Descartes, Principien* ... — С. ссылается на «Первоначала философии» Декарта в нем. пер. и изд. Кирхмана (J. H. von Kirchmann), см.: René Descartes' Philosophische Werke. B., 1870. Abt. 1—4. Abt. 3: Die Prinzipien der Philosophie (рус. пер. см.: Декарт Р. Соч. Т. 1).

... «*des actes ... les jugements*». — Акты воли, то есть не что иное, как суждения (фр.) (Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 50).

С. 46. *Per substantiam formari debeat*. — Здесь и далее С. цитирует «Этику» Б. Спинозы. По словам Л. М. Лопатина, «шестнадцати лет он познакомился с сочинениями Спинозы — начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекается, сначала толкует его философские идеи в духе материализма, но потом постепенно приходит к сознанию совершенной несостоятельности подобной попытки. Благодаря Спинозе Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в мирозерцание Соловьева» (Лопатин Л. М. Философское мирозерцание В. С. Соловьева // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 124).

В 1897 г. в статье «Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы)», явившейся ответом на статью Ал-ра И. Введенского «Об атеизме в философии Спинозы», называя Спинозу своей «первою любовью в области философии», С. писал: «То понятие о Боге, которое дает нам философия Спинозы, при всей своей неполноте и несовершенстве, отвечает, однако, первому и непремennom требованию истинного богопочитания и богомыслия. Многие религиозные люди находили в этой философии духовную поддержку. И настоящая краткая апология внушена была прежде всего чувством признательности за то, чем я был обязан спинозизму в переходную эпоху моей юности, — не только в философском, но и в религиозном отношении» (*СС*<sup>2</sup>. 9. С. 3, 29).

Далее цитируемые С. фрагменты даются нами в переводе Н. А. Иванцова (Труды Московского Психологического общества. М., 1892. Вып. V), воспроизведенном в: *Спиноза Б. Избранные произведения*. М., 1957. Т. 1.

*natura naturans* — природа творящая, как и *natura naturata* — природа сотворенная (лат.) — первоначально термины лат. пер. комментария Аверроэса к трактату Аристотеля «О небе»; у Спинозы — соответственно субстанция и ее порождения (см., например: Спиноза Б. Этика. Т. 29. Сх. 2).

С. 47. *prius* — то, что раньше всего (лат.).

*Substantia ... affectionibus*. — Субстанция по природе पहले своих состояний (лат.). — Спиноза Б. Этика. Ч. 1. Т. 1.

... *depositis affectionibus et in se considerata* ... — Оставив (эти) модусы в стороне. — Там же. Т. 5: Доказательство.

С. 47—48. ... *causa sui, cujus essentia involvit existentiam*. — Под причиною самого себя я разумею то, сущность чего заключает в себе существование (лат.) — Там же. Ч. 1. Опр. 1.

С. 49. «*Si l'essence du corps ... pour l'y mettre*». — Цитата из сочинения Г. В. Лейбница «Заметка по вопросу о том, состоит ли сущность тела в протяжении» («Lettre sur la question 'Si l'essence du corps consiste dans l'étendue'»). Приводится С. с пропуском.

*Oeuvres philosophiques* ... — С. цитирует по: *Oeuvres philosophiques de Leibnitz* / Éd. P. Janet. P., 1866.

*Cela fait connaitre ... l'action et la passion*. — Цитата из сочинения Лейбница «Заметка по вопросу о том ...» (см. предыдущее примеч.). Приводится С. с пропусками.

*Ibid.*, p. 524. — Мысль Лейбница, высказанная в сочинении «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции». См.: Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 245.

С. 49—50. *Идея силы или потенции ... в постороннем содействии*. — См.: Там же. С. 245—246.

С. 50. *Итак, я говорю ... действовать*. — Там же. С. 246.

... «*отсюда следует ... имеем о душе*». — С. цитирует работу Лейбница «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом» (см.: Там же. С. 272—273).

«*Это определение ... или хотением (appetitus)*». — С. цитирует «Монадологию» Лейбница (см.: Там же. С. 414, 415).

С. 52. *Для такого адекватного познания ... никаких действительных знаний*. — С. имеет в виду учение Фрэнсиса Бэкона об «идолах», изложенное им в сочинении «Новый Органон науку». «Идолы», по Бэкону, суть призраки, мешающие истинному познанию. Бэкон различает идола: *рода* (коренятся в природе человека, в его уме, который, словно кривое зеркало, отражает предметы в неверном и искаженном виде); *пещеры* (заблуждения отдельного человека, которыми он обязан либо особым природным свойствам, либо своему жизненному опыту, своей истории); *площади* (с основанием во взаимной связанности людей, их общении посредством слов, значения которых устанавливаются «сообразно разумению толпы»); *театра* («ибо мы считаем, что сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры»), причем Бэкон имеет в виду также «многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности»). Подробнее см.: Бэкон Ф. Новый Органон наук // Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1, гл. Афоризмы об истолковании природы в царстве человека, § XXXIX и сл.

*Essay concerning human understanding*. — Сочинение Дж. Локка «Опыт о человеческом разумении» (см.: Локк Дж. Соч.: В 2 т. М., 1985).

*tabula rasa* — чистая доска (лат.). — По мнению Локка, ум лишен прирожденных (врожденных) идей и принципов практических и теоретических, и как таковой его можно сравнить с белой бумагой (см.: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч. Т. 1. С. 154). Выражение *tabula rasa* нередко приписывают Локку. Вероятно, родоначальником этой традиции невольно стал Лейбниц. Так, в «Новых опытах о человеческом разумении» он пишет о Локке: «Его система ближе к Аристотелю, а моя — к Платону <...> Наши разногласия касаются довольно важных вопросов. Речь идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно чиста, подобно доске, на которой еще ничего не написали, как это думают Аристотель и наш автор (Локк. — *Ред.*), и действительно ли все то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий» (Лейбниц Г. В. Соч. М., 1983. Т. 2. С. 48). Ср. у Аристотеля: «... как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум» (Аристотель. О душе. 3, 4, 429b30 / Пер. П. С. Попова // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 435).

С. 53. *Что ни наши мысли ... которые их представляют.* — С. цитирует «Трактат о принципах человеческого знания» Дж. Беркли по нем. пер.: Berkeley G. Prinzipien der menschlichen Erkenntnis / Übers. F. von Ueberweg. B., 1869; ср.: Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 172.

С. 54. Berkeley, *ibid.*, 33—36. — Ср.: Беркли Дж. Соч. С. 182—184.

Berkeley, *ibid.*, 100—101. — Ср.: Беркли Дж. Соч. С. 240—242.

Berkeley, *ibid.*, 55. — Ср.: Беркли Дж. Соч. С. 201.

*Все, что мы знаем ... в воображении и мысли.* — С. цитирует по: Hume D. Untersuchung über den menschlichen Verstand / Übers. J. H. von Kirchmann. B., 1869 (Ср.: Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 21).

С. 55. Hume, *ibid.*, 24. — См.: Юм Д. Указ. соч. С. 26.

## ГЛАВА I

С. 55—58. *Я говорю о «философии бессознательного» Эдуарда Гартмана.* — См. примеч. к с. 93.

С. 58. *... вся последующая философия ... произведенного «критикою чистого разума».* — Говоря о «перевороте», С. имеет в виду прежде всего философскую самооценку Канта, сформулированную в Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике». «В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассужда аподиктически, а не гипотетически» (Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 87, 91 сн.).

Философия Канта оставалась в поле зрения С. на протяжении всей его творческой жизни. Он часто ссылался на Канта в своих философских сочинениях. Уже ранее 1874 г. он перевел на рус. яз. работу Канта «Пролегомены ко всякой будущей

метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (опубл.: Труды Московского Психологического общества. М., 1889. Вып. II.; переизд.: 1893, 1905). В начале 1870-х С. написал также примечания переводчика к «Прологоменам ...» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 3. Л. 18—25; см.: Наст. изд. С. 227—233) и специальную статью «Кант» для ЭС (1895. Т. XIV (27)). В 1893 г. С. обратился к Н. Я. Гроту: «Предлагаю Психологическому Обществу поручить мне перевод кантовского "Träume eines Geistersehers" («Грезы духовидца» (нем.). — *Ред.*), с присовокуплением шопенгауэровского трактата из "Парерг" по тому же предмету. Могла бы выйти порядочная книжка, под заглавием: "Кант и Шопенгауэр о психургических явлениях"» (Письма. I. С. 72).

... *системе Вольфа*. — Имеется рус. пер. книги Х. Вольфа «Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды» (СПб., 1765).

«Человеческий ум как бы во сне ... в их возможности». — Суждение в духе Канта. Источник цитаты не установлен.

Толчком же, разбудившим самого Канта ... всякую науку. — С. ссылается на признание Канта в Предисловии к «Прологоменам...»: «Я охотно признаюсь: укавание Давида Юма было именно тем возбуждением, которое впервые — много лет тому назад — прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области умозрительной философии совершенно иное направление» (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться в смысле науки / Пер. В. С. Соловьева. М., 1893. С. 8).

Результат этого исследования был двоякий: во-первых, отвергался скептицизм Юма — в публикации ПО: опровергался скептицизм Юма.

*veritates aeternae* — вечные истины (лат.).

С. 59. *Ding an sich* — вещь в себе, вещь сама по себе, вещь о себе (нем.; С. переводит по-разному) — понятие философии Канта.

С. 60. *quelque chose* — букв.: некоторая вещь (фр.).

С. 61. *Фихте в своем наукословии ...* — Далее С. излагает некоторые положения «Наукоучения» первого периода творчества И. Г. Фихте, развитые философом в цикле сочинений 1794—1802 гг.

... по выражению Фихте, лишь тень тени. — См. образный ряд: Фихте И. Г. Назначение человека // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 144, 148—149.

С. 62. В абсолютном ... назван с у б ъ е к т - о б ъ е к т о м . — В отд. издании «субъект-субъектом» — явная опечатка; в публикации ПО: субъект-объектом; исправлено в СС<sup>1</sup> и СС<sup>2</sup>.

...отношение субъекта к объекту... — В отд. издании: «отношение субъекта к субъекту» — явная опечатка; в ПО: субъекта к объекту; исправлено в СС<sup>1</sup> и СС<sup>2</sup>.

... δύναμις и ἐνέργεια ... — δύναμις — возможность, способность; ἐνέργεια — действие, осуществление, завершенность, осуществленность, деятельность, действительность (греч.). У Аристотеля обозначает некую ставшую, установившуюся, завершенную способность или возможность. Соотношение этих понятий Аристотель рассматривает в 7 и 8 книгах «Метафизики» (см.: Аристотель. Соч. Т. 1). У Боэция и в латинской схоластике переводятся как *potentia* и *actus, operatio*.

С. 63. *sub specie objecti* — с точки зрения предмета (лат.).

*Ich bin der Gott der Welt ... in der Natur bewegt.* — «Я Бог мира, которого он хранит в груди, / Дух, который движется в природе» (нем.) С. перефразирует натурфилософское стихотворение Шеллинга «Epikurisch Glaubensbekenntniss

Heinz Widerporstens» («Эпикурейское вероисповедание Хайнца Видерпорстена»); ср.: Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, / Der Geist, der sich in Allem bewegt. — «Я Бог, которого он хранит в груди, / Дух, который во всем движется». В этом стихотворении Шеллинг изображает развитие духа, стремящегося к все высшей и высшей жизни, как бы окаменевшего в природе, но получившего сознание в человеке, который, глядя на мир, может сказать себе приведенные выше слова. Отрывок из стихотворения впервые опубликован в «Zeitschrift für Spekulative Physik» (Журнал умозрительной физики. 1800. Т. 1, вып. 2); полностью «Эпикурейское вероисповедание...» см. в: Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig, 1869. Bd. I. S. 282—289 (приведенный отрывок — S. 287).

... см., например, *Schellings sämtliche Werke 1 Abth. 10 Band, SS 150, 151.* — Имеется в виду изд.: *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke.* Stuttgart; Augsburg, 1861. Abth. I. Bd. 10. С. ссылается здесь на мюнхенские лекции Шеллинга «Zur Geschichte der neuern Philosophie» («К истории новейшей философии»); см. рус. пер.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 517, 518.

*per anticipationem* — посредством предвосхищения (*лат.*).

С. 65. «Абсолютная идея ... и полагаемого». — Здесь и далее С. цитирует «Науку логики» Г. В. Ф. Гегеля (ср.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 289). В статье «Гегель», написанной для ЭС (1892. Т. VIII (15)), С. излагает систему Гегеля более детально и объективно.

С. 65 ... в статье г. Н. Г-ва в «Русской Беседе» ... — С. имеет в виду статью: *Н. Г-ляров-Платонов* в. Рационалистическое движение философии новых времен // Русская беседа. 1859. № 3. Упомянутая статья была написана в 1846 г.

Автор статьи выражает обеспокоенность чрезвычайным увлечением русского общества 30—40-х годов XIX в. философией Гегеля, породившим беспочвенное и неорганическое хождение понятий гегелевской философии, которое вызывает «раздор сознания»: «И нигде собственно так не силен этот ежеминутный, бессознательный раздор сознания, эта смутная неопределенность понятий, вышедших из рационализма, как в литературе нашего отечества. Нам как будто суждено хватать одни результаты мысли, без усвоения самого ее процесса» (Там же. С. 12); «случай ввел в нашу литературу новые философские понятия, и тот же случай ограничил их собственно философским рационализмом, едва дав вход, впоследствии, другим понятиям, истекшим из другого, противоположного воззрения, позднее развившегося или, точнее, еще начинающего свое развитие даже на родине» (Там же. С. 13). Пытаясь разобраться далее в развитии рационализма на его «родине» «и тем самым осветить <...> несколько носящуюся неопределенность понятий» (Там же), автор излагает характерно славянофильские рассуждения о существовании рационализма (ограниченность и отрицательность разума, недостаточность логически-последовательного знания и т. д.) и предлагает выдержанный в том же духе анализ развития рационализма в системах Канта, Фихте, Шеллинга и, особенно подробно, Гегеля (рассуждения С. о Гегеле созвучны ходу мысли Гилярова). В заключение Гиляров-Платонов рассматривает характер усвоения гегелизма «образованными массами», в особенности русскими, и обосновывает свое мнение о том, что самоубийство рационализма, совершившееся в системе Гегеля и подтвержденное характером его общественного усвоения, имеет своим естественным последствием распространение материальных и материалистических интересов, в том числе интереса к политической экономии.

... верную, хотя и слишком общую ... в некоторых статьях Хомякова и И. Киреевского. — См., например: *Хомяков А. С.* Мнение русских об иностранцах

// Московский сборник. 1846; *Он же*. <По поводу Гумбольдта> // Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1861. Т. 1; *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч. Т. 2; *Он же*. Деятнадцатый век // Там же. Т. 1.

... преобразованное Декартом Ансельмово онтологическое доказательство бытия Божия. — Имеется в виду онтологическое доказательство бытия Бога, изложенное Ансельмом Кентерберийским в гл. II—IV сочинения «Прослогион» (см. в рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения / Пер. И. В. Купреевой. М., 1995. С. 128—130). Аргумент Ансельма основывается на безусловном превосходстве верховного сущего и экзистенциальном подтексте понятия «того, больше чего невозможно помыслить ничего». Декарт осмыслил аргумент Ансельма в согласии с основными посылами своей философии: если Ансельм исходил из того, что мы представляем себе совершенное существо, то Декарт — из того, что мы представляем совершенство (Бога), которого мы сами не имеем, и потому, что мы его не имеем, т. е. подводил под старый онтологический аргумент дополнительный фундамент — анализ человека собственного сознания (см.: *Декарт Р.* Размышлений о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Соч. Т. 2. С. 29—43, 51—57; см. также: *Он же*. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Там же. С. 74—149; *Он же*. Рассуждение о методе ... // Там же. Т. 1. С. 268—273; *Он же*. Первоначала философии // Там же. С. 321—323.

*toto genere* — принципиально, в корне (*лат.*).

С. 66. *phaenomenon bene fundatum* — хорошо обоснованное явление, хорошо обоснованный феномен (*лат.*). Это выражение неоднократно встречается в письмах Лейбница (см., например: *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 539).

С. 67. *τῆς νοήσεως νόησις* — мысль, мыслящая сама себя (*греч.*). У Аристотеля — чистая форма и энергия, перводвигатель; ум, чуждый всякой множественности и потому мыслящий сам себя; бог, которому «всегда так хорошо, как нам иногда» (*Аристотель*. Метафизика 12, 7, 1072b // Соч. Т. 1. С. 309—311).

С. 69—70. ...*Карл Фохт ... всякая философия есть вздор* — сочинения Фохта широко переводились и читались в России в 1860-е годы (см., например: *Фохт К.* Физиологические письма. Вып. 1, 2. 2-е изд. СПб., 1867; *Он же*. Человек и место его в природе: В 2 т. СПб., 1863—1865; *Он же*. Статьи по естествоведению и другим. СПб., 1866. Приводимое С. заявление Фохта нами не найдено. Впрочем, Фохт неоднократно отрицательно отзывался о философах и философии (см. например: *Фохт К.* Человек и место его в природе. Т. 1. С. 8—9, 156; *Он же*. Статьи... С. 298—299), а также о философских сочинениях: «Но более всего скучное, однообразное общество или умозрительно-философские книги — всегда нагоняют неодолимый сон» (*Фохт К.* Физиологические письма. С. 306).

С. 70. ... *человек есть то, что он есть* ... — Приведенный С. каламбур впервые высказан Фейербахом в сочинении «Естествознание и революция» (*Blättern für die litterarische Unterhaltung*. 1850. 8. Nov.; см.: *Feuerbach L.* Sämmtliche Werke. Stuttgart, 1911. Bd. 10: Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. S. 22). Названное произведение опубликовано также: *Grün K.* Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Leipzig; Heidelberg, 1874. Bd. II. См. также: Фейербах Л. Тайна жертвы, или человек есть то, что он есть (*Feuerbach L.* Das Geheimniss des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst // Sämmtliche Werke. Bd. 10. S. 41). Фейербах придает материалистический смысл высказыванию Парацель-

са, который имел в виду духовную пищу. С. упоминает Фейербаха не случайно; Е. Н. Трубецкой заметил: «Мне самому приходилось слышать от него (С. — *Ред.*), что в деле уяснения и углубления своей религиозной точки зрения он многим обязан Фейербаху» (*Трубецкой Е. Н.* 1. С. 58).

С. 72. *кат' ἐξοχήν* — по преимуществу (*греч.*)

*Позитивист Милль ... состояние нашего сознания.* — Имеется в виду сочинение Д. С. Милля «Система логики силлогистической и индуктивной» (см. рус. пер.: СПб., 1865—1867. Т. 1—2). Ко времени написания *КЗФ* творчество Д. С. Милля было хорошо известно в России. Многие его сочинения были переведены на русский язык — помимо названного С. см., в частности: «Утилитарианизм. О свободе» (СПб., 1866—1869); «Рассуждения и исследования политические, философские и исторические» (СПб., 1864—1865. Ч. 1—3); «Размышления о представительном правлении» (СПб., 1863—1864. Вып. 1—2). В 1860—70-е годы появился ряд статей, посвященных философии Милля; см., например: *П-в Н.* Мысли Д. С. Милля о позитивной философии Конта // *ОЗ*. 1865. № 7, 9; *Страхов Н. Н.* Женский вопрос // *Заря*. 1870. № 2. Отд. 2; *Россель Ю. Д.* С. Милль и его школа // *ОЗ*. 1865. № 5—8, 10, 12; *Гусев А. Ф.* Д. С. Милль как моралист // *ПО*. 1875. № 1, 3, 8, 9; 1876. № 6, 8; *Владиславлев М. И.* Д. С. Милль // *ЖМНП*. Ч. 175; *В. Т. Д.* С. Милль, его жизнь и труды // *Дело*. 1873. № 10; *Щебальский П. К.* Милль о женщинах // *РВ*. 1870. № 5. По всей видимости, С. читал работы Милля еще в юности: так, в письме к Е. В. Романовой от 7 марта 1872 г. (см.: *Письма*. З. С. 62) С., по мнению Лукьянова, ссылается на книгу Милля «Подчиненность женщины» (*Лукьянов С. М.* Юношеский роман Вл. С. Соловьева в двойном освещении. СПб., 1916. С. 7).

Вопреки утверждению С., в названном сочинении Милль не рассматривает проблему «действительного явления», разъясняя свою позицию. Так, он пишет: «В науку, объясняющую отправления человеческого ума для отыскания истины, входит, существенную часть, исследование вопроса: какие факты составляют предмет непосредственного усмотрения, или сознания, и какие мы только выводим. Но это исследование никогда не признавалось частью логики. Оно принадлежит к другой и совершенно отличной науке, которой преимущественно придается название метафизики: к той части философии духа, которая пытается разрешить, какая часть достояния духа принадлежит ему первоначально и какая часть построена им из материала, доставленного ему извне. К этой науке относятся великие и весьма спорные вопросы о бытии вещества, о действительности времени и пространства как предметов, внешних духу и отличающихся от остальных предметов тем, что последние признаются существующими в пространстве и времени. К той же науке относятся исследования природы представления, восприятия, памяти и веры. Все это отправления ума при отыскании истины; но логику, как логику, нет дела до них как до явлений духа, нет дела до возможности разложить некоторые из них на явления простейшие, — все равно, существует ли эта возможность или нет». «Область логики должна быть ограничена тою частью наших знаний, которую составляют выводы из истин уже известных <...> Логика — общее поле, на котором могут подать друг другу руку последователи Гертли и Риды, Локка и Канта» (*Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. СПб., 1865. Т. 1. С. 9, 15. Статус «действительного явления» (т. е. внешнего сознания предмета) обсуждается в: *Милль Д. С.* Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. СПб., 1869. С. 187 и др.

... только то познание, говорит *Ог. Конт* ... к данным внешних чувств. — Так, Конт пишет: «Со времени Бэкона все здравомыслящие люди повторяют, что

истинны только те познания, которые могут опираться на наблюдения» (*Конт О.* Курс положительной философии. СПб., 1899. Т. 1, отд. 1. С. 6). Г. Спенсер комментирует приведенное суждение Конта так: «Но доктрина, что всякое знание берет свое начало из опыта, обоснована вовсе не Контом, да он и сам не приписывает ее себе. Он говорит, что <...> все проницательные умы повторяют, со времен Бэкона, что нет иных действительных знаний, кроме тех, которые основываются на наблюдаемых фактах <...> Сверх того, отличительный характер английской школы психологов и состоит главным образом в разработке этой доктрины и в ее окончательном установлении. Насколько мне известно, Конт, приняв эту доктрину, не сделал ничего такого, что могло бы придать ей большую достоверность и определенность. На самом деле он не мог бы сделать ничего подобного, так как он отвергает ту часть науки о духе, которая одна только может доставить доказательства в пользу этой доктрины» (*Спенсер Г.* О причинах моего несогласия с Огюстом Контом // Огюст Конт и позитивизм. Статьи Д. С. Милля, Г. Спенсера и Л. Уорда. М., 1897. С. 223).

... поэтому *Ог. Конт никогда не говорит ... функция х мозга*. — См. Конткову классификацию функций мозга: *Comte A.* *Système de politique positive*. P., 1851. Т. 1. Р. 664—737.

... в различных внешних соотношениях последовательности и подобия, как говорит *Ог. Конт*. — См. примеч. к с. 140 («В положительном состоянии...»).

«Хотя абсолютное ... другое верование». — С. цитирует сочинение Спенсера «Основные начала» по: *Спенсер Г.* Собр. соч. СПб., 1867. Т. V, вып. 7. Ко времени публикации *КЗФ* было издано собрание сочинений Спенсера в рус. пер. (СПб., 1866—1869. Вып. 1—5, 7—10). Философия Спенсера привлекала также внимание общественности — см., например: *Миртов (Лавров П.)*. Герберт Спенсер и его опыты // Женский вестник. 1867. № 6; *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? // ОЗ. 1869. № 2, 9, 11; *Он же*. Что такое счастье? // ОЗ. 1872. № 3, 4; *Мечников И.* Задачи современной биологии // ВЕ. 1871. № 4, и др. В рус. пер. выходили также отдельные сочинения Спенсера, например: «Классификация наук со статьей о причинах разногласия с философиею Конта» (СПб., 1866); «Изучение социологии» (СПб., 1874—1875. Т. 1—2); «Основания биологии» (СПб., 1870. Т. 1—2).

В последние годы жизни С. вновь обратился к философии Спенсера: 7 ноября 1897 г. он писал М. М. Стасюлевичу: «Я потерял две свои рукописи недоконченные, одну для словаря <...>, а другую для "Вестника Европы" с половиною статьи о "Непознаваемом" Герберта Спенсера» (*Письма*. 1. С. 143).

С. 73. *Позитивисты прямо признают ... пустой абстракцией*. — См. примеч. к с. 141 (*Логика и психологии...*).

*Так, Герберт Спенсер в приведенном месте...* — См. примеч. к с. 72.

С. 75. *Natur hat ... Schale seyst*. — Нет у природы ядра / И скорлупы — нет. / Все она сразу, вот мой ответ; / Но только пусть твой дух усвоит, / Ядра иль скорлупы он стоит! (*нем.*) (*Гёте И. В.* Несомненно (Физику) / Пер. В. В. Гиппиуса // *Гёте И. В.* Собр. соч.: В 13 т. Юбилейное издание. М.; Л., 1932. Т. 1. С. 489).

Б. Н. Чичерин заметил: «Г. Соловьев любит приводить стихи Гёте, что в настоящее время составляет весьма приятное и редкое явление» (*Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. М., 1880. С. 116). Из круга близких знакомых С. творчеством Гёте увлекался А. А. Фет, уже в свои университетские годы переводивший «Германа и Доротею» (см.: *Фет А. А.* Ранние годы моей жизни. М., 1893. С. 209), а в конце лета или ранней осенью 1870 г. приступивший к переводу «Фауста» (изд.:



М., 1882—1883; см.: *Фет А. А. Мои воспоминания*. М., 1890. Ч. II. С. 3). Учители, что дружеские отношения между С. и Фетом установились по крайней мере в начале 1875 г. (*Лужьянов*. 3 (1). С. 77), можно предположить: Фет оказал влияние на С., пробудив у него интерес к творчеству Гёте. Впрочем, к творчеству Гёте неоднократно обращались еще славянофилы в 1830-е годы; по свидетельству современника, «знание Гёте, особенно второй части Фауста (оттого ли, что она хуже первой, или оттого, что труднее ее) было столь же обязательно, как иметь платье» (*Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов*. СПб., 1873. С. 432). Кроме того, основательно изученный С. еще в 1869 г. Шопенгауэр обильно цитировал и высоко ценил Гёте, считая что Кант «один только наряду с Гёте составляет справедливую гордость немецкой нации» (*Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. 4*. С. 98).

С. 76. *contradictio in adjecto* — противоречие в определении (*лат.*).

...должно вполне согласиться с Гербертом Спенсером — См. примеч. к с. 72.

С. 77. Таков принцип философии Шопенгауэра. На ней мы должны остановиться... — С. М. Соловьев-младший отметил: «В промежутке от 1869 до 1872 г., от Спинозы до христианства, Соловьев переживал сильное увлечение Шопенгауэром. Философией Шопенгауэра продиктованы многие строки его писем к Кате» (*Соловьев С. М. С. 50*). По свидетельству Л. М. Лопатина, «наиболее глубокий переворот в Соловьеве вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра; Шопенгауэр овладел им всецело: как ни один философский писатель после или раньше. Был период в жизни В. С. Соловьева — правда, довольно короткий, — когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. У Шопенгауэра он нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей, разве за исключением Спинозы, — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни. В Шопенгауэре его более всего привлекало воззрение на жизнь как на нравственный очистительный процесс, воззрение строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром В. С. Соловьев со страстью отдается изучению восточных религий» (*Лопатин Л. М. Философское мирозерцание В. С. Соловьева // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи*. М., 1911. С. 125). Ср. также: «Спиноза, при первом повороте от вульгарного материализма на путь философии, и Шопенгауэр, при его окончательном разрыве с реализмом и позитивизмом и обращении к мистическому идеализму, были для него главными авторитетами в годы его юности, сохранившими удивительно прочное обаяние на его мысль и во всей его дальнейшей философской деятельности. О Шопенгауэре это приходится сказать даже больше, чем о Спинозе. Это относится не только к обеим диссертациям Соловьева, в которых он сознательно дает учениям Шопенгауэра одно из первых мест, как в своих историко-философских, так и в систематических рассуждениях, это приходится повторить и о таком позднем произведении, как "Оправдание добра". По поводу последнего сочинения уже не может быть речи о сознательном увлечении Соловьева теорией Шопенгауэра, и тем не менее они отражаются постоянно на целом ряде его выводов в этике и философии права, а также на характерных колебаниях его мысли при решении вопроса о свободе воли. <...> не от христианства шел Соловьев к Шопенгауэру, а от Шопенгауэра к христианству» (*Лопатин Л. М. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. 2*. С. 408).

Из текста *КЗФ* ясно, что С. был знаком по крайней мере с основными сочинениями Шопенгауэра. Главная книга его «Мир как воля и представление» вышла в свет в конце 1818 г. Она «находилась в стороне от общего развития, как продукт личного творчества, в котором индивидуальность с ее темпераментом и судьбой играла такую же роль, как энергия оригинального мышления. Эта система была насквозь пропитана образом своего времени и обладала перед всеми явлениями современной ей философии преимуществом прекрасного, блестящего и сильного по производимому впечатлению изложения. Тем не менее она оставалась на продолжении десятилетий почти совершенно незамеченной; поколение, которое было убеждено в господстве разума в мире и истории, не знало, что делать с этим систематическим изложением убожества всей действительности. Но затем, в середине столетия, настроение в Германии дозрело до Шопенгауэра. Он дождался признания его — как всегда утверждал — законным наследником Канта, дождался того, что его учение стало философией его времени. Основные черты этого учения запечатлелись с тех пор в общем сознании сильнее, чем черты кого-либо иного из великих немецких философов. Шопенгауэр довел волюнтаристский иррационализм дальше Шеллинга, до конца: он почти совершенно вычеркнул мистическо-религиозный момент и освободил таким образом иррационализм от исторических традиций, в которые запутал его Шеллинг» (*Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия* / Пер. М. М. Рубинштейна. М., 1993. С. 52—53). Рубежом, за которым стало возможным столь сильное влияние философии Шопенгауэра, Виндельбанд считает революционный 1848 г.

Отметим, что из близких и знакомых С. Шопенгауэра знал и ценил учитель С. П. Д. Юркевич, который неоднократно ссылался на него в своих работах (см. по Указателю имен: *Юркевич П. Д. Философские произведения*. М., 1990), тогда как Н. Г. Чернышевский, полемизируя с Юркевичем, в работе «Антропологический принцип в философии» уничижительно заметил, что Шопенгауэр в философии — то же, что Каролина Павлова в поэзии, см.: *Современник*. 1860. № 4. С. 333.

Фет (см. примеч. к с. 75), вероятно, читал Шопенгауэра в 1865 г. (см.: Письмо В. П. Боткина к Фету от 1 января 1865 г. // Фет А. А. Мои воспоминания. М., 1890. Ч. II. С. 57). Летом 1869 г. Толстой сообщал Фету о своем глубоком увлечении Шопенгауэром (см.: Письма Л. Н. Толстого, 1848—1910 / Собр. и ред. П. А. Сергеев. М., 1910. Т. I. С. 87—88) и даже предлагал начать совместную работу над переводом Шопенгауэра. Фет перевел книгу «Мир как воля и представление» (М., 1881). С воодушевлением относился к Шопенгауэру и Страхов: имя Шопенгауэра часто упоминается в переписке Толстого и Страхова. Философией Шопенгауэра занимался и друг С., Цертелев, — см.: *Цертелев Д. Н. Философия Шопенгауэра*. СПб., 1880; *Он же. Современный пессимизм в Германии, очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана*. М., 1885; *Он же. Эстетика Шопенгауэра*. СПб., 1888. В 1873 г. был опубликован цикл статей М. И. Каринского о современной немецкой философии, в том числе — статья «Шопенгауэровское направление философии», см.: *Христианское чтение*. 1873. № 5, 6; в дальнейшем вошла в: *Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии*. СПб., 1873.

В русском переводе на момент издания *КЗФ* существовали лишь небольшие извлечения из сочинений Шопенгауэра, см.: *Шопенгауэр А. Метафизика любви*. СПб., 1864. После появления *КЗФ* количество публикаций о философии Шопенгауэра резко возросло, особенно в конце 70—80-х годах XIX в.

«Если я отниму ... род его представления». — Цитата из первого изд. «Критики чистого разума» Канта, приводимая Шопенгауэром в сочинении «О четверояком корне закона достаточного основания». Ср.: Шопенгауэр А. 1. С. 28; см. также: Кант И. Соч. Т. 3. С. 743.

С. 78. ... «мир есть мое представление». — Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. 1. С. 3.

... сосуществование невозможно во времени — в публикации ПО: существование — опечатка, исправленная в отдельном издании.

С. 79. Шопенгауэр слово *Verstand* ... приписывает разуму (*Vernunft*). — Употребление слов *Verstand* и *Vernunft* Шопенгауэр обосновывает в книге «О четверояком корне закона достаточного основания» (§ 21: Априорность понятия причинности. — Интеллектуальность эмпирического воззрения. — Рассудок, и § 34: Разум). См.: Шопенгауэр А. 1. С. 45—75, 98—115. Так, он пишет: «Я изложил так подробно <...> относящиеся к зрению процессы для того, чтобы ясно и неопровержимо доказать, что в них преимущественно действует *рассудок*, который, воспринимая каждое изменение как *действие* и сводя последнее к его причине, осуществляет на основе априорных коренных воззрений пространства и времени мозговой феномен предметного мира, для чего чувственное ощущение доставляет ему лишь некоторые данные. И осуществляет он это исключительно своей собственной формой, которая является законом причинности, и потому совершенно непосредственно и интуитивно, без помощи рефлексии, т. е. абстрактного познания, посредством понятий и слов, этого материала для *вторичного* познания, для *мышления разума*. Эта независимость рассудочного познания от разума и его помощи видна также из того, что если иной раз для данных действий рассудок полагает неправильную причину и поэтому делает ее предметом своей непосредственной интуиции, отчего и возникает *мнимая очевидность*, — то разум может *in abstracto* правильно знать истинную сущность дела, но все-таки не может ничем ей способствовать, и несмотря на это лучшее познание разума, мнимая очевидность остается непоколебленной. <...> Правильно познанное *рассудком* — это *реальность*, правильно познанное *разумом* — это *истина*, т. е. суждение, имеющее основание; первой противопоставляется *призрак* (ложное воззрение), второй — *заблуждение* (ложная мысль)» (Там же. С. 63—64).

