

ПРОБЛЕМА ВѢРЫ

съ точки зрѣнія психологіи и теоріи познанія ¹⁾).

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

Эти причины были сложны, но главныхъ изъ нихъ было двѣ: одна лежала внѣ меня, другая была во мнѣ самомъ. Внѣ меня былъ знаменитый въ своемъ родѣ циркуляръ, за-прещавшій избирать предметами богословскихъ диссертациій

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Найти основной законъ вѣры значитъ открыть такое все-

общее и неизмѣнное соотношеніе явленій, которое наблюдалось бы во всѣхъ формахъ человѣческихъ вѣрованій и убѣжденій, будутъ ли ихъ объекты чувственного или сверхчувственного характера, будетъ ли это вѣра религіозная или мірская, истинная или ложная, просвѣщенная или суевѣрная. Такое соотношеніе явленій я нашелъ въ фактѣ, отчасти указанномъ еще Юмомъ и Дегальдомъ Стюартомъ,—въ зависимости вѣры отъ *живости* нашихъ представленій и идей. Внимательное наблюденіе можетъ показать, что всюду, гдѣ вещи представляются или мыслятся нами съ особенною живостью, онѣ неизбѣжно внушаютъ намъ увѣренность въ ихъ дѣйствительномъ существованіи. Эта увѣренность можетъ быть продолжительна или мимолетна, она можетъ сохраняться на всю жизнь или исчезнуть въ слѣдующее же мгновеніе, но разъ это основное условіе дано, она возникаетъ съ необходимостью рефлекса. Вотъ почему самыя живыя состоянія нашего сознанія, переживаемыя нами какъ непосредственное настоящее, ощущенія, сопровождаются самою непоколебимою вѣрой въ реальность ихъ объектовъ. Вѣра въ воспоминанія прошлаго, въ представленія будущаго и въ творческіе образы свободной фантазіи прямо пропорціональна ихъ живости. Даже вѣра въ идеи зависитъ оттого, что онѣ живо представляются нами, облекаясь въ конкретные образы, или живо мыслятся, дѣлаясь центромъ вниманія. Идея, захватившая наше вниманіе, можетъ, конечно, остаться на уровнѣ отвлеченнаго понятія, и если никакой враждебный психическій элементъ не ослабляетъ ея живости и силы, это не мѣшаетъ ей стать предметомъ глубокаго убѣжденія. Но по мѣрѣ того, какъ сфера вниманія суживается и живость идеи возрастаетъ, она все болѣе и болѣе стремится принять репрезентативную форму,—перейти изъ отвлеченнаго понятія въ конкретное представленіе, а это представленіе въ свою очередь при извѣстныхъ обстоятельствахъ можетъ достигнуть живости ощущенія и получить галлюцинаторный характеръ. И мы можемъ наблюдать, какъ вмѣстѣ съ этими метаморфозами возрастаетъ сила вѣры, какъ идея все болѣе и болѣе реализуется въ сознаніи, превращаясь изъ простой мысли въ самую очевидную дѣйствительность.

Вотъ положенія, которыя я прежде всего старался обосно-

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

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

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

Такъ рѣшаю я свою психологическую проблему. Насколько удовлетворительно такое рѣшеніе, объ этомъ, конечно, не мнѣ судить; но мнѣ хотѣлось бы защитить себя отъ одного упрека, который я встрѣчалъ даже въ печати. Недостатокъ моей теоріи вѣры видятъ въ томъ, что она слишкомъ низко оцѣниваетъ вліяніе воли на складъ нашихъ убѣжденій. Мысль, что воля вліяетъ на вѣру лишь *косвеннымъ образомъ*, представляется въ нашъ волюнтаристическій вѣкъ непростительною ересью, а практическія послѣдствія подобнаго взгляда могутъ казаться почти роковыми. Вѣдь, если вѣра является болѣе или менѣе необходимымъ результатомъ извѣстнаго психологическаго механизма, то что же становится съ нашими лучшими стремленіями? Тогда для человѣка нѣтъ свободнаго пути къ высшимъ идеаламъ и нѣтъ моральной отвѣтственности ни за свои убѣжденія, ни за вытекающіе изъ нихъ поступки...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Когда мы спрашиваемъ: „во что и во имя чего мы должны вѣрить“?, то этотъ вопросъ имѣетъ для насъ прежде всего такой смыслъ: что должно быть для насъ всего болѣе *цѣнно*? Что способно дать наибольшее удовлетвореніе запросамъ нашей мысли, воли и чувства? Что могли бы мы признать безусловно истиннымъ, добрымъ и прекраснымъ? Но то, что кажется намъ безусловно истиннымъ, добрымъ и прекраснымъ, можетъ быть только нашею мечтой. Это нашъ идеаль, а пока мы находимъ въ себѣ какія-нибудь побужденія сомнѣваться въ томъ, что этому идеалу соответствуетъ дѣйствительность, вѣрить въ него мы не можемъ, какъ бы ни была велика его цѣнность. Для того, чтобы идеаль получилъ право стать предметомъ нашей вѣры, онъ долженъ быть не только безусловно цѣннымъ, но и безусловно *реальнымъ*. Такимъ образомъ, вопросъ: „во что и ради чего мы должны вѣрить“? распадается на двѣ проблемы: *какіе объекты нашей вѣры абсолютно цѣнны?*, и *какіе изъ нихъ абсолютно реальны?*

