

С. Л. ФРАНК

ПО ТУ СТОРОНУ
ПРАВОГО И ЛЕВОГО

YMCA-PRESS - PARIS

С. Л. ФРАНК

ПО ТУ СТОРОНУ
ПРАВОГО И ЛЕВОГО

С. Л. ФРАНК

ПО ТУ СТОРОНУ ПРАВОГО И ЛЕВОГО

Сборник статей

Под редакцией В.С. Франка

YMCA - PRESS

11, rue de la Montagne Ste-Geneviève — Paris 5e

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

В предлагаемый читателю сборник статей русского философа и религиозного мыслителя Семена Людвиговича Франка (1877-1950) включены работы трех категорий.

Во-первых, это статьи по социально-политическим вопросам, относящиеся к периоду эмиграции (с 1922 г.). Хотя Франк — кроме как в самой ранней юности — никогда не принимал активного участия в политической деятельности, его мысль неустанно работала над общественными проблемами современности. Об этом свидетельствуют хотя бы, помимо включенных в данный сборник статей, статьи в сборниках «Вехи» (1908) и «Из глубины» (1918) и книга «Духовные основы общества» (1930). Во всех произведениях на эти темы Франк рассматривал общественно-политические события и тенденции в свете своей глубокой уверенности в духовной реальности. Именно поэтому они не потеряли своего значения и поныне.

В первую очередь, однако, С.Л. Франк был философом. Поэтому редактор решил включить в сборник одну статью чисто философского характера, «Онтологическое доказательство бытия Бога», в которой с предельной сжатостью и ясностью сформулирована

основная философская интуиция Франка, полностью развитая в его магистерской диссертации «Предмет знания» (1915).

И, наконец, последняя, включенная в сборник работа, «О природе душевной жизни», вошла в сборник по тому признаку, что она вообще еще никогда не появлялась в печати. Она была написана Франком в 1927 г. по предложению Евразийского издательства в виде брошюры, предназначенной для распространения в России, и содержит в себе развернутую критику материалистических течений в современной психологии. Несмотря на свою сорокапятилетнюю давность и эта работа не утратила своего значения и поныне — особенно для читателей в Советском Союзе. Брошюра эта в свое время по каким-то причинам в свет не вышла.

Вот — библиографическая справка относительно места и года публикации отдельных статей:

«Религиозно-исторический смысл русской революции» — в сборнике статей «Проблемы русского религиозного сознания», Берлин, 1924;

«По ту сторону "правого" и "левого"» — в журнале «Числа», Париж, кн. 4, 1931.

«Проблема "христианского социализма"» — в журнале «Путь», Париж, 60, 1939.

«Ересь утопизма» — «Новый журнал», Нью-Йорк, XIV, 1946.

«Онтологическое доказательство бытия Бога» — в «Записках Русского Научного Института» в Белграде, I, 1930.

В. С. Франк

РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Русская революция, как всякое крупное историческое событие, есть явление чрезвычайно сложное, многостороннее. Поскольку вообще можно говорить о причинах или факторах исторических явлений, она имеет множество разнородных причин. Правильнее, однако, не пользоваться в познании исторических процессов этим понятием причины, которое в нем, в отличие от естествознания, туманно и многосмысленно, неадекватно спонтанно-внутренней природе истории; лучше говорить о движущих силах и определяющих тенденциях исторического процесса.

В этом смысле можно сказать, что русская революция, как и всякое историческое явление или как всякое обнаружение духовно-жизненных сил и устремлений, имеет множество разных сторон, как бы разных точек зрения. Общераспространенным — потому что наиболее отвечающим политическим страстям — является рассмотрение ее в плане текущей политики, исследование ближайших политических событий и фактов, которые дали непосредственный толчок революционному движению, или индивидуальных и партийных мнений, стремлений и действий, из скрещения которых сложился конкретный ход событий революции. Есть люди, которые убеждены, что это есть, собственно, единственно правильный и вполне конкретный способ объяснения революции; он вместе с тем и

популярен, потому что дает возможность возложить ответственность за революцию на отдельных лиц или отдельные группы и этим доставляет моральное удовлетворение и импульс к деятельности, которая сводится тогда к борьбе с отдельными людьми и их группировками. Но, хотя совершенно бесспорно, что непосредственно революция слагалась из скрещения множества случайных и единичных фактов — в конце концов из всей совокупности стремлений и поступков отдельных лиц, в ней участвовавших, начиная с партийных вождей и кончая последним корыстным грабителем и бесчинствующим хулиганом, — тем не менее, такое объяснение отнюдь не полно и потому не конкретно; оно есть скорее лишь абстракция, в которой, пользуясь некоторыми, всегда более или менее произвольно выбранными единичными фактами, мы стараемся в упрощенной схеме изобразить внешний процесс обнаружения революционных сил. Настоящее историческое объяснение должно учитывать, наряду с этим поверхностным слоем скрещения отдельных событий и стремлений, более глубокий слой исторического бытия: общие исторические условия, создавшие то или иное расслоение народа на классы, сословия, политические партии, а также внутреннюю природу тех общих духовно-общественных сил, которые выразились в революции. Но можно идти и далее или, вернее, глубже: Историческая судьба народа, как и судьба индивидуальной личности, — каково бы ни было влияние в ней среды, воспитания, условий жизни, а также случайных встреч и столкновений с единичными внешними ей элементами, — в последнем счете в каком-то смысле предопределена основным характером и призванием народа или личности, основной тенденцией его спонтанно-внутреннего развития. А так как такое спонтанно-внутреннее развитие индивидуальной и коллективной личности есть выражение неких первичных духовных ее сил, общего своеобразия ее религиозно-метафизического взгляда на жизнь и отношения к

жизни, действие в ее душе глубочайших, т. е. религиозных оценок, — то наибольшей конкретной глубины достигает объяснение, которое в историческом явлении, — в нашем случае, в русской революции, — усматривает обнаружение некоторых первичных духовных сил и религиозной направленности.

Далее, русская революция — опять-таки, как всякое крупное историческое событие, — имеет сторону, в силу которой она есть явление чисто национальное, определяемое своеобразием национальной истории и национального характера и мировоззрения, и вместе с тем имеет и другую сторону, в силу которой она есть явление мирового и общечеловеческого порядка, событие, занимающее определенное место и имеющее значение в единой для человечества всемирной истории.

В нижеследующих строках мы хотели бы выразить, в чем состоит, по нашему разумению, смысл русской революции, как факта или события в мировой истории человеческого духа.

Национальное своеобразие русской революции, обусловленное своеобразием всей русской истории, шедшей по совсем иным путям, чем история западного мира, и исключительное своеобразие русского национального характера, умонстроения и склада верований, которое делает русского человека и Россию чем-то загадочным, непонятым и таинственным не только для западно-европейца, но и для русского, воспитавшегося на западных понятиях, — это своеобразие есть, конечно, бесспорный факт. Русская революция, так как она произошла, могла произойти только в России; русский социализм не есть социализм западный, а скорее, как определил его один из вождей германской социал-демократии, — социализм азиатский; русское революционное буйство и бесчинство, как оно изобра-

жено, например, в поэме «Двенадцать» Блока, имеет свою специфическую духовную природу, непостижимую и чуждую для европейца; «демократия» в России есть нечто совсем иное, чем демократия западная; методы управления, созданные революцией, носили также специфически русскую природу. И за всем тем русская революция странным образом легко и непринужденно укладывается в общечеловеческую историческую эволюцию, имеет в ней точное определенное место, есть в известном смысле ее логическое завершение. Весь идейный ее материал, который, правда, она перерабатывает по своему, заимствован с Запада; социализм и республиканизм, атеизм и нигилизм — все эти мотивы, которые, по мнению мыслителей, прежде утверждавших своеобразие России, казались абсолютно чуждыми русскому народу, заимствованы с Запада. Русский мужик и рабочий, по образцу своих английских и французских предшественников, бесчеловечно казнил своего монарха, который еще так недавно, под именем «Царя-Батюшки», был своеобразной и, казалось, незыблемой национально-религиозной основой всего его государственного сознания; в Москве воздвигаются памятники Марксу и Лассалю, и Спаская башня древнего Кремля, устоявшая перед нашествием Наполеона, вместо «Коль славен» играет теперь «Интернационал». Русский народ глумится над своей церковью, бреет себе бороду, надевает иностранный «френч» и занимается всяческими «электрофикациями» и «организациями». Конечно, легко сказать, — как говорят и думают многие близорукие люди, — что все это делает совсем не русский народ, а кучка его насильников, не русского, преимущественно еврейского происхождения. Это объяснение не только не верно фактически — ибо во всех этих действиях принимает непосредственное и вольное участие и коренной русский человек, — но оно прежде всего упрощает вопрос своей поверхностью. Ибо самая власть и влияние инородцев на русскую судьбу

есть загадка, требующая объяснения; и кто умеет беспристрастно видеть, тот должен признать, что эта власть есть в основе своей некое духовное обаяние, некий соблазн, которому легко поддается русская душа по собственному своему побуждению; здесь обнаруживается странное и, с точки зрения обычно национального чувства, оскорбительное сродство исконного русского духа с духом нерусским. Так нужно засвидетельствовать просто, как факт, что характерная революционная мятежность еврейского ума нашла какой-то странный, но глубокий отголосок в мятежности столь чуждого ему в других отношениях русского духа, и только потому им и овладела. Теория Маркса о классовой борьбе и восстании пролетариата, его призыв к низвержению старого европейского государства и буржуазного общества, ответили какой-то давно назревшей, затаенной мечте безграмотного русского мужика. И как это ни странно сказать, но через воцарившийся в России «азиатский социализм», с одной стороны, совершается какой-то внутренний стихийный процесс европеизации России, ее приобщение если не к европейским порядкам жизни, то к внешнему европейскому обличению, и, с другой стороны, обнаруживается великая притягательная сила России для Западной Европы, какая-то провиденциальная роль ее в судьбе Европы. Русская революция во всем ее неповторимо-национальном своеобразии выразила или осуществила нечто, все равно, положительное или отрицательное, что имеет какое-то кардинальное значение в судьбе общеевропейского человечества и — в национальном преломлении — выявила нынешнее состояние его духа, в известном смысле объяснила ему его путь. Русская смута есть смута общеевропейская, и мы, русские, пережившие и осмыслившие ее, в известной степени чувствуем себя теперь экспертами и призванными диагностами болезни Европы. Глубокий духовный кризис, переживаемый теперь русским народом, есть завершение и вместе с тем поворотный пункт

пути, по которому идет все человечество. Возьмите цепь великих духовных процессов и исторических событий, начиная с зарождения т. н. «нового века»: в XIV веке — духовный мятеж ренессанса, в XVI религиозная буря реформации, в XVII — английская революция, в XVIII — гордыня просветительства, завершающаяся великой французской революцией, в XIX — утверждение демократии и одновременное зарождение революционного социализма. Не есть ли русская социалистическая революция начала XX века имманентное логическое завершение всего этого процесса? Духовный исторический процесс, текущий сплошным потоком, имеет как бы свой всплеск огромных волн, которые в тот или иной момент вздымаются и с разрушительной силой опрокидываются в разных странах, но все вместе определены силой и направлением всего потока. То, что отдельная такая волна нарастает в данный момент именно среди определенного народа, и то, что она принимает данную определенную форму, обусловлено и рядом частных причин, и, прежде всего, национально-историческими и духовными условиями данного народа. Английская пуританская революция могла совершиться только в Англии и была бы немыслима во Франции; французская якобинская революция, есть, как мы это знаем из Токвиля и Тэна, отражение национально-исторических условий французской жизни; и точно так же русская социалистическая революция немыслима нигде, кроме как в России. И, несмотря на это, все эти революции суть последовательные и, несмотря на все их различия, в основе своей родственные взрывы одних и тех же разрушительных сил, выношенных в духовном развитии европейского человечества. И даже своеобразие каждой из них укладывается в некий общий порядок, дает в совместном сочетании определенный единый ритм исторического развития. Мы видим в них постепенное ослабление внутренней интенсивности духовного напряжения и идейного богатства и одновременно

с этим последовательное усиление экстенсивной силы, радикализма и широты захвата. Чтобы убедиться в том, стоит только сравнить, с одной стороны, Кромвеля с Лениным или Мильтона хотя бы с Блоком и, с другой стороны, религиозно-политическую буржуазную английскую революцию с радикализмом якобинской французской и, наконец, с положительно всеобъемлющей русской социалистической революцией. С каждой новой волной глубокая идейная ее сила ослабевает и бледнеет, разрушительная же мощь и внешний объем возрастают. И, быть может, не будет ошибочным предположение, что с русской революцией цикл великих разрушительных волн этого потока исчерпался.

Если мы взглянем теперь в духовное или идейное существо русской революции, то мы должны будем прежде всего признать, что — вопреки видимости — это существо не исчерпывается и не выражается адекватно социализмом. Это очевидно даже для внешнего политического наблюдения, ибо русская революция произведена в конечном счете крестьянами; крестьянин же нигде, — в том числе и в России — не бывает социалистом. Этим мы отнюдь не хотим повторить распространенного среди эмиграции поверхностного мнения, что русская революция только прикрывала лживой видимостью идей и идеалов наготу безыдейного цинического буйства и корыстного грабежа. Революция всегда осуществляется верой в ее идеалы активного меньшинства народа, образующего ядро ее участников, и всегда разнуздывает темный вихрь порока, бесчинства и корысти. Так было и в России. Сколько бы бессмысленного разрушения и чисто эгоистических корыстных действий ни привходило в революцию, ее подлинной силой была некая бескорыстная вера, порыв к какой-то объективной правде, и ее успех был определен стойкостью и бескорыстным самоотвержением фанатических служителей этой веры. Лишь в силу такой своей идейной природы, реальность которой мы считаем и социологически бесспорной и фактически

удостоверенной беспристрастным наблюдением, русская революция становится вообще историческим явлением и, тем самым, явлением духовного порядка.

Но в чем, собственно, заключалось содержание этой веры? Определить это очень трудно, потому что положительное содержание ее чрезвычайно туманно и бесформенно и потому почти неуловимо; существо ее едва ли не исчерпывается отрицанием, и только с этой стороны можно пытаться ее определить. Русская революция в смысле отрицания — самая радикальная из всех доселе бывших: она отрицала не только определенную политическую форму правления или господства классов или сословий, она отрицала собственность, религию, государство, даже национальность; началом ее был неслыханный в истории факт — отрицание национальной самозащиты, национальное самоубийство во время войны, как бы восстание против элементарного инстинкта национального самосохранения. В ее дальнейшем течении она явила не только фактическое попрание (что случается во всех революциях), но и принципиальное отвержение всех бесспорных в европейском обществе морально-правовых устоев. Во имя чего? Этот положительный идеал можно определить разве только так: во имя безграничной самочинности рационального устройства жизни. Жажда самочинности и вера в безграничную мощь устроющей самочинной воли есть характерная черта русской революционной психологии. Быть может, возразят, что это есть влечение к свободе, образующее в своей крайней форме существо анархизма, русская же революция развила жесточайший, неслыханный деспотизм, довела до крайних пределов вмешательство государства в человеческую жизнь и не обнаружила ни малейшей любви в свободе. Но такие возражения основаны на недоразумении. Прежде всего, этот исход есть типическая роковая судьба всякого разнуздания самочинной воли: через анархию она всегда ведет к деспотизму. Но затем, и это гораздо важнее, стремле-

ние к идеалу свободы предполагает веру в личность, ее абсолютное достоинство и ее неотъемлемые права; но такой веры в русской революции совсем не было. Напротив, идеал самочинности сочетался в ней с отрицанием также начала самодовлеющей ценности личности. Он вылился поэтому в форму веры в самочинную народную волю, веры, которая дала оправдание и идейную силу коммунистическому деспотизму. И если в этом участвовала вера в какое-либо положительное начало, это это была вера в разум, в чисто рационалистическом смысле этого слова; русская революция жила убеждением, что, сбросив с себя все стеснения, разрушив все традиционные общественные устои и освободившись от всяких правовых ограничений, народная воля сможет разумно, т. е. подлинно целесообразно, устроить народную жизнь и утвердить общественную правду. Отсюда столь характерная для русской революции — не только в лице ее вождей интеллигентов, но в лице ее чисто народных представителей, — наивная вера во всемогущество науки, в возможность, при помощи науки, технически организовать жизнь, так что будет достигнуто высшее, последнее ее совершенство (причем ответственность за неудачи в этом отношении доселе возлагаются на умышленное противодействие специалистов и ученых, стоящих на стороне врагов народа). Замечательно, что русская революция, обнаружив неслыханную вражду ко всякой духовной культуре, — в религии, к праву, даже к вне-утилитарному научному знанию (кокетничание с искусством не имеет серьезного значения и не идет в счет, и за ним нетрудно разглядеть грубый нигилизм и в этой области), — проявила наивную и страстную веру в техническую цивилизацию и истинно идолопоклоннический культ всякой рациональной — технической и социальной — организации. Русской революции, конечно, совершенно чужд «культ разума» в смысле просветительства французской революции — «Разума» с большой буквы, как высшего

абсолютного начала, как объекта хотя туманной и убогой, но все же религиозной веры. Напротив, русская революционная вера в разум есть до последнего предела довершенный нигилизм, отрицание всяческих высших, сверхчеловеческих начал, признание человеческого самочинного разума, как утвержденной лишь в самой себе и не ведающей никаких высших норм инстанции человеческого самоустроения.

Если можно в краткую формулу свести русскую революционную веру, то ее можно выразить, как нигилистический рационализм, — сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связующих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически-рациональной организацией человеческой деятельности. Социализм есть лишь выражение этого нигилистического рационализма в области социально-экономической: то, о чем лишь робко мечтали западно-европейские массы и их вожди и что в их собственном сознании наталкивалось на непреодолимые духовные преграды в лице всей укорененной системы прав и культуры — попытка подчинить всю жизнь, в том числе ее глубочайшую, так сказать, физиологическую основу в лице хозяйственного кровообращения рациональной общественной регуляции — это было без малейших сомнений испробовано в России, ибо здесь было для этого и достаточное неверие в сверхрациональные основы культуры, в том числе и личность, даже как хозяйственного субъекта, и достаточная вера в простой человеческий разум, который с помощью кулака и плетки для неразумных и порочных легко и просто устроит человеческую жизнь.

Русская революция есть последнее действенное и всенародное проявление нигилизма — этого исконно-русского умонастроения, вместе с тем тесно связанного с общечеловеческим развитием нового времени.

Если мы теперь, наученные опытом русской революции, оглядываемся назад на наше духовное прошлое 19-го века, то мы видим медленное, постепенное накопление грозовой атмосферы, которая разразилась в этой чудовищной буре. И пророчески-предугаданные «бесы» Достоевского, и тургеневский Базаров, отрицающий всякие «принципы», ненавидящий барскую эстетическую, неутилитарную культуру и вместе с тем уверенный, что в анатомировании лягушек может быть достигнуто все знание, нужное человеку для жизни («резать лягушек и ругаться»), и реальный Бакунин, с легким сердцем подставляющий в Дрездене Мадонну Рафаэля под солдатские пули, верующий в разрушение, как единственное творчество, но также и традиционные русские администраторы, презирующие всякую гуманность и либерализм и твердо верящие в кулак и плетку, как достаточные средства расправы и немудрящей жизненной правды, и Лев Толстой, отрекшийся от искусства, культуры, государства, исторической религии и твердивший, что «достаточно человеку одуматься, понять и разумно устроить жизнь», чтобы достигнуть совершенства, — всё это — разнообразные проявления одной стихии нигилистического рационализма, того типического русского бунтарства, которое привело к катастрофе русской революции.

Но где же лежат исторические корни этого нигилизма? И здесь мы снова должны отметить сплетение национального с сверхнациональным. Замечательно, что Тургенев, введший этот термин для характеристики образовавшегося в 50-х годах XIX века нового русского умственного типа, заимствовал его из немецкой литературы: этот термин был пущен в ход, для критики рационализма, немецкой философией чувства начала XIX века (если не ошибаемся — Якоби). Исторические же истоки русского нигилизма восходят к вольнодумному кружку вельмож Екатерины II., т. е. к французскому просветительству XVIII века. Ведь именно это вольнодумное «вольтерьянство» дворян-

ства посеяло первые семена нигилизма в России, и корни от них постепенно проходили во все более глубокие слои русской почвы, захватив во второй половине XIX века слои «разночинцев» — единственный в России промежуточный слой между дворянством и народом, — породив в нем нигилизм 60-х годов и революционный радикализм 70-х годов и к началу XX века достигнув последних глубин народных масс. Но в известном смысле этот нигилизм имеет еще более отдаленного предшественника в России. Век Екатерины невозможен был без духа Петра Великого и его реформ. Гениальный государственный реформатор России в каком-то смысле был бесспорно первым русским нигилистом: недаром большевики еще при последнем ограблении церквей с удовлетворением ссылались на его пример.