*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* — книга А. Шопенгауэра «О четверояком корне закона достаточного основания» (1813).

*Gesetz der Kausalität oder Satz vom zureichenden Grunde des Werdens ... Satz vom zureichenden Grunde des Seyns.* — Закон причинности, или закон достаточного основания становления; закон достаточного основания бытия (*нем.*). См. разъяснение в книге Шопенгауэра «О четверояком корне ...»: «Наше познающее сознание, являясь как внешняя и внутренняя чувственность (восприимчивость), рассудок и разум, распадается на субъект и объект и, кроме них, не содержит в себе ничего. Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением — это одно и то же. Все наши представления — объекты субъекта, и все объекты субъекта — наши представления. Но при этом оказывается, что все наши представления находятся между собою в закономерной и по своей форме а priori определяемой связи, в силу которой ничто существующее само для себя и независимое, ничто единичное и оторванное не может сделаться для нас объектом. Эту-то связь и выражает собою в своей всеобщности закон достаточного основания. И хотя <...> она, согласно различию характера объекта, принимает различные формы, для обозначения которых и закон основания видоизменяет свое

выражение, — все-таки у нас остается то общее для всех ее форм, что выражает нам тезис, взятый в своей общности и отвлеченности. Поэтому лежащие в его основе отношения <...> и есть то, что я называл корнем закона достаточного основания. А эти отношения при ближайшем рассмотрении, основанном на законах однородности и спецификации, выделяются в определенные, весьма различные одна от другой группы, число которых можно свести к четырем, ибо оно соответствует четырем классам, на какие распадается все, что может стать для нас объектом, — т. е., значит, все наши представления» (Шопенгауэр А. 1. С. 23—24).

Классы возможных предметов нашей познающей способности, продолжает Шопенгауэр, таковы: первый — класс наглядных, полных эмпирических представлений, соответствующих предметам, реально данным в пространстве и времени; второй — класс понятий (и, далее, суждений), отвлекаемых разумом из предметов; «третий класс объектов для способности представления образует формальная часть наших полных представлений, т. е. а priori данные формы воззрения форм внешнего и внутреннего чувства — пространства и времени» (Там же. С. 115); четвертый класс объектов включает для каждого субъекта только один предмет, именно непосредственный объект внутреннего чувства, субъект хотения, «который для познающего субъекта служит объектом и дан только внутреннему чувству» (Там же. С. 124).

В зависимости от того, по отношению к какому классу объектов он рассматривается, закон достаточного основания принимает формы: закона причинности (закона достаточного основания становления), закона основания познания, закона достаточного основания бытия и закона достаточного основания действия, или закона мотивации (см.: Там же. § 20, 29, 36, 43).

... *durch und durch nichts als Kausalität* — См.: «Кто познал закон причинности — тот вместе с тем познал и все существо материи как таковой, ибо последняя всецело есть не что иное, как причинность» (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. 1. С. 8).

*Sch. 's. Welt als Wille und Vorstellung.* — С. цитирует книгу «Мир как воля и представление» по: *Schopenhauer A. Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1859. 3. Aufl.*

С. 80. *eo ipso* — тем самым (лат.).

С. 81. *Но тут-то, говорит Шопенгауэр ... как исходной точке.* — Ср.: Шопенгауэр А. 1. С. 31.

... *ибо если объект как такой есть только представляемое субъекта* — в отд. издании опечатка: «субъект как такой». Исправляем по ПО.

С. 82. *Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens* — закон достаточного основания познания (нем.). См. примеч. к с. 79.

... «для того, чтобы суждение ... его основанием». — Ср.: Шопенгауэр А. 1. С. 93—94.

*Schop. Über die vierfache ...* — С. цитирует по: *Schopenhauer A. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Leipzig, 1864. 3. Aufl.*

## ГЛАВА II

С. 83. *τὸ γινόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν.* — Возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле (греч.) (Платон. Тимей. 28a3-4 // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 432).

С. 85. «Акт воли и действие тела ... акт воли». — См.: Шопенгауэр А. 1. С. 104—105.

С. 86. *W. a. W. u. V. II, 219.* — Ср.: Там же. Т. 2. С. 194.

«Как мы видели ... реальное представление». — Ср.: Там же. Т. 1. С. 122—123. С. цитирует с пропуском.

С. 87. ... в этих, во выражению Шопенгауэра, тесных вратах к истине. — Ср.: Там же. Т. 2. С. 195.

С. 88. «Каждый человек ... всякого познания». — Ср.: Там же. Т. 1. С. 302.

... чрез перенесение свободы из *operari* воли в ее *esse* разрешается антиномия свободы и необходимости. — Ср.: «Дело нашей свободы приходится искать уже не в наших отдельных поступках, как обычно полагают, а во всем бытии и существе (*existentia et essentia*) самого человека, которое должно считать его свободным деянием и которое только для познавательной способности, связанной временем, пространством и причинностью, представляется во множественности и разнообразии поступков; на деле же именно благодаря исконному единству того, что в них представляется, все эти поступки должны носить совершенно одинаковый характер и потому в каждом случае со строгой необходимостью обусловлены наличными мотивами, которыми они вызываются и ближайшим образом определяются. Таким образом, мир опыта во всем без исключения подчинен правилу "*operari sequitur esse*" (действие следует за бытием (*лат.*). — *Ред.*). Всякая вещь действует сообразно своей природе, и эта природа сказывается в ее действиях, совершающихся по причинам. Всякий человек поступает в соответствии с тем, каков он, так что его поступки всегда бывают необходимы, определяясь в данном отдельном случае исключительно мотивами. Свобода, которой поэтому нечего искать в "*operari*", должна содержаться в "*esse*". <...> Только в "*esse*" содержится свобода, но из этого "*esse*" и мотивов "*operari*" получается с необходимостью, и по тому, что мы делаем, мы познаем, что мы такое. Вот на чем, а не на воображаемом *libero arbitrio indifferentiae*, основывается сознание ответственности и моральная тенденция жизни. Все сводится к тому, каков кто есть: отсюда, как необходимый королларий, само собою получится то, что он делает» (Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Там же. Т. 4. С. 108—109).

... «положением о достаточном основании». — См. примеч. к с. 79.

С. 89. *liberum arbitrium indifferentiae* — полная свобода выбора; свобода отдельных поступков; эмпирическая свобода воли, свободное, ничем не обусловленное решение; свободное произволение (*лат.*).

С. 90—91. «... несмотря на все приходящие различия ... теряем мы из виду другую». — Шопенгауэр А. О воле в природе (1836) // Шопенгауэр А. 3. С. 99—101.

С. 90. *Punctum controversiae* — спорный момент (*лат.*).

С. 91. *Über den Willen in der Natur ...* — Работу Шопенгауэра «О воле в природе». С. цитирует по: *Schopenhauer A. Über den Willen in der Natur. Leipzig, 1854. 2 Aufl.*

*Wille zum Leben* — воля к жизни (*нем.*).

См.: *Schopenhauer, Zwei Grundprobleme der Ethik.* — Книга Шопенгауэра «Две основные проблемы этики», объединившая сочинения «О свободе воли» и «Об основе морали». С. ссылается на: *Schopenhauer A. Zwei Grundprobleme der Ethik. Leipzig, 1860. 2. Aufl.*

С. 92. «И если это проникновение ... отрицает его». — Ср.: Шопенгауэр А. 1. С. 393—394.

*principium individuationis* — принцип индивидуации (лат.). Средневековый схоластический термин, обозначающий онтологический закон раздробленности сущего на множественных в конечном счете однородных индивидов. По Шопенгауэру, *principium individuationis* служит формой объективации воли. Индивид представляет собой только явление и существует исключительно для познания, т. е. лишь на уровне представления в обязательных формах времени, пространства и причинности.

С. 93. «Оставаясь вполне ... е с т ь н и ч т о». — Шопенгауэр А. 1. С. 426—427.

... составляет задачу Гартмана в его «философии бессознательного» — идеи Эдуарда Гартмана, изложенные в книге «Философия бессознательного» (1869), пользовались популярностью в Германии в 70—80-е годы XIX в. Гартман пытался примирить «рационализм» Гегеля с «иррационализмом» Шопенгауэра на основе идей «философии свободы» Шеллинга. Популярность книги объяснялась блестящим литературным изложением и видимостью естественнонаучного обоснования содержащихся в ней умозрительных построений. В России первые научно значимые публикации, посвященные философии Э. Гартмана, принадлежат А. А. Козлову, Г. Е. Струве и М. И. Каринскому (см.: Козлов А. А. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: В 2 т. СПб., 1873—1875; Струве Г. Е. Новейшее произведение философского пессимизма в Германии // РВ. 1873. № 1; Каринский М. И. Шопенгауэровское направление философии // Христианское чтение. 1873. № 6; Кедров Л. Философия в германской империи // Дело. 1872. № 4). В России философия Гартмана не имела широкого общественного резонанса (из последующих публикаций см.: М. В. Н. По поводу новой брошюры Гартмана «Саморазложение христианства и религия будущего» // ПО. 1875. № 3; А. Г. Педагогические идеи Э. ф. Гартмана // РВ. 1876. № 11; Глубоковский Н. Разбор учения Гартмана об Абсолютном начале как бессознательном // Вера и разум. 1888. № 20, 21, 24; Ланге Н. История нравственных идей XIX в. СПб., 1888. Т. 1).

Философией Гартмана увлекался Д. Н. Цертелев. В начале октября 1874 г. А. К. Толстой и Цертелев вместе были в Берлине, где посетили Фрауэнштедта и Гартмана (см. письма Толстого к С. А. Толстой: Толстой А. К. Полн. собр. соч. СПб., 1908. Т. IV. С. 171—172; письма Гартмана к Цертелеву см.: ЖМНП. 1911. № 10). С Гартманом переписывался и А. А. Козлов. Гартман знал о вышедших в России философских работах, посвященных его творчеству, и в предисловии к седьмому изд. «Философии бессознательного» упомянул о А. А. Козлове, Г. Е. Струве и диссертации С.

Летом 1875 г. С. высказывал намерение познакомиться с Гартманом во время своей заграничной командировки (см.: Письмо к Цертелеву от 27 июня 1875 г. // Письма. 2. С. 227), — по-видимому, не исполненное.

Первым сочинением Гартмана, переведенным на рус. яз. (если не считать упомянутого выше перевода-изложения «Философии бессознательного», выполненного А. А. Козловым), была статья «Естествознание и философия» (Гражданин. 1875. № 7, 36, 37). Перевод был сделан, вероятно, Цертелевым (статья подписана Д. Ц.). В 1890 г. (ПО. № 1) появилась публикация под названием: Гартман Э. Пессимизм и педагогика (пер. с рукописи Вл. С. Соловьева).

С. написал статью о философии Гартмана для ЭС (1892. Т. VIII; СС<sup>2</sup>. 10. С. 297—301). Критическое отношение С. к философии Гартмана с годами усиливалось. В 1897 г. С. писал: «Позволю себе заметить, что некогда, по молодости лет, приняв теоретический пессимизм всерьез, я посвятил ему целую диссертацию».

цию. А теперь считаю себя вправе быть пессимистом по отношению к пессимизму» (Соловьев В. С. Замечания на статью проф. Г. Ф. Шершеневича // *СС*<sup>2</sup>. 8. С. 664). В начале 1886 г. в письме к брату Михаилу С. называет Гартмана «философастером» (Письма. 4. С. 95).

Л. М. Лопатин писал: «Мне кажется, что только из огромной роли философии Шопенгауэра в личной жизни Соловьева можно объяснить, почему в "Кризисе западной философии" приписывается такое исключительное значение в судьбах философии не только Шопенгауэру, но и Гартману, — мыслителю, которого едва ли можно ставить на одну линию с Шопенгауэром по силе умозрительного гения. Именно систему Гартмана (хотя он в то же время видит в ней лишь "дополнительное видоизменение Шопенгауэровой философии") Соловьев признает завершительною формою в многовековом умственном развитии Запада, которая воплотила в себе окончательный кризис западной мысли <...> Характерно, что в дальнейших трудах Соловьева от такой высокой оценки Гартмана не остается никакого следа, но в "Кризисе западной философии" он бесспорно занимает доминирующее место и основы своего собственного философского мирозерцания Соловьев излагает здесь, исходя из критики идей Гартмана» (Лопатин Л. М. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // *Трубецкой Е. Н.* 2. С. 408—409).

С. цитирует Гартмана по: *Hartmann E. v. Philosophie des Unbewussten*. В., 1870. 2. Aufl.

С. 94. ... ὁρεκτικὸν δὲ οὐκ ἀνευφαντασίας. — Нет стремления без воображения (греч.) (Аристотель. О душе. 3, 10, 433b25; ср.: Аристотель. Соч. Т. 1. С. 444).

С. 97. *lapsus ingenii* — ошибка ума (лат.).

С. 98. *sua sponte* — спонтанно, самопроизвольно (лат.).

### ГЛАВА III

С. 98. *Слово рассудок ... у Шопенгауэра*. — См. примеч. к с. 79.

С. 100. «Эти беспокойные понятия ... лишь в целом». — С. цитирует «Феноменологию духа» Гегеля. Ср. в пер. Г. Г. Шпета: «Когда моменты духа берутся в своей чистоте, они суть лишенные покоя понятия, состоящие только в том, что в себе самих они оказываются своей противоположностью и находят себе покой в целом» (Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 410).

*Hegel's Werke. II B. 2-te Aufl. S. 557.* — С. ссылагается на изд.: *Hegel G. W. F. Werke*. В.; Duncker, 1834—1854. (В., 1841. Bd. 2.)

С. 101. ... *языком д-ра Бюхнера*. — Как в отдельном изд. КЗФ, так и в публикациях ПО, *СС*<sup>1</sup> и *СС*<sup>2</sup> — явная опечатка: «Блюхера». С. имеет в виду терминологию Фридриха Карла Христиана Людвиг Бюхнера, принятую им в книге «*Kraft und Stoff*» (1855). С. называл «Силу и материю» «книжкой с готовыми на все ответами» и расценивал популярность Бюхнера в России следующим образом: «Я называю это время (1860-е годы. — *Ред.*) эпохой смены двух катехизисов. Обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Людвиг Бюхнера» (Соловьев В. С. Письмо к редактору «Вопросов Философии и Психологии» Н. Я. Гроту. О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России // *СС*<sup>2</sup>. 6. С. 270).

*contrepart* — противоположное, противоположность (фр.).

С. 102. *Или, по терминологии Гартмана, взятой им из «положительной философии» Шеллинга ...* — «Положительная философия» — понятие и этап разви-

тия философских взглядов Шеллинга. Заключив, что происхождение мира из абсолюта не поддается рациональному объяснению, Шеллинг отверг рационалистическую философию (в том числе собственную), назвав ее отрицательной, и посчитал необходимым дополнить ее «положительной философией», рассматривающей первичный факт, волю, которая постигается эмпирически — в «опыте», т. е. в мифологии и религии, воплощающих историческое откровение Бога.

... *der Wille als Ding an sich ist das absolut Grundlose*. — Воля как вещь в себе совершенно безосновна (нем.). — Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. 1. С. 118.

*quid pro quo* — путаница (лат.).

С. 102—103. ... *сам же ум* ... *а не теоретическое назначение*. — См.: Шопенгауэр А. Т. 1. С. 145—156; Т. 2. С. 671, 197, 198; Т. 3. С. 34 сл., 47—57.

С. 104. *The heart-ache ... is heir to*. — Шекспир В. Гамлет. Действие III, картина I (монолог Гамлета). Вероятно, перевод С. В письме к Цертелеву 13 сентября 1874 г. С. писал: «Гамлетом займусь в виде отдыха по возвращении из Петербурга» (Письма. 2. С. 224), т. е. после магистерского диспута. Возможно, С. хотел перевести на рус. яз. «Гамлета», однако его замысел остался неисполненным.

...«*воля страдает*». — См., например: Шопенгауэр А. 1. С. 202, 276, 324.

*По словам Шопенгауэра, сама воля «обращается и отрицает себя»*. — Последнее предложение первого тома книги Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (Там же. С. 427).

С. 105. ἔστιν ἄρα ... καὶ οὐτα ... — Небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на все природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим (Платон. Софист 256d-e / Пер. С. А. Ананьина // Собр. соч. Т. 2. С. 329).

ὁλότ' ἄν το ... ἔτερον λόγον. — Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное (Там же. С. 329).

*Platonis opera ex recens. C. F. Hermann.* — Изд.: Leipzig, 1851 сл.

С. 105—106. *По Аристотелю все существующее ... и наоборот*. — См. примеч. к с. 62, а также: Аристотель. Метафизика. IV, 8, 1012в 25-30.

С. 106. *Основываясь на Платоне и Аристотеле, Шеллинг ... потенция, или возможность*. — Тема, рассматриваемая Шеллингом в так называемом «Изложении философского эмпиризма» в рамках пропедевтического курса, прочитанного в Мюнхенском университете. Признавая природу и дух противоположными полюсами, обуславливающими развитие от слепого бытия к познанному и постепенное развитие знания, и усматривая их центр в человеческом сознании, Шеллинг утверждал, что этот чистый факт мира невозможно объяснить, отрицая одну его сторону, реальность вещей. В этом контексте он утверждает, что абсолютного небытия нет (см.: Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1861. Abth. I. Bd. 10. S. 225—245).

#### ГЛАВА IV

С. 106—107. «В абсолютном знании ... содержание чистой науки». — Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 102—103.

С. 107. «*Логика определилась ... как истинное бытие*». — Там же. С. 114.

«*Очищенная в мысли ... мысленных определений*». — Там же. С. 118.

С. 108. «*Единственное познание ... своего совершения*». — Там же. С. 107—108.



«Каждый раз ... охраненными от перехода». — Там же. С. 153.

С. 109. «Сознание может ... лучше и истиннее». — Там же. С. 158.

... «против простого действия ... имеет бытие». — Там же. С. 153.

С. 110. *Логическая идея ... Шеллинг в своей положительной философии.* —

По мнению Шеллинга, Гегель не оригинален, механистичен и лишь обрабатывает логическую сторону системы, созданной самим Шеллингом. Шеллинг полагает, что Гегель не разграничивает должным образом логическое и реальное, ставит логическое на место реального, считая, что понятие есть все, а затем приписывает мертвому понятию самопроизвольное движение, ведущее в действительный мир. По Шеллингу, Гегель извращает метод Шеллинга, созданный для природы вещей, применяя его к понятиям. Шеллинг указывает также на несостоятельность метафорических выражений Гегеля. Наиболее насмешливые печатные отзывы Шеллинга о философии Гегеля содержатся в мюнхенских лекциях «К истории новейшей философии» (1827), см.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. Т. 2. С. 496—529. Однако С. мог иметь в виду и не попавшие в опубликованные тексты резкие выпады Шеллинга, о которых рассказывают слушатели мюнхенских лекций, см.: *Фишер К.* История новой философии. СПб., 1905. Т. 7. С. 207, 230.

С. 112. ... «а все-таки движется!» — Вероятно, аллюзия на знаменитую фразу Галилео Галилея о вращении Земли вокруг Солнца, сказанную на суде инквизиции после публичного отказа от гелиоцентрической теории. Из русской литературы 1870-х годов см.: *Ассонов В.* Галилей перед судом инквизиции: Очерк его жизни и трудов. М., 1870; *Р.* Процесс Галилея по новейшим исследованиям // *РВ.* 1876. № 12.

С. 115. «Существо человека ... не Бог, а человек». — *Фейербах Л.* Сущность христианства // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 308—309. Первый рус. пер. Я. Ханькова, рекомендованный и одобренный А. И. Герценом: Лондон: Типография Трюбнер, 1861.

*Feuerbach ...* — Цитируется по: *Feuerbach L.* Das Wesen des Christenthums. Leipzig, 1843. 2. Aufl.

С. 116. «Я для себя ... ради себя». — С. цитирует Штирнера по: *Stirner M.* Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, 1845 (в рус. пер.: *Штирнер М.* Единственный и его собственность. СПб., 1909. Ч. 2. С. 12; далее фрагменты, соответствующие приводимым С. цитатам по немецкому тексту, указываются по названному переводу). Книга Штирнера вплоть до начала 1900-х годов не получила широкого резонанса в России. А. С. Хомяков в заметке, написанной, вероятно, в конце 1848 г., характеризовал эту книгу как «нелепую по своей форме, отвратительную по своему нравственному характеру, но неумолимо логическую» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 200). Упоминание С. о книге Штирнера — одно из первых в русской литературе.

С. 117. «Что мы ... наша собственность». — *Штирнер М.* Указ. соч. С. 25.

«Я человек ... (быть человеком)». — Там же. С. 29.

«Итак, прочь ... нет ничего». — Там же. С. 203.

«Я вывожу ... в моей силе». — Там же. С. 43.

«Право разрешится ... (*Übermacht*)». — Там же. С. 67.

«Великий бог ... ничего не может». — *Гёте И. В.* Фауст. Часть I. Сцена «Кабинет Фауста». Приводится, по всей видимости, в собственном переводе С.

С. 118. *Ihr folget ... im Herzen?* — Ложным вы шли путем; / Не шутовской мы породы! / Разве не в сердце людском / Ядро природы (*Гёте И. В.* Ультиматум / Пер. В. В. Гиппиуса // *Гёте И. В.* Указ. изд. С. 490).

## ГЛАВА V

С. 121. *Даже такой крайний эмпирик ... или необходимое.* — Ср.: «Едиственное понятие о причине, которого требует теория наведения, таково, что может быть почерпнуто из опыта. Закон связи причины со следствием, признание которого составляет главную опору индуктивной науки, есть лишь та обыкновенная истина, что неизменная последовательность каждого факта в природе за каким-либо другим, предшествовавшим ему, фактом — обнаруживается наблюдением независимо от всякого соображения относительно конечного способа, каким производятся явления, и от всякого другого вопроса касательно природы "вещей самих в себе". Итак, между явлениями, существующими в какое-либо мгновение, и явлениями, существующими в наступающее затем мгновение, есть неизменный порядок последовательности, и, как мы сказали, говоря об общем единообразии в порядке природы, эта ткань состоит из отдельных нитей; этот собирательный порядок составляется из частных последовательностей, неизменно существующих между этими различными частями. За некоторыми фактами некоторые факты постоянно следуют и, как мы думаем, будут следовать. Неизменно предшествующий факт называется причиной; неизменно наступающий за ним — следствием. И всеобщность закона связи причины со следствием состоит в том, что всякий последующий факт связан таким образом с каким-либо частным предшествующим фактом или с рядом предшествующих фактов. Каков бы ни был факт, если он начал существовать, то был предшествуем каким-либо фактом или какими-либо фактами, с которыми он неизменно связан. Соответственно каждому событию существует какое-либо сопряжение предметов или событий, какая-либо данная совокупность обстоятельств, положительных и отрицательных, наступление которых всегда сопровождается этим явлением» (*Мильт Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1865. Т. I. С. 379*).

С. 122. *per impossibile* — здесь: что невозможно (*лат.*).

С. 124. *ideae innatae, veritales aeternae* — врожденные идеи, вечные истины (*лат.*).

С. 126. *Его девиз: «умозрительные результаты по ... естественнонаучной методе».* — Выражение, помещаемое Гартманом на титульном листе его «Философии бессознательного» и разъясняемое в главе о методе.

С. 127. *Philosophie des Unbewussten 2-te Aufl. ... — Hartmann E. Philosophie des Unbewussten. 2. Aufl. B., 1870.*

С. 129. *...«как в запустелой деревне начинают хозяйничать волки».* — Источник цитаты не установлен.

С. 131. *... в пятом издании «Philosophie des Unb.» — Hartmann E. Philosophie des Unbewussten. 5. Aufl. B., 1873.*

*... Das Unbewusste und der Gott des Theismus.* — Бессознательное и Бог теизма (*нем.*).

*... das Alles ... κατ' ἐξοχήν.* — всеохватывающий индивидуум, который есть все сущее, абсолютный индивидуум, или индивидуум по преимуществу (*нем., греч.*).

*«Die letzten Principien».* — Здесь: «Основополагающие принципы» (*нем.*).

С. 133. *... выражающийся в виде категорического императива* — определение «категорического императива» с формальной и с содержательной стороны впервые были даны Кантом в «Основах метафизики нравственности» (1785).

«Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется **императивом**»; «Все императивы <...> повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средства к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели» (*Кант И.* Соч. Т. 4 (1). С. 251, 252).

Приводимые *С.* формулы категорического императива см., в частности: Там же. С. 238, 260, 261, 270, 278—279. См. также: *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. С. 347, 414.

*С. 134.* ... можно назвать Вильяма Гартполя Лекки... — См.: *Leckie W. E. H.* History of European morals from Augustus to Charlemagne. L., 1869. Первая глава этой книги имеется в рус. пер., см.: *Лекки В.* Основные начала нравственной философии // Беседа. 1871. № 10.

*С. 137.* ἀποκατάστασις τῶν πάντων — восстановление всего (греч.).

*С. 138.* ... эти последние необходимые результаты западного философского развития ... полноту содержания духовных созерцаний Востока. — Мысль о том, что «Восток» (т. е. Восточная церковь) служит хранителем «Божественной истины в ее чистоте и святости», была развита И. В. Киреевским в работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» (см.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 301).

συνάψις ... πάντα. — «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все» (*Diels-Kranz*, 22В 10, см.: *Фрагменты ранних греческих философов* / Пер. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. I. С. 198—199). *С. М. Лукьянов*, давая правильное написание данного фрагмента Гераклита (приводимое и в данном издании), упоминает кстати о том, как *С.* относился к ошибкам в греческих ударениях, и цитирует письмо *С.* к *К. К. Арсеньеву*, написанное в конце 1891 г. (*Письма*. 2. С. 71). См.: *Лукьянов*. 1. С. 406.

## Приложение

### ТЕОРИЯ ОГЮСТА КОНТА О ТРЕХ ФАЗИСАХ В УМСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Впервые опубли.: *ПО*. 1874. № 11. С. 589—608. В оглавлении журнала: Позитивизм. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества. Подпись: Вл. Соловьев.

Печатается по отдельному изданию *КЗФ* (С. 127—146).

В данной работе *С.* впервые рассматривает философию основателя французского позитивизма. В дальнейшем *С.* обращался к творчеству Конта неоднократно — как в более общих («Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Оправдание добра», «Письмо к редактору "Вопросов философии и психологии" Н. Я. Гроту»), так и в специальных («Идея человечества у Августа Конта», «Конт») сочинениях.

В период работы С. над КЗФ и непосредственно после издания этой книги переводов сочинений Конта на русский язык не существовало, хотя философия Конта неоднократно была предметом анализа российских авторов. Публиковалась также переводная литература о Конте (см., например: Антонович М. Два типа современной философии // Современник. 1861. № 4; Ватсон Э. К. О. Конт и позитивная философия // Там же. 1865. № 8, 11—12; Писарев Д. И. Исторические идеи О. Конта // Русское слово. 1865. № 9—11; П. Л<авров>. Задачи позитивизма и их решение // Современное обозрение. 1868. № 5; Конгрэв Р. Позитивизм и современная наука, Ог. Конт и Гексли // Космос. 1865. Второе полугодие, № 4; Гексли. Позитивизм и современная наука, научная сторона позитивизма // Там же. № 5; Н. П.-в. Мысли о позитивной философии, последние умозрения О. Конта // ОЗ. 1865. № 7, 9; Павловский Н. Классификация наук // ОЗ. 1871. № 6; Полетика И. Критика философской системы Конта и дополнение этой системы мыслями Гегеля и некоторых новейших философов. СПб., 1873; Цингер В. Я. Точные науки и позитивизм // Отчет и речи, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1874 г. М., 1874; Тэн И. Об уме и познании / Пер. под ред. Н. Н. Страхова. СПб., 1872. Т. 1—2. Приложение: Литтре Э. Конт и Милль; Литтре Э. Несколько слов по поводу положительной философии. Берлин, 1865.

С. 139. В заключение предыдущего исследования... — В ПО: «В исследовании "Кризис западной философии"».

«Положительная философия ... наиболее цивилизованные нации». — Ср.: Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1899. Т. 1. С. 21.

С. 139—140. «Мне не нужно доказывать ... величайший беспорядок уже уничтожится одним этим фактом». — Ср.: Там же. С. 21.

С. 140. *Auguste Comte, Cours de philosophie positive* ... — Здесь и далее С. цитирует по 1-му изд.: Р., 1830—1842. Vol. 1—6.

«Закон этот ... вторая же служит только переходом». — Ср.: Конт О. Курс положительной философии. С. 4. Впервые в русской научной литературе Контов закон трех стадий изложен В. Миллютиным (см.: Разбор сочинения А. Бутовского «Опыт о народном богатстве, или О началах политической экономии» // ОЗ. 1847. № 11). М. И. Каринский в статье «К вопросу о позитивизме» (ПО. 1875. № 10), не называя имени С., возможно, имел в виду именно его, когда писал (С. 358): «Оспаривая исторический закон Конта, обыкновенно указывают на то, что религиозное и философское мирозерцания имеют свое особое содержание, совершенно отличное от содержания той положительной науки, которую характеризует Конт в своем третьем фазисе, а поэтому они не могут быть заменены ею. Мы охотно соглашаемся, что такая мысль естественно возникает, когда защитники позитивизма и иногда и сам Конт, говоря об замене религиозного или метафизического мировоззрения естественнонаучным, так представляют дело, как будто бы естествознание вполне может занять место религии и философии, т. е. ответить на те же вопросы любознательности, на которые отвечают и они, только ответить более научно. Но предположим, что позитивисты, развивая теорию трех фазисов, будут иметь в виду прежде всего (не замену одного мировоззрения другим, а) замену одних методов познания другими (несостоятельные более надежными); смену же мировоззрений будут считать простым следствием замены методов менее научных более научными. Существенный смысл теории в таком случае нисколько не пострадает. Но высказанное возражение против нее, конечно, поте-

ряет тогда свою силу. Когда известный метод признается несостоятельным и заменяется другим, весьма может случиться, что с ним изменится не только система положений, претендующих на права знания, но даже и те задачи, которые наука преследует, так как прежние задачи могут оказаться неразрешимыми для нового метода. Если бы, например, было справедливо, что в истории человечества философские методы мало-помалу теряли бы к себе доверие и заменялись методами естествознания, то нечего было бы удивляться и тому, что не только некоторые прежние вопросы стали бы разрешаться иначе, чем разрешались доселе, но и задачи знания должны были бы постепенно измениться. И такую замену очевидно нельзя было бы оспаривать, ссылаясь на то, что новое мировоззрение не может сполна во всех пунктах заменить прежнего. На такое возражение позитивисты легко могли бы отвечать, что прежнее мировоззрение падает не потому, что новое может вполне заменить его, а просто в силу своей обнаружившейся научной несостоятельности».

*«В положительном состоянии ... число которых с развитием науки постепенно уменьшается».* — Ср.: Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. С. 4.

С. 140—141. *«Полное совершенство положительной системы ... притяжения».* — Ср.: Там же. С. 4.

С. 141. *«Основной характер положительной философии ... посредством нормальных отношений последовательности и подобия».* — Ср.: Там же. С. 8.

*Логики и психологии* Ог. Конт не признает ... исключительно к физиологии нервной деятельности под именем «умственных и нравственных функций мозга». — См. примеч. к с. 72 (... поэтому Ог. Конт...).

Конт не признает логики и психологии в той мере, в какой считает их метафизическими, т. е. не основанными на объяснении фактов исходя из наблюдения фактов. В то же время он пишет: «<...> всякое деятельное существо, и в особенности всякое живое существо, во всех своих проявлениях может быть изучаемо с двух точек зрения, в статическом и динамическом отношениях, т. е. как существо, способное действовать, и как действующее на самом деле. Ясно, что все соображения, которые можно представить, непременно войдут в тот или другой разряд. Применим теперь это блестящее основное положение к изучению отправлений нашего ума. При рассмотрении этих функций с статической точки зрения их изучение может состоять только в определении органических условий, от которых они зависят, и образует таким образом существенную часть анатомии и физиологии. Если же их рассматривать с динамической точки зрения, то вопрос приводится к изучению действительного хода работы человеческого ума путем исследования приемов, примененных в свое время к приобретению различных точных знаний, что по существу и составляет главный предмет положительной философии. <...> Одним словом, смотря на научные теории как на великие логические факты, мы только путем глубокого наблюдения этих фактов можем подняться до понимания логических законов. Таковы очевидно два единственные общие приема, пополняющие друг друга, с помощью которых можно получить некоторые истинные рациональные познания относительно интеллектуальных явлений» (*Конт О. Курс положительной философии*. Т. 1. С. 15).

*... Конт и называет эту науку «социальной физикою» ... в цельную систему всех положительных знаний.* — См.: Там же. С. 11—12; также: Comte A. Cours de philosophie positive... Vol. 1. P. 22—23. Специальной социологии Конт посвятил 4—6 т. «Курса положительной философии» (Р., 1839—1842).

С. 142. ... *Конт* признает только внешнее наблюдение, внутреннее же (*introspection*) считает нелепостью. — *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. С. 16—17; *Comte A.* Cours de philosophie positive ... Vol. 1. P. 34—37.

С. 143. «В теологическом состоянии человеческий ум ... произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии вселенной». — Ср.: *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. С. 4.

«Если, с одной стороны, всякая положительная теория ... дали твердую опору его усилиям и пищу его деятельности»... — Ср.: Там же. С. 6. С. пропускает одно предложение оригинала.

С. 144. ... он не только говорил, но и мыслил мифологически (по справедливому замечанию *Штейнthal*). — См., например, в речи *Штейнthal* «Миф и религия»: *Steinthal W.* Mythos und Religion. B., 1870. S. 7 и др.

С. 145. ... к «объяснению наблюдаемых явлений — *explication des phénomènes observables*» ... — См.: *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. С. 4; *Comte A.* Cours de philosophie positive ... Vol. 4. P. 4.

... *Ог. Конт* утверждает, что *Христос* был только политический авантюрист. — Столь категорического утверждения *О. Конта* нам найти не удалось. Автор журнала «Знание», скрывающийся за псевдонимом *Fra Moriel* (И. В. Лучицкий), перечисляя критические замечания *С.* об учении *Конта* о религии, утверждает, что суждения, приписываемые *С. Конту*, в сочинениях последнего отсутствуют, в частности характеристика *Христа* как политического агитатора (у *С.* — авантюриста), см.: Знание. 1874. № 11/12. С. 3.