Эти двѣ проблемы можно рѣшать троякимъ путемъ: *эмпирически, теоретически и практически*. Абсолютная цѣнность и реальность объектовъ нашей вѣры могутъ быть или очевидны изъ фактовъ нашего непосредственного опыта, или обязательны въ силу извѣстныхъ требованій нашей логической мысли, или, наконецъ, достовѣрны вслѣдствіе извѣстнаго склада нашихъ эмоціональных и волевыхъ отношеній. Міръ эмпирической очевидности принадлежитъ *наукѣ*, область теоретической обязательности составляетъ достояніе *философій*, сфера практической достовѣрности есть *жизнь*. Какой же изъ этихъ путей и въ какой мѣрѣ могъ бы привести насъ къ желательной цѣли? И прежде всего, что сказала бы въ отвѣтъ на наши запросы *наука*?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke.

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

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

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

Однако эта точка зрѣнія не могла удовлетворять запросамъ нарождавшейся критической мысли. Уже древній скептицизмъ Пиррона и Энесидема разрушилъ наивную увѣрен-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

стовѣрить насъ даже въ томъ, что лежитъ въ насъ и во-кругъ насъ,—въ реальномъ существованіи внѣшняго міра, другихъ людей и нашего собственнаго „я“; тѣмъ болѣе она не могла бы заглянуть за грань всякаго человѣческаго опыта и доказать намъ дѣйствительное бытіе вѣчной истины, добра и красоты. Философія есть мышленіе о вещахъ, а мышленіе никогда не въ состояніи выйти за предѣлы себя самого. Всюду, куда бы оно ни проникало, оно находитъ только свои собственныя состоянія. Ему, какъ Нарциссу, суждено вѣчно любоваться лишь своимъ собственнымъ изображеніемъ, и чѣмъ больше оно старается поймать эту обманчивую тѣнь, тѣмъ дальше она отъ него убѣгаетъ. Между мышленіемъ и бытіемъ нѣтъ моста; они трансценденты и чужды другъ другу. Тамъ, гдѣ они соприкасаются между собой, неизбежно происходитъ что-нибудь одно изъ двухъ: или исчезаетъ мышленіе, превращаясь въ ирраціональныя формы практическихъ отношеній, въ чувства и дѣйствія, или пропадаетъ бытіе, замѣняясь чисто теоретическими состояніями, группами образовъ и идей. Идеальность всѣхъ мыслимыхъ нами объектовъ очевидна сама собою: она *вытекаетъ аналитически изъ самаго понятія мышленія*. Поэтому заниматься проблемой реальности и доказывать логическими операціями дѣйствительное бытіе вещей для философіи такъ же бесполезно, какъ отыскивать „квадратуру круга“. Если бы всѣ метафизики міра соединили свои усилія только для того, чтобы „доказать“ свое собственное существованіе, то и тогда имъ не удалось бы ничего добиться. Съ ними только повторилось бы извѣстное приключеніе барона Мюнхгаузена, желавшаго вытащить себя изъ болота за свою собственную косу. Пора онтологической метафизики прошла безвозвратно, и если въ настоящее время метафизика возможна, то уже не онтологическая, а *хреματοлогическая*. Она должна быть не „теоріей бытія“, а „теоріей цѣнностей“. Она должна уяснять не фактически данное, а теоретически необходимое, не сущее, а должное, не реальное, а идеальное, не дѣйствительное, а истинное, доброе и прекрасное. Разрѣшая эту задачу, она можетъ прибѣгать къ смѣлымъ гипотезамъ и создавать широкія построенія; но она не должна ни на минуту забывать, что предметы ея размышленій не вещи, а идеи, что ихъ теоретическое значеніе состоитъ не въ томъ, что они реальны, а въ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

П. Соколовъ.