Сочетание бесшабашной удали, непостижимого для европейца дерзновения святотатства и кощунства, смелого радикализма в ломке традиционных устоев с глубокой и наивной верой в цивилизацию и в рационально-государственное устройство жизни бесспорно роднит, несмотря на все различия, — достаточно очевидные, чтобы о них стоило упоминать, — Петра Великого с современным русским большевизмом. Но Петр Великий есть русское отражение западного рационализма XVII века, века Декарта и Гуго Гроция, восстания Нидерландов и английской пуританской революции. И снова мы чувствуем: в нынешней русской революции подведен какой-то итог общеевропейского духа развития последних веков.

Мне кажется, что если вдуматься достаточно глубоко и окинуть широким взором общеевропейское (в том числе и русское) историческое прошлое, то мы увидим, что русская революция есть последнее завершение и заключительный итог того грандиозного восстания человечества, которое началось в эпоху ренессанса и заполняет собой всю т. наз. «новую историю». В самых разнородных формах через ряд ступеней или

эпох, из которых каждая отрицает предшествующую, стоит к ней в отношении диалектической противоположности, и вместе с тем восполняет и завершает ее, развивается одна историческая тема: эта тема есть свобода, основанная на самоочинности человеческого духа. Религиозно-общественной идеей средневековья была идея теократии: идеал утверждения царства Божия, установления правды на земле через подчинение человека власти, авторитет которой имеет неземное, божественное происхождение и руководится высшей религиозной правдой. Эта идея имеет своим источником христианское сознание подчиненности земного небесному, зависимости всяческой земной правды от устремленности к Царствию Небесному, религиозной иерархичности мирового бытия. Но эта система была основана также на забвении одной кардинальной истины христианского сознания — истины о личной свободе, как основном условии религиозно-осмысленной жизни. Это гениально постигнуто и выражено Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе»: — «Ты возжелал — говорит Великий Инквизитор Христу, выясняя противоположность между теократией и первичным замыслом христианства — свободной любви человека, чтобы человек пошел за Тобой, плененный и прельщенный Тобой». Великий принцип Богосыновства человека нашел свое выражение в авторитете власти Отца и исходящей из него иерархии, но не в свободной любви Сына. Истина была явлена и открыта, и осталось только, казалось, сверху, с высоты церковного авторитета, обладающего ею, осуществлять ее и подчинять ей человеческую жизнь. Было забыто, что в христианстве истина совпадает с «путем и жизнью», что она живет в глубочайших недрах жизни и осуществляется лишь в пути, который человек, повинаясь ее зову, вольно сам избирает. Было забыто, что истина есть любовь, а любовь есть свобода.

Из этого несовершенства, из этого внутреннего противоречия теократии, в которой завет любви осу-

ществлялся силой принуждения, и человечество было направлено к вольному богосыновству через рабское подчинение святыне власти, — родилась основная тема новой истории. Эта тема есть свобода, свободное творчество человека, верховные права творческого человеческого духа, добывание истины и строительства жизни из имманентного, внутреннего источника человеческой личности. Первое и высшее свое выражение этот новый дух находит в ренессансе, в упоении художественного творчества, в требовании простора для творческих сил человека, в открытии природных основ человека, гармонии между природой и человеком, в жажде овладения природой и слияния с ней, в безмерном влечении вдаль и вширь, словом — в фаустовском духе. Это есть первый и открытый мятеж против христианства и вместе с тем попытка христианскую идею личности и ее свободу, — ибо античность этой идеи не имела, — осуществить средствами языческого мирозерцания. Разрушительный характер этого мятежа долго не давал себя чувствовать, и, напротив, связанное с ним освобождение творчества принесло такое богатство новых духовных плодов — только потому, что в средневековом христианском воспитании человечество накопило огромный запас потенциальных творческих сил. Из этого источника родилась новая, свободная, рациональная наука : от Леонардо-да-Винчи и Джордано Бруно идет прямой путь к Декарту и Галилею, к эпохе рационалистического естествознания XVII века.