... далее, на том основании, что протестанство относится отрицательно к внешностям культа, *Ог. Конт* уверяет, что оно есть только воспроизведение ... магометанства. — Источник не установлен.

С. 146. ... в изданной на русском языке книге... — *С.* ссылается на: *Миль Д. С.* Огюст Конт и позитивизм // *Льюис Г. Г., Миль Дж. Ст.* Огюст Конт и положительная философия / Пер. под ред. Н. Неклюдова и Н. Тиблена. СПб., 1867. С. 25, 28. (В указ. изд. вошла также работа *Льюиса* «Философия наук *О. Конта*».)

«В метафизическом состоянии ... каждому явлению назначается соответствующая сущность». — Ср.: *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. С. 4.

С. 146—147. ... «когда же почувствовалась необходимость ... и многими другими именами». — *Льюис Г. Г., Миль Дж. Ст.* Указ. соч. С. 22.

С. 147. Если бы *Миль* захотел ... а в комедии *Мольера* «*Le malade imaginaire*», в знаменитом объяснении: «*opium facit dormire, quare est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire*» — «Опиум действует снотворно, так как в нем есть снотворная сила» (лат.) — *Мольер Ж. Б.*, «Мнимый больной» (III, XX). На этот же фрагмент комедии *Мольера* указывает и *Конт* в пояснение довода, направленного отнюдь не против его «знаменитого друга» *Д. С. Милля*, ср.: *Конт О.* Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). СПб., 1910. С. 14, сн.

«Однако вследствие привычки ... начала падать и исчезать». — *Льюис Г. Г., Миль Дж. Ст.* Указ. соч. С. 22.

Возможность позитивных понятий о метафизике объясняется только совершенным незнанием настоящей философии ... подтверждается как факт его учеником и биографом *Литтре*. — Источник данного суждения *С.* не установлен. В наиболее фундаментальном труде *Э. Литтре* о *Конте* (*Littre E.* Auguste Comte et

la philosophie positive. P., 1863) столь резких суждений не содержится — более того, Литтре пишет о философских предшественниках позитивизма (Тюрго, Кант, Кондорсе), отмечает семилетнее общение Конта с К. А. Сен-Симоном, упоминает о том, что Конт выражал признательность Кондорсе (Ibid. P. 39).

С. 150. «Сколько бы ни была продолжена плоскость ... метафизику». — Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. 2. С. 174.

«С этой памятной эпохи ... обозначился совершенно ясно». — Ср.: Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. С. 10; Comte A. Cours de philosophie positive... Vol. 1. P. 19.

«Достаточно лишь выразить такой закон ... исключительно теологическими понятиями». — Ср.: Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. С. 5.

С. 150—151. ... «Всякому ... неизменных законов для явлений». — Льюис Г.Г., Милль Дж. См. Указ. соч. С. 13.

С. 152. «Il est un mode d'expliquer l'univers ... quel est il?» — «Это такой способ объяснять мир, который утверждает, что человек находился в общении с Богом и до сих пор пребывает в нем в изменившейся форме. Ну что же! Нам требуется показать, какие практические результаты могут быть достигнуты таким образом. Ведь не молитвами был проведен трансатлантический телеграф или построена тихоокеанская железная дорога. Есть и другой способ, полагающий, что человек носит с собой во всякое время некую машину (дух), способную просветить его абсолютным познанием, объяснить ему природу вещей и т. д. Однако не к этому способу мы обращаемся, чтобы получить пророчества относительно подходящих средств для прокладки того же кабеля или той же дороги; не обращаются к нему ни астрономы, чтобы узнать расстояние между звездами, ни химики-астрономы, чтобы исследовать их состав. Древние традиции, украшенные именем откровений, но полные противоречий и явного невежества, и современная интроспекция, богатая претензиями и высокопревозносимыми открытиями, но лишенная результатов, поистине с большим основанием могут быть названы религиями, чем наука с ее гомогенным методом и взаимно подтверждающими друг друга результатами, с ее огромным практическим значением. Но мы убедимся, что наука может сделать больше для удовлетворения всех запросов человеческого ума в Западной Европе или в Америке, чем утверждения теологов и бредни интроспекционистов, тщетно освященные временем под прикрытием высоких слов. Если не таков предмет религии, то каков же он?» (фр.).

И. В. Борисова

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НАСТОЯЩЕЙ ЗАДАЧЕ ФИЛОСОФИИ (Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября)

Автограф: РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 3. Ед. хр. 18.

Впервые напечатано: Гражданин. 1874. 2 дек., № 48. С. 1212—1213; позднее по рукописи: Письма. 3. С. 221—225.

Подпись: Владимир Соловьев.

Печатается по тексту публикации в «Гражданине».

Текст данной вступительной речи С. в «Гражданине» следует за отчетом Н. Н. Страхова о магистерском диспуте («Философский диспут 24-го ноября») (подробнее см.: Наст. изд. С. 281—282).

С. 155. ... со стороны же практической ... — в «Гражданине» (С. 1213) «непрактической» — опечатка, выправленная по рукописи.

## О ФИЛОСОФСКИХ ТРУДАХ П. Д. ЮРКЕВИЧА

Автограф неизвестен.

Впервые: *ЖМНП*. 1874. Ч. 178. № 12. Отд. II. С. 294—318.

Подпись: Вл. Соловьев.

В 1869 г. С. поступил на историко-филологический факультет Императорского Московского университета, деканом которого в 1869—1873 гг. был П. Д. Юркевич. Подпись Юркевича стоит первой в ведомости о результатах вступительных экзаменов по сочинению на историко-филологическом факультете (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 38. Д. 220. Т. 1. Л. 55—55 об.) и в ведомости от 12 сентября 1869 г. о зачислении С. в состав студентов (Там же. Л. 54—54 об.). Весной 1873 г. С. сдавал кандидатские экзамены по историко-филологическому факультету и, как следует из списка баллов, прилагавшегося к представлению факультета № 29 в Совет университета об утверждении С. в искомой степени (7 июня 1873 г.), получил «5» по логике и психологии на экзамене у Юркевича (*Лукьянов*. 1. С. 146). 18 марта 1874 г. именно Юркевич обратился к руководству историко-филологического факультета с предложением об оставлении кандидата С. при кафедре философии, где подробно остановился на научных заслугах С. и высоко оценил его профессиональные качества; позднее С. был избран доцентом по кафедре философии, оставшейся вакантной после кончины Юркевича (подробнее см.: Наст. изд. С. 257, 266, 336—338).

Предложение написать статью-некролог о Юркевиче С. получил от Владислава в Петербурге во время сдачи магистерских экзаменов; начать работу над статьей С. собиравшись по возвращении «в Москву после второго экзамена» (см.: Письмо к Н. А. Попову от 17 октября 1874 г. // ОР РГБ. Ф. 239. К. 18. Ед. хр. 43. Л. 4), т. е. после 26 октября, очевидно намереваясь привезти готовую статью по возвращении в Петербург к третьему экзамену (9 ноября). Мы не знаем, осуществил ли С. свое намерение побывать в Москве в межэкзаменационный промежуток, однако, согласно пометам на обложке, декабрьская книжка *ЖМНП* прошла цензуру 25 октября. Таким образом, либо С. остался в Петербурге и написал статью за несколько дней до 25 числа, либо она была все-таки написана в Москве и включена в журнал уже после прохождения цензуры: в любом случае времени для ее набора оказывалось достаточно, поскольку, согласно другой помете на обложке, книжка увидела свет 1 декабря. Несомненно, статья была написана очень быстро: в основной части ее текст представляет собой подборку «раскавыченных» фрагментов из статей Юркевича; биографические сведения С. мог получить как в университете в Москве, так и в Петербурге — в Министерстве народного просвещения.

31 декабря 1874 г. хроникер газеты «Голос» (№ 360; отд.: Московские заметки), сообщая об очередном заседании *ОЛРС*, отметил: «Еще в начале заседания



почтенный председатель сказал несколько слов об умершем действительном члене Общества, П. Д. Юркевиче. Между прочим, г. Иловайский заметил, что «единственная правдивая статья об этом деятеле науки явилась в "Журнале министерства народного просвещения", принадлежащая перу одного из наших молодых ученых (по всему вероятно — "феноменального юноши" В. Соловьева)».

На протяжении многих лет С. считал себя философским единомышленником и продолжателем Юркевича; в письме к Д. Н. Цертелеву от 8 января 1875 г. он сообщает: «Я занял кафедру покойного Памфила Даниловича и на днях начну читать лекции в его духе и направлении, несмотря на совершенное различие наших характеров» (*Письма*. 2. С. 225).

В позднейших сочинениях С. сохраняется высокая оценка личных качеств и философских идей Юркевича (см.: Письмо к редактору «Вопросов философии и психологии» Н. Я. Гроту. О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России // *СС*<sup>2</sup>. 6. С. 272; Разбор книги кн. Сергея Трубецкого «Метафизика в древней Греции» // Там же. С. 293). С большой теплотой С. отзывался о Юркевиче в работе «Три характеристики», прочитанной на «поминальном» заседании С.-Петербургского философского общества 2 декабря 1899 г. (*СС*<sup>2</sup>. 9. С. 391—396).

С. 156 ... *родился около 1827 г.* — По воспоминаниям брата, П. Д. Юркевич родился 16 февраля 1826 г. (*Юркевич А.* Памфил Данилович Юркевич, профессор философии // Гимназия. 1888. Кн. 1. С. 92). Как сообщает историк А. Ходзицкий, имевший доступ к архиву Юркевича в библиотеке Киевской духовной академии, «1826 год — подлинный год рождения проф. Юркевича. Дата эта устанавливается с несомненностью на основании "Метрической выписки" о рождении Юркевича, хранящейся вместе с другими документами его в библиотеке Киевской духовной академии» (*Ходзицкий А.* Профессор философии Памфил Данилович Юркевич (1826—1874 гг.). Очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения // Вера и разум. 1914. № 18. С. 804, сн.; Ходзицкий ссылается на Музейную рукопись № 834.).

На ошибку С. в дате рождения Юркевича обратил внимание в начале XX в. П. С. Попов: в ненапечатанной рецензии на очередной выпуск «Материалов к биографии» С. М. Лукьянова, отправленной Г. Г. Шпету, он привел надпись на не сохранившемся до наших дней могильном памятнике Юркевича на Даниловском кладбище: скончался 4 октября 1874 г., на 49 году жизни (ОР РГБ. Ф. 718. К. 27. Ед. хр. 10. Л. 15 об.). Между тем ошибочно названный С. год рождения Юркевича (1827) впоследствии повторялся всеми без исключения исследователями и биографами как Юркевича, так и С., и вплоть до настоящего времени фигурирует во всех справочно-энциклопедических изданиях.

... В 1861 году «определением Св. Синода... возведен в звание ординарного профессора». — А. Ходзицкий уточняет, что назначение Юркевича ординарным профессором Московского университета состоялось 19 мая 1861 г. (*Ходзицкий А.* Указ. соч. С. 815).

*Труды его, отчасти напечатанные в ученом журнале академии ...* — то есть в ТКДА, где Юркевич публиковал свои сочинения. В частности, см.: «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (1860. № 1), «Из науки о человеческом духе» (1860. № 4), «По поводу статей богословского содержания, помещенных в "Философском Лексиконе" (Критико-философские отрывки)» (1861. № 1, 2), «Доказательства бытия Божия (Критико-философские отрывки)» (1861. № 3—5). В эти же годы Юркевич печатался и в ЖМНП, см.: «Идея»

(1859. № 10. С. 1—35; № 11. С. 87—125); «Материализм и задачи философии» (1860. Т. 108. С. 1—53). Перечисленные сочинения вошли в современное собрание: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

С. 156—157. ... в том же 1861 году ... перемещен ординарным профессором. — А. Д. Юркевич писал об определенных препятствиях, которые встретились при этом перемещении: «П. Д. Юркевич был в академии ординарным профессором, хотя имел только степень магистра, а для получения звания ординарного в университете требовалась степень доктора. Но препятствие это, в силу признания за ним учености, было устранено. Изъявив согласие на такое предложение, он, через десять лет деятельности в академии, в 1861 г. октября 18 дня, по Высочайшему повелению Государя Императора (как значится в формулярном списке), перемещен из Киевской академии в Московский университет, на кафедру философии, с званием ординарного профессора» (*Юркевич А.* Памфил Данилович Юркевич, профессор философии. С. 95). В работе «Три характеристики» С. отмечал, что инициаторами перевода Юркевича в Москву были М. Н. Катков и П. М. Леонтьев, «которые в то время имели большое влияние в Московском университете» (*СС*<sup>2</sup>. 9. С. 392; переход Юркевича в университет С. здесь ошибочно датирует 1863 г.). В университете Юркевич читал курсы логики, психологии, педагогики, истории философии, философии права<sup>31</sup>. Отклики на первую лекцию Юркевича, прочитанную 16 января 1862 г., и на его назначение появились как в московской, так и в петербургской прессе (см.: Наше время. 1862, 17 янв. № 12; Современная летопись. 1862, янв. № 3; Сын Отечества. 1862, 20 янв. № 18).

С. 157. ...прочел ряд публичных лекций о материализме — публичные лекции Юркевича читались с 18 февраля по 23 марта 1863 г. Уже 2 февраля И. С. Аксаков писал: «Носится слух, и, как кажется, достоверный, что профессор Юркевич откроет великим постом публичный курс лекций, посвященных преимущественно разбору и оценке учения материалистов, в том числе знаменитого у нас, на Св. Руси, Бюхнера» (День. 1863, 2 февр. № 5). Первое объявление о «публичных чтениях по философии» поместили *МВед.*: «18-го февраля, в понедельник, профессор Юркевич откроет в новом здании Университета ряд общепонятных чтений по философии. Сообразно с принятым планом будут избираемы вопросы и задачи, состоящие в тесной связи с общим образованием. Всех чтений будет сделано десять, и каждое чтение будет продолжаться один час» (1863, 15 февр. № 35). Впоследствии газета регулярно публиковала объявления о дате лекций и их темах, причем многие из них — неоднократно, см.: *МВед.* 1863. № 35—37, 39, 41, 42, 46—48, 52—54, 56—58, 60, 64, 65. Приведем программу чтений по объявлениям названной газеты:

*Лекция 1* (18 февр.). Общие начала в разносторонней человеческой деятельности. *Лекция 2* (23 февр.). Познание, зависящее от деятельности внешних чувств. Степень этой зависимости. Материализм и его учение об этом. *Лекция 3* (25 февр.). Внутреннее чувство. Его отношения к чувствам внешним. Явления душевной жизни, которые открывает оно. Совершенства и недостатки познаний, доставляемых внутренним чувством. *Лекция 4* (2 марта). Сознание узкое и об-

<sup>31</sup> Рукопись «Введение к истории философии права» опубли. в: Философская и социологическая мысль. 1996. № 3—4 (публ. М. Ткачук, А. Красноток). Сведения о рукописном наследии Юркевича см. в кн.: *Лебедев А.* Рукописи Церковно-Археологического музея императорской Киевской Духовной Академии. Саратов, 1916. С. 140.

ширное, темное и ненормальное. *Лекция 5* (4 марта). Механическая игра и разумная связь представлений. Истина, созерцание и сновидение. *Лекция 6* (9 марта). Философия и материализм. *Лекция 7* (11 марта). Сердце, чувствования и их значение в жизни человека. *Лекция 8* (15 марта). Сердце, чувствования эстетические и нравственные. *Лекция 9* (18 марта). Воля, влечения, характер и нравственные начала. *Лекция 10* (23 марта). Взаимодействие душевной и телесной жизни. Язык. Действительные и воображаемые силы человеческого духа (см. также: *Вольнский А. Л.* Русские критики. Литературные очерки. СПб., 1896. С. 256).

Лекции вызвали многочисленные отклики и ожесточенную полемику в прессе<sup>32</sup>; особенно уничижительную оценку лекции Юркевича получили в пространном фельетоне «Неблаговонный анекдот о г. Юркевиче, или Искание розы без шипов», написанном М. Е. Салтыковым-Щедриным и М. А. Антоновичем, см.: *Свисток*. № 9. С. 35—51 (в составе журнала «Современник». 1863. № 4).

Отмечаем подробно этот эпизод биографии Юркевича в связи с тем, что, когда в 1878 г. (также Великим постом) С. объявил собственные «Лекции по философии религии», также направленные против позитивизма и материализма (см. т. 3 наст. изд.), он не мог не иметь в виду прошлый опыт своего учителя и наставника.

... преподавал педагогику в учительской семинарии военного ведомства. — Специальное учебное заведение военного министерства, готовившее учителей для начальной школы. По словам ее выпускника, «учительская Семинария военного ведомства, основанная в 1863 г. с целью подготовки учителей и воспитателей в военные прогимназии и частью в военные гимназии, представляет первую, почти забытую теперь на Руси попытку дать подготовленных деятелей на учебно-воспитательном поприще» (*Греков Ф. В., Ладнов Ф. К.* Исторический очерк учительской семинарии военного ведомства. М., 1905. С. 3). Юркевич преподавал в этой семинарии в 1864—1868 гг. (Там же. С. 117). Семинария была закрыта в 1885 г.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> См.: *Лонгинов М.* Письмо к редактору // *МВед.* 1863, 13 марта. № 56; *Н. С.* Несколько слов о публичном курсе г. Юркевича // Там же. 15 марта. № 58; *Аксаков И.* Два слова о материализме и общественной свободе // *День*. 1863, 16 марта. № 11; *М. С.* Философские лекции в Москве г. Юркевича, по поводу письма М. Лонгинова // *Очерки*. 1863, 19 марта. № 76; Лекции о философии профессора Юркевича // Там же. 1863, 28 марта. № 84; *Рогов А.* Еще о лекциях г. Юркевича // Там же. 1863, 7 апр. № 93; *Захарьин И.* Заметка читателя // *Современная летопись*. 1863, апр. № 11; *И. З.* Голос из публики по поводу лекций г. Юркевича // Там же. 1863, июнь. № 19; *М. С.* Ответ г. Захарьину // *Современное слово\**. 1863. № 91; *Искра*. 1863, 7 апр. № 12, Там же. 19 апр. № 14; Там же. 24 мая. № 19; *Дневник Темного Человека* // *Русское слово*. 1863. № 2, 3, 4, 7, 10; *Современник*. 1863. № 3; отд.: *Внутреннее обозрение*. С. 48—50; № 4. С. 357—361 и др.

\* Здесь и далее «звездочкой» отмечены выпуски газет, которые не были доступны автору примечаний.

<sup>33</sup> Учительская семинария, в которой преподавал Юркевич, действительно оказалась забытой: так, в авторитетном издании сообщается, что первая учительская семинария была открыта в 1864 г. на западной окраине России (Учительские институты, семинарии и школы // *ЭС*. 1902. Т. 69 (XXXV). С. 121); не упоминается она и в специальных справочниках (см.: *Пругавин А. С.* Законы и справочные сведения по начальному народному образованию. СПб., 1898; *Фальборк Г., Чарнолуцкий В.* Учительские семинарии и школы. Систематический свод законов, распоряжений, правил, инструкций, программ и справочных сведений для учащихся и учащихся в учительских семинариях и школах всех ведомств, а также для готовящихся к поступлению в них. СПб., 1901).

Он посвятил ей два большие труда. Желательно было бы, чтобы компетентные лица оценили их по достоинству. — Имеются в виду основные труды Юркевича по педагогике: Чтения о воспитании. М., 1865 (записки к лекциям для слушателей учительской семинарии военного ведомства); Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869 (составлен на основе лекций, читанных в учительской семинарии военного ведомства). Пожелание С. объяснялось тем, что педагогические сочинения Юркевича в целом были встречены прессой весьма критически (обзор откликов см.: Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России // ВФП. 1890. Кн. 5, приложение. С. 41—42).

В этом последнем году П. Д. лишился жены... — Лукьянов так комментирует данное упоминание о семейной жизни Юркевича: «По-видимому, супруги прожили свою жизнь в добром мире и любовном согласии. <...> Известно, между прочим, что жена П. Д. Юркевича, рожденная Мандровская, была дочерью протоиерея Киевского военного собора и что у Юркевичей была дочь, про которую остряки говорили, что она — "лучшее произведение Памфила Даниловича". Сохранилось предание, что за нею "ухаживали" в студенческие годы и Соловьев, и кн. Д. Н. Цертелев» (Лукьянов. 1. С. 202).

4 октября текущего года он скончался в Москве от истощения сил. — Юркевич скончался от рака желудка. Текст неподписанного некролога «П. Д. Юркевич» (Отчет и речь, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1875 года. М., 1875. С. 48—50) практически совпадает с началом данной статьи С. На этом основании П. С. Попов предположительно атрибутировал данный текст С. (в ненапечатанной рецензии на очередной выпуск «Материалов к биографии» С. М. Лукьянова, отправленной Г. Г. Шпету, см.: ОР РГБ. Ф. 718. К. 27. Ед. хр. 10. Л. 15 об.—17); более осторожен был Лукьянов, который писал: «В приложении к отчету по Московскому университету за 1874 г. помещен краткий некролог П. Д. Юркевича, занимающий всего 2½ страниц и никем не подписанный. Более подробные сведения находим мы у Соловьева в двух его статьях» (Лукьянов. 1. С. 184).

См. также заметки некрологического характера: МВед. 1874, 5 окт. № 247; 6 окт. № 248; 9 окт. № 251; Слово, сказанное при отпевании протоиереем Н. А. Сергиевским (Там же. 11 окт. № 253); см. также: Там же. 6 нояб. № 278; Лебедев В. Воспоминание о П. Д. Юркевиче // Там же. 21 нояб. № 292; Киевские епархиальные ведомости\*. 1874, 1 нояб. № 21; Голос. 1874, 15 окт. № 285; Христианское чтение. 1874. № 11; Z. На память о профессоре московского университета П. Д. Юркевиче // Гражданин. 1874, 14 окт. № 41; Домашняя беседа. 1874, 26 окт. № 43; Титов Ф. И. Памяти П. Д. Юркевича. Киев, 1874.

Первый напечатанный труд ... статья: «Сердце и его значение в духовной жизни человека». — В действительности первая статья Юркевича «Идея» появилась в 1859 г. (см. примеч. к с. 156).

С. 158. ... сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил и средоточие всей душевной и духовной жизни человека. — Здесь и далее С. цитирует (дословно или близко к тексту) работу Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (ср.: Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 69, 73).

С. 168. ... «глубоко сердце человеку паче всех и кто познает его». — Иер. 17, 9.

В следующей статье «Из науки о человеческом духе» Юркевичу приходится защищать свои воззрения против ... теорий материализма. — В указанной статье Юркевич разбирает работу Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (Современник. 1860. № 4. С. 329—336; № 5. С. 1—46). Выдержки из

статьи Юркевича с одобрительным предисловием напечатал М. Н. Катков (*РВ*. 1861. № 4, 5). Тем самым он лишил Чернышевского возможности «не заметить» публикации в *ТКДА* и побудил его к полемике с Юркевичем (см.: *Чернышевский Н. Г. Полемические красоты // Современник*. 1861. № 6. С. 447—478; № 7. С. 133—180). Чернышевский перепечатал по *РВ* фрагменты статьи Юркевича, причем оборвал публикацию на полуслове, сославшись на то, что перепечатывать более одного печатного листа не разрешалось законом. Фрагменты статьи Юркевича перепечатаны также: *ОЗ*. 1861. № 7. С. 40—61 (отд.: Русская литература) с положительным откликом С. Дудышкина. Полемика Юркевича и Чернышевского чрезвычайно заинтересовала прессу, см.: По поводу полемики из-за статьи г. Юркевича // *ПО*. 1861. № 9; Светоч. 1861. № 1 (Прогресс скандала); *Катков М. Н. Старые и новые боги // РВ*. 1861. № 2; *Лавров П. Моим критикам*. Ст. 1 // *Русское слово*. 1861. № 6; *ПО*. 1862. № 1 (Заметки); *М. К. Учиться или не учиться? Заметка относительно того важного влияния, которое г. Чернышевский имеет в литературе // Библиотека для чтения*. 1862. № 5; *Константинопольский Н. Физиологический способ превращения человека в животное и животного в человека // Домашняя беседа*. 1862. Вып. 30, 31, 33—35.

*Когда греческий философ Платон учил ... и внутренним чувством — душевные явления.* — Здесь и далее С. цитирует работу «Из науки о человеческом духе» (ср.: *Юркевич П. Д. Философские произведения*. С. 114).

С. 171. В связи с изложенною статьею находятся четыре статьи... в «Русском вестнике» за 1862 г. — См.: *РВ*. 1862. № 4—6, 8. Поводом для статей Юркевича стала работа Антоновича «Современная физиология и психология» (*Современник*. 1862. № 2. С. 227—266), которая была, в свою очередь, откликом на работы П. Лаврова «Современное состояние психологии» (*ОЗ*. 1860. № 4) и «Моим критикам» (*Русское слово*. 1861. № 6). В последней статье Лавров признается, что с нетерпением ждет ответа на работу Юркевича «Из науки о человеческом духе», основательного ответа, «аргумент за аргументом», высказывает сомнение в способности Чернышевского побороть Юркевича и называет последнего «самым сильным современным диалектиком» (С. 51). В поддержку Юркевича выступил также М. Тархов (см.: Шаткие пункты современного реализма // *Библиотека для чтения*. 1863. № 1—3; подробнее см.: *Волинский А. Л. Русские критики*. С. 347 и сл.).

... по поводу вышедшей тогда на русском языке «Физиологии» Льюиса — См.: *Льюис Д. Г. Физиология обыденной жизни*: В 2 т. / Пер. с англ. С. А. Рачинского, Я. А. Борзенкова. М., 1861—1862 (переизд., 1863, 1864, 1867); То же / Пер. Л. Трейтера и А. Смирнова. М., 1866 (переизд., 1876).

С. 172. ... последний философский труд Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». — Тезисы этой работы Юркевич зачитал на торжественном собрании Московского университета 12 января 1866 г. Опубл. полностью: *Московские университетские известия*. 1866. № 5. С. 321—392 (см. также: *Юркевич П. Д. Философские произведения*. С. 466—526).

*Два и только два основных убеждения возможны для духа ... отрицая свои собственные положения.* — Здесь и далее С. цитирует работу Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта».

С. 173. «Опыт есть первый продукт ... сырой материал ощущений». — С. воспроизводит приведенную Юркевичем цитату из «Критики чистого разума» (ср.: *Кант И. Соч.*: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 105).

С. 174 ... *essentia ejus involvit ejus existentiam*. — Ее сущность необходимо включает в себе существование (лат.) (*Спиноза Б. Этика*. Ч. I. Т. VII, доказательст-

во / Пер. Н. А. Иванцова // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 365).

*Хотя справедливо, что идеи ... наслаждаться совершеннейшим существованием.* — В этом фрагменте Юркевич точно указывает соответствующее место у Платона: Тимей 92с.

С. 175. ... явления так называемого спиритизма ... от которых многого ожидал в будущем. — В работе «Медиумизм и философия. Воспоминания о профессоре Московского университета Юркевиче» А. Н. Аксаков пишет, что для Юркевича «возможность явлений так называемого спиритизма была совершенно ясна; он видел в них только новое, усиленное выражение действия таких способностей человеческой природы, которые сказывались во все времена, у всех народов»; здесь же подробно рассказывается о хлопотах Юркевича по изданию книг о спиритуализме, о его отношении к конкретным спиритическим явлениям и посещении спиритических сеансов Д.-Д. Юма при его втором приезде в Петербург в начале 1872 г., проходивших на квартире А. М. Бутлерова (РВ. 1876. № 1. С. 442—469). В начале 70-х годов С. также интересовался спиритическими явлениями, однако к середине десятилетия потерял к ним интерес (см.: Лукьянов. 1. С. 252; 3 (1). С. 106—111, 115, 136—138 и мн. др.). В 1883 г. С. написал Предисловие к кн.: Герней Э., Майерс Ф., Подмор Ф. Прижизненные признаки и другие телепатические явления / С англ. «Phantasms of the living». Сокр. пер. под ред. и с предисл. Владимира Соловьева. Изд. А. Н. Аксакова. СПб., 1883 (см.: СС<sup>2</sup>. 7. С. 63—68). С. сообщает, что главы теоретического характера публикуются в его собственном переводе, и разъясняет мотивы своего участия в названном издании: «Я думаю, что всякий беспристрастный человек по прочтении этой книги придет к тому же заключению, к которому пришел и я: нет никакого вероятия, чтобы все рассказанные здесь происшествия были только вымыслом или самообольщением» (Герней Э., Майерс Ф., Подмор Ф. Указ. соч. С. 66). Из круга близких и знакомых С., помимо Юркевича, спиритизмом увлекался Л. М. Лопатин (см.: Корелина Н. П. За пятьдесят лет // ВФ. 1993. № 11. С. 116); о спиритизме и общественном интересе к нему неоднократно писал Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя за 1876 год» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1981. Т. 22. С. 32—37, 99—101, 126—132 и примеч. к ним).

*odium* — отвращение (лат.).

*ad oculos* — очевидно (лат.).

И В Борисова

## МЕТАФИЗИКА И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ НАУКА (Вступительная лекция в курс философии, сказанная в Московском университете 27 янв<аря> 1875 г<ода>)

Автограф неизвестен.

Впервые: ПО. 1875. № 2. С. 197—206.

Подпись: Владимир Соловьев.

Печатается по журнальной публикации.

После смерти П. Д. Юркевича на заседании историко-филологического факультета Московского университета 14 октября 1874 г. на открывшуюся вакансию ординарного профессора по кафедре философии были предложены две кандида-

туры: ординарный профессор Варшавского университета, доктор философии М. М. Троицкий и экстраординарный профессор С.-Петербургской духовной академии, магистр богословия М. И. Каринский. Однако, принимая во внимание, что сочинения последнего кандидата не известны членам факультета, было решено приступить к обсуждению вопроса о замещении кафедры философии примерно через восемь недель (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 476. Д. 1. Л. 11 об. — 12; Лукьянов. 2. С. 43). На заседании историко-филологического факультета 9 декабря 1874 г. было заслушано заявление ординарного профессора В. И. Герье, записанное в протоколе пунктом 8: «Имея в виду, что диссертация кандидата, оставленного при Московском университете, Владимира Соловьева доказывает: 1. Отчетливое и серьезное знакомство автора с западной философией от схоластики до новейших времен, 2. способность устанавливать внутреннюю связь между различными системами и самостоятельность критического анализа их, 3. обширность и зрелость исторического понимания — необходимое условие для верной оценки сущности и значения философии в истории цивилизации и, в-4, ясность и живость изложений и искренний, горячий интерес к своему предмету — главные условия для успешного преподавания философии, я предлагаю пригласить магистра философии Владимира Соловьева в доценты по этому предмету в Московском университете. — Факультет по выслушании сего предложения единогласно постановил: принять предложение орд. проф. Герье» (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 476. Д. 1. Л. 19 об. — 20; Лукьянов. 2. С. 44). Таким образом, к предложенным ранее двум кандидатурам добавилась третья — С., утвержденный 2 декабря в степени магистра философии Советом С.-Петербургского университета (Лукьянов. 1. С. 437). Каринский к баллотировке допущен не был, так как он, будучи магистром богословия, мог, согласно университетскому уставу 1863 г., быть избран по кафедре другой специальности лишь доцентом, на что предложивший его экстраординарный профессор А. М. Иванцов-Платонов не был согласен. Поэтому на ближайшем заседании историко-филологического факультета 12 декабря на должности преподавателей философии баллотировались два кандидата: ординарным профессором — Троицкий, получивший избирательных баллов — 4, неизбирательных — 8, и доцентом — С., получивший избирательных баллов — 8, неизбирательных — 3. В «Донесении» от 14 декабря за № 1988 историко-филологический факультет просил Совет университета подвергнуть, на основании § 70-го университетского устава, баллотированию доктора Троицкого и магистра С. на должности преподавателей философии: первого со званием ординарного профессора, а второго со званием доцента (Лукьянов. 1. С. 44—48). Возможно, что в голосовании факультета по кандидатуре С. воздержался от участия в баллотировании ректор С. М. Соловьев. Окончательное решение об избрании кандидатов, а также о том, могут ли быть избранными на кафедру оба кандидата одновременно (против этого был Иванцов-Платонов, считавший, что противоположность направлений и разница в возрасте кандидатов могут неблагоприятно сказаться на их совместной работе; в пользу избрания обоих кандидатов высказывался профессор Н. В. Бугаев), должен был внести Совет университета. На заседании Совета университета 14 декабря 1874 г. было заслушано «донесение» историко-филологического факультета за № 1988 и принято решение приступить к баллотированию двух кандидатов на будущем заседании Совета (Лукьянов. 2. С. 69). На заседании Совета университета 19 декабря было решено (30 голосами против 17) баллотировать означенных кандидатов на два места и иметь на кафедре философии двух преподавателей. Затем приступили к баллотированию, по окончании которого оказалось, что Троицкий получил изби-

рательных шаров 31 и неизбирательных 16, а С. — 35 избирательных и 11 неизбирательных шаров (см.: Дело Совета Императорского Московского университета. О перемещении профессора Варшавского университета Троицкого в Московский университет на кафедру философии и об утверждении магистра Соловьева доцентом на ту же кафедру. Началось 14 декабря 1874 года // ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 43. Д. 300). 24 декабря на имя управляющего Московским учебным округом было направлено представление (№ 1685) об утверждении магистра философии С. в должности доцента по кафедре философии со дня его избрания 19 декабря (ЦИАМ. Ф. 459. Оп. 2. Т. 4. Д. 3700. Л. 120; Лукьянов. 2. С. 88). Дела об избрании С. и Троицкого рассматривались отдельно, ибо по § 72 университетского устава профессора, по избранию Совета, утверждались министром народного просвещения, а доценты и лекторы — попечителем учебного округа. 5 января 1875 г. попечитель Московского учебного округа кн. Н. П. Мещерский утвердил С. в звании доцента по кафедре философии (Лукьянов. 2. С. 89—90).

8 января С. пишет из Москвы Д. Н. Цертелеву: «Я занял кафедру покойного Памфила Даниловича и на днях начну читать лекции в его духе и направлении, несмотря на совершенное различие наших характеров. Летом еду в Лондон на год или полтора, предоставляя кафедру своему вновь избранному коллеге Троицкому, о котором Вы, кажется, имеете понятие. Теперь буду читать историческое введение в метафизику, а по возвращении из Лондона предполагаю — историю древней философии и метафизику» (Письма. 2. С. 225). Предмет своего курса С. определяет во вступительной лекции как «исследование новейшей германской метафизики», а в *Curriculum vitae*, написанном в 1890 г., отмечает: «В 1875 г. прочел в Московском университете курс по истории новейшей философии» (Там же. С. 337).

Лекции С. должны были начаться 20 января. 15 января ректор университета, С. М. Соловьев, извещал (докладная записка № 42) попечителя Московского учебного округа Н. П. Мещерского о том, что «20-го сего января, в понедельник, в 1 час дня доцент Соловьев будет читать вступительную лекцию по предмету философии, в новом здании университета». На другой день, 16 января, он же доносит (за № 48) попечителю, что С. будет читать свою вступительную лекцию не в 1 час, как ошибочно было означено в упомянутом ранее извещении, а в 12 часов дня (Лукьянов. 2. С. 98). Однако в *ЛО*, где впервые опубликована вступительная лекция «Метафизика и положительная наука», указана дата — 27 января 1875 г.<sup>34</sup> Впрочем, возможно, лекция состоялась 24 января: сохранилось письмо В. И. Герье к Е. И. Герье, датированное вечером 24 января 1875 г., в котором, в частности, говорится: «Сегодня я был на лекции у Соловьева — она была блестящая по форме и симпатичная по содержанию. Было анонимное письмо, что ему будут шикать, — но это не оправдалось; прием был хороший, хотя, взяв в расчет массу публики и достоинства лекции, мог бы быть восторженнее. Начало было очень умно и должно было озадачить наших реалистов. Он опровергал позитивизм во имя свободы человеческой личности, которая не выносит искусственных преград. Затем доказывал, что и физические, и исторические науки не довольствуются эм-

<sup>34</sup> Лукьянов предполагает, что перенос лекции на неделю позже мог быть вызван тем, что на Совете университета 25 января должны были заслушиваться попечительские предложения относительно С. и Троицкого, хотя в «Деле» не сохранилось нового извещения попечителя о переносе лекции. Назначение Троицкого затянулось в связи с необходимостью согласования его перевода из Варшавского университета с министром народного просвещения.



приией, а требуют метафизики. Два раза приводил слова "моего незабвенного учителя Юркевича", а под конец очень эффектное место из Льюиса, которое выражало полную неудовлетворенность эмпирией и почти сознание в ее банкротстве и в наступлении новой эпохи. Странно, что не было ни Попечителя, ни ректора. Тихонрашки тоже не было. Мне говорили, что он очень недоволен приглашением Солов<ева> на курсы<sup>35</sup>, жаловался, что это сделано без ведома педагогического Совета и собирался даже <выйти?> с своим саттелитом Стороженкой. Он говорил также, что Сол<овьев> приглашен, чтобы обуздать их нигилизм» (ОР РГБ. Ф. 70.34.15. Л. 1 и об.). Это письмо важно не только для характеристики лекции С., но и как свидетельство об антагонизме между С. и позитивистски настроенной московской профессурой; Герье упоминает литературоведа и археографа, профессора Московского университета по кафедре истории русской литературы (с 1859) Н. С. Тихонравова (1832—1893) и литературоведа, профессора кафедры истории всеобщей литературы Московского университета (с 1872) Н. И. Стороженко (1836—1906), читавшего лекции на Высших женских курсах. Косвенным подтверждением того, что лекция в действительности была прочитана 24, а не 27 января, можно считать замечание Герье в его письме к Е. И. Герье от 29 января: «он <С. — Ред>, бедняга, 3 ночи не спал» и т. д. (подробнее см.: Наст. изд. С. 376). Возможно, в течение 3 суток, разделяющих первую лекцию в Московском университете и лекцию на Высших женских курсах (28 января), С. одновременно готовился к последней и записывал по памяти первую для публикации в *ПО*.

Публикация вступительной лекции в курс молодого приват-доцента соответствовала существовавшей в то время традиции печатать в журналах вступительные лекции университетских профессоров и доцентов. В своей общей идее — оправдание метафизики как науки о безусловно сущем, дающей начало естественным и историческим наукам, утверждение метафизических исканий в качестве существенных для человека — лекция продолжает начатую в *КЗФ* полемику с позитивизмом. Вероятно, что источником появившегося в печатном тексте лекции заглавия «Метафизика и положительная наука» могла быть оппозиция этих двух понятий во введении к популярной в то время «Истории философии от начала ее в Греции до настоящих времен» Дж. Г. Льюиса, написанной с явно антиметафизической позиции и рассматривавшей всю историю философии вплоть до О. Конта как тщету бесполезных исканий. С. рекомендует это пособие слушательницам Высших женских курсов в С.-Петербурге в своем курсе по истории древней философии 1880/81 уч. года (см.: *ВФ*. 1989. № 6. С. 86). Льюис пишет: «Итак, противоположность между философией и наукой, или между метафизикой и положительной наукой, заключается в противоположности методов; но из этого не следует, чтобы метод одной состоял в дедукции, а метод другой — в наблюдении» (*Льюис Дж. Г. История философии от начала ее в Греции до настоящих времен* / Пер. с англ. под ред. В. Спасовича, В. Неведомского. СПб., 1865. С. XVI). Метафизика, по Льюису, ищет основания своих доводов в глубине человеческого субъективного духа, а положительная наука — в опытном подтверждении. В качестве примера двух подходов Льюис приводит факт спиритического сеанса, во время которого происходит «столоверчение»: метафизик, не увидев истинной причины явления, приписывает ее духу либо электрическому флюиду, исходящему из пальцев участников, представитель же «положительной науки» выдвигает «строго научную»

<sup>35</sup> Имеется в виду приглашение С. в качестве преподавателя на московские Высшие женские курсы, см.: Наст. изд. С. 374—375.

гипотезу: раз стол вращается, значит его бессознательно толкают сами участники сеанса, что и подтверждается, если покрыть стол скатертью.

В пору чтения своего первого университетского курса С. проявляет большой интерес к спиритическим явлениям, о чем свидетельствует, например, письмо А. Г. Орфало к С. Д. Лапшиной (Лужьянов. 2. С. 94—95), в котором рассказывает об участии С. в подобном опыте «столоверчения» и даже о явлении ему духа Юркевича. Однако в письме к Цертелеву от 8 января 1875 г., где С. сообщает о начале своих лекций, он, признавая «важность спиритических явлений для установления настоящей метафизики», оговаривается, что «пока не намерен высказывать этого открыто, потому что делу это пользы не принесет, а мне доставит плохую репутацию» (Письма. 2. С. 225).

Вероятно, лекция была напечатана по авторскому тексту, а не по стенограмме, учитывая важность этой публикации для С. Черновики, стенограммы, конспекты других лекций С., прочитанных в данном университетском курсе, нам неизвестны. Единственный документ — «Выписка из протокола заседания историко-филологического факультета Московского университета о программе преподавания философии Вл. С. Соловьевым», которое состоялось 13 января 1875 г. На этом заседании С. сообщил коллегам, что «он в настоящем полугодии предполагает читать студентам III-го или III-го и IV-го курса соединенно историческое введение в метафизику два часа в неделю по следующей программе: 1) учение Канта о явлении и Ding an sich; 2) определение Шопенгауэром в себе сущего как воли; 3) реальный и идеальный элементы у Шопенгауэра и Гартмана; 4) учение о сущем в последней системе Шеллинга». Данная программа была принята, и, согласно желанию С., ему было назначено «два часа в неделю для чтения студентам III-го курса: 1-й час в понедельник и 2-й час в четверг, его курса под заглавием: "Философия"» (ЦИАМ. Ф. 48. Оп. 476. Д. 2. Л. 1 об.; рукой Г. А. Иванова с подписями-автографами членов факультета).

С. 176. *Указанное отрицательное воззрение ... и подобия наблюдаемых явлений.* — С. приводит определение закона, данное О. Контом. Считая, что основанием для классификации наук должно быть сравнение разных порядков явлений и открытие законов, лежащих в их основании, Конт указывает, что «классификация должна исходить из изучения самих объектов, подлежащих классификации, и быть определяемой реальными сходствами и естественной связью, которые они представляют, таким образом, что эта классификация сама является выражением наиболее общего факта, обнаруженного углубленным сравнением охватываемых ею объектов» (*Comte A. Cours de philosophie positive. P., 1830. T. 1. P. 60—61*).

С. 177. ... *покров Изиды* — в египетской мифологии Изиды — богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности и семейной верности. Жена Осириса и мать Гора. Когда боги решали, кому отдать царский престол Египта, она пробралась на заповедный остров, набросив на себя покрывало и приняв образ старухи. Поэтому покрывало Изиды стало символом внешней видимости, морока, скрывающего истинную суть вещей.

С. 178. ... *объективная действительность ... несуществующий для чувств эфир.* — Основоположителем эфирной теории света был Х. Гюйгенс, выдвинувший ее в 1690 г. в «*Traité de la lumière*». В основу своего воззрения он положил так называемый эфир, проникающий собой всю Вселенную, волнения которого и служат причиной световых ощущений. Эта теория, модернизированная и дополненная О. Ж. Френелем, была принята современной С. физикой, оттеснив ньюто-

новскую теорию света как истечения и соперничая с максвелловской теорией света как электромагнитного явления. Ср. обращение к этому же примеру в конспектах лекции С. на Высших женских курсах (ВФ. 1989. № 6. С. 116). В связи с ним Лукьянов выражает недоумение: «Это "эфирное колебание атомов" есть, по-видимому, плод какого-то недоразумения со стороны слушательниц Соловьева» (Лукьянов. 3 (1). С. 46, примеч. 1242).

... Что, если это только мысль, да и плохая? — Видимо, реминисценция пушкинской пародии на стихотворение В. А. Жуковского «Тленность»:

Послушай, дедушка, мне каждый раз,  
Когда взгляну на этот замок Ретлер,  
Приходит в мысль что, если это проза,  
Да и дурная?..

С. 179. *Атомизм древний ... asyllum ignorantiae*. — Убежище незнания (лат.); идея случайного отклонения атомов связана с именем Эпикура, ограничившего с ее помощью детерминизм Демокрита, восходит к посланию Эпикура к Геродоту (Диоген Лаэртский. X, 61—62 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 414—415).

«В реализме ... что оно есть». — С. цитирует работу П. Д. Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1865), допуская, однако, существенные погрешности в цитировании (ср. с текстом Юркевича: «Только в реализме категория бытия есть так независимая, простая и косная, что вообще с ней ничего нельзя предпринять и что вследствие этого все содержание наших мыслей и опытов должно быть насильственно преобразовано и искусственно переработано до таких простых определений, которые совпадали бы с роковой простотой и монотонностью идеи бытия. Какую, например, ломку в наших головах и опытах следует предпринять, чтобы необозримое множество существ, одушевленных и прекрасных, и чтобы все отношения мира, поражающие нас присутствием порядка, замысловатости и непосредственной жизненности, пригнать к простому и бедному бытию безразличных атомов. То, что, по убеждению разума, особенно достойно бытия, должно оказаться призраком; напротив, то, что составляло безразличные условия для всякого мира, должно быть признано истинно сущим. По учению Платона, бытие не есть такое безусловное и относительное положение. Как движение бывает различно смотря по различию свойств и отношений того, что движется, так бытие имеет различные степени (потенции у Шеллинга): оно есть положение, принимающее различный смысл смотря по содержанию, о котором мы говорим, что оно есть» (Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 487—488).

С. 181. «Человек натуральный ... жизненных расчетов». — Цитируется то же сочинение; ср. с текстом Юркевича: «Человек натуральный следует в своих действиях указанию, которое заключается только в его индивидуальных потребностях: благо общего или целого не интересует его. Каждая специальная наука есть этот натуральный человек, пока она удовлетворяет только своим индивидуальным потребностям: снимая случайность в изучаемых ею явлениях, она сама находится в среде других наук как абсолютный случай, потому что она не знает себя как момент общей и единой истины. Образуя, расширяя и усовершеншая частный круг мыслей, она оставляет в натуральной дикости мысли, которые хранят общее образование; и часто специалист, глубоко уважаемый двигатель избранной им науки, может высказывать в вопросах общего образования только самые произ-

вольные и невосделанные мнения, без ученого такта, без методичности, без научной истины. Так происходит, что противоречия, изгоняемые науками из мира явлений, водворяются еще с большею едкостью в среде самих наук и в их взаимном отношении; и там, где человечество, страждущее от невежества и страстей, надеется найти свет и мир, опять начинается натуральная игра противоречий, недоразумений, личного произвола и индивидуальных симпатий и антипатий. Общегодные сведения возможны и при таком натуральном быте наук. Собственный частный интерес каждой из них заставляет их образовывать ассоциации, которые, как и в человеческом обществе, основываются на принципе личной нужды. Но при этом решительно невозможно общество наук, проникнутое одним и тем же духом высшей культуры и имеющее свою последнюю цель в достоинствах лица, в его свободе, облагорожении и в независимости от мотивов эгоизма, которые, однако, могут быть самыми сильными двигателями к приобретению общегодных сведений. Как только эти мотивы овладевают наукой, она с трудом удерживается в чистой и отрешенной среде знания; большей частью она, сама того не замечая, нисходит в разряд руководств, полезных для делового человека, но в которых все, что было разумного и что обогащало личность лучшими убеждениями, оставляется в стороне, как дело не важное и отдаленное от непосредственных жизненных расчетов» (Там же. С. 524—525).

С. 181—182. *«Наш век ... их уничтожить»*. — С. цитирует только что появившийся перевод книги Джорджа Генри Льюиса «Problems of life and mind» (L., 1874—1875. Vol. 1—2): Вопросы о жизни и духе. СПб., 1875. Т. I. С. 2—6. В этом сочинении Льюис отказался от прежнего своего отрицательного взгляда на метафизику. С., цитируя § 2—6 первой главы Введения, как правило, не отмечает пропуски. Рецензию С. на это сочинение в русском переводе см.: Наст. изд. С. 211—212. Ср. также ссылку на этот труд Льюиса в статье С. «Странное недоразумение» (Наст. изд. С. 185 и 349, примеч.).

А. П. Козырев

## СТРАННОЕ НЕДОРАЗУМЕНИЕ

(Ответ г. Лесевичу)

Автограф неизвестен.

Впервые: *РВ*. 1875. № 2. С. 874—883.

Подпись: Влад. Соловьев (в оглавлении: В. С. Соловьев).

Печатается по тексту журнальной публикации.

Работа написана в ответ на полемическую статью В. В. Лесевича «Как иногда пишутся диссертации? (Вл. С. "Кризис западной философии против позитивистов". М., 1874)» // *ОЗ*. 1875. № 1. Отд.: Современное обозрение. С. 38—56.

Владимир Викторович Лесевич — философ-позитивист, постоянный сотрудник *ОЗ*, в 1860—1870-е годы — последовательный сторонник и пропагандист позитивной философии О. Конта, впоследствии приверженец эмпириокритицизма Р. Авенариуса. Обмен журнальными полемическими репликами между Лесевичем и С. продолжает спор, возникший между ними на магистерском диспуте С. В сво-

ей статье Лесевич развернуто воспроизвел собственное выступление на диспуте (см. также выше, примеч. к *КЗФ*). Критика Лесевича вращалась преимущественно вокруг названия соловьевской диссертации. Лесевич полагал, что под «кризисом западной философии» С. имеет в виду поворот европейской мысли от позитивизма к гартмановской метафизике, т. е. буквально — смену «всеобщего господства позитивизма» на «всеобщее господство философии бессознательного», «небывалый успех» которой, таким образом, оказывался «не только фактом, свидетельствующим о современном умонастроении европейского Запада, но и решающим принципиально вопрос о значении метафизики в ходе умственного развития человечества» (Лесевич В. В. Указ. соч. С. 38—39). Лесевич признавал ошибочным мнение автора *КЗФ* о господствующем положении позитивизма в европейской философии последних лет и, соответственно, утверждение С. о смене господства позитивизма влиянием метафизики Гартмана. Последняя, утверждал Лесевич, получила известность в основном в Германии, где позитивизм не имел серьезного распространения, однако и в этой стране система Гартмана встретила весьма существенные возражения, в частности таких мыслителей как Эрнст Геккель и Альберт Ланге (Там же. С. 48—49). Подвергнув критике основную, по его мнению, идею диссертации, Лесевич полностью отверг и важнейший тезис С. о возможности синтеза науки, философии и религии.

Кроме общих возражений по содержанию диссертации, Лесевич высказал и ряд более конкретных упреков, которые в совокупности должны были поставить под сомнение не только философские воззрения С., но и соответствие предложенной им работы требованиям, предъявляемым к магистерской диссертации. Так, Лесевич повторил высказанное на диспуте замечание С. В. Де-Роберти о неправильном переводе С. слова «spontané» в тексте Огюста Конта (Там же. С. 50—51; см. также примеч. к *КЗФ*) и указал на невозможность соединения выводов гартмановской метафизики с христианским вероучением. Стремление С. приписать философии Гартмана религиозную и, более конкретно, христианскую направленность свидетельствовало, по мнению Лесевича, о плохом понимании диссертантом защищаемой им «метафизики бессознательного» (Там же. С. 53—54). Не выдерживал критики, с точки зрения Лесевича, и содержащийся в диссертации обзор истории европейской философии, в частности по причине недостаточного использования в нем вторичных источников, специальной историко-философской и критической литературы (Там же. С. 54—55). Завершалась статья Лесевича пожеланием юному магистру, приобретшему «право учить других тому, чему сам научился <...> подвизаться по избранному им поприщу так, как только можно сделать это лучше, вдохновляясь руководящими идеями того направления немецкой метафизики, которое он избрал» (Там же. С. 55), и назидательной цитатой из сочинения немецкого ученого Цёльнера «О природе комет» о значении «чувства стыдливости» в научном сообществе (Там же. С. 55—56; см. ниже, в построчных примеч.).

Агрессивная манера ведения полемики вообще характерна для Лесевича: не менее резко он будет впоследствии критиковать и ортодоксальных сторонников позитивизма Конта — Г. Н. Вырубова и Е. В. Де-Роберти. Однако мыслители религиозной ориентации вызывали у Лесевича особенное раздражение, о чем свидетельствуют современники: «Он (Лесевич. — *Ред.*) сделался столь же страстным отрицателем Бога, как раньше был страстно верующим в него. Он превратился в убежденного пропагандиста безверия, ставшего его второй религией, вытеснившей первую. Верующий терял в его глазах как человек неспособный мыслить»

(Ганейзер Е. Лесевич — в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. № 8. С. 5). В связи с этим понятно, почему пропагандируемая С. идея синтеза философии и религии должна была вызвать у Лесевича особое негодование.

Ответ Лесевичу, будучи первой публикацией С. в *РВ*, положил начало длительному сотрудничеству философа с изданиями М. Н. Каткова. В позднейшем мемуарном очерке С. вспоминал, что в 1875 г. часто бывал в редакторском кабинете Каткова и вел с ним беседы на философские и религиозные темы. В этих разговорах, сообщает С., Катков с большим воодушевлением говорил о реальности «воскресения мертвых и духовной телесности», а также о необходимости церковных преобразований и ненормальном положении в России богословской науки (Соловьев В. С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // *Сочинения*. 2. С. 625—626). Катков, поместивший на страницах своей газеты, *МВед.*, несколько положительных откликов на соловьевский диспут, предоставил страницы своего журнала, постоянно полемизирующего с *ОЗ*, для содержательного опровержения статьи приверженца позитивизма Лесевича.

Данная работа — первый опыт С. в жанре журнальной полемики, к которому философ, по его собственному позднейшему признанию, относился как к «самому неприятному способу выяснения истины»: в 1891 г., отмечая жизненную важность собственной полемики по национальному вопросу, С. замечал, что «оставлял без всякого ответа в течение семнадцати лет многочисленные и обыкновенно весьма ожесточенные нападения», которым подвергались его «философские и религиозно-философские писания», оговариваясь, что «за все это время <...> напечатал только одну, небольшую и весьма умеренную, полемическую статейку в защиту своих философских взглядов, именно в самом начале <...> литературной деятельности» (СС<sup>2</sup>. 5. С. 159). Очевидно, С. имел в виду свой ответ Лесевичу, поскольку обмен мнениями с другим критиком его диссертации — К. Д. Кавелиным (см. наст. изд., работа «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания») — представлял собой скорее содержательный философский спор, нежели журнальную полемику.

Впоследствии Лесевич предполагал продолжить полемику с С. на страницах *ОЗ*, однако редакция журнала в лице отвечающего за научную публицистику, Г. З. Елисеева, печатать очередную критическую реплику своего постоянного сотрудника отказалась. Ответным текстом Лесевича мы не располагаем, однако о том, что он был написан, свидетельствует его письмо к Елисееву от 2 апреля 1875 г.:

Многоуважаемый  
Григорий Захарович!

Обдумав обстоятельно отказ редакции напечатать мой ответ Соловьеву, я нашел, что отказ этот равносителен отрицанию всякой солидарности между мною и редакцией, а потому, как ни грустно, а приходится мне подчиниться всем последствиям такого оборота дел и просить Вас возвратить мне как мою статью о Соловьеве, так и о книге Крылова с этим посланием.

С совершенным почтением остаюсь  
преданный Вам  
В. Лесевич.

2-го апреля 1875

(ОР РГБ. Ф. 576. К. 2. Ед. хр. 17).

Вероятной причиной отказа Елисеева можно считать известную нелюбовь его к специальной философской проблематике, действительно не очень уместной на страницах «боевого» общественно-политического журнала. Н. С. Рusanов приводит отрывок из более позднего (относящегося предположительно к 1883 г.) письма Лесевича к Н. К. Михайловскому, где философ сообщает о своем желании «напасть» на книгу П. А. Милославского «Основания философии». Здесь же Лесевич высказывает опасение, что новая статья на эту тему, направленная в ОЗ, вызовет неудовольствие Елисеева, который «опять» будет ворчать против философии и охоты писать об «абструзах» (курсив наш. — Ред.) (РБ. 1914. № 1. С. 140). По-видимому, Елисеев «ворчал» и в 1875 г., отклоняя ответ Лесевича С. и не желая нагружать журнал специальной философской дискуссией. Хотя для Лесевича продолжение спора имело принципиальное значение, до разрыва с изданием, угроза которым очевидно прочитывается в цитированном выше письме к Елисееву, дело все же не дошло: журнал нашел возможность выразить поддержку своему сотруднику. Михайловский в рамках регулярного публицистического цикла «Из дневника и переписки Ивана Непомнящего» обвинил С. в том, что тот в полемике с Лесевичем отрекся от публично произнесенных на диспуте слов: «Г. Владимир Соловьев в своем ответе г. Лесевичу отпирается от слов, сказанных им на знаменитом диспуте в присутствии сотен двух свидетелей. Именно, когда г. Срезневский спрашивал г. Соловьева, как следует понимать странное заглавие его диссертации "Кризис западной философии против позитивистов", то г. Соловьев громогласно отвечал, что западная философия переживает реакцию против позитивизма и что именно это он хотел выразить своим заглавием. На ту же тему происходили у них с г. Лесевичем громогласные разговоры. Ныне г. Соловьев печатно утверждает, что никакого "кризиса против позитивизма" он не имел в виду и что он просто "не счел нужным поставить знак препинания" между словами "кризис западной философии" и "против позитивистов". Заглавие, говорит он, "означает, что эта книга, озаглавленная *Кризис западной философии*, направлена *против позитивистов*". Спрашивается, нравственно ли поступает г. Соловьев, отрекаясь от объяснения, публично данного им г. Срезневскому. Я не знаю, да и никто не знает. Тут даже неудобно сказать, что г. Соловьев отрекается сочно, тепло или вкусно. Я могу только сказать, что этот молодой человек пойдет далеко. Но ответ ли это на вопрос о степени нравственности поступка? Отчасти, да» (ОЗ. 1875. № 4. Отд.: Современное обозрение. С. 339—340).

Примечательно, что С., похоже, тоже не собирался ограничиваться только тем ответом Лесевичу, который появился в РВ, но предполагал продолжить начавшуюся полемику (см. в наст. изд. «Несколько слов в объяснение странного недоразумения между гг. Соловьевым и Лесевичем»).

Лесевич же со своей стороны нашел способ продолжить спор с С., ответив на статью Кавелина «Философская критика (по поводу полемики гг. Лесевича и В. Соловьева)» (Неделя. 1875, 13 апр. № 15. Стб. 498—501) заметкой «Ответ на статью г. Кавелина» (Там же. 4 мая. № 18. Стб. 596—599). Кавелин упрекал обоих полемистов за увлечение в полемике специальными философскими проблемами, заведомо непонятными большинству читателей, и за нежелание познакомить образованную публику с принципиальными основаниями их разногласий. Отвергая упреки Кавелина, в частности осторожно намекая на цензуру, препятствующую открытому обсуждению философских вопросов, Лесевич в завершение заметки подытожил и свел в несколько тезисов основные проблемы, поднимавшиеся в его споре с С. При этом он вскользь коснулся и отдельных аргументов, высказанных в

свою защиту С. (см. об этом ниже, в примеч. к статье). Интересно, что в этой заметке Лесевич, так же как Иван Непомнящий (Михайловский), отмечал отступление С. от первоначального тезиса диссертации о «кризисе западной философии против позитивизма». На этот раз С. оставил без внимания нападки Лесевича, вероятно потому, что был поглощен более содержательным с теоретической точки зрения спором с Кавелиным. Уехав в конце июня в заграничную командировку, С. 7 августа 1875 г. писал из Лондона редактору *ПО*, о. П. А. Преображенскому, что «занят очень большим и <...> важным трудом» и потому будет воздерживаться «от всякой журнальной работы», а ответ Кавелину станет его «последней журнальной статьей» (*Письма*. 4. С. 232).

В дальнейшем С. (за исключением письма к редактору *ВФП* Н. Я. Гроту о «заслуге Лесевича», 1890 г.) к своей полемике с Лесевичем не возвращался; более того, в составленном по просьбе Я. Н. Колубовского в 1890 г. *Curriculum vitae* среди авторов, писавших о его сочинениях, С. назвал основных критиков его магистерской диссертации — Кавелина, Козлова, Страхова и Владиславлева, однако Лесевича обошел молчанием, а статью «Странное недоразумение» не включил в помещенный там же список своих статей, по-видимому отнеся ее к разряду не требующих особого упоминания «мелких статей и заметок» (*Письма*. 2. С. 339—340).

Лесевичу же полемика с С. запомнилась надолго: впоследствии он неоднократно обращался к творчеству бывшего оппонента, продолжая нападения как на магистерскую диссертацию, так и в целом на философские воззрения С. Так, в работе 1877 г. о С. говорится в связи с деятельностью английского ученого и писателя Дж. Г. Льюиса, попытавшегося реабилитировать проблемы метафизики в глазах приверженцев позитивного знания. С., пишет Лесевич, «вздумал противопоставить позитивизму какую-то амальгаму из науки, философии и мистики и простодушно воображал, что амальгама эта и есть последнее слово всей западной философии. Хотя некоторые представители русского любомудрия и вострепетали от восторга, возмнив, что галиматья, провозвещенная г. В. Соловьевым, и есть именно та первая "русская" философия, которую они давно уже тщатся изобрести, но ликованье их не могло бы иметь никакого значения, если бы и в среде позитивистов не находились охотники к "обоснованию" нелепиц чисто соловьевского характера. Пусть подумают позитивисты этого пошиба, что они идут по той же дороге, что и мистический г. Соловьев, и что этот последний имеет над ними преимущество, что последовательно доводит дело до его неизбежного конца» (см.: *Лесевич В. В.* Опыт критического исследования основаначал позитивной философии. СПб., 1877. С. 151—152). В следующем году Лесевич, подвергая критике западных мыслителей — метафизиков и мистиков, сравнивает их с С. и вновь упоминает его диссертацию: «Ни один из них не представляет типа столь простого и элементарного, как наш г. Соловьев, который бредит о соединении данных современной положительной науки с созерцаниями древнего Востока» (*Лесевич В. В.* Письма о научной философии. СПб., 1878. С. 87). Из приватных откликов С. на повторяющиеся нападки Лесевича нам известен лишь один. В работе «Что такое научная философия?» (1888) Лесевич в очередной раз с привычным пренебрежением отозвался о С. и вновь упомянул о защищенной тем тринадцать лет назад магистерской диссертации (*РМ*. 1888. № 1; Отд. II. С. 4); С. 30 января 1888 г. написал Н. Н. Страхову: «На днях был у меня <...> Грот и с большим аффектом передавал, что некто г. Лесевич в "Русской Мысли" разнес всех русских философских писателей последнего времени. Во главу угла он, по словам Грота, поставил



меня, затем досталось Вам, в особенности же ему, Гроту. Я был рад, что эта новость, столь взволновавшая моего приятеля, оставила меня абсолютно беспристрастным, так что я даже не полубопытствовал видеть эту статью» (*Письма*. 1. С. 50—51).

О философских воззрениях самого Лесевича С. высказался в печати лишь один раз, в 1890 г., в несколько иронической, но в целом доброжелательной работе под заглавием «О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России», написанной в форме письма к редактору *ВФЛН*. Я. Гроту и опубликованной в этом журнале. Важнейшими заслугами Лесевича С. назвал отстаивание позитивизма в противовес материализму, в первый период его деятельности, и критицизма Канта в противовес узко понятому позитивизму — во второй. «От Канта к Канту — этот хронологический регресс есть, конечно, огромный прогресс философского разума»; подобное движение философской мысли Лесевича, подчеркивал С., в немалой степени способствовало реабилитации метафизики в русском обществе, представителей которого еще недавно отличала приверженность материализму и позитивизму. В письме к Гроту С. — первый и последний раз после 1875 г. — отреагировал на многочисленные критические выпады Лесевича в его адрес: «Г. Лесевич недавно (в одной из статей "О научной философии" в журнале "Русская Мысль") сделал мне иронический комплимент, признавши меня родоначальником некоторого ряда метафизических попыток в нашей новейшей философской литературе. Я должен воздать ему этот комплимент с процентами. Это правда, что я первый предвратил обращение русских умов к метафизическим вопросам (в моей юношеской диссертации "Кризис западной философии", возбудившей такой гнев в гг. Де-Роберти и Лесевиче). Быть может, последующими своими писаниями я оказал на кого-нибудь и прямое влияние в этом направлении. Но это ограничивалось очень тесными пределами. У меня была та невыгода, что все стадии отрицания и скептицизма были пережиты мной в первой юности, а на публичную деятельность я выступил уже прямо с метафизическими и даже мистическими убеждениями и потому для огромного большинства публики являлся человеком отпетым. Другое дело г. Лесевич: когда такой рьяный защитник позитивизма начинает настойчиво призывать к Канту, т. е. к источнику всякой метафизики, то это должно импонировать самым решительным последователям "новой веры"» (СС<sup>2</sup>. 6. С. 274).

Побудительной причиной к написанию статьи о Лесевиче послужило желание историка В. И. Семецкого добиться (через Грота и С.) для Лесевича степени почетного доктора философии (об этом подробно см.: *Ганейзер Е. И.* Указ. соч. С. 69). Несмотря на видимо благосклонное отношение поименованных философов, попытка успехом не увенчалась, тогда как «похвалы» С., задев самолюбие Лесевича, только усилили в нем враждебные чувства к давнему идейному противнику. Так, выпустив в 1891 г. сочинение «Что такое научная философия?» отдельным изданием, Лесевич в примечаниях ответил на данную С. оценку его заслуг (*Лесевич В. В.* Что такое научная философия? СПб., 1891. С. 37—38, 88, 158—159). Подробно реакция Лесевича на соловьевское «Письмо редактору» (Н. Я. Гроту) будет рассмотрена при публикации названной работы в соответствующем томе настоящего издания; здесь же приведем фрагмент из письма Лесевича к Г. М. Туманову от 26 августа 1900 г., поскольку в нем упоминается епископ Никанор (рецензии С. на его сочинения публикуются в наст. томе). «В письме (имеется в виду «Письмо редактору». — *Ред.*) говорится, что де есть на свете два скромных автора: Лесевич и архиепископ Никанор, кои не оценены по заслугам. Вот де

я их оценю. Пока об Лесевиче. Заслуга его та, что он бессознательно служил делу метафизики. Само собою, что о Никаноре он никогда не подумал написать. Это такой был "полемический" прием. Вы знаете, как трудно ответить на такие нападки. Надо читателя своею особою занимать. Пренеловкое и пренеприятное положение. Я решил занять читателя другой материей, а Соловьеву ответить при этом в примечаниях. Результатом такого решения и явилась книжка "Что такое научная философия". В примечаниях я показал коренное противоречие в суждениях Соловьева и отметил и фактические у него ошибки. На это он отмолчался. И это опять — житейская практика. Автор производит впечатление на читателя своею выходкою и, рассчитывая, что возражение, помещенное не в том же органе, до *этого* читателя не дойдет, довольствуется произведенным эффектом» (*Ганейзер Е. И.* Указ. соч. С. 70). Одна из «фактических ошибок» С., о которой пишет Лесевич, вновь касалась злополучного выступления С. В. Де-Роберти на соловьевском магистерском диспуте. Упомянув о негодовании, вызванном его диссертацией у Лесевича и Де-Роберти, С. несколькими предложениями ниже осудил Лесевича за несправедливо критическое отношение к двум русским философам-позитивистам: Вырубову и Де-Роберти. Хотя С. в обоих случаях обошелся без инициалов, из его текста никак не следует, что он отождествляет своего давнего оппонента на диспуте С. В. Де-Роберти и его брата — философа-позитивиста Е. В. Де-Роберти, ставшего объектом суровой критики Лесевича. Однако последний считал, что С. не знает, что один из участников полемики на его магистерском диспуте и защищаемый им мыслитель, сторонник Конта, — не одно и то же лицо, и на этом основании сделал далеко идущий вывод, что С. о произведении Е. В. Де-Роберти не осведомлен, а поэтому не имеет права судить об их теоретических достоинствах. «Что же касается г. Де-Роберти, то В. С. знает его, очевидно, еще менее, нежели г. Вырубова, если по прошествии 16 лет, прошедших после известного диспута, воображает, что *этот* г. Де-Роберти возражал ему тогда и, как он выражается, проявлял при этом свой гнев против г. С. Смею уверить г. С., что возражал ему не поборник позитивной метафизики, а доктор математики С. В. Де-Роберти, никогда никаких трактатов по философии не писавший и известный как почтенный деятель Тверского земства» (*Лесевич В. В.* Что такое научная философия? С. 37—38).