Реформация есть восстание в области самой христианской религиозности. Ее тема есть восстановление и утверждение имманентной человеческому духу внутренней религиозности. Эта необходимая, объективно-оправданная задача утверждения внутренней религиозности, поклонения Богу в духе и истине, осуществляется еще, однако, также в мятежной форме религиозного индивидуализма, отвержения исторического предания церкви, восстания свободной религиозной

личности против сверхличного духа соборной святости человечества. Свобода утверждается в отъединении, а не в любовном слиянии душ; личность, упоенная своим вольным общением с Богом, не раскрывается через это общение, а напротив, перестает ощущать свои сверхличные онтологические корни, питаться живыми соками религиозной жизни, циркулирующими лишь во вселенском духе христианского человечества, и поэтому обречена на засыхание и религиозное увядание. Этот роковой процесс также не сразу дал себя чувствовать, потому что первый, творческий период реформации целиком жил за счет безмерной религиозной энергии духа, накопленной в средневековье. Но не только иссыхание и обеднение религиозной жизни в позднейшем протестантизме, вплоть до либерального, уже ни во что не верующего протестантизма нашего времени, а, главным образом, общественно-политические плоды протестантизма свидетельствуют, что в его одностороннем индивидуализме религиозная свобода куплена слишком дорогой ценой потери самого источника религиозного питания. Ибо уже с самого начала, с XVI века и в особенности в XVII веке, религиозный мятеж протестантизма привел к мятежу политическому, суровый религиозно-страстный пуританский дух завершился безрелигиозным пафосом «прав человека и гражданина» и привел к полной секуляризации государственно-общественной жизни.

Светское национальное государство, зародившееся в XVII веке, есть продукт одновременно и ренессанса, и реформации. Идущая из духа ренессанса жажда мощи и овладения миром концентрируется в мощи национальных монархий и исходящей из них мировой колонизации, тогда как реформация содействует укреплению светской государственной власти своим религиозным индивидуализмом, перенесением всей силы религиозной жизни во внутрь отъединенной личности, ослаблением творческой силы церковной идеи.

Но едва только успело образоваться светское нацио-

нальное государство, — или вернее, оно еще не успело образоваться, — как те же мистические силы, которые его создали, начали его разрушать. Идея самочинной свободы человеческой личности, еще в религиозно-пуританском облачении произведшая революционные потрясения XVII века, вскоре сливается с рационализмом, этим духовным плодом ренессанса. От Декарта и Гуго Гроция прямой путь ведет к Локку, к скептическому неверию Юма, к поверхностному и фривольному французскому просветительству XVIII века, из которого в свою очередь родилась политическая свобода и демократия XIX века. Либерализм и демократия есть порождение духа самочинности, уже совершенно отрешенного от религиозного питания, оторвавшегося от онтологических корней и внутренне опустошенного. И протестантская вера в религиозное достоинство человеческого духа, и стихийное ренессансное ощущение творческой мощи человека, и даже вера рационалиста — в основе своей все еще религиозная — во «внутренний свет истины», открывающийся в человеческом разуме, заменяется пустой, лишенной конкретного духовного содержания гуманистической верой в человека вообще и его моральную благодать, верой в «человечность» и ее прогрессивное развитие. Но уже катастрофа великой французской революции, порожденная гуманистическим просветительством XVIII века и через ряд исторических штатаний доведшая человечество до эпохи демократии, должна была существенно подорвать эту плоскую веру. В начале XIX века, в эпоху реакции и романтики, мы имеем какой-то краткий момент глубокого раздумья европейского человека о правильности пути, по которому оно пошло — достаточно упомянуть здесь Жозефа де-Местра и его единомышленников, немецкий романтизм и немецкую идеалистическую философию, в особенности Гегеля. Социально-политическая история пошла, однако, дальше по старому пути. XIX век есть век демократии. Но подобно тому, как нарощение светской государствен-

ности совершается с назреванием демократического бунта против него, так и одновременно с утверждением демократии начинается восстание против нее в лице социализма.

Социализм есть сразу и завершение, и низвержение либеральной демократии. Он руководится тем же основным мотивом, что и она, общим мотивом всего нового времени: сделать человека и человечество истинным хозяином его жизни, предоставить ему возможность самочинно устроить свою судьбу. Но он усматривает пустоту, бессодержательность и внутреннее противоречие той формальной свободы, которую дает либеральная демократия: человек, формально свободный, предоставленный самому себе, ничего не может сделать и гибнет жертвой социальных случайностей, оказывается игрушкой хозяйственных конъюнктур, рабом хозяйственно сильных слоев. Чтобы сделать его истинно свободным, надо пожертвовать его формальной свободой личности, объединить его в коллективное целое и предоставить человечеству, сосредоточив в его руках все земные средства, самочинно и рационально устроить жизнь ценою даже рабства индивида. Духовное опустошение, как результат всего исторического мятежа нового времени, отрыва человеческой личности от сверхличных онтологических ее корней обнаруживается здесь уже во всей своей страшной силе: человек в социализме уже не есть самобытное духовное начало, а есть просто природное существо и единственная цель его самочинного устройства — материальная власть и материальное благополучие. Единственный сохранившийся «священный принцип» есть принцип самого человеческого дерзновения, бунта природного существа против тяжких условий, в которые ставит его и природа, и стихия его собственной общественной жизни. И этот принцип дерзновения, мечта к построению вавилонской башни «своею собственной рукой», как это поется в гимне «Интернационала», осуществляется путем подавления всяческой