Последней работой, которую Лесевич посвятил творчеству С., оказался язвительный отклик на «Три разговора», появившийся в печати еще при жизни их автора (*Лесевич В. В.* Письмо в редакцию // Северный курьер. 1900, 23 апр. № 169; вошло в кн.: *Лесевич В. В.* Собрание сочинений. М., 1915. Т. 2. С. 654—656).

Не принимая философских убеждений С., Лесевич одновременно продолжал подозревать его едва ли не в политической реакционности, тайной или явной. Неверие в подлинность «прогрессивных» убеждений мыслителя не исчезло у Лесевича и после окончательного перехода С. в лагерь либералов: «У меня не осталось ни малейшего сомнения, — писал Лесевич в письме к Туманову, — что я его (С. — *Ред.*) поведение объяснял себе верно. Он делает такие гримасы, будто стоит за областничество, за угнетенные народы, за терпимость к их проявлениям. Если бы это было действительно так, то каким же образом все свелось у него на евреев и поляков? По-моему, принципа у него никакого не было» (*Ганейзер Е.* Указ. соч. С. 87).

После кончины С. авторы леводемократического направления в отдельных статьях о мыслителе, рецензиях на переиздания его сочинений наряду с критическими замечаниями относительно мировоззрения философа часто высоко

оценивали талант С. и его деятельность как публициста (см., например, сообщение о смерти С. в журнале В. Г. Короленко и Н. К. Михайловского *РБ* (1900. № 8. Отд. II. С. 166), сотрудником которого долгое время был и Лесевич). Однако отношение Лесевича к личности и философскому творчеству бывшего противника и после смерти С. не стало более благоприятным. В поминальном очерке о Лесевиче его друг Туманов привел отрывок из письма Лесевича (относящегося к 1900 г.), по которому легко составить представление о реакции последнего на сочувственные слова в адрес С., высказанные после его кончины многими представителями русской общественности: «Обскурантизм последних лет сказывается! Чего только не писали о Соловьеве?.. Я думаю, что скоро в великую заслугу ставить будут, если русский философ выскажется против людоедства, а там проповедуй хоть шаманизм. Кричат в один голос: талант, талант!.. И как раз величайшие философы XIX в. Кант, Конт, Авенариус таланта не имели. И еще: свою философию, говорят, искал. А Чернышевский своей не искал, а обществу послужил: обскурантизма не проповедовал. Горе нам, что общественный критерий куда-то ухнул» (Туманов Г. Один из последних шести-десятиков: (Из воспоминаний о В. В. Лесевиче) // *РМ*. 1906. № 1. Отд. II. С. 149).

С. 183. ...в нескольких кратких тезисах ... перепечатанных почти во всех газетах — *СПбВед.* 1874, 26 нояб. № 326.; *МВед.* 1874, 28 нояб. № 298. См. также: Наст. изд. С. 241.

С. 184. Ввиду этого ... попытка их разрешения ... — Цитата из *КЗФ*, см.: Наст. изд. С. 55.

С. 185. Продолжайте плоскость ... стереометрического содержания. — Скрытая цитата из Шопенгауэра, приведенная С. в *КЗФ*, см.: Наст. изд. С. 150, 328).

... факт, о котором говорит и Льюис в следующем месте своей последней книги: «Мы видим ... заявляют свои права». — С. имеет в виду кн.: Lewis G. H. Problems of life and mind. L., 1874—1875. Vol. 1—2; см. в рус. пер.: Льюис Д. Г. Вопросы о жизни и духе. СПб., 1875. Т. 1. С. 2—6. В этой книге Льюис пересмотрел свой прежний однозначно отрицательный взгляд на метафизику (выраженный в особенности в его соч. «История философии», написанном под влиянием позитивистского учения Конта) и признал необходимым искать разрешения традиционно метафизических проблем методами позитивной науки (правда, термин «метафизика» в силу его соотнесенности с прежними спекулятивными философскими концепциями Льюис предложил заменить понятием «метаэмпирика»). Книгу Льюиса С. оценил как еще одно свидетельство констатированного им в магистерской диссертации пробуждения в интеллектуальных кругах Европы интереса к метафизическим вопросам. С. приводит цитату по русскому изданию (Там же. С. 3). См. также рецензию С. на 1-й том этой работы в рус. пер. и ссылку на последнюю: Наст. изд. С. 211—212, 181—182, 342 (примеч.).

С. 186. «что позитивисты всех оттенков ... сделали последователями и поклонниками Гартмана (47)» — В цитате из статьи Лесевича С. опускает слова «всех» между словами «представители» и «родственников» и «философских» — между «позитивизму» и «систем».

«De civitate Dei contra paganos» или «De Spiritu Sancta contra Eunomium». — Имеются в виду сочинения бл. Августина «О граде Божьем про-

тив язычников» и Григория Нисского «О Духе Святом против Евномия». О Евномии см. статью С.: ЭС. 1893. Т. 21 (XI).

С. 187. ... *что эта философия, путем внутреннего логического развития ... что отвергала.* — В своем «Ответе Кавелину» Лесевич на основании этого высказывания С. приходит к заключению, что последний пересмотрел прежнее свое понимание «кризиса западной философии» как смены «всеобщего господства позитивизма» — «всеобщим господством философии бессознательного». По мнению Лесевича, «это изменение не разрешило однако же вопроса, так как остается неизвестным, какую философию следует разуть: метафизическую или позитивную. Очевидно же, что кризис одной не может касаться другой» (Неделя. 1875, 4 мая. № 18. Стб. 598). Ср. также приводимое выше мнение Ивана Непомнящего (Михайловского) о подмене тезиса С. в ходе полемики о смысле названия его диссертации.

...повторяет (51) утверждение одного из моих оппонентов на диспуте, г. де Роберти — имеется в виду Сергей Валентинович Де-Роберти (полная фамилия: Де-Роберти де Кастро де ла Серда). С. В. Де-Роберти был родным братом философа-позитивиста, сотрудника издаваемого Э. Литтре и Г. Вырубовым журнала «Revue de la philosophie positive» Евгения Валентиновича Де-Роберти. Лукьянов утверждал, со слов Я. Н. Колубовского, что С. В. Де-Роберти «старше своего брата года на два» и «что он здравствует доселе» (т. е. в 1917 г.), проживая в имении Ласердовка Тверской губернии (Лукьянов. 2. С. 24). Из статьи С. Г. Сватикова следует, что С. В. Де-Роберти в молодости был артиллерийским офицером. После 1863 г. он, не желая принимать участия в подавлении польского восстания, оставил службу и уехал в Гейдельберг, присоединившись к «колонии» обучавшихся в местном университете русских студентов, в числе которых был и его брат, Е. В. Де-Роберти (Русские студенты в Гейдельберге // Новый журнал для всех. 1912. № 12. С. 76). Скорее всего, он проходил обучение на математическом факультете, так как Лесевич в упомянутом выше свидетельстве о Де-Роберти (см.: Наст. изд. С. 348) называет его доктором математики, а Лукьянов говорит о нем как об «авторе статей по чистой математике на французском и немецком языках».

Интересно, что брат С. В. Де-Роберти — философ Е. В. Де-Роберти в 1877 г., полемизируя с Лесевичем, который в своей книге «Опыт критического исследования основаначал позитивной философии» подверг критике ортодоксальных последователей Конта — Литтре и Вырубова, о страстных выступлениях Лесевича в защиту позитивизма против С. высказывался не без иронии: «По поводу странной, безотчетной ненависти, питаемой г. Лесевичем к так называемым им "литтреистам" (точно лицеисты), мне вспоминается, что года два тому назад, а именно в то время, когда пустое и обыкновеннейшее юродство магистранта Соловьева произвело, к немалому удивлению публики, настоящий переполох и точно разбудило благонамереннейших философов наших, от г. Кавелина до г. Козлова, и г. Лесевич ломал без всякой нужды критические копы в честь позитивизма. Тогда я поинтересовался узнать, говоря языком г. Лесевича, кто сей человек есть или бысть: "О, отвечали мне, это личный враг одного весьма высокопоставленного, хотя, по всем вероятиям, лишь мифического существа". И что еще, продолжал вопрошать я? "Еще, ну еще — член союза трезвых философов. Такой есть союз: ни хлебного, ни виноградного, а между тем все-таки философы. Но охотников пристать к ним мало, и весь-то союз — три или четыре человека"» (Е. де-ла-Серда <Де-Роберти Е. В.; рец. на кн.:> Опыт критического исследования основаначал

позитивной философии. В. Лесевича. СПб., 1877 // Знание. 1877. № 4. Отд. III. С. 35—36).

... французский словарь *Littmpe* — *Littre E.* Dictionnaire de la langue française: 4 vol. P., 1863—1872. *Littmpe* Эмиль (*Littre Paul Maximilien Emile*) был соредактором (вместе с Г. Н. Вырубовым) парижского журнала «*Revue de la philosophie positive*».

... словарь г. Леонтьева. — Приводимое высказывание см.: Полный латинский словарь, составленный по современным латинским словарям А. Ананьевым, Яснецким, Лебединским (М., 1862. С. 795). Право литературной собственности на словарь принадлежало его издателю П. М. Леонтьеву.

С. 188. ... что гг. Де-Роберти и Лесевич ... значение слова «произвольный». — В «Ответе на статью г. Кавелина» Лесевич попытался вновь сформулировать основной смысл своих претензий к переводу С. слова «*spontané*» в тексте Конта: «Не могу также согласиться с г. Кавелиным в том, что мы слишком много спорили о словах. Спор о слове *spontané* вовсе не подходит под категорию тех споров, в которых препираются о различии слов, не замечая тождества соответствующих им понятий. В споре нашем приведены были места из "Курса позитивной философии" Конта, из которых было видно, что мыслитель этот противопоставлял понятие, выражаемое словом *spontané*, понятию, выражаемому словом *arbitraire*, что крайне важно для понимания его системы. И если г. Кавелин обратит внимание на те многочисленные места "Критики чистого разума" (напр. § 8 трансценд. эстетики, § 15 трансценд. аналитики), в которых сам Кант отождествляет слово *Spontaneität* со словом *Selbstnütigkeit*, если он обратит, наконец, внимание на переводы этих мест и на другие языки, между прочим и на русский, то он, конечно, убедится, как важно верное понимание этого слова и для разумения Конта» (Неделя. 1875, 4 мая. № 18. Стб. 598—599).

... вторая стадия иллюзии. — В статье «Гартман» для ЭС С. кратко излагает учение Э. Гартмана о «трех стадиях иллюзии». «Идея или мировой разум, — пишет С., — освобождается от владычества слепой воли <...> Но прежде, чем достигнуть этой высшей цели, мировое сознание, сосредоточенное в человечестве и непрерывно в нем прогрессирующее, должно пройти через три стадии иллюзии. На первой человечество воображает, что блаженство достижимо для личности в условиях земного бытия; на второй оно ищет блаженства (также личного) в предполагаемой загробной жизни; на третьей — отказавшись от идеи личного блаженства как высшей цели, оно стремится к общему благосостоянию путем научного и социально-политического прогресса» (ЭС. 1892. Т. VIII (15). С. 159). Учение о «трех стадиях иллюзии» изложено Гартманом в сочинении «Философия бессознательного» (см.: *Hartmann E.* Philosophie des Unbewussten. 5. Aufl. B., 1873. S. 715—728).

... последнюю брошюру Гартмана о христианстве ... — Имеется в виду книга Э. фон Гартмана «Саморазложение христианства и религия будущего» (см. 1-е изд.: *Hartmann E.* Die Selbstzerstörung des Christentums und die Religion der Zukunft. B., 1874). Краткое изложение содержания книги Гартмана на рус. яз. появилось в 1875 г. в ПО (№ 4. С. 564—604).

*juro in verba magistri* — слепо верить учителю (лат.).

*lapsus ingenii* — откровенный промах (лат.).

С. 189. Что он не понимает различия между синтезом и амальгамированием ... — В статье «Ответ на статью г. Кавелина» Лесевич, отводя упрек С., пишет, что слово «амальгама» «в применении к философской системе имело уже прецедент»

(Неделя. 1875, 4 мая. № 18. Стб. 599) и ссылается на работу Г. Гейне «К истории религии и философии в Германии» по изд.: *Heine H. De l'Allemagne*. P., 1856. Т. I. P. 76. В этой написанной для французского читателя работе Гейне перевел характеристику Шеллингом своей системы: «eine lebendige Durchbringung des Idealen und Realen» — как «un amalgame vivant de l'idéal et an reel». Ср.: «Шеллинг напрасно старается доказать, что его философия многим отличается от спинозизма, что она скорее "оживленная амальгама идеального и реального", что она настолько же не похожа на спинозизм, как "совершенство греческих изваяний на жесткость египетских оригиналов", тем не менее я должен положительнейшим образом объявить, что Шеллинг, в первый свой период, в то время, когда он был еще философом, отнюдь не отличается от Спинозы» (Сочинения Генриха Гейне в переводе русских писателей / Под ред. П. Вейнберга. СПб., 1881. С. 83—84). Ссылкой на работу Гейне Лесевич, по-видимому, указывал на неоригинальность соловьевских попыток синтеза философии и религии, на зависимость мирозозерцания С. от творчества видных представителей той философии, кризис которой он констатировал в своей диссертации.

... длинную цитату из книги Цёльнера о кометах. — Лесевич приводит практически целиком (без двух последних абзацев) один из параграфов книги Цёльнера «О природе комет», озаглавленный «Происхождение чувства научной совести и его практическое значение» (см.: *Zöllner F. Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss*. Leipzig, 1872. S. 166—167).

С. 190. ... один добрый совет ... от всякой философии. — В опубликованной в *МВед.* (1874, 28 нояб. № 298) анонимной корреспонденции из Петербурга, содержащей описание магистерского диспута, сообщалось о произошедшем на нем обмене репликами между С. и Лесевичем: «Один из оппонентов заключил свои возражения словами "Такую философию я не только отрицаю, я от нее убегаю". Диссертант на это ему заметил, что для интересов общего умственного развития он ничего лучшего придумать не мог» (см. подробнее: Наст. изд. С. 276).

Б. В. Межуев

## О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО МИРА И ОСНОВАНИИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ (Ответ К.Д. Кавелину)

Автограф неизвестен.

Впервые: *РВ*. 1876. № 6. С. 696—707.

Подпись: Влад. Соловьев.

Печатается по тексту журнальной публикации.

Данная работа стала вторым ответом С. на критические выступления против его магистерской диссертации. Если в ответе В. В. Лесевичу С., не выходя за рамки журнальной полемики, лишь парировал резкие выпады противника, то в споре с Кавелиным он не уклонился от теоретической дискуссии и попытался, возражая оппоненту, уточнить и развить собственные воззрения в области метафизики и гносеологии.

Константин Дмитриевич Кавелин — историк, юрист, психолог, общественный деятель, в 70-е годы уделял особое внимание философской и психологической проблематике. В 1872 г. появилось его сочинение «Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований» (СПб., 1872), в котором он изложил свое понимание предмета и теоретических принципов психологии. Кавелин полагал, что психология как «положительная наука» должна прийти на смену спекулятивной метафизике. Однако, в отличие от материалистов и позитивистов, он считал неправомерным ограничивать задачу психологии исследованием материального субстрата психики и признавал областью изучения этой науки мир душевных переживаний человека. Понятия и категории метафизики Кавелин полагал необходимым рассматривать в качестве феноменов человеческой психики. Сочинение Кавелина стало событием в интеллектуальной жизни России и вызвало широкую и острую полемику в печати, участниками которой, помимо самого Кавелина, были И. М. Сеченов, критиковавший автора «Задач психологии», и Ю. Ф. Самарин. Последний отрицал точку зрения Кавелина относительно возможности чисто научного, т. е. не религиозного, обоснования «самодетельности души» и свободы воли.

О своем первом впечатлении от диссертации С. проживавший в Петербурге Кавелин сообщил находившемуся в это время в Москве Ю. Ф. Самарину в письме от 27 ноября 1874 г., т. е. спустя три дня после магистерского диспута: «Другой факт: сын Соловьева, <Сергея> М<ихайлови>ча, юноша, говорят, очень знающий, защищал недавно диссертацию на магистра. Тема — кризис европейской философии. Диссертация направлена против позитивизма. Я, к сожалению, не был на диспуте, но, говорят, прения были оживленные и народу множество. Тезисы, по мне, очень спорны. Соловьев, по-видимому, видит в Шопенгауэре и Гартмане проблески нового философского направления, тогда как мне они кажутся факельщиками и гробоподателями старой. Корш хотел, чтоб я написал рецензию на эту книгу, что я бы сделал с удовольствием, только боюсь, что мне отведут в газете мало места, а случай был бы отличный высказаться. Старая философия умерла, ее желание и попытки найти язык и формулы для того, чему учит религия, есть или наивность или лицемерие и мешает ей высказать последнее ее слово. Последнее же ее слово есть законы психической жизни, которые она призвана изучить и формулировать как положительный факт, явление, не подлежащее дальнейшему анализу. Явление и законы психической жизни отдельного лица, индивидуума — вот предел философии, которого она не переступит. Жизнь человеческого общества и рода человеческого — только развитие различных комбинаций, вытекающих из сожительства людей, находящихся на различных ступенях психического развития. Комбинации эти слагаются отчасти сами собою, по законам присущим самим явлениям, частью преднамеренно и умышленно, деятельностью людей. Поэтому необходимое дополнение к психологии есть этика, учение о нравственности и нравственной деятельности, которое скорее есть искусство, чем наука» (цит. по: Д. С. (Д. Ф. Самарин — Ред.). Предисловие <к работе Ю. Ф. Самарина "Разбор сочинения К. Д. Кавелина "Задачи психологии"> // Самарин Ю. Ф. Соч.: В 12 т. М., 1887. Т. 6. С. 390—391). Предложение написать рецензию на КЗФ скорее всего сделал Кавелину Валентин Федорович Корш, редактор *СПбВед.* (брат жены Кавелина, Антонины Федоровны), хотя оно могло поступить и от брата В. Ф. Корша — Евгения Федоровича — журналиста, переводчика, библиотекаря Румянцевского музея, который, как следует из его письма к Кавелину от 25 марта 1875 г., был хорошо знаком с диссертацией С. и даже отозвался на нее шуточным

стихотворением (см. ниже). Тем не менее поместить рецензию на диссертацию С. в *СПбВед.* Кавелин либо не захотел, либо не успел: в самом начале 1875 г. газета перешла от В. Ф. Корша к Ф. П. Баймакову, резко сменив либеральную ориентацию на консервативную, чуждую Кавелину.

Отклик Кавелина на *КЗФ* появился в виде отдельной брошюры под заглавием «Априорная философия или положительная наука?» с пояснительным добавлением: «по поводу диссертации г. В. Соловьева» (СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1875. Ц. р.: С.-Петербург, 11-го марта 1875 г.). В ней Кавелин сконцентрировал свое внимание прежде всего на гносеологической проблематике диссертации. Определив «исходные истины» в воззрениях С.: «феноменальность внешней природы, субстанциальность прирожденных всеобщих логических форм и категорий (пространства, времени и причинности) как проявлений всеединой метафизической сущности, единого действительного сущего, которое поэтому лишь отчасти, не вполне, доступно конкретному мышлению отдельных человеческих личностей» (Кавелин К. Д. Указ. соч. С. 19), — Кавелин заявил, что эти положения являются «плодом важных недоразумений, проистекающих из ошибочной постановки вопроса о бытии и познании». Критику соловьевских воззрений Кавелин начинает с опровержения первого тезиса — «феноменальности» внешнего мира, — который критик трактует (как следует из «ответа» С. — ошибочно) как отрицание действительного его существования. По мнению Кавелина, к такому отрицанию нельзя прийти, «не делая важных ошибок» (Там же), ибо все содержание познания проистекает из впечатлений внешнего опыта, всеобщие логические формы и категории «не суть априорные» (Там же. С. 27), а представляют собой «или обобщения явлений, или отвлечения от их свойств и принадлежностей и потому имеют чисто положительный характер, применение же их к эмпирическому материалу есть один из необходимых и всегдашних приемов сознательного и бессознательного мышления» (Там же. С. 27—28). Соответственно, категория «метафизической сущности», по мнению Кавелина, представляет собой «сложный продукт процесса мышления, сначала бессознательного, а потом сознательного, над психическими явлениями. Эта мнимая сущность не есть непосредственное данное, а уже результат психических операций» (Там же. С. 33). Признаваемую С. возможность постижения метафизической сущности во внутреннем опыте Кавелин отрицал, полагая, что «способность человека изучать мир явлений, происходящих в его душе, относиться к ним объективно, как к явлениям внешним» объясняется способностью души «раздвояться в себе, оставаясь единой» (Там же. С. 32). Внутренний опыт предоставляет нам только факты психической жизни, метафизическая сущность по своей природе предметом знания быть не может: «мы должны удовлетвориться одним положительным знанием, т. е. исследованием законов явлений, доступных наблюдению и опыту, совершенно отказавшись от метафизического знания» (Там же. С. 37). Отвергая способность человека к метафизическому познанию, Кавелин не разделял и важнейшего тезиса диссертации — о необходимости универсального синтеза религии, философии и науки.

25 марта 1875 г. в письме к Кавелину свою оценку только что вышедшей книги высказал Е. Ф. Корш, сопроводив ее уже упоминавшимся шуточным стихотворением: «До личной беседы с тобою не берусь окончательно для себя решить, как далеко раздвигаешь ты пределы положительной науки; да до этого мне пока и дела нет. Главное в том, что права ее священы, и я прежде всего ощущаю живейшую потребность заявить тебе полное сочувствие по поводу прекрасной твоей брошюры. А в доказательство, до какой степени я уже заранее был готов к этому



сочувствию, да послужит тебе отрывок из шуточных стихов, написанных мной, по просьбе Ел<ены> Конст<антиновны>, в виде предвещения при встрече Нового года:

И С<оловье>ва голос звонкий  
Раздастся в ваших ушесах.  
Он — диалектик вельми тонкий,  
Знаток в Восточных чудесах;  
И ими Запада лохмотья  
Он хочет на Руси прикрыть;  
Боюсь, чтоб Глинка лишь Авдотья  
Его не вздумала смутить:  
Она — прехитрая вдовица,  
И в «Жизни Девы Пресвятой»<sup>36</sup>  
У ней нагая небылица  
Оделась истины фатой

Евгений Федорович — весь твой» (РО ИРЛИ. Ф. 20. Оп. 527. Л. 3—4).

В тот же день Кавелин пишет ответное письмо, где дает резкую оценку полемике между Лесевичем и С. (см.: Наст. изд. С. 344): «Лагерь позитивистов ex professio (по специальности (*лат.*) — *Ред.*) как-то осовел, и я не без некоторой гордости думаю, что наш спор с Сеченовым заключал-таки для них некоторую дозу сонной воды. Очень уж измельчал этот лагерь. Что за безобразие, например, печатная полемика Лесевича с Соловьевым! Меня просили резюмировать эту прю, но резюмировать решительно нечего! Только ругня. Я хочу по этому поводу сказать о бедствиях нашей публики, интересующейся философскими вопросами, и разъяснить ей, как стоит вопрос» (ОР РГБ. Ф. 465. К. 2. Ед. хр. 40. Л. 1 об.). Кавелин высказал свои замечания в заметке «Философская критика (по поводу полемики гг. Лесевича и Соловьева)» (Неделя. 1875, 13 апр. № 15. Стб. 498—501); вскоре появилось и возражение Кавелину (см.: Лесевич В. В. Ответ на статью г. Кавелина // Там же. 4 мая. № 18. Стб. 596—599).

29 марта 1875 г. С. посылает письмо Кавелину с благодарностью за присылку книги «Априорная философия или положительная наука?». Приведем его полностью:

Милостивый Государь  
высокоуважаемый Константин Дмитриевич!

Нездоровье помешало мне ранее выразить Вам свою сердечную благодарность за присылку Вашей интересной статьи "Наш умственный строй" и Вашей брошюры по поводу моей диссертации. На эту последнюю считаю своим долгом отвечать Вам подробно в печати, к чему побуждает и важность вопросов, которые Вы в ней рассматриваете. Пока же позволю себе только заявить, что по некоторым вопросам, а именно о действительности внешнего мира и значении отвлеченных понятий, мне кажется вполне возможным прийти к соглашению. Таким образом коренное разногласие между нами будет только по вопросу о метафизическом познании. Взгляд свой на отношение метафизики к положительной науке я

<sup>36</sup> Глинка Авдотья Павловна (1795—1863) — писательница, автор романов нравоучительного содержания, а также популярного сочинения «Жизнь Пресвятой Девы Богородицы из книг Четьи-Минеи» (М., 1840). Видимо, именно процитированное письмо Корша Кавелин послал 27 марта 1875 г. А. Н. Пыпину: «Посылаю Вам мою брошюру по поводу Соловьева и уморительное письмо по его поводу Е. Ф. Корша. Последнее доставьте мне, при случае, назад» (ОРНБ. Ф. 621. № 326. Л. 13).

выразил отчасти в своей вступительной лекции в здешнем университете, которую Вам и посылаю<sup>37</sup>. Что же до отношения философии к религии, то не считаю пока удобным касаться этого вопроса более подробно, чем это сделано в диссертации.

С глубочайшим уважением имеющий быть

Ваш покорный слуга

Вл. Соловьев

29 марта 1875 г. Москва

(РО ИРЛИ. Ф. 20. Ед. хр. 676. Л. 1—2).

Можно предположить, что книга Кавелина попала в руки к С. между 20 марта, когда он написал в письме к Я. П. Полонскому: «Война против меня все продолжается (имеется в виду вал критических выступлений против диссертации. — *Ред.*), и конца не видно, но я уже перестал читать» (*Письма*. 4. С. 146), — и 29 марта. Свой ответ Кавелину С. начал писать, видимо, чуть позже.

В письме к Д. Н. Цертелеву от 18 апреля 1875 г. С. сообщал, что приступил к работе над ответом Кавелину, отказавшись от прежнего «намерения писать статью о материи»: «Вместо этого я в форме ответа Кавелину пишу теперь статью о действительности внешнего мира и об основании метафизического познания, которая должна дать более определительную постановку этим вопросам, нежели в диссертации» (*Письма*. 2. С. 226). Поскольку практически весь май С. провел вне Москвы (*Лукьянов*. 3 (1). С. 66), можно с достаточной степенью уверенности заключить, что ответ Кавелину был написан С. в Москве в апреле и, возможно, в самом начале мая 1875 г.

4 мая 1875 г. в переписку с Кавелиным по поводу диссертации С. вступает проживающий в это время в Вене П. Д. Боборыкин. «На днях я писал Евгению Ивановичу (Рагозину. — *Ред.*), что в последнее время из всех явлений нашей мыслящей среды Ваша деятельность всего более меня интересует и оживляет, именно *оживляет*, так как (неразб. четыре буквы. — *Ред.*) проявляет собою необычную у нас энергию человека, много пожившего и поработавшего, дошедшего до возраста, когда русские люди почивают на лаврах <...> Я — позитивист, конечно, не правую стороною, с "Великим Существом" и "субъективным подходом", а самой крайней левой. Мой единомышленник Вырубов, работающий с Литтре, далеко не удовлетворяет меня своим журналом, из-за слишком много всякой формальной суши, систематики и жонглирования на позитивном канате и слишком мало живой, широкой, творческой мысли. Думая о существе Вашего разногласия с Сеченовым по вопросу самостоятельности психических явлений, я несколько раз спрашивал себя, не происходит ли это разногласие оттого, что Вы не хотите систематически расчленить область душевных явлений, не хотите привести психологию <...> к *дум* — обособленным областям знания? <...> Сегодня получаю от Е. И. Рагозина Вашу брошюру о диссертации В. Соловьева и, прочтя ее, чувствую, что Ваше мирозерцание, приемы мышления, наконец *язык* до такой степени близки к тому позитивизму, какой должен быть развиваем всеми силами, что меня еще сильнее разобрала охота спросить Вас: удовлетворяетесь ли Вы позитивным расчленением психологии, и можно ли на этой почве прийти до соглашения с физиологами материалистического толка, к которым должен принадлежать и Сеченов?» (ОР РГБ. Ф. 548. К. 4. Ед. хр. 49. Л. 1—3). «Вы хотите самостоятельного метода для явлений, имеющих биологическую основу, но разви-

<sup>37</sup> См.: «Метафизика и положительная наука» и примеч.: *Наст. изд.* С. 176—182, 336—342.

вающихся самостоятельно. — писал Боборыкин Кавелину 10/22 мая 1875 г. из Вены. — Видите? Его, какой бы он ни был, позитивисты не могут не принять, если он будет научный. Нужды нет, что Конт отрицательно относился к самонаблюдению. Мало ли к чему он отрицательно относился. Важно лишь то, что метод будет научный; а тот же позитивизм повелевает применять различные методы в различных областях знания, сообразно самостоятельности явлений. Потому-то позитивисты и враги унитариев-матерьялистов, желающих во что бы то ни стало свести все к движению. Может быть, этого современная и добьется наука, но пока разделение одно ведет к знанию, как Вы красноречиво и убедительно говорили Вл. Соловьеву» (РО ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 1—2 об.). То расчленение психологии, к которому призывал Боборыкин, предполагало выделение в качестве самостоятельной дисциплины науки о коллективных психических явлениях, т. е. о феноменах психики, возникновение которых обусловлено социальным опытом человека. Точку зрения Кавелина о самостоятельности психологии как положительной науки и ее независимости от физиологии Боборыкин считал все же несостоятельной с точки зрения позитивной науки, а его философскую концепцию (включавшую в себя постулат о свободе воли) — слишком зависимой от влияния немецкой метафизики (см.: *Боборыкин П. Д.* Льюис как психолог // Льюис Д. Г. Изучение психологии. Ее предмет, область и метод: (Продолжение «Вопросов о жизни и духе»). М., 1880). О венской переписке с Кавелиным Боборыкин упомянул позднее в своих воспоминаниях: «С К. Д. Кавелиным впоследствии, со второй половины семидесятых годов, я сошелся, посещая его не раз, принимал и у себя <...> а раньше, из-за границы у нас завязалась переписка на философскую тему по поводу диссертации Соловьева, где тот защищал "кризис" против позитивизма» (см.: *Боборыкин П. Д.* За полвека: (Мои воспоминания). М.; Л., 1929. С. 184). Одно из писем Боборыкина к Кавелину, датированное августом 1875 г., было опубликовано в 1876 г. в появившейся в том же году газете «Молва» (см.: *Боборыкин П. Д.* Противопозитивное ополчение: (Письма к К. Д. Кавелину). Письмо первое // Молва. 1876. № 2. С. 30—32). В этой работе Боборыкин уделил диссертации С. гораздо меньшее внимание, нежели теоретическим основаниям позитивизма и философской позиции самого Кавелина. Боборыкин оценил диссертацию С. как одно из проявлений (наряду с актовой речью профессора математики Московского университета В. Я. Цингера «Точные науки и позитивизм», прочитанной 12 января 1874 г.) антипозитивистского движения в России, характерной чертой которого стала критика учения Конта якобы с позиции самой науки.

На «ответе» С. их спор с Кавелиным не закончился: 19 октября 1875 г. появилась небольшая статья последнего «Возможно ли метафизическое знание?» (Неделя. 1875, 19 окт. № 42. Стб. 1364—1371), в которой оппонент С., признав собственную неправоту по вопросу об отрицании автором диссертации действительности внешнего мира, фактически повторил свои аргументы в пользу невозможности метафизического познания. Кавелин даже несколько заострил свой тезис, заявив уже не о недоступности метафизического познания для человека, а о его принципиальной невозможности, обусловленной иллюзорностью самого понятия «метафизической сущности» (Там же. Стб. 1369). На эту статью Кавелина С., находившийся с июля 1875 г. в Лондоне, не дал ответа: 7 августа в письме к редактору *ПО*, П. А. Преображенскому, он писал, что воздерживается «от всякой журнальной работы», поскольку «занят очень большим и <...> важным трудом, который требует напряжения всех моих сил и не позволяет отвлечься ни для

чего другого». Поэтому ответ Кавелину, писал С., «будет моей последней журнальной статьей» (*Письма*. 4. С. 232).

В Лондоне, однако, С. понадобилось несколько экземпляров его статьи: в письме к матери от 31 июля (12-августа) он просил вместе с семью экземплярами диссертации переслать ему «столько же оттисков статьи из последней книжки "Русского Вестника"» (*Письма*. 2. С. 7); статья потребовалась С. и при написании в 1875—1876 г. произведения «София. Начала вселенского учения», в частности, второй главы этого сочинения — «О возможности метафизического познания», в которой на ответ Кавелину имеется прямая ссылка, см.: *Логос*. 1991. № 2. С. 179.

Явно благожелательное отношение оппонента к автору критикуемой им диссертации позволило С. в позднейших воспоминаниях назвать имя Кавелина в одном ряду со своими защитниками в полемике вокруг КЗФ — Катковым и Погодиным (см.: *Соловьев В. С. Из воспоминаний*. Аксаковы // *Сочинения*. 2. С. 656). Сочувственное отношение Кавелина к автору диссертации, впрочем, не было замечено анонимным автором «Библиографического листка» ВЕ, где появился краткий отзыв на посвященную С. новую книгу Кавелина, постоянного автора журнала (1875. № 4).

Некоторые теоретические воззрения С., отразившиеся в КЗФ и затем изложенные в ответе Кавелину, впоследствии были пересмотрены мыслителем: так, в статьях по теоретической философии 1897—1898 гг. он отказался от представления о возможности постижения человеком во внутреннем опыте метафизической сущности своей души.

С. 192. *На такую точку зрения, которую я вместе с Гартманом назову с о л и п с и з м о м ...* — Мы обнаружили только один случай употребления термина «солипсизм» (*der Solipsismus*) в произведениях Гартмана, написанных до 1875 г. включительно, а именно в работе «*Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*» («Критические основоположения трансцендентального реализма»), в главе III «Трансцендентальный субъект» (см. по: *Hartmann E. von. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*. 2. Aufl. B., 1875. S. 44). Вообще Гартман предпочитал использовать синонимичные термины «субъективизм» (*der Subjectivismus*) и «субъективный идеализм» (*der subjectiven Idealismus*), относя к его представителям прежде всего Фихте. При написании ответа Кавелину данная работа Гартмана была, по-видимому, важнейшим, едва ли не основным источником для С. Для подтверждения нашего мнения приведем тот абзац, в котором встречается слово «солипсизм», целиком в рус. пер.: «Мы прежде всего показали, к какому результату в конечном счете ведут теоретико-познавательные принципы Канта. Несостоятельность трансцендентального объекта привела трансцендентальный идеализм к субъективному идеализму, субъективизму или солипсизму, несостоятельность трансцендентального субъекта привела его к чистому идеализму сознания (*Bewusstseidealismus* — т. е. учение, признающее реальность лишь "состояний сознания". — *Ред.*), сомнительная реальность актов сознания завершила его эволюцию абсолютным иллюзионизмом. Сделав первый шаг, мы потеряли мир с его материальными и духовными вещами в себе (за единственным исключением Я в себе) и редуцировали вселенную к субъективному определению единственного и одинокого Я, после второго шага у нас исчезло и само Я в себе и вселенная превратилась в совокупность образов сознания, связанных друг с другом подобно нити жемчуга, с третьим шагом распалась и эта тонкая нить и перед нашим взором предстал безумный мир сияющей пустоты».

С. 194—195. В нескольких местах своего сочинения ... из ощущений или впечатлений наших чувств. — Ср., например: «Впечатление, производимое на нас внешними предметами, ни в коем случае не может быть непосредственным перенесением этих предметов в нашу душу, а выражает только то изменение, какое произошло в нашем психическом состоянии вследствие действия на нее внешнего предмета» (Кавелин К. Д. Задачи психологии. С. 42).

С. 195. В своей полемике с профессором Сеченовым ... познания по существу. — Иван Михайлович Сеченов (в 1871—1876 гг. профессор Новороссийского университета в Одессе) выступил с критикой книги Кавелина (см.: Сеченов И. М. Замечания на книгу г. Кавелина «Задачи психологии» // ВЕ. 1872. № 11), указав на невозможность познания психических феноменов с помощью отстаиваемого Кавелиным метода интроспекции, а также на недопустимость разделения психологии и физиологии. Сеченов полагал также, что Кавелин усматривает в обращении к внутреннему опыту человека, в отличие от исследования физиологии головного мозга, способ постижения сущности психических феноменов. Отвечая Сеченову, Кавелин, в частности, заявлял, что «психические факты суть явления, а мы никаких явлений по существу не знаем и знать не можем» и что «непосредственность сознания психических фактов ничем не отличается от непосредственности внешних впечатлений» (Кавелин К. Д. Психологическая критика: Письма в редакцию по поводу «Замечаний» и вопросов профессора Сеченова // ВЕ. 1874. № 3. С. 431).

Б. В. Межуев

## ТРИ СИЛЫ

Автограф неизвестен.

Впервые: ПО. 1877. № 1. С. 53—68.

Подпись: Владимир Соловьев.

Печатается по тексту отдельного оттиска: Три силы: Публичное чтение Владимира Соловьева. М.: В Университетской типографии (М. Катков, на Страстном бульваре), 1877. 17 с. (Из Православного Обозрения). Ц. р.: 10 янв. 1877 г., — полностью идентичного журнальной публикации.

Публикуемая «философско-историческая статья» представляет собой столь частое в творческой биографии С. предварительное обнародование его новых идей, которые в то же самое время более подробно развивались им в более крупных философских сочинениях.

В конце 1876 г. С. готовил к печати первые главы оставшегося незавершенным сочинения «Философские начала цельного знания», первая глава которого — «Общественно-историческое введение (о законе исторического развития)» — знаменовала переход философа к историософским темам (начало печататься в: ЖМНП. 1877. Март; подробнее см. примеч. в т. 2 наст. изд.). Основные идеи этой главы легли в основу «философско-исторической статьи», прочитанной на публичном заседании ОЛРС 5 декабря 1876 г. Примечательно, что это было

единственное выступление С. в Обществе, членом которого он состоял с 24 октября 1875 г. (см.: Общество любителей российской словесности при Московском университете: Историческая записка и материалы за сто лет. М., 1911. С. 49) и до конца своей жизни. В архиве ОЛРС имеется протокол от 27 ноября 1876 г., согласно которому «философско-исторический очерк» действительного члена В. С. Соловьева, а также перевод «Эдды» Н. Д. Квашнина-Самарина и поэма И. З. Сурикова «Ослепление князя Василька» были утверждены для прочтения в очередном заседании Общества 5 декабря 1876 г. (протокол подписан: Ф. Буслаев, С. Юрьев, О. Миллер, Н. Квашнин-Самарин, Вл. Соловьев. См.: ОР РГБ. Ф. 207. К. 9. Ед. хр. 3. Л. 7). Заседание (318-е по общему счету, см.: Общество любителей ... С. 139) было публичным, о чем публика извещалась ежедневно с 30 ноября по 4 декабря на страницах *МВед.* (№ 311): «Общество любителей российской словесности при императорском московском университете в воскресенье, 5 числа сего декабря, в библиотечной зале, ровно в час пополудни, будет иметь Публичное заседание. Гг. члены получают входные билеты (для раздачи сторонним посетителям) от секретаря в среду 1 и в четверг 2 декабря с 12 до 2 часов пополудни. Оставшиеся за сим билеты получают сторонние посетители от П. А. Бессонова».

Программа заседания полностью соответствовала утвержденному протоколу; отчет был помещен также в *МВед.* под рубрикой «Открытие публичных заседаний в обществе словесности» (8 дек. № 315; подпись: С):

«Нынешний зимний сезон Общество любителей российской словесности открыло свои публичные собрания, привлекающие обыкновенно столь много посетителей и посетительниц, заседанием 5 декабря. Во вступительном слове председатель Ф. И. Буслаев сообщил, что, кроме произведений поэтических, для предстоящих чтений имеются в виду статьи содержания ученого <...>

Первым чтением за этим была философско-историческая статья действительного члена Вл. С. Соловьева — «Три силы», представителями которых автор изображает мир мусульманского Востока, мир Западной Европы и мир Славянский. Меткая характеристика этих трех исторических миров в их взаимном соотношении, счастливо найденные выражения серьезной мысли и ближайшая связь воззрений с современным великим вопросом возбудили в слушателях живейшее внимание и сочувствие».

Идеи С., выраженные в магистерской диссертации, получают в «Трех силах» дальнейшее развитие: «кризис западной философии» оказывается здесь симптомом общего кризиса европейской цивилизации, который в свою очередь является следствием неполного, одностороннего усвоения западным миром христианского учения. В то же время историософская концепция С., опирающаяся на актуализированную политической ситуацией оппозицию «антихристианский Запад — мусульманский Восток», уже в «Философских началах цельного знания» окажется существенно осложнена включением в общее рассмотрение исторического развития оппозиции «церковь—государство» и соответственно «внецерковное государство Востока» (Византия) — «огосударствленная церковь Запада» (Европа), которая станет определяющей в соловьевской философии истории с начала 1880-х годов. Примечательно, что прославянские симпатии С., впервые заявленные в «Трех силах», не претерпели сколько-нибудь существенного пересмотра в «Философских началах цельного знания» — соответствующие страницы последнего сочинения по сути повторяют текст «Трех сил».

Объявление о поступлении брошюры С. в продажу — «в пользу Славянского благотворительного комитета» — появилось на первой полосе *МВед.* 1 февраля 1877 г. (№ 29).

С пространной критикой сочинения С. выступил А. Станкевич (см.: Три беседы. Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева. Москва, 1877 // *ВВ.* 1877. № 4. С. 877—891. Рубрика: Отзывы и заметки). Рецензент с разочарованием отмечает, что новое сочинение С., продемонстрировавшего в *КЗФ* «некоторое знакомство с ходом философской мысли на Западе и несомненный талант изложения отвлеченных вопросов <...> не отличается ни дельностью содержания, ни строгой последовательностью мысли, ни даже новизною тенденции, более талантливыми выразителями которой <...> были М. (так! — *Ред.*) Киреевский и Хомяков». Возражения Станкевича могут быть сведены к следующим положениям: во-первых, в новой и современной истории религиозные начала уже не управляют всеми сферами политической, общественной и частной жизни человека; во-вторых, мусульманский мир вовсе не оставался на протяжении всей своей истории неизменным; и наконец, человек на Западе не безбожен: религия и церковь в Европе продолжают служить прибежищем души человека, хотя и не стали вожатым человечества во всех сферах деятельности и мысли.

Но особую критику вызвали у автора либерального издания идеи С. о мессианской роли России. «Чем подтверждается в глазах автора "великое историческое призвание России, призвание религиозное, в высшем смысле этого слова"? Внешний образ раба нашего народа, бедность и беспорядок России — вот ручательство будущего великого призвания ее в глазах автора!! Среди похороненного Востока г. Соловьев мог бы найти народы, которые в этом отношении представили бы ему еще сильнее ручательства за свое будущее призвание» (Там же. С. 889).

Статья Станкевича получила благосклонный отклик на страницах далекой от политического радикализма столичной газеты «Наш век». Подробно пересказав ее содержание, анонимный обозреватель завершает свой отзыв следующими выводами, относящимися к взглядам С.:

«Читатели видят, что это опять пережевывание старой славянофильской доктрины, и чтобы выдавать ее за нечто новое, не стоило, право, работать над философией истории, изучать специально Шопенгауэра и Гартмана. Но пускай бы себе г. Соловьев выдумывал какие угодно мировые моменты человеческой культуры, но вряд ли эта самая история человечества давала ему право так пренебрежительно и высокомерно отзываться о лучшем достоянии цивилизации, о точном, хотя и относительном, знании <...> Нам жалко только потраченных даром трудов, а еще более сетуем мы на то, что во второй половине семидесятых годов появляются такие молодые философы. Не мешает припомнить, что когда г. Соловьев защищал свою диссертацию в Петербургском университете, то известная доля молодежи аплодировала ему. Это уже совсем печально. Этой молодежи, которая теперь уже кончила курс, не мешает запастись экземплярами публичного чтения г. Соловьева и увидеть в нем полное отсутствие мыслительной самостоятельности, повторение задов мистического славянофильства. Эта молодежь увидит как магистры, которым она аплодировала, выступают высокомерными противниками и врагами всего, что цивилизация создала своими самыми высокими стремлениями <...> Ни высшего, ни низшего смысла в глазах людей, привыкших мыслить научным философским путем, не может заключаться в диалектике мистиков, подобных г. Соловьеву. Еще два, три опыта в таком же роде, и, конечно, никто не станет с ним полемизировать. Для пророков есть особая аудитория, а для извращенной "идеации" — специалисты, занимающиеся ею как объектом все той же презираемой г. Соловьевым науки»

(Наш век. 1877, 16 апр. № 45).

На печатные отклики С. публично не отреагировал — лишь в письме к гр. С. А. Толстой от 14 мая 1877 г. он, очевидно в ответ на выраженное ею недовольство выступлением *ВЕ*, писал: «Неужели Вам было неприятно, а не забавно читать о "трех силах" в "Вестнике Европы" ...» (*Письма*. 2. С. 201)<sup>38</sup>.

Речь С. и последовавшая ее публикация укрепила сложившуюся после *КЗФ* и магистерского диспута репутацию С. как «мистического философа», продолжателя традиции славянофилов.

А. А. Носов

## ДЖ. Г. ЛЬЮИС. ВОПРОСЫ О ЖИЗНИ И ДУХЕ.

Перевод с английского.

Том I. СПб., 1875 г.

Автограф неизвестен.

Впервые: Пчела. 1875, янв. № 2, 5. С. 24—25.

Подпись: Владимир Соловьев.

Первое печатное выступление С. в жанре рецензии. Впервые с рецензией С. намеревался выступить еще летом 1875 г., однако в то время он был захвачен работой над *МПвДЯ* (см.: Письмо к Н. И. Карееву от 6 августа 1873 г. // *Письма*. 4. С. 148).

Свою первую рецензию С. решил отдать в «Пчелу» — «Иллюстрированный еженедельный журнал. Журнал искусств, литературы, политики и общественной жизни». Выступление на страницах массового популярного издания лишний раз свидетельствует, что С. с самого начала своей творческой деятельности не предполагал замыкаться в тесных рамках исключительно академической философии. С редакцией «Пчелы» С. мог связаться через Я. П. Полонского, редактировавшего в этом журнале литературный отдел, о чем извещалось в редакционном объявлении о подписке на обложке первой книжки за 1875 г. С Полонским, однокурсником С. М. Соловьева по Московскому университету, С. мог встречаться в родительском доме еще в детские годы; во всяком случае в марте 1875 г. С. обращался к Полонскому с письмом, в котором предлагал для «Пчелы» статью Д. Н. Цертелева (см.: *Письма*. 4. С. 146). В год соловьевского дебюта в еженедельнике на страницах его появлялись сочинения близких С. лиц: стихотворения брата Вс. Соловьева, а также переводы «из Гейне», подписанные «Д. Ц-ев», очевидно принадлежащие Цертелеву.

Книга «Problems of Life and Mind» была написана Льюисом в 1873 г. С. увидел в интересе ее автора к метафизике свидетельство в пользу своей идеи о кризисе позитивизма: именно на этот аспект указывает философ в своей полемике с В. В. Лесевичем (см.: Наст. изд. С. 185 и 349, примеч.).

А. А. Носов

<sup>38</sup> Письма В. С. Соловьева к гр. С. А. Толстой впервые были опубликованы Г. Х<итро>во: *ВЕ*. 1908. № 1. С. 211—215. Редакция, очевидно, опустила ту часть письма, в которой автор высказывал неместные для издания, многолетним сотрудником которого он стал впоследствии, оценки (см.: *Лукьянов*. 3 (2). С. 145). Восстановить редакционную купюру нам не удалось: автографы, на основании которых была осуществлена данная публикация, в настоящее время неизвестны.



## ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СВЕРХЧУВСТВЕННОЕ БЫТИЕ.

Сочинение епископа Никанора.

Том первый. С.-Петербург, 1875 г.

Автограф неизвестен.

Впервые: *ПО*. 1876. № 3. С. 570—573.

Подпись: В. С.

Архиепископ Никанор (в миру — Александр Иванович Бровкович) — родился в 1827 г. в семье священника Могилевской губернии. Учился в могилевской и петербургской семинариях, с 1846 по 1850 гг. — в Петербургской духовной академии, где слушал лекции по философии шеллингианца В. Карпова, именовавшего свою философию синтетической. В этот период у А. И. Бровковича возникают первые философские замыслы: «Я воспитывался в духе самого строгого православия. В несомненности нашего богословия был убежден твердо. Еще в С.-Петербургской семинарии и дальше в С.-Петербургской Академии студентом мечтал со временем написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией. Но не так живи, как хочется, а как Бог велит. Мне пришлось работать в жизни не по личному моему усмотрению, а по воле обстоятельств» (Отрывок из автобиографии // *Архип. Никанор Бровкович. Биографические материалы* / Под ред. свящ. С. Петровского. Одесса, 1900. Т. 1). В 1850 г., будучи студентом Академии, принял монашество. Окончил Академию со степенью магистра богословия. Докторская диссертация — «Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви» (в 2 т., 1856—1858). В 1856 г. возводится в сан архимандрита и назначается ректором рижской, затем саратовской и полоцкой семинарий. Занимается историей раскола, составляет «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.» (СПб., 1861. Ч. 1—2.), которое вызвало нарекания некоторых церковных иерархов. В 1868—1871 гг. — ректор Казанской духовной академии, с 1871 г. — епископ Аксакийский, с 1876 г. — Уфимский и Мензелинский, с 1883 г. — Херсонский и Одесский; в 1886 г. возведен в сан архиепископа. Скончался 27 декабря 1890 г. в Одессе. Был одним из выдающихся и образованнейших церковных проповедников своего времени, не раз возвышавшим свой голос против нигилизма и террора: его гомилетика собрана в издании: «Поучения, беседы, речи, воззвания и послания Никанора, архип. Херсонского и Одесского» (в 5 т. Одесса, 1890—1891). Основным философским сочинением Никанора является трехтомное исследование «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (СПб., 1875—1876), третий том имеет заглавие «Критика на критику чистого разума Канта» (СПб., 1888). Расширительно трактуя понятие опыта и чувства, Никанор критически разбирает аргументы позитивизма и английского эмпиризма, внося, однако, в метафизику и теологию эмпирические методы положительных наук. Первые два тома сочинения, на каждый из которых отзывался рецензией С., вышли в серии «Материализм, наука и христианство. Сборник сочинений современных писателей», издаваемой с 1869 г. петербургским протоиереем Иоанном Заркевичем. В серии печатались апологетические и естественнонаучные сочинения, написанные в основном западными светскими учеными, признававшими христианское Откро-

вание и принцип креационизма<sup>39</sup>. Книга еп. Никанора не имела широкого критического резонанса, отчасти это может быть объяснено ее перегруженностью обширными блоками цитат из книг анализируемых философов, что затрудняет возможность следить за ходом авторской аргументации, отчасти же — духовным званием автора.

По словам рецензента П. М-ъ<sup>40</sup>, опубликовавшего вслед за С. обширную критическую статью, «на Руси <...> много значит, кто написал книгу. И это вовсе не из участия к автору, а тут все дело в строгом различии между "духовной" и светской литературой и наукой. Книга считается "духовной" не по содержанию только, а просто по званию автора. Все написанное священником или епископом, все напечатанное в духовных журналах по тому самому есть "духовная" литература. Вкус и интерес к этой литературе в нашем обществе не развит. Существует весьма популярное убеждение, что между "духовными" учёными и светскими нет ничего общего. Настоящими представителями науки могут быть только светские, а духовные — это так себе. И есть немало очень образованных людей, которые даже стыдятся брать в руки книги, вышедшие из-под пера "духовных"» (Позднее слово о преждевременном деле. (Страница в истории русской философской мысли) // *ПО*. 1879. № 2. С. 266—267). Автор ссылается на предшествовавшие рецензии С. в *ПО*, причем ему известно, что под криптонимом В. С. в подписи под первой рецензией скрывается именно С.: «Только в "Православном Обозрении" же было несколько мимолетных строк о первом томе (1876, т. 1, стр. 570) и потом более внимательная библиографическая заметка по выходе второго тома (1877, т. 2, с. 109), принадлежащая тому же автору» (Там же. С. 265). П. М-ъ упоминает С., определяя статус философского метода еп. Никанора: «Он (Никанор. — *Ред.*) тяготеет к "позитивной" науке и хотел бы, чтобы и философия его достигла позитивности. За это он даже получил незаслуженный упрек от своего рецензента в "Прав. Обзор." Но кто стал бы искать в его книге прямое или отрицательное отношение к позитивной философии Конта, основываясь на самом ее заглавии, тот ошибся бы. Задача преосв. Никанора своеобразна: он хочет доказать, что его собственная философия, несмотря на то, что она выходит в идеализм, не менее позитивна, чем всякая научная теория» (Там же. С. 272).

В своих последующих трудах С. обращается к Никанору дважды: в статье «Еврейство и христианский вопрос» (1884) он называет Никанора «автором замечательного и еще недостаточно оцененного труда по религиозной философии» (*Сочинения*. 1. С. 209—210) и излагает произнесенное в апреле 1884 г. Слово епископа, в котором тот говорил о родстве между ветхозаветной и новозаветной религией. Позднее, в статье «Очерки из истории русского сознания» (*ВЕ*. 1889. № 5. С. 295—297; вошла в: «Национальный вопрос в России» (СПб., 1889. Вып. 2) под заглавием: «Несколько слов в защиту Петра Великого») С. ссылается на брошюру преосв. Никанора «Церковь и государство. — Против графа Л. Толстого. — Беседа преосв. Никанора, архиеп. Херсонского и Одесского» (СПб., 1888) в рассуждениях о византийских основаниях российского государства. Впрочем, о последней публикации С. писал Н. Я. Гроту 15 мая 1889 г.: «Видели ли Вы апофеоз Никанора в "Вестнике Европы"?

<sup>39</sup> Среди авторов серии были Фр. Фабри, Э. Навиль, П. Жане, Эд. Прессане, Г. Ульриш, Ф. Люка, А. Бенер, Ю. Шикопп, Ф. Иттингер, Э. Каро и др. Книге еп. Никанора, вышедшей в серии 15-м и 17-м томами, предшествовало лишь одно сочинение русского ученого — «Современное естествознательное учение о происхождении Вселенной» В. Попова.

<sup>40</sup> Предположительно — профессор Казанской духовной академии П. Милославский.

Если бы это было в другом месте, то многие читатели приняли бы за чистую монету, да и теперь, пожалуй, не все догадываются, в чем тут настоящая соль» (*Письма*. 1. С. 63). О достаточно негативном отношении С. к критике Никанором учения Л. Н. Толстого свидетельствует его письмо к М. М. Стасюлевичу (декабрь 1886 г.) с отзывом на «Поучение на день св. Благоверного князя Александра Невского», произнесенное архиеп. Никанором 23 ноября 1886 г.: «Я невысоко ценю гр. Л. Толстого как мыслителя, но тут дело не в том, а в невообразимой подлости обличительных приемов со стороны корифея нашей иерархии и, главное, в том циническом неверии во внутреннюю духовную силу своего дела, — неверии, которым пропитано все это "поучение"» (*Письма*. 4. С. 30—31). Впрочем, не все публичные выступления Никанора воспринимались С. негативно: в письме к брату Михаилу от 30 сентября 1889 г. он называет «замечательной» речь Никанора, произнесенную на 100-летию г. Одессы, — «речь в салтыковско-моем направлении, но ultra» (в которой архиепископ обличал пьянство, лень, распущенность русского народа и ставил в пример нрав в «инородческих поселениях»), — и возражает на отрицательный отзыв на нее со стороны *НВ* (см.: Речь преосвященного Никанора // *НВ*. 1889, 21 сент. № 4872), назвавшего такие обличения «неуместными» (*Письма*. 4. С. 119).

В письме к В. П. Федорову от 7 октября 1883 г. С., обращая внимание адресата на новинки философской литературы, рекомендует труд епископа: «Из русских философских сочинений заслуживает внимание <...> епископа Никанора о позитивной философии и сверхчувственном бытии. К сожалению, это сочинение (в 2-х томах) далеко не окончено и на окончание, по-видимому, нет надежды. Несмотря на многие недостатки (особенно в литературном отношении), в произведении еп. Никанора много оригинальных и верных мыслей, подкрепленных довольно значительным научным материалом. В свое время я напечатал краткий отзыв об этом труде» (*Письма*. 3. С. 2).

В начале 90-х годов С. намеревался подробно разобрать философские произведения Никанора. Так, в «Письме к редактору <Н. Я. Гроту> О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России» он писал: «В следующий раз я намерен воздать должное замечательным философским трудам высокопреосвященного Никанора, архиепископа херсонского и одесского» (СС<sup>2</sup>. 6. С. 270)<sup>41</sup>. Однако подобной статьи не появилось; как можно заключить из текста неопубликованного письма к Гроту (предположительно датированного 1891 г.), причиной тому послужило обострение неприязни С. к церковной иерархии:

А что скажешь о камаринском мужике в митре. Все ясно — отрешиться от свободы духовной и христианской любви!

Заголил сначала собственную юпку, а потом водрузил как знамя православия старые засранные подштанники папы Иннокентия III, который однако никогда не возводил их в принцип.

Я по этой причине не мог спокойно писать о Никаноре. Отложил до сентября.

(РГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед. хр. 121. Л. 26).

Не имея достоверных сведений о том, насколько подробно архиеп. Никанор был знаком с философским и публицистическим творчеством С. (он внимательно следил за новинками русской философской мысли, свидетельством чему — подробный разбор на страницах его главного философского труда книг М. М. Троицкого, Н. Н. Страхова, П. Д. Юркевича), приведем его отзыв о С. в «Поучении на новый (1882) год. Философия нигилизма»: «Полуязычником в самом русском из

<sup>41</sup> См. также: Наст. изд. С. 347—348.

журналов обзывает себя писатель В. Соловьев, который делает себе репутацию учителя всяческой мудрости, всяких наук, человеческих и божеских, который прямо и отважно, хотя и самозванно, выступает в виде даже учителя церкви, тяжкими укорами наставляя церковную иерархию, как она должна учить вере народ, конечно, не его самого, полуязычника. Он полуязычник, — этим сказано многое, сказано то, во-первых, что он у нас учиться ничему не желает; да и нечему от нас ему поучиться, когда он сам учит, обличает, тяжело в самых хульных выражениях обвиняет всю учительную церковь» (Поучения, беседы, воззвания и послания Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1890. Т. 1. С. 50).

Библиографию философских трудов и относящихся к философско-общественной мысли проповедей и поучений архиепископа Никанора см.: Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России // ВФП. 1891. Кн. 8. Анализ философских взглядов архиеп. Никанора можно найти в очерке Я. Н. Колубовского «Философия у русских», включенном в его перевод «Истории новой философии» Ибервега—Гейнце (М., 1890), в исследовании Е. А. Боброва «Философия в России» (Казань, 1899—1901. Вып. 1—6).

Цитируя книгу, С. (или редактор ЛО) отменяет повсеместно авторский курсив в цитатах, вносит в текст незначительные, не меняющие смысл, поправки, а также — в скобках — вопросительные и восклицательные знаки, указывающие на отношение рецензента к тем или иным положениям еп. Никанора.

С. 214. ... *эта основная мысль бесспорно истинна* — к этим словам относится редакционное примечание внизу страницы, написанное, по всей видимости, самим рецензентом: «Впрочем, эта самая мысль о тождестве противоположных направлений рационализма и эмпиризма в их последних результатах была уже прежде у нас высказана в философской диссертации Вл. Соловьева. Ред.».

... *почтенного профессора Троицкого, автора книги о немецкой психологии* ... — разбору книги орд. проф. Варшавского университета М. М. Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование с предварительным очерком "Успехов психологии со времен Бэкона и Локка"» (М., 1867) еп. Никанор посвящает 39 и 40 главы 1-го тома (с. 410—454). Вывод его таков: «Вообще же, как М. Троицкий дивится скудости результатов, полученных Ридом, так и мы не можем не подивиться скудости результатов, выработанных им самим, М. Троицким, хотя и не можем не признать, что на сочинение свое "Немецкая психология" он потратил большое богатство эрудиции, комбинированной в целую теорию крепким и острым дарованием. Вот его результат: "1) мы знаем, что мир не существует; 2) мы носим в своей конституции универсальное, типическое, более всякого знания крепкое убеждение, что мир существует". Не вправе ли мы, по поводу такого результата, обратиться к М. Троицкому опять его же собственные слова, что *этот результат и распадается от внутреннего противоречия*? Не свидетельствует ли такой результат только о том, что М. Троицкий напрасно потерял столько усилий представить так называемое им *знание единственно научным знанием*, а так называемое им *конституциональное, типическое, универсальное, необходимое убеждение* — абсолютным незнанием? И что такой результат убавил из утвердившегося искони, в истории философии, радикального различения между знанием и знанием, знанием рассудочным и разумным, между рассудком и разумом, между понятием и идеею, между опытом и умозрением, между философскою демонстрацією и философскою верою или интуициею, — из различения, которое более или менее основательно разработано было всеми

представителями реально-идеального мирозерцания, начиная с Платона и, чрез схоластиков, до Декарта, и до Канта, которых, однако ж, М. Троицкий так отважно честит?» (с. 453).

... последней ее главы, посвященной Эдуарду Гартману ... — Философия бессознательного Эдуарда фон Гартмана излагается еп. Никанором в 41-й главе его труда по статье Г. Е. Струве «Философский пессимизм» (РВ. 1873. № 1, 2), до прочтения которой по собственному признанию еп. Никанора «мы не слыхали и имени Эдуарда Гартмана».

А. П. Козырев

## ОПЫТ СИНТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876)

Автограф неизвестен.

Впервые: ПО. 1877. № 5. С. 109—119.

Подпись: Влад. Соловьев.

Как и в первой рецензии, С. опускает все авторские курсивы, подвергает текст еп. Никанора собственной редактуре, вставляет в круглых скобках поясняющие определения. Греческое слово *εἶδος*, одно из ключевых понятий философии Никанора, которое дается у него по-гречески с прибавленными через дефис русскими падежными окончаниями и подчас с неправильно расставленными (видимо, по вине наборщика) диакритическими знаками, С. транскрибирует в рецензии по-русски: *идос*, а в одном случае заменяет его на «образ».

С. 216. *Мы необходимо мыслим ... абсолютного бытия абсолютным ничто.* — В сочинении еп. Никанора данный абзац отсутствует. По всей видимости, С. подытожил изложение 45-й и начала 46-й глав 2-го тома, где еп. Никанор переносит на метафизику результаты математических доказательств.

... отсюда  $1 = \infty \times 0$  — в первой публикации рецензии в ПО допущена очевидная, исправленная нами, опечатка в математической формуле:  $1 = \infty \times x$ . Ср. у еп. Никанора: «Крайне затруднительно, затем, показать метафизическую наглядность математического закона, по которому противоположно абсолютные чисто-количественные ( $\infty$  и  $0$ ) оказываются противоположными не столько логически, сколько полярно, так как, при невозможности вычесть их одно из другого и тем уничтожить одно другим, они, своим сопоставлением через умножение, дают в произведении единицу ( $\infty \times 0 = 1$ ). Несколько выяснится и подтвердится этот закон относительно и метафизических понятий» (с. 40).

С. 217. ... *ибо, с одной стороны, положительная бесконечность ... конечной величины.* — Текст, заключенный в скобки, представляет вставку рецензента.

... *суммою меньших частей.* — У еп. Никанора: «меньших однородных частей».

С. 220. ... *не в (элементарном) содержании ...* — в скобках — прибавление С. *dat rei esse* — дает вещи бытие (лат.).

... абсолютным же небытием — в первой публикации: «абсолютным же бытием», — исправленная нами смысловая опечатка, установленная при сверке с текстом еп. Никанора.

А. П. Козырев

## ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

«к «Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И. Канта»

При жизни С. не печатались.

Публикуются по автографу: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 3. Л. 18—25.

Публикация И. В. Борисовой, Н. В. Котрелева

Публикуемый текст представляет собой примечания С. к сделанному им переводу работы И. Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (опубл. в 1783 г.). Примечания были написаны в начале 70-х годов XIX в. Это установлено на основании «предложения», с которым профессор Юркевич обратился 18 марта 1874 г. к руководству историко-филологического факультета Московского университета. Юркевич предлагал отправить С. за границу с целью приготовления к последующему преподаванию. Перечислив напечатанные к тому времени труды С. (в том числе три главы КЗФ), Юркевич добавил: «Присовокупляю указание на одну философскую работу, которую исполнил Владимир Соловьев и которую вполне он приготовил уже для печати. Именно он перевел на русский язык замечательное сочинение Канта: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, занимающее в издании Розенкранца 166 страниц и служащее как бы ключом к правильному пониманию главного сочинения Канта: *Критика чистого разума*. Перевод этот снабдил г. Соловьев примечаниями, относящимися к общей методике науки. Эту философскую работу я нахожу, с своей стороны, самым веским доказательством блестящей, а по соображению времени редкой подготовки Соловьева к изучению философии и к занятию философией» (Лукьянов. I. С. 351).

В ранних письмах, адресованных Е. В. Романовой и написанных в период с октября 1871 по конец 1873 гг., С. не упоминает о работе над переводом и примечаниями.

«Пролегомены...» в переводе С. были изданы в 1889 г. (см.: *Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки* / Пер. Владимира Соловьева. М., 1889. Тр. Моск. психол. о-ва; Вып. 2) и переизданы в той же серии в 1893 г.; вышедшее в 1905 г. 3-е издание полностью воспроизводит 2-е издание книги. В Предисловии к 1-му изданию Юркевичу вторит председатель Психологического общества профессор Н. Я. Грот: «Классическое произведение Канта предлагается русской публике в мастерском, по своей точности и литературным достоинствам, переводе Владимира Сергеевича Соловьева, сделанном им еще в начале 70-х годов и ныне исправленном и дополненном. Лучшего перевода Канта у нас, вероятно, никогда не будет» (С. VII). В предисловии ко 2-му изданию Грот отметил, что перевод был вновь пересмотрен С. (С. VI). Перевод С.

с изменениями воспроизводится в собраниях сочинений Канта на русском языке по сей день. Предпринято и самостоятельное издание (М.: Библиотека журнала «Путь», 1994), представляющее собой перепечатку изд. 1905 г. и сверенное О. Ю. Бойцовой с немецким оригиналом. Наиболее существенные разночтения, пропуски и характерные вмешательства С. в текст Канта отмечены (см.: Там же. С. 212—232).

Публикуемые примечания переводчика разнообразны по характеру: С. поясняет «Прологомены ...» на основании соответствующих разделов «Критики чистого разума» (фрагментарно), излагает собственные мысли в связи с текстом Канта, проводит параллели между точками зрения различных философов (выборочно), пытается проследить развитие мыслей Канта в последующей немецкой философии (отрывочно и в общих чертах). Кроме того, примечания неравноценны. Некоторые из них С. написал как бы «для себя», поскольку в них «развертывается» мысль Канта, и без того подробно развиваемая в «Прологоменах...». Возможно, когда встал вопрос о публикации перевода, С. расценил свои «юношеские» примечания как незрелые, не объединенные общей мыслью и не выдерживающие единой линии и по каким-то соображениям решил не доводить до готовности. А может быть, старой рукописи просто не оказалось под рукой.

Примечания С., как правило, идут параллельно тексту «Прологомен ...».

С. 227. 1.2. Нумерация примечаний С. не соответствует рубрикации «Прологомен ...»

В указанном месте «Критики чистого разума» ... — С. поясняет здесь следующее суждение Канта: «Метафизика есть <...> познание *a priori*, или из чистого рассудка и чистого разума. Но в этом она не имела бы еще ничего отличительного от чистой математики; поэтому она должна будет называться чистым философским познанием; касательно же значения этого выражения я ссылаюсь на "Критику чистого разума" (стр. 712 и след.), где разница между этими двумя родами разумного познания изложена ясно и удовлетворительно» (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1893. С. 16). В дальнейших ссылках на «Прологомены...» (которые даются только в тех случаях, когда текст С. не оставляет сомнений относительно комментируемых фрагментов сочинения Канта, а не просто поясняет общий ход мысли немецкого философа) имеется в виду названное издание 1893 г. — последнее, вышедшее при жизни С. и содержащее «пересмотренный» им перевод.