реальной свободы, путем отрицания всех духовных корней и основ человеческого бытия. Социализм есть последний итог великого восстания человечества и вместе с тем результат его совершенного истощения — полного духовного обнищания блудного сына за долгие века блуждания вдали от отчего дома и его богатства.

Но Россия? Какое она имеет отношение ко всему этому пути, и почему именно она должна была осуществить социализм, выразить то предельное состояние, к которому приводит этот путь европейского человечества?

Россия никогда не видала ни ренессанса, ни реформации, — ни даже рационализма и просветительства в том глубоком и спонтанном смысле, какой носили эти движения на Западе; в России не было и господства либерально-буржуазной демократии, завершением которой и вместе с тем протестом против которой является социализм. Но и Россия не осталась чужда тому духовному процессу, который образует содержание новой истории; только в ней до последнего момента он действовал слабее, затрагивая лишь более поверхностные слои ее бытия и оставил в ней не растраченный запас свежих духовных сил. Но именно потому, что в России все же был заброшен фермент того же процесса брожения, что вместе с тем русский духовный организм не приобрел того иммунитета, который выработался на Западе за долгие века болезненного его переживания, — последний кризис, к которому он приводит, должен был со страшной силой и исключительной показательностью разразиться именно в России.

Россия не знала также теократии, в западно-европейском смысле слова. В религиозном развитии Запада и Востока есть одно коренное различие, источник которого заложен в последних глубинах своеобразия религиозно-творческого духа Запада и Востока. В то время, как на Западе религиозное творчество с самого

начала вложилось в дело внешнего жизненного строительства, и восприятие христианства означало для западно-германских народов вступление в суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания, — в России великая духовная энергия, почерпаемая из безмерной сокровищницы православной веры, шла едва ли не целиком в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую периферию жизни; во всяком случае она не определила собой общественно-правового уклада русской жизни, не воспитала веры в какие либо, освященные ею принципы гражданских и государственных отношений. Поэтому, с одной стороны, в духовной глубине, скрытой от изменчивости и колебаний исторических волн, дольше могла сохраниться чистота церковной веры, и не было той жизненной потребности в борьбе с ней, в разрывании ее уз, которую испытал западный мир; с другой стороны, остались неразвитыми и неукрепленными те промежуточные между религиозным духом и жизненной эмпирией сферы права и морали, которые на Западе так прочно привиты теократическим воспитанием. Этим своеобразием определена религиозно-историческая судьба России.

Из всех достижений западно-европейской культуры Россия издавна обрела только одно: сильную государственную власть, которая первоначально выросла в ней не из процесса секуляризации и не в борьбе с теократией, а из самых недр православной веры: «Царь-Батюшка», Помазанник Божий был в народном сознании единственным носителем и верховной инстанцией эмпирически-общественного осуществления религиозной правды, единственным звеном, соединяющим религиозную веру с историческим строительством. Это придало монархии огромную, безграничную силу, с которой в государственно-исторической сфере не конкурировала никакая иная власть, даже и сила Православной Церкви. Поэтому, когда для России про-

бил час вступления на путь западно-европейской новой истории, когда в нее проник дух секуляризации и самочинного строительства жизни, этот дух стал творить свое дело совсем иными путями, чем на Западе. На Западе этот процесс должен был начаться с могущественного и совершенно спонтанного духовного и религиозного движения — с ренессанса и реформации; он должен был действовать изнутри, потрясти сначала церковное сознание и жизненно-философское мирозерцание. Секуляризованная культура и национальная государственность есть там зрелый и постепенно нарастающий плод этого духовного развития. У нас в этом не было надобности