3. Такою проникаемостью не могут похвалиться новейшие последователи Юма — С. комментирует следующую кантовскую оценку точки зрения Юма: «Юм, — когда он почувствовал достойное философии призвание бросить свои взоры на все поле чистого познания *a priori*, в котором человеческий рассудок являет столь великие притязания, — Юм неосмотрительно исключил отсюда целую, и притом самую важную, область, именно чистую математику; он воображал, что ее природа и, так сказать, ее конституция основывается на совершенно иных принципах, именно на законе противоречия; и хотя он не совершил разделения положений в таком формальном и общем виде и под тем названием, как это было сделано мною, однако его мнение было равносильно тому, как если бы он сказал, что чистая математика содержит только аналитические положения, метафизика же — синтетические *a priori*. В этом он очень ошибался, и эта ошибка имела решительно невыгодные последствия для всего его понимания. Не будь ее, он не ограничил бы своего вопроса о происхождении наших синтетических суждений

одним своим метафизическим понятием причинности, а распространил бы этот вопрос и на возможность математики *a priori*, потому что он должен бы был признать и за нею точно так же синтетический характер. А тогда бы уж он никак не мог основывать своих метафизических положений на простом опыте, потому что в таком случае он и аксиомы чистой математики подчинил бы также опыту, а для этого он был слишком проникновенен» (Прологомены. С. 26—27).

... известный Милль ... путем индукции. — Общий вывод Милля о природе «аксиом» дедуктивных наук совпадает с утверждением о нем С., ср.: «Наука чисел не составляет исключения из заключения, к которому мы пришли, что даже процессы выводных наук совершенно индуктивны и что их первые правила суть обобщения из опыта» (Милль Дж. Ст. Система логики. СПб., 1865. Т. 1. С. 306). Природа суждений дедуктивных наук рассматривается в гл. IV—VII второй книги «Системы логики».

С. 228. 4. *Пример таких положений, которые хотя берутся и из опыта, однако от опыта не зависят ...* — С. поясняет мысль Канта: «По счастью, хотя мы не можем признать действительность метафизики как науки, однако мы можем с достоверностью сказать, что известные чисто синтетические познания *a priori* действительно нам даны, именно чистая математика и чистая естественная наука, потому что обе содержат положения частью аподиктически достоверные из одного разума, частью же такие, которые, по общему признанию, хотя берутся и из опыта, однако независимы от опыта» (Прологомены. С. 30).

5. *Ответом на этот вопрос служит вся критика чистого разума.* — С. имеет в виду вопрос, сформулированный Кантом следующим образом: «начнем с признания, что такое синтетическое, но чистое разумное познание действительно существует; но затем, однако, мы должны исследовать основание этой возможности и спросить: как возможно это познание, с тем, чтобы мы могли из принципов его возможности определить условия его употребления, его объем и границы. Итак, настоящая задача, от которой все зависит, выраженная с школьною точностью, такова:

*Как возможны синтетические положения a priori?»* (Прологомены. С. 31—32).

... Гегель отрицает противоположность аналитического и синтетического познания; По Гегелю же каждое понятие ... анализ и синтез сливаются в одной диалектике. — Общая посылка Гегеля такова: «Единственное, что нужно для научного прогресса (Fortgang) и к совершенно простому пониманию чего следует главным образом стремиться, — это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль <...> а по существу лишь в отрицание своего особенного содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а отрицание определенной вещи, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает; это есть, собственно говоря, тавтология, ибо в противном случае он был бы чем-то непосредственным, а не результатом. Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть определенное отрицание, то оно имеет некоторое содержание. Оно новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности <...> именно содержание внутри себя, диалектика, которую оно имеет в самом себе, движет вперед это содержание» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Пер.



Б. Г. Стоппнера. СПб., 1997. С. 43). Диалектику аналитического и синтетического познания Гегель рассматривает и специально, причем в полемике с Кантом, см.: Там же. С. 720—728.

7. *В настоящее время ученая чернь ... из опыта посредством упражнения.* — а) С. имеет в виду тезис Канта об априорности пространства и времени как форм созерцания, см.: Прологомены. С. 42—44; б) Говоря здесь об «ученой черни», «современных мудрецах», С. имеет в виду позитивизм и философов, которых принято относить к позитивистской традиции: Дж. Ст. Милля, Г. Спенсера, Дж. Г. Льюиса, а также основоположника позитивизма О. Конта. Наиболее подробно восприятие пространства и времени, причем в полемике с Кантом, рассматривает Г. Спенсер (1855). Названную тему он относит к психологии, а в своей позиции исходит из выводов ассоциативной психологии, в частности А. Бэна. Приведем его основополагающий (для восприятия и пространства, и времени) вывод: «Весьма важная ошибка старой психологии, включая сюда и психологию Канта, состоит в том, что она обыкновенно рассматривает только сознание взрослого, не обращая внимания на тот очевидный факт, что развитый мыслительный аппарат <...> не находится еще у ребенка, но развивается медленным путем; а также не обращая внимания и на тот дальнейший факт, что ассоциации, несомненно устанавливающиеся и консолидирующиеся между собою вследствие повторенных опытов, вносятся нами во все наши мыслительные процессы в такой мере и таким образом, что мы постоянно находимся в опасности приписать неразвитому уму такие идеи, которыми обладает только развитый ум. Другая ошибка кантовской психологии состоит в том, что в своем изложении этой гипотезы касательно форм интуиции она, вместо того чтобы приводить интуиции всех порядков, приводит интуиции только тех порядков, с которыми сознание о пространстве связано в нашей опытности самым прямым образом. Если мы откажемся ограничить таким образом наше исследование, если мы оставим в стороне ощущения, приобретаемые чрез посредство осязания и зрения, а взглянем на некоторые другие ощущения, и если мы вообразим себя лишенными некоторых восприятий, относительно которых известно, что они суть восприятия приобретенные, — то нам сразу станет очень легко представить себя обладающими мыслями, не подразумевающими пространство» (Спенсер Г. Основания психологии. СПб., 1876. Т. 3. С. 190). И далее: «Наше сознание пространства есть результат организованных и унаследованных опытов, проверенных и пополненных в продолжение развития индивидуума и его последующей деятельности» (Там же. С. 208). О восприятии времени см.: Там же. С. 217—226.

... *самая форма пространственного созерцания ... протяжения и расстояния.* — В частности, Спенсер повсюду использует понятия *пространства* и *протяжения* как взаимозаменяемые, см., например: Там же. С. 187.

С. 228—229. *Посмотрите, говорят современные мудрецы ... ergo и т. д.* — Данный пример нам найти не удалось. Однако философы-эмпиристы в XIX столетии (веке расцвета наук о развитии) часто обращались в поисках аргументов к развитию ребенка, см., например, выше, примеч. к п. 7 (б)).

С. 229. 9. *Между тем приведенные в тексте примеры ...* — См.: Прологомены. С. 46—48.

С. 229—230. 10. *Здесь Кант ... нельзя признавать эту сущность как внешнюю вещь.* — «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а что остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в воззрении, суть только представления мыслящих существ, не имеющие вне их на самом деле никакого соответствующего предмета. Я же, напротив, говорю: нам даны

вещи в качестве находящихся вне нас предметов наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления» (Прологомены. С. 51—52).

С. 230. 11. *Вещь ... форма и проч.* — См.: Там же. С. 52—53.

12. ... *слова Ог. Конта ... внешних чувств ...* — См. примеч. к с. 72.

... *софист Протагор ... отнимал у знания всякое общее значение.* — Например, Сократ у Платона утверждает, что, по мнению Протагора, «Человек — мера всего, и белого, и тяжелого, и легкого, и всего подобного, поскольку, имея в самом себе мерило этих вещей и полагая их такими, как он их воспринимает, он полагает также, что они для него поистине существуют» (Платон. Тезет. 178b // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 235). И Аристотель в «Метафизике»: «Он утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно» (Аристотель. Метафизика. XI, 6, 1062b // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 281).

С. 231. *Один пирронист ... только тыкал пальцем.* — То есть философский последователь древнегреческого скептика Пиррона. Сведений о пирронисте, о котором говорит С., мы не нашли.

13. *Если бессмысленное выражение «вещь о себе» ...* — В опубликованном переводе «Прологомен...» термин «вещь о себе» не употребляется. С. говорит: «вещь сама по себе».

*Действительно, для рассудка ... природа сущего.* — Ср.: «Если бы природа означала существование вещей *самых по себе*, то мы бы никогда не могли ее познать ни *a priori*, ни *a posteriori*» и далее (Прологомены. С. 60—61).

14. *Всеобщими принципами естественной науки ...* — «Чистую физиологическую таблицу всеобщих принципов естественной науки» см.: Прологомены. С. 74.

*Hauptstück: System aller Grundsätze des reinen Verstandes* — Критика чистого разума. Кн. 2, гл. 2. Система всех основоположений чистого рассудка // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 227—299.

15. С. почти дословно излагает первую главу второй книги «Аналитики основоположений», см.: Там же. С. 220—221.

16. ... *возможность опыта и, следовательно, науки обуславливается формами и принципами рассудка ...* — См. у Канта: «Итак, чтобы вывести возможность опыта, насколько он основывается на чистых рассудочных понятиях *a priori* <...> и далее (Прологомены. С. 72 и сл.).

С. 232. 18. С. имеет в виду рассуждение Канта о том, что мы не имеем понятия о рассудке, который бы «непосредственно сам созерцал вещи» (Прологомены. С. 94 сл.).

... *Шеллинг признавал ... абсолютным родом познания.* — Тема интеллектуального созерцания проходит через всю философию Шеллинга. Например, в «Системе трансцендентального идеализма» он характеризует интеллектуальное созерцание, с одной стороны, как знание свободное, т. е. такое, к которому «не ведут доказательства, умозаключения, вообще опосредствование с помощью понятий» (что и означает созерцание), а с другой — как знание, «объект которого не независим от него <...> которое одновременно есть продуцирование своего объекта», как созерцание свободно производящее, в котором производящее и производимое — одно и то же». «Подобное созерцание в отличие от чувственного созерцания, которое не является производящим свой объект, где, следовательно, само созерцание отлично от созерцаемого, называется интеллектуальным созер-

цанием» (Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 257 и др.; см. по предметному указателю *созерцание интеллектуальное*).

19. См. трансцендентальную таблицу рассудочных понятий (Прологомены. С. 74) и § 39 (о системе категорий): Там же. С. 102—108.

20. С. подытоживает здесь § 40—42 «Прологомен ...», см.: Там же. С. 108—112.

С. 233. 22. У Канта: «Ибо я не есть понятие, а только обозначение для предмета внутреннего чувства» (Прологомены. С. 119).

23. С. поясняет § 48 и примечание к нему (Прологомены. С. 121—122).

24. ... Кант вполне опровергает ... систему атомизма. — С. имеет в виду вторую антиномию чистого разума и ее анализ (Прологомены. С. 132).

25. ... примыкает учение Шопенгауэра ... как общей форме представления. — См. примеч. к с. 79, 90.

И В. Борисова

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ОБЪЯСНЕНИЕ СТРАННОГО НЕДОРАЗУМЕНИЯ МЕЖДУ гг. СОЛОВЬЕВЫМ И ЛЕСЕВИЧЕМ

Автограф: РГИА. Ф. 1120 (Соловьевы). Оп. 1. Д. 138. Л. 1—2 об.

Публикуется по автографу.

Публикация А. П. Козырева.

Неоконченный текст, написанный рукой С. Относится к спору между С. и В. В. Лесевичем о КЗФ. Вероятно, является попыткой С. ответить Лесевичу в анонимной или псевдонимной форме.

## <Сочинение на вступительном экзамене в Московском университете>

Автограф: ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 38. Д. 220. Т. 1. Л. 172—173 об.

Публикуется по автографу.

Публикация А. Н. Шаханова.

В верхней части л. 172 помета экзаменатора синим карандашом: «филолог<ическое отделение>». Под текстом помета экзаменатора: «Удовлетворительно. А. Д<ювернуа>».

С. 239. ... *каковы Арнольд Брешианский* ... — в тексте эта фамилия передана неточно; буква «ш» вписана экзаменатором синим карандашом вместо «ск».

### <Тезисы магистерского диспута>

Автограф неизвестен.

Впервые: Голос. 1874, 26 нояб. № 327; Русский мир. 1874, 26 нояб. № 325; *СПбВед.* 1874, 26 нояб. № 326.

Печатается по публикации в *СПбВед.*

Тезисы были оглашены С. в начале магистерского диспута после речи «Несколько слов о настоящей задаче философии» и излагались в газетных отчетах о диспуте. Перепечатаны в: *Кавелин К. Д.* Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева. СПб., 1875. С. 4, 5; *Страхов Н. Н.* Гартманн и Шопенгауэр<sup>42</sup> // Страхов Н.Н. Философские очерки. СПб., 1895. С. 396—398; *Лукьянов*. 1. С. 414.

### <Лекции на Высших женских курсах (Москва) 14-го и 28-го января 1875 г.>

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 18—23.

Публикуется по автографу.

Публикация А. П. Козырева.

Одновременно с чтением университетского курса С. приступает к чтению лекций по истории древней философии на московских Высших женских курсах, основанных профессором Московского университета В. И. Герье. Высшие женские курсы были первыми в России высшими женскими учебными заведениями, открытие которых сделалось возможным после утверждения министром народного просвещения гр. Д. А. Толстым правил «о публичных высших женских курсах в Москве» 6 мая 1872 г. Курсы состояли под личной ответственностью ректора Московского университета С. М. Соловьева, он же был председателем их педагогического совета. В 1874/75 учебном году курсы насчитывали 116 слушательниц I, II и III годов обучения — см.: Третий годичный отчет Высших женских курсов в Москве: 1874—1875. Москва, 1875. Ц. р.: 22 марта 1875 года (экземпляр этого редкого издания хранится в: ОР РГБ. Ф. 70.72.11).

С. М. Лукьянов приводит сведения о приглашении С. для чтения лекций, сообщенные ему Герье в двух письмах. 3 октября 1914 г. Герье пишет: «Я просил его прочесть часовой курс о Платоне на высших женских курсах во втором полугодии 1874/75-го года (третий год высших женских курсов). Соловьев объяснил диалоги Платона, причем читал в переводе и отрывки из диалогов. Не могу сказать, что более очаровывало слушательниц: древнегреческий мудрец или юный истолкователь его; думаю, что скорее последний. К сожалению, деятельность Вл. С. на курсах была непродолжительна». В письме от 5 октября 1916 г.: «В кон-

---

<sup>42</sup> Впервые опубл. под названием «История и критика философии»: *ЖМНП*. 1881. № 1. С. 79—115; подробнее см.: Наст. изд. С. 286—289.

це 1874 г., по защите Соловьевым диссертации, я получил возможность, в качестве директора высших женских курсов, пригласить Вл. С. Соловьева к чтению на них истории греческой философии. Предметом своего курса Соловьев избрал философию Платона — один час в неделю. Чтобы не стеснять его, я был только один раз на его лекции и не помню, о чем именно он тогда читал. Но я хорошо помню чарующее впечатление, которое он производил своей элегантною фигурой, красивым лицом, устремленными вдаль, несколько прищуренными темными глазами, бледностью лица и немного дрожащим голосом. Он был настоящий провозвестник Платона» (Лукьянов. 2. С. 140). Бывшая слушательница курсов Е. Щепкина вспоминала: «На Пречистенке за бульваром стоял очень массивный для тогдашней Москвы дом-особняк, много лет пустовавший: его избегали из-за поселившейся в нем нечистой силы. Хочется посмеяться, о милая старушка Москва! — но смолкнешь, вспоминая, что в этом доме впервые выступил на кафедре юный философ Вл. Соловьев и нашел последовательниц своей глубокой вере в явления потустороннего мира» (Щепкина Ек. Первые годы Высших женских курсов // Русское прошлое. 1923. № 5. С. 139).

Уже 23 декабря 1874 г. С. писал М. И. Владиславлеву: «кроме университетских лекций буду еще — *horribile dictu* — на высших женских курсах — о Платоне» (Бакулина Е. Г. Письма Вл. Соловьева М. И. Владиславлеву // Отечественная история: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1995. Вып. 16. С. 37). В печатном отчете о деятельности московских Высших женских курсов за 1874—1875 г. указывается, что С. читал «1 час Историю Древней Философии в II полугодии» (Указ. соч. С. [3]). 3 апреля 1875 г. С. получил 100 рублей в качестве вознаграждения за полугодовой курс (ОР РГБ. Ф. 70.72.4. Л. 37). В связи с отъездом С. за границу летом 1875 г. его лекции на Высших женских курсах прекратились, не получила продолжения преподавательская деятельность С. на курсах и после его возвращения в Москву в 1876 г., когда он вновь приступил к лекциям в университете. На Высших женских курсах философия более не читалась до 1881/1882 учебного года, когда там появился друг С., Л. М. Лопатин.

Лукьянов опубликовал (с сокращениями) запись первой лекции С. на Высших женских курсах, доставленную ему в 1917 г. Е. М. Поливановой вместе с ее воспоминаниями (Лукьянов. 3 (1). С. 44—47); в печатном втором годичном отчете Высших женских курсов Поливанова значится «слушательницей старшего курса» (ОР РГБ. Ф. 70.72.11. Л. 25 об.). Упомянутая запись хранится в архивном фонде Лукьянова (ОР РГБ. Ф. 700. К. 2. Ед. хр. 7). В более полном виде воспоминания Поливановой опубликованы А. А. Носовым, см.: Русская Мысль. 1992. № 3935—3938. На основании этой записи устанавливается дата первой лекции С.: Поливанова датирует ее 14 января 1875 г. С. был влюблен в Поливанову, гостил в подмосковном имении ее семьи в Дубровицах и незадолго до своего отъезда в Лондон сделал ей предложение, но получил отказ. Лекция, записанная Поливановой, воспроизводится ниже в примечаниях по авторскому автографу. Поливанова вспоминает: после лекции «я отправилась домой и со мною еще три курстистки, чтобы составить только что слышанную и всеми нами записанную лекцию Соловьева» (Лукьянов. 3 (1). С. 43). Как видно по воспоминаниям слушательницы, Лукьянову ею доставлен текст, сведенный по трем конспективным записям (Там же. С. 44). У Поливановой хранился весь курс С., закрепленный тем же методом: «эту лекцию мы все-таки кое-как составили, остальные несравненно удачнее», — сообщала она Лукьянову. Однако, как видно из ее дальнейших слов, текст остальных лекций был утрачен: «Мне страшно досадно, что у меня, кроме первой, все остальные

лекции пропали, взяла их переписать одна курсистка и никогда мне их не возвратила» (Там же).

Публикуемая в разделе «Приложения» в настоящем томе запись была сделана О. М. Коваленской, впоследствии ставшей женою брата С. — М. С. Соловьева. В вышеупомянутых печатных отчетах Высших женских курсов О. М. Коваленская среди слушательниц не значится. Автограф этой записи представляет собой небольшую самодельную тетрадь, на первой странице которой имеется заглавие: «Лекция Владимира Соловьева 28-го января 1875. Москва». Перед началом записи в подзаголовке «Лекция I» римская единица исправлена на арабскую двойку. Первая половина тетради — это запись той же самой лекции, конспект которой поместила в своих воспоминаниях Поливанова. Вторая часть, начинающаяся со слов «Метафизическая способность имеет 2 разумных основания», представляет собой продолжение лекции, которое в записи Поливановой отсутствует. По изменению цвета чернил и почерка во второй части можно судить, что запись второй части отделяет от первой некоторый временной интервал.

Можно с большой степенью вероятности полагать, что запись Коваленской является записью двух лекций С.: первой, прочитанной 14 января 1875 г., во вторник, и второй, прочитанной 28 января, ровно через две недели. Дата второй лекции и достаточная аутентичность текста Коваленской подтверждаются письмом Герье к Е. И. Герье от 29 января 1875 г.: <вчера> «Утром был на лекции Сол<овьева> — он, бедняга, 3 ночи не спал и боялся, что не справится с лекцией — впрочем, справился отлично, хотя видно было, что борется с физической слабостью. Лекцию я слушал с наслаждением — о разуме и его <разлагающем?> значении в до-Платонов<ской> философии и создающем значении в учении Платона. Потом изложил содержание <лекций?>. Была одна смелая философская мысль, пред которой все упреки против Ключевского и Тихонравова детские шутки, но не знаю, поняли ли его. Наши реальные эстетика уж как не любят его, Шахов называет его только Брамой, а лекции его Багаватгитой — говорит иронически о том, что у него расстроены нервы, и когда поправятся, то и переменится <нрзбр>» (ОР РГБ. Ф. 70.34.15. Л. 2 и об.; упоминаемый А. А. Шахов (1850—1877) — историк литературы, читал лекции по русской литературе на московских Высших женских курсах и в Московском университете; реплика Шахова, по всей видимости, индуцирована цитатой из «Ригведы» в конце соловьевской лекции; о Н. С. Тихонравове см.: Наст. изд. С. 339). Пропуск лекции во вторник 21 января был связан, возможно, с переносом первой лекции в университете с 20 на 27 января (см.: Наст. изд. С. 338). Причины этого переноса, а также пропуска лекции на Высших женских курсах, не выявлены. Что же касается общей даты на первой странице тетради, отнесенной ко всей записи, — 28 января, то она совпадает с датой, заключенной в скобки в конце записи, и могла быть механически перенесена Коваленской на титульный лист.

Обе записи соловьевских лекций — Поливановой и Коваленской — не авторизованы: никаких следов авторской правки в рукописи Коваленской не обнаружено. Однако, учитывая несомненную значимость первой в преподавательской деятельности С. лекции, мы публикуем в «Приложениях» к основному корпусу текстов запись Коваленской как более полную и охватывающую предположительно две лекции, и ниже, в примечании, запись Поливановой лекции 14 января.

Записи последующих лекций С. на Высших женских курсах не известны.

С. 242. *Аристотель ошибочно говорил. человек есть животное общественное или политическое...* — Ср.: «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря "без роду, без племени, вне законов, без очага"; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игровой доске. Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью» (*Аристотель*. Политика. 1253a 2—10 / Пер. С. А. Жебелева // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 4. С. 378—379). По Аристотелю, обладание речью позволяет считать человека в большей степени общественным, чем прочие животные, по С. же, у животных общественность играет большую роль вследствие отсутствия развитого индивидуального начала. В записи Поливановой упоминание о пчелах и муравьях отсутствует (см. ниже), но в своих воспоминаниях, говоря о том, как составлялась запись этой лекции, она вспоминает одну забавную подробность: «Одна из моих товарок записала только одно слово "улей" и настойчиво требовала, чтобы это слово было вставлено в лекцию. Точных выражений про улей никто не помнил, и потому было решено слово это вовсе не упоминать, но она упрямо твердила по своей привычке по-французски: "Mais je me souviens parfaitement du mot *ruche*, il faut que vous trouviez où le placer"» («Но я прекрасно помню, что было слово "улей", надо, чтобы вы нашли место, куда его вставить» (*фр.*) — *Ред*) (*Лукьянов*. 3 (1). С. 44). В «Оправдании добра» С. определяет человека как существо лично-общественное (ср., например: «Аскетическая нравственность не есть дело единичной личности, отвлеченно взятой, а может быть проявлена человеком лишь как существом лично-общественным» (*СС*<sup>2</sup>. 8. С. 252).

... я определяю человека как животное смеющееся. — Определение смеха как особенности, отличающей человека от животных, восходит к Аристотелю. Эта идея часто встречается у средневековых писателей: так, ритор VI в. Хлорициус утверждает, что человек отличается от животных присущей ему способностью говорить и смеяться (см.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 82—83). Писатель IX в. Ноткер Губастый определяет человека как «разумное смертное существо, расположенное к смеху» (см.: *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 260). В «Оправдании добра» преимущественным отличием человека от животного С. признает чувство стыда и совести (ср.: «Обладея этою способностью стыда, не замечасмоу у других животных, человек мог бы быть определен как животное стыдящееся. Это определение, лучшее многих других, не отмечало бы, однако, в человеке носителя особого мира, или нового порядка бытия. Но тот факт, что человек прежде и больше всего стыдится именно самой сущности животной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное. Таким образом в этом стыде человек становится человеком в полном смысле» (*СС*<sup>2</sup>. 8. С. 166). Идеи данной лекции о смехе, являющемся корнем метафизики и поэзии, вос-

производятся С. в главе «О метафизической потребности у человека», относящейся к корпусу «Софии» (см.: Логос. 1991. № 2. С. 171—174).

С. 243. ... *лучше быть несчастным Сократом, чем счастливой свиньей* ... — комментируя эти слова «одного недавно умершего ученого» в поливановском конспекте лекции, Лукьянов (см.: Лукьянов. 3 (1). С. 47) полагает, что здесь следует иметь в виду английского философа-позитивиста Д. С. Милля, писавшего: «Лучше быть недовольным человеком, чем довольною свиньей, — недовольным Сократом, чем довольным дураком. Дурак и свинья думают об этом иначе единственно потому, что для них открыта только одна сторона вопроса, тогда как другим открыты для сравнения обе стороны» (*Милль Д. С. Утилитарианизм. О свободе* / Пер. с англ. А. Н. Неведомского. СПб., 1866—1869. С. 23).

... *чем здоровой скотиной!*.. — На этой цитате обрывается конспект Поливановой. По нашему предположению (см. выше, в преамбуле к настоящим примеч.), здесь конец записи лекции 14 января 1875 г. Продолжение конспекта — запись следующей лекции 28 января 1875 г.

С. 244. *Несомненно, что время есть нечто не существующее ... реального мира.* — Ср.: «Как в нем во времени каждое мгновение существует, поскольку оно истребило предшествующее, своего родителя, чтобы также быстро быть истреблену в свою очередь; как прошедшее и будущее (невзирая на последствия их содержания) ничтожны не хуже любого сна, а настоящее только составляет границу между обоими, не имеющую ни протяжения, ни прочности, точно так же признаем мы в свою очередь ту же ничтожность и во всех других формах закона основания, и убедимся, что подобно времени и пространство, и подобно ему и все, в нем и во времени вместе находящееся, следовательно все, проистекающее из причин и мотивов, имеет лишь относительное существование, посредством и для другого, ему однородного, т. е. таким же образом существующего» (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление* / Пер. с нем. А. Фета. СПб., 1881. С. 8—9).

*Теперь понятия слова Платона ... не существовавшее.* — восходит к платоновскому «Тезтету», где собеседники задаются вопросом, является ли знание, получаемое посредством ощущений, истинным. Ср.: «В согласии с природой вещей должно обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости» (*Платон. Тезтет 157b 1* / Пер. Т. В. Васильевой // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 210). К разбору «Тезтета» С. возвращается в лекциях на Высших женских курсах в 1880/81 учебном году, считая, что этот диалог имеет «основное значение для всей платоновской философии» (Ср.: «И Платон не отвергал, что действительность, доступная внешним чувствам, действительность явлений имеет характер непрерывного изменения. Вопрос в том, есть ли эта непрерывно изменяющаяся, безусловно неопределенная действительность все существующее или одна сторона бытия. Платон утверждал вопреки учению Гераклита, что если бы эта изменяющаяся действительность явлений, этот непрерывный процесс, или поток, исчерпывал собою все существующее, тогда невозможна была бы даже та условная сравнительная определенность, то относительное пребывание, которое находим и в чувственном опыте» (*Соловьев В. С. Лекции по истории философии* // ВФ. 1989. № 6. С. 113). Ссылка на Платона, учившего о потоке и становлении в мире вещей, имеется и у Шопенгауэра в цитированном нами выше (примеч. к с. 244) месте 1-й книги I-го тома сочинения «Мир как воля и представление».



С. 245. *Поэтому те, которые сами не могут ... в религиозной форме.* — Здесь С. вновь сближается с Шопенгауэром в суждении о двух формах проявления метафизической потребности — философии и религии (Ср. XVIII гл. II-го тома «Мир как воля и представление», озаглавленную «О метафизической потребности человека»). Для Шопенгауэра первая форма, в которой метафизика находит обоснование в самой себе, философия, есть удел интеллектуалов, толпа же довольствуется религией и народными верованиями, при этом метафизика находит свое обоснование во внешнем авторитете. С. не различает две эти формы, вернее, они должны быть преодолены во вселенском учении, в котором, как он считает, истины откровения будут тождественны плодам свободного исследования разума.

*Ригведа* (санскр. *rg-veda* — «знание гимнов») — древнейший памятник индийской культуры, датируемый кон. II — нач. I тысячелетия до н. э. Представляет собой собрание гимнов, посвященных богам древней Индии (Аgni, Индре, Митре, Варуне, Вишну и др.). Состоит из 10 мандал. Священный текст индуизма. Упанишады (в написанном О. М. Коваленской искажено) (санскр. *upanishad* — «тайное учение») — древнейшие философские и теософские трактаты индусов, восходящие к более поздней ведийской эпохе, но возникшие задолго до начала н. э. (самые древние — VII—VI вв.). Основное их назначение — служить философским комментарием к ведийским текстам.

*Гимн Ригведы: воплотившийся дух ... добрых и злых дел и т. д.* — С. цитирует Гимн Пуруше из X мандалы «Ригведы» (X, 90). Пуруша (санскр. *rggusa* — букв.: человек) — космический гигант, из которого произошла Вселенная. В этом гимне космогония рассматривается как жертвоприношение, в котором жертвой был Пуруша, а приносящими жертву — боги. Из этой жертвы происходят животные, элементы ритуала, касты, небесные светила и пространства. Литературу об этом гимне см. в примеч. Т. Я. Елизаренковой в: *Ригведа: Избранные гимны*. М., 1972. С. 403—404. Гимн состоит из 16 строф. Мы приводим первые четыре, содержание которых изложено в конспекте:

## 1

Пуруша — тысячеглавый,  
Тысячеглазый, тысяченогий,  
Со всех сторон покрыв землю,  
Он возвышается (над ней еще) на десять пальцев.

## 2

Ведь Пуруша — это вселенная,  
Которая была и которая будет.  
Он также властвует над бессмертием,  
Потому что благодаря пище перерастает  
(свое начальное состояние).

## 3

Таково его величие,  
И еще мощнее, чем оно, (сам) Пуруша.  
Четверть его — все существа.  
Три четверти — бессмертное на небе.

## 4

На три четверти взошел Пуруша вверх.

Четверть его возникла снова здесь.

Отсюда он выступил повсюду.

Он (распространился) над тем, что  
ест (пищу) и что (ее) не ест.

(Пер Т. Я. Елизаренковой. Там же. С. 259)

Приведем конспект лекции 14 января 1875 г., составленный Поливановой и опубликованный впервые С. М. Лукьяновым (см.: *Лукьянов*. 3 (1). С. 44—47):

Между многими характеристическими особенностями человеческой природы только одна, исключительно принадлежащая человеку, составляет его безусловное отличие от других существующих животных. Эта характеристическая особенность не есть общественность, как это определяет Аристотель, который говорит, что человек есть животное общественное. Это определение не основательно, потому что общественность не только свойственна другим животным, но играет у них гораздо большую роль, чем у человека. У человека мы видим особенное развитие индивидуальной, личной жизни. Тоже характеристическая особенность человека заключается в том, что один человек имеет способность смеяться. Эта способность чрезвычайно важна и лежит в самом существе человеческой природы, а потому я определяю человека как животное смеющееся. Все животные исключительно поглощают данными им чувствами состояния своей физической природы. Эти состояния имеют для них значение безусловной действительности — поэтому животные не смеются. Мир человеческого познания и воли простирается бесконечно далее всяких физических явлений и представлений. Человек имеет способность стать выше всякого явления физического, или предмета, он относится к нему критически. Человек рассматривает факт, и если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности лежит корень поэзии и метафизики. Так как поэзия и метафизика свойственны только одному человеку, то человек может быть также определен как животное поэтизирующее и метафизикующее. Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности, — она есть насмешка над действительностью. Сущность метафизики заключается в следующем. В то время, как все животные, исключая человека, с наивным и серьезным довольством берут все, что им дает видимая природа, не спрашивая: отчего? откуда? — человек имеет свойство делать всевозможные и бесконечные запросы природе. Так, напр., животное, пользуясь теплотой и светом, не спрашивает: что они и откуда? — для человека же свет и теплота не есть одно физическое представление, он спрашивает: что такое свет и теплота? Физика отвечает на это, что свет и теплота есть эфирное колебание атомов. Но и этим человек не довольствуется, — он спрашивает: а атом что такое? и т. д. С подобными запросами человек обращается ко всякому предмету. Всякое данное физическое явление природы есть для него личина сущего. Если бы для человека истинная действительность была чем-то сущим, то он удовлетворялся бы ею и не искал бы ничего более. Животные принимают мир таким, каков он есть, для человека же, напротив, всякое явление есть только маска, за которую он ищет неведомую богиню. Он вполне уверен, что то чувство воспроизведения, которое ему дает физический мир, есть только повязка, скрывающая от него действительно сущее.

Итак, для человека этот реальный физический мир, изменяющийся во времени и пространстве, есть только относительное явление, а не истинно существующее: за ним он ищет что-то другое, которое он признает за действительное, а не призрачное бытие. Это признание до некоторой степени свойственно и положительным наукам. Положительные науки отличаются от метафизики тем, что они в своих объяснениях не договариваются до последнего безусловного начала. Так, напр., геометрия изучает формы пространства — квадрат, треугольник, круг, не существующие в действительности. Таким образом, геометр заходит за пределы действительности, но он не заходит слишком далеко и не спрашивает: что такое

пространство? — Метафизик же ищет начала безусловного и останавливается лишь на том, что может дать окончательное удовлетворение мысли. Вследствие своей метафизической особенности [способности?] — («квадратные» скобки в публикации С. М. Лукьянова. — *Ред.*) человек принадлежит двум мирам: миру физическому, который к нему ближайший и который он считает призрачным, и миру истинно сущему, безусловному, который не есть данный, но только требуемый и желаемый. Таким образом, метафизическая способность человека переходит в метафизическую потребность войти глубже в этот желаемый мир. Эта метафизическая потребность находила и находит себе удовлетворение в ряде метафизических учений, как философской, так и религиозной форм. Правда, бываю известные эпохи в жизни человека, когда он начинает почти тяготиться своим человеческим достоинством и умственным превосходством и желает вполне сравняться с остальными животными. В эти эпохи метафизика вполне исключается, история философии и религии признается какою-то органическою болезнью, умопомешательством. Если б это и было так, то по примеру одного нашего недавно умершего писателя мы могли бы сказать, что лучше быть несчастным Сократом, чем счастливой свиньей. А я скажу: лучше быть больным человеком, чем здоровой скотиной.

*А. П. Козырев, Н. В. Котрелев*

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

С. — Владимир Сергеевич Соловьев

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (Москва)

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)

РГИА — Российский государственный исторический архив (С.-Петербург)

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы РАН (С.-Петербург)

ЦИАМ — Центральный исторический архив города Москвы

*ВЕ* — журнал «Вестник Европы»

*ВФ* — журнал «Вопросы философии»

*ВФП* — журнал «Вопросы философии и психологии»

*ЖМНП* — Журнал Министерства народного просвещения

*КЗФ* — «Кризис западной философии»

*ЛН* — «Литературное наследство»

*Лукьянов* — с указанием выпуска (с 1 по 3(2)): *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Пг. Вып. 1. 1916; Вып. 2. 1918; Вып. 3 (1). 1921. (Имеется факсимильное воспроизведение: М.: Книга, 1990. Т. 1—2); Вып. 3 (2) / Публ. А. А. Носова. М.: Книга, 1990. Т. 3

*МВед.* — газета «Московские ведомости»

*МПЕДЯ* — «Мифологический процесс в древнем язычестве»

*НВ* — газета «Новое время»

*ОЗ* — журнал «Отечественные записки»

*ОЛРС* — Общество любителей российской словесности

*Переписка* — Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова. М., 1914

*Письма* — с указанием тома (с 1 по 3): Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Изд-во товарищества «Общественная польза», 1908—1911.

*Письма* (4). — *Соловьев Вл.* Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. Пб.: «Время», 1923

*ПО* — журнал «Православное обозрение»

*РБ* — журнал «Русское богатство»

*РВ* — журнал «Русский вестник»

*РМ* — журнал «Русская мысль»

*РО* — журнал «Русское обозрение»

*Соловьев С. М.* — *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция / Послел. П. П. Гайденко; Подгот. текста И. Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997

*Сочинения* — *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. / Сост., подгот. текста Н. В. Котрелева; Примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. (Прилож. к журн. «Вопр. философии»)

*СПбВед.* — газета «Санкт-Петербургские Ведомости»

- СС<sup>1</sup> — с указанием тома (с 1 по 9): Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 8 т. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», [1901]—1903. Т. 9: (Дополнительный). 1907
- СС<sup>2</sup> — с указанием тома (с 1 по 10): Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: «Просвещение», [1911—1914]
- Стихотворения и шуточные пьесы* — Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы / Вступ. ст., сост. и примеч. З. Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. (Библиотека поэта. Большая серия)
- Стихотворения. Проза.* — Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / Вступ. ст., сост. и коммент. А. А. Носова. М.: Моск. рабочий, 1990
- Стихотворения. Эстетика.* — Соловьев Владимир. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост., послесл., примеч. Н. В. Котрелева. М.: Книга, 1990
- ТКДА — журнал «Труды Киевской Духовной академии»
- Трубецкой Е. Н. — с указанием тома: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. М.: Московский Философский фонд, 1995. (Прилож. к журн. «Вопр. философии»)
- Философия искусства ...* — Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст., сост. Р. А. Гальцевой, И. Б. Роднянской; Коммент. А. А. Носова. М.: Искусство, 1991
- Шопенгауэр* — с указанием тома и страницы: Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений: В 4 т. / Пер. и ред. Ю. И. Айхенвальда. М., 1900—1910.
- ЭС — с указанием года издания и тома: Энциклопедический словарь. СПб.: Издатель Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. 1890—1907
- DG — с указанием тома: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / Hrsg. W. Szykarski, W. Lettenbauer und L. Müller. Freiburg im Breisgau; München: Erich Wewel Verlag, 1953—1980
- La Sophia* — Vladimir Soloviev. LA SOPHIA et les autres écrits français / Édités et présentés par François Rouleau. Lausanne: La Cité — L'Age d'Homme, 1978

# УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А., см. также: Головачев А. А. 298  
 А. Г. 320  
 Абельяр Петр, см. также: Petrus Abaelardus  
     42, 239, 306  
 Августин бл. 306, 349  
 Авенариус Р. 342, 349  
 Аверин Б. 8  
 Аверинцев С. С. 305  
 Аверроэс 308  
 Авсеенко В. Г. 303  
 А. Г. 320  
 Аксаков И. С. 304, 332, 333  
 Аксаков А. Н. 336  
 Аксаковы 301, 358  
 Александр Македонский 262  
 Александр Невский 365  
 Алексеев И. 262  
 А. Н., см. также: Носов А. А. 250  
 Ананьев А. 351  
 Ананьин С. А. 322  
 Ансельм Кентерберийский 312  
 Антонович М. А. 326, 333, 335  
 Аристотель, см. также: Aristot. 42, 62, 94,  
     105, 106, 201, 242, 305, 306, 309, 310,  
     312, 321, 322, 372, 377, 380  
 Арнольд Брешианский 239, 373  
 Арриан 31, 32, 262  
 Арсеньев К. К. 325  
 Ассонов В. 323
- Базанова Д. 8  
 Баймаков Ф. П. 324  
 Бакулина Е. Г. 267, 375  
 Баршев С. И. 249  
 Бауер В. В. 268  
 Бахтин М. М. 377  
 Беглинк О. 260  
 Бенер А. 364  
 Бенфей Т., см. также: Benfey Т. 260  
 Беренгарий Турский 306  
 Беркли (Берклей) Дж., см. также: Berkeley  
     G. 53, 54, 67, 125, 267, 290, 309  
 Бессонов П. А. 360  
 Бестужев-Рюмин К. Н. 271, 272  
 Боборыкин П. Д. 269, 356, 357  
 Бобров Е. А. 366  
 Бойцова О. Ю. 369  
 Борзенков Я. А. 325  
 Боткин В. П. 316  
 Бозций 42, 305, 306, 310  
 Бруно Дж. 295
- Бугаев Н. В. 337  
 Будда 292  
 Булгарин Ф. В. 297  
 Бунзен Х. К. Й. ф., см. также: Bunsen Н. С. J.  
     v. 264  
 Буслаев Ф. И. 258, 360  
 Бутлеров А. М. 336  
 Бутовский А. 326  
 Бэкон Ф. 52, 100, 124, 125, 150, 240, 308,  
     313, 366  
 Бэн А. 371  
 Бюхнер Ф. К. Х. Л. 101, 278, 321, 332
- В Т. 313  
 Вакуловский Н. Н. 279  
 Василевский И. Ф. 280  
 Васильева Т. В. 378  
 Ватсон Э. К. 326  
 Введенский А. И. 307  
 Вега де Карпыо Лопе Ф. 240  
 Вейнберг П. 352  
 Величко В. Л. 250, 271, 272  
 Венгеров С. А. 273, 274  
 Вендель К., см. также: Wendel C. 263  
 Вересаев В. В. 261  
 Виндельбанд В. 316  
 Владиславлев М. И. 266—271, 273—276,  
     278, 281—284, 286, 294—298, 313, 330,  
     346, 375  
 Воеводский Л. 258  
 Вольней К. Ф. 262  
 Вольф Х. 58, 74, 100, 123, 128, 310  
 Вольфсон В. (Вольфзон), см. также: Вольф-  
     стен 272, 273, 281  
 Вольфстен, см. также: Вольфсон В. 275  
 Вольтинский А. Л. 333, 335  
 В. Т. 312  
 Вундт В. 81, 298  
 Вырубов Г. Н.; см. также: Wyrouboff G. 277,  
     280, 284, 301, 343, 348, 350, 351, 356
- Галилей Г. 239, 240, 323  
 Гальцева Р. А. 8  
 Гамильтон В. 313  
 Ганейзер Е. 344, 347, 348  
 Гартли (Гертли) Д. 313  
 Гартман Э., см. также: Hartmann E. v. 38, 58,  
     77, 93—98, 102, 104—106, 119, 120,  
     126, 127, 129—132, 136, 137, 184,  
     186—189, 192, 198, 205, 212, 214, 215,  
     235, 241, 264, 265, 267, 270, 271, 273,

- 274, 276, 277, 279, 282—284, 286, 287, 290—294, 296, 298, 309, 316, 320, 321, 324, 340, 343, 349, 351, 353, 358, 361, 367, 374
- Гассенди П. 69, 129
- Г-в Н., см.: Гиляров-Платонов Н. П. 65, 70, 311
- Гегель Г. В. Ф., см. также: Hegel G. W. F. 44, 64—70, 73, 74, 98, 100—102, 106, 107, 109—111, 114, 115, 124, 125, 128, 133, 135, 144, 228, 232, 266, 275, 283, 286, 290, 294, 295, 311, 320—323, 326, 370, 371
- Гейне Г., см. также: Heine H. 352, 362
- Геккель Э. 277, 282, 343
- Гексли Т. 326
- Гельмгольц Г. 81
- Генрих VIII 240
- Гераклит Эфесский 32, 105, 214, 263, 325, 378
- Гербарт И. Ф. 18, 259
- Геродот 25, 26, 34, 35, 261, 263, 341
- Герцен А. И. 323
- Герье В. И. 263, 337—339, 374, 376
- Герье Е. И. 338, 339, 376
- Гесиод (Гезиод) 26, 28, 261
- Гёрней Э. 336
- Гёте И. В. 75, 275, 314, 315, 323
- Гиляров-Платонов Н. П., см. также: Н. Г-в 311
- Гиппиус В. В. 314, 323
- Глинка А. П. 355
- Глубоковский Н. 320
- Гоббс (Гоббес, Гоббз) Т., см. также: Hobbes T. 52, 69, 124, 129
- Гоголь Н. В. 278
- Головачев А. А., см. также: А. 297
- Гольбах П. А. 69
- Гомер 377
- Греков Ф. В. 333
- Григорий Нисский 350
- Грот Н. Я. 265, 269, 270, 310, 321, 325, 331, 346, 347, 365, 368
- Гумбольдт Ф. В. ф. 312
- Гуревич А. Я. 377
- Гус Я. 239
- Гусев А. Ф. 313
- Гюйгенс Х. 340
- Д. С., см. также: Самарин Д. Ф. 35
- Д. Ц., см. также: Цертелев Д. Н., Д. Ц-ев 320
- Д. Ц-ев, см. также: Цертелев Д. Н., Д. Ц. 362
- Данилевский Н. Я. 298
- Декарт Р., см. также: Descartes R. 43—46, 48, 49, 51, 53, 65, 68, 123, 128, 150, 266, 267, 288, 290, 295, 306, 307, 312, 367
- Делянов И. Д. 270
- Демокрит 341
- Де-Роберти 281, 346, 347
- Де-Роберти В., см.: Де-Роберти
- Де-Роберти Е. В. (Де-Роберти де Кастро де ла Серда) 274, 281, 343, 348, 350
- Де-Роберти (Де-Роберти де Кастро де ла Серда) С. В., см. также: Р., Роберстен 187, 188, 271, 273, 274, 276, 277, 279, 280, 282, 284, 343, 347, 348, 351
- Де-Роберти-Роберстен, см. также: Де-Роберти, Де-Роберти Е. В., Де-Роберти С. В., Роберстен 281
- Диоген Лаэртский 341
- Диодор Сицилийский (Сикилийский) 29, 262
- Домбровский А. 6
- Достоевский Ф. М. 252, 265, 336
- Дудышкин С. 335
- Дунс Скот 290
- Дювернуа А. 373
- Дюпон Ш. Ф. 262
- Евномий, см. также: Eunomium 350
- Евсевий Кесарийский, см. также: Eusebius 26, 261
- Елизавета 240
- Елизаренкова Т. Я. 379, 380
- Елисеев Г. З. 344, 345
- Ешевская Ю. П. 272
- Ешевский С. В. 272
- Жане П. 364
- Жебелев С. А. 377
- Жуковский В. А. 341
- Замысловский 272
- Заркевич И. 363
- Захарьин И. 333
- Зернов С. 264, 305
- Зороастр 36, 262
- И. 3. 333
- Ибервег Ф., см. также: Ueberweg F. 306
- Ибервег—Гейнце 366
- Иван IV 240
- Иван Яковлевич, см.: Корейша Иван Яковлевич
- Иванов А. Е. 252, 272
- Иванов Г. А. 250, 340
- Иванцов Н. А. 307, 336

- Иванцов-Платонов А. М. 255, 256, 337  
 Идельсон 269  
 Иловайский Д. И. 331  
 Иннокентий III 365  
 Иоанн ап. 254, 306  
 Иоанн Скот Эригена (Эриугена, Еригена) 41—44, 290, 294, 305  
 Иттингер Ф. 364
- Кавелин К. Д. 191, 194, 195, 198, 268, 269, 301, 344—346, 350—359, 374  
 Кавелина А. Ф. (рожд. Корш) 353  
 Кальдерон П. 240  
 Кант И. 38, 54, 58—61, 66, 67, 71, 73, 74, 77, 78, 83, 86—88, 91, 93, 96, 100, 107, 124, 128, 130, 133, 134, 172, 173, 227—233, 266, 267, 287, 288, 290, 309—311, 313, 315—317, 324, 325, 329, 335, 340, 341, 347, 349, 351, 358, 363, 367—373  
 Кареев Н. И. 249, 250, 253, 255, 256, 272, 361  
 Каринский М. И., см. также: Коринский 273, 282, 316, 320, 326, 337  
 Карл Лысый 41  
 Каро Э. 364  
 Карпов В. 363  
 Картезий, см. также: Декарт Р., Descartes R. 100  
 Кассиодор 306  
 Катков М. Н. 256, 286, 288, 297, 298, 301, 304, 332, 335, 344, 358, 359  
 Квашнин-Самарин Н. Д. 360  
 Кедров Л. 320  
 Кел-ла В., см. также: Келтуяла В. А., Ру-мынский К. 278  
 Келтуяла В. А., см. также: Кел-ла В., Ру-мынский К. 278  
 Кеплер И. 228  
 Киреевский И. В. 65, 304, 305, 311, 312, 325, 361  
 Кирхман И. ф., см. также: Kirchmann J. Н. v. 307  
 Клеарх 263  
 Климент Александрийский 263  
 Ключевский В. О. 376  
 Коваленская О. М. 245, 376, 379  
 Козлов А. А. 291—293, 302, 303, 320, 345, 350  
 Колеров М. А. 6  
 Колубовский Я. Н. 257, 334, 346, 349, 366  
 Конгресс Р. 326  
 Кондорсе М. Ж. А. Н. 329  
 Константинопольский Н. 335  
 Конт О., см. также: Comte A. 38, 71—74, 139—148, 150, 185, 187, 188, 211, 212, 230, 267, 269, 271, 273, 274, 276, 280, 282, 284, 288, 290, 291, 295, 297, 313, 314, 325—329, 339, 340, 342, 343, 348—351, 357, 364, 370—372
- Коперник Н. 309  
 Корейша Иван Яковлевич 297, 298  
 Корелина Н. П. 336  
 Коринский, см. также: Каринский М. И. 273, 274  
 Короленко В. Г. 349  
 Корш В. Ф. 353, 354  
 Корш Е. Ф. 37, 353—355  
 Котрелев Н. В. 8, 14, 368, 381  
 Краснобок А. 332  
 Крейцер Ф., см. также: Creuzer F. 259, 262—264  
 Крылов 343  
 Кудрявцев-Платонов В. Д. 265, 269  
 Кун А. 258  
 Купреева И. В. 312  
 Кустодиев К. Л. 289
- Л., см. также: Лесевич В. В. 234  
 Лавров П. Л., см. также: Миртов 297, 326, 335  
 Ладнов Ф. К. 333  
 Лакид 264  
 Ламанский В. И. 268  
 Ламеттри Ж. О. де 69  
 Ланге А. 277, 343  
 Ланге Н. Н. 320  
 Лапшина С. Д. 266, 340  
 Лацарус М. 259  
 Лебедев А. В. 325  
 Лебедев А. 332  
 Лебедев В. 334  
 Лебединский 351  
 Левин О. Е. 298  
 Лейбниц Г. В., см. также: Leibnitz G. W. 49—51, 66, 68, 100, 123, 173, 221, 223, 267, 275, 290, 295, 308, 309, 312  
 Лекки В. Г. 134, 325  
 Леонардо да Винчи 239  
 Леонтьев П. М. 27, 187, 256, 261, 332, 351  
 Лермонтов М. Ю. 279  
 Лесевич В. В., см. также: Лисевич 183—190, 234, 235, 269, 272—274, 276—278, 280—282, 284, 285, 297, 301, 303, 321, 331, 342—352, 355, 362, 365, 373
- Ливен П. И. 268  
 Лисевич, см.: Лесевич В. В. 271  
 Литтре Э., см. также: Littré E. 147, 187, 277, 280, 284, 301, 302, 326, 328, 329, 350, 351, 356



- Ловягин 257  
Локк Дж. 52, 53, 100, 121, 125, 134, 308, 309, 313, 366  
Лонгинов М. 333  
Лопатин Л. М. 250, 252, 269, 307, 315, 321, 336, 375  
Лукиянов С. М. 8, 11, 249—254, 257, 265—273, 276, 289, 297, 313, 315, 325, 330, 331, 334, 336—341, 350, 356, 362, 368, 374, 375, 377, 378, 380, 381  
Лучицкий И. В., см. также: Fra Moriel 289, 290, 302, 328  
Льюис (Луис) Д. (Г.) Г., см. также: Lewis G. Н. 146, 171, 181, 182, 185, 211, 212, 328, 329, 335, 338, 339, 342, 346, 349, 357, 362, 371  
Люка Ф. 364  
М. В. Н. 320  
М. К. 335  
М. П., см. также: Погодин М. П. 285  
М. С. 333  
Магомет 292, 303  
Майерс Ф. 336  
Макиавелли Н. 239  
Малиновский М. А. 271  
Мальбранш Н. 295  
Мандровская 334  
Мечников И. 314  
Мещерский В. П. 297, 304  
Мещерский Н. П. 338  
Микеланджело Буонаротти 239  
Миллер О. 258, 360  
Милль Д. С. 72, 73, 121, 125, 126, 128, 133, 145—147, 150, 185, 227, 295, 313, 314, 324, 326, 328, 329, 370, 371, 378  
Милославский П. А. 345, 364  
Милютин В. 326  
Миртов, см. также: Лавров П. Л. 314  
Михайловский Н. К. 276—279, 301, 302, 314, 344, 345, 349, 350  
Мокиевский П. 303  
Молешотт Я. 278  
Мольер Ж. Б. 147, 328  
Монтень М. 239  
Морозов П. О. 269  
Мочульский К. В. 260, 261  
Мюир Д., см. также: Muir J. 260, 261  
Мюллер И. 81  
Мюллер Л. 13  
Мюллер Ф. М., см. также: Müller F. M. 20, 21, 23, 258—260  
Н. Г-в, см. также: Гиляров-Платонов Н. П. 311  
Н. П-в 301—303, 326  
Н. С. 333  
Н. С., см. также: Страхов Н. Н. 283  
Навиль Э. 364  
Неведомский А. Н. 378  
Неведомский В. 339  
Незеленов А. 298  
Неклюдов Н. 328  
Неретина С. С. 306  
Никанор, архиеп. (Бровкович А. И.) 213—216, 221—224, 347, 348, 363—368  
Никольский А. 265  
Ноак Л. 295  
Новиков Н. И. 298  
Носов А. А. 375  
Ноткер Губастый 377  
Ньютон И. 228  
Оккам Уильям 43  
Ориген 265  
Орфало А. Г. 340  
Отлон 42, 305, 306  
Оуэн (Оуен) Р. Д., см. также: Owen R. D. 305  
П. Д., см. также: Юркевич П. Д. 157  
П. М-ъ 364  
Павел ап. 306  
Павсаний (Павзаний) 32, 34, 263  
Павлова Е. 8  
Павлова К. 316  
Павловский Н. 326  
Памфил Данилович, см. также: Юркевич П. Д. 338  
Парацельс Ф. А. Т. 312, 313  
П-в Н. 313  
Петр I (Великий) 278—279, 364  
Петровский С. 363  
Пикте А. 21, 260  
Пиррон 372  
Писарев Д. И. 326  
Платон, см. также: Plato 25, 83, 105, 106, 132, 168, 172—174, 189, 223, 244, 245, 309, 318, 322, 336, 341, 367, 372, 374, 375, 378  
Плутарх 31, 32, 34, 35, 262—264  
Погодин М. П. 285, 298, 301, 358  
Подмор Ф. 336  
Полетика И. 326  
Поливанова Е. М. 375—378, 380  
Полонский Я. П. 356, 362  
Поляков А. С. 273

- Поляков С. Н. 251  
 Попов В. 364  
 Попов Н. А. 252, 265—267, 286, 330  
 Попов П. С. 309, 331, 334  
 Порфирий, см. также: Porphyrius 32, 263  
 Преображенский П. А. 346, 357  
 Прессане Эд. 364  
 Протагор 173, 231, 372  
 Пругавин А. С. 333  
 Пушкин А. С. 279  
 Пыпин А. Н. 5, 315, 355
- Р. 323**  
 Р., см. также: Де-Роберти С. В. 272  
 Рабле Ф. 239, 377  
 Рагозин Е. И. 356  
 Радлов Э. Л. 6, 7, 304  
 Рачинский Г. А. 5  
 Рачинский С. А. 335  
 Рашковский Е. Б. 8  
 Редкин П. Г. 267  
 Рейхлин И. 240  
 Рид Т. 134, 313, 366  
 Риттер К., см. также: Ritter С. 261  
 Робертен, см. также: Де-Роберти С. В. 275, 281  
 Рогов А. 333  
 Роднянская И. Б. 8  
 Розенкранц К. 110, 368  
 Романова Е. В. 251, 255, 265, 313, 368  
 Россель Ю. 313  
 Рот Р. 25, 260  
 Рубинштейн М. М. 316  
 Румынский К., см. также: Келтуяла В. А. 6  
 Русанов Н. С. 345
- Саксон Грамматик (Саксони), см. также:**  
 Saxo Grammatico 27, 261  
 Салтыков-Щедрин М. Е. 333  
 Самарин Д. Ф., см. также: Д. С. 353  
 Самарин Ю. Ф. 353  
 Санхуниатон 26, 261  
 Сватиков С. Г. 350  
 Семевский В. И. 347  
 Сен-Симон К. А. де 329  
 Сервантес М. де 240  
 Сергеенко П. А. 316  
 Сергиевский Н. А. 334  
 Сеченов И. М. 195, 353, 356, 359  
 Сидонский Ф. Ф. 269, 294  
 Сильвестр 240  
 Смирнов А. 335
- Смирнов-Платонов Г. П. 256  
 Смирнова О. Н. 12  
 Сократ 243, 245, 372, 378, 381  
 Соловьев Вл. С. 185, 191, 234, 235, 239, 242  
 Соловьев Вс. С. 250, 255, 257, 267, 270, 362  
 Соловьев М. С. 5, 6, 252, 321, 365, 376  
 Соловьев С. М. мл. 6, 251, 252, 254, 315  
 Соловьев С. М. 249, 253, 266, 271, 275, 337, 338, 353, 362, 374  
 Соловьева П. В. 257, 270  
 Спасович В. 339  
 Спенсер Г. 72, 73, 76, 128, 185, 259, 295, 314, 315, 371  
 Спиноза Б., см. также: Spinoza В. 46—49, 64, 66, 85, 100, 104, 123, 259, 266, 267, 275, 295, 307, 308, 315, 335, 336, 352  
 Срезневский И. И. 267, 268, 270, 273, 275, 280, 281, 345  
 Станкевич А. 361  
 Стасюлевич М. М. 314, 354, 365  
 Столлнер Б. Г. 371  
 Стороженко Н. И. 339  
 Страхов Н. Н. 262, 278, 281—289, 298, 301, 313, 316, 326, 330, 346, 365, 374  
 Струве Г. Е. 320, 367  
 Суворин А. С. 278  
 Суриков И. 3. 360  
 Сухарев Ю. Н. 11
- Тайлор Э. 259  
 Тархов М. 335  
 Тассо Т. 239  
 Тиблен Н. 72, 328  
 Тиндаль Д. 32, 262  
 Титов Ф. И. 334  
 Тихонравов Н. С. 339, 376  
 Ткачев П. Н. 298  
 Ткачук М. 332  
 Толстая С. А. 320, 362  
 Толстой А. К. 320  
 Толстой Д. А. 297, 374  
 Толстой Л. Н. 262, 286, 316, 364, 365  
 Трейтер Л. 335  
 Троицкий М. М. 214, 215, 265, 297, 337, 338, 365—367  
 Трубецкой Е. Н. 252, 313, 315, 321  
 Трубецкой С. Н. 6, 257, 331  
 Трухина Н. Н. 262  
 Трюбнер 323  
 Ту де 239  
 Туманов Г. М. 347, 348, 349  
 Тэн И. 326  
 Тюрго А. Р. Ж. 329

- Уилфорд Ф. 263  
 Ульрици Г. 364  
 Уорд Л. 314
- Фабри Фр. 364  
 Фальборк Г. 333  
 Федоров В. П. 304, 365  
 Фейербах Л., см. также: Feuerbach L. 70, 115, 312, 313, 323  
 Фелькель Кай Юлий Цезарь 250  
 Фемистокл 32, 263  
 Феокрит 34, 263  
 Феон Смирнейский, см. также: Theonis Smyrnaei 35, 264  
 Фет А. А. 314—316, 378  
 Фехнер Г. Т. 81  
 Филарет, митроп. 321  
 Филон из Библы 261  
 Фихте И. Г. 44, 60—63, 67, 68, 290, 310, 311, 358  
 Фишер К. 323  
 Флоровский Г. В. 256  
 Флосс, см. также: Floss 305  
 Фома Аквинский 43  
 Фохт К. 69, 312  
 Фрауэнштедт Ю. 320  
 Френель О. Ж. 340
- Ханыков Я. 323  
 Хитрово Г. 362  
 Хлорициус 377  
 Ходзицкий А. 331  
 Хомяков А. С. 19, 20, 36, 65, 258—260, 311, 323, 361  
 Хрисанф, архим. 29, 261, 262  
 Христос Иисус 31, 145, 233, 262, 328
- Цертелев Д. Н. 266, 289, 303, 316, 320, 322, 331, 334, 338, 340, 356, 362  
 Цёльнер Ф. 189, 343, 352  
 Цингер В. Я. 269, 326, 357
- Чарнолуский В. 333  
 Черкасский В. П. 297  
 Чернышевский Н. Г. 316, 334, 335, 349  
 Чистович 257  
 Чичерин Б. Н. 314
- Шаханов А. Н. 14, 373  
 Шахов А. А. 376  
 Шекспир У. 240, 322  
 Шеллинг Ф. В. Й., см. также: Schelling F. W. J. 19, 36, 61, 63, 67, 102, 106, 110, 232, 252, 256, 258, 259, 261, 262, 264, 267, 290, 304, 310, 311, 316, 320, 321—323, 340, 352, 372, 373
- Шершеневич Г. Ф. 321  
 Шкопп Ю. 364  
 Шопенгауэр А. 38, 77—79, 81, 82, 87, 89, 91—93, 98, 101—104, 106, 118, 126, 129, 132, 135, 136, 150, 198, 205, 233, 241, 267, 270, 274, 286—290, 292, 294, 296, 310, 315—322, 328, 340, 341, 348, 353, 361, 373, 374, 378, 379  
 Шпет Г. Г. 321, 331, 334  
 Штейнталь Х., см. также: Steinthal H. 144, 259, 328  
 Штёкль А. 306  
 Штирнер М., см. также: Stirner M. 116, 323
- Щебальский П. К. 313  
 Щепкина Е. 375
- Эвандр 35, 264  
 Эвфрантид 32  
 Эпикур 341  
 Эразм Роттердамский 240  
 Эрбен К. Я. 28, 261
- Юлиан Флавий Клавдий (Юлиан II Отступник), см. также: Aeliani 33, 263  
 Юм Д., см. также: Hume D. 52, 54, 58, 125, 173, 227, 290, 309, 310, 369  
 Юм Д.-Д. 336  
 Юркевич А. Д. 331, 332  
 Юркевич П. Д., см. также: Памфил Данилович 156, 157, 168, 171, 172, 175, 179, 181, 252, 257, 265, 266, 278, 294, 298, 302, 303, 316, 330—336, 339, 341, 365, 368  
 Юрьев С. 360
- Яска 29, 261  
 Яснецкий 351
- Aeliani, см. также: Юлиан Флавий Клавдий 263  
 Aristot., см. также: Аристотель 97  
 Augustus 325
- Benfey T., см. также: Бенфей Т. 25, 260  
 Berkeley G., см. также: Беркли Дж. 53, 54, 309  
 Bunzen H. C. J. v., см. также: Бунзен Х. К. Й. ф. 34, 264

- Charlemagne 325  
Comte A., см. также: Конт О. 140, 141, 143, 150, 314, 326—328, 340  
Creuzer F., см. также: Крейцер Ф. 32—35, 262—264
- Dell'Asta A. 304  
Descartes R., см. также: Декарт Р. 44, 45, 307
- Eupomium, см. также: Евномий 186  
Eusebius, см. также: Евсевий Кесарийский 261
- Feuerbach L., см. также: Фейербах Л. 115, 312, 323  
Floss, см. также: Флосс 41  
Fra Moriel, см. также: Лучицкий И. В. 289, 302, 328
- Gardner C 14  
Gerodotus 261  
Grün K. 312
- Hagemeister M. 14  
Hartmann E. v., см. также: Гартман Э. 94, 131, 321, 324, 351, 358  
Hegel G. W. F., см. также: Гегель Г. В. Ф. 100, 107, 108, 109, 321  
Heine H., см. также: Гейне Г. 352  
Hermann C. F. 105, 322  
Hobbes Th., см. также: Гоббс Т. 52  
Hume D., см. также: Юм Д. 54, 55, 309
- Ioann Scot 41, 42
- Jakim B. 304  
Janet P. 49, 308
- Kirchmann J. H. v., см. также: Кирхман И. ф. 54, 307, 309  
Kline G. 14  
Kornblatt J. D. 14  
Kuhn A. 21
- Leckie W. E. H., см. также: Лекки В. 325  
Leibnitz G. W., см. также: Лейбниц Г. В. 49, 307  
Lewis G. H., см. также: Льюис Д. Г. 349  
Littré E., см. также: Литтре Э. 152, 328, 351
- Migne J.-P. 42, 306  
Muir J., см. также: Мюир Д. 260
- Müller F. M., см. также: Мюллер Ф. М. 21, 259, 260
- Owen R. D., см. также: Оуэн Р. Д. 40
- Petrus Abaelardus, см. также: Абеляр Петр 42, 306  
Plato, см. также: Платон 105, 264, 322  
Poole R. 14  
Porphyrius, см. также: Порфирий 263
- Ritter C., см. также: Риттер К. 27, 261  
Rouleau F. 7
- S. 359  
Sajkovic M. 14  
Sajkovic V. 14  
Saxo Grammatico, см. также: Саксон Грамматик 261  
Schelling (Sch.) F. W. J., см. также: Шеллинг Ф. В. Й. 31, 63, 259, 262, 304, 311, 322  
Schop. (Sch.), см. также: Schopenhauer A. 79, 82, 318  
Schopenhauer A., см. также: Schop., Шопенгауэр А. 85, 91, 94, 318, 319  
Seifer N. 14  
Simon J. 44, 306  
Slesinski R. 14  
Soloviev (Soloviov, Solovyov, Solowiew) V. 7, 8, 304  
Spinoza B., см. также: Спиноза Б. 46  
Steinthal H., см. также: Штейнталь Х. 259, 328  
Stirner M., см. также: Штирнер М. 116, 323  
Stöckl A., см. также: Штёкль А. 43  
Szyllarski W. 8
- Theonis Smyrnaei, см. также: Феон Смирнейский 264
- Ueberweg F., см. также: Ибервег Ф. 42, 306, 309
- Waage P. N. 14  
Walicki A. 14  
Wendel C., см. также: Вендель К. 263  
Wyrouboff G., см. также: Вырубов Г. Н. 152
- Z. 334  
Zöllner F., см. также: Цёльнер Ф. 352

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	5
------------------	---

### СОЧИНЕНИЯ (1873—1876)

Мифологический процесс в древнем язычестве .....	17
Кризис западной философии (против позитивистов).....	38
<i>Приложение.</i> Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества .....	139
Несколько слов о настоящей задаче философии.....	153
О философских трудах П. Д. Юркевича .....	156
Метафизика и положительная наука .....	176
Странное недоразумение. (Ответ г. Лесевичу).....	183
О действительности внешнего мира и основании метафизического познания. (Ответ К. Д. Кавелину) .....	191
Три силы.....	199

### РЕЦЕНЗИИ

Дж. Г. Льюис. Вопросы о жизни и духе. Перевод с английского. Том I. СПб., 1875 г. ....	211
Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С.-Петербург, 1875 г. ....	213
Опыт синтетической философии. (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876). ....	216

### НЕЗАВЕРШЕННОЕ

Примечания переводчика <к «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И. Канта> .....	227
Несколько слов в объяснение странного недоразумения между гг. Соловьевым и Лесевичем .....	234

### ПРИЛОЖЕНИЯ

<Сочинение на вступительном экзамене в Московском университете>.....	239
<Тезисы магистерского диспута>.....	241
<Лекции на Высших женских курсах (Москва) 14-го и 28-го января 1875 г.> .....	242

### ПРИМЕЧАНИЯ

В.С. Соловьев: начало творческого пути.....	249
Список сокращений .....	382
Указатель имен.....	384

Научное издание

**Соловьев Владимир Сергеевич**

**ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ  
В ДВАДЦАТИ ТОМАХ**

СОЧИНЕНИЯ

Том первый

1873–1876

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института философии РАН*

Зав. редакцией *Р.С. Головина*

Редактор *В.С. Егорова*

Художник *Б.И. Астафьев*

Художественный редактор *Г.М. Коровина*

Технические редакторы *Т.В. Жмелькова, В.В. Лебедева*

Корректоры *Н.П. Круглова, Р.В. Молоканова, Т.И. Шеповалова*

Набор осуществлен на компьютерной технике  
в Институте философии РАН

Верстка выполнена на компьютерной технике  
в издательстве "Наука"

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 21.12.99. Формат 60×90<sup>1/16</sup>

Гарнитура Таймс. Печать офсетная

Усл.печ.л. 24,5 + 0,1 вкл. Усл.кр.-отт. 24,6. Уч.-изд.л. 31,4

Тираж 2000 экз. Тип.зак. 1548

Издательство "Наука" 117864 ГСП-7,  
Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

ППП "Типография "Наука"  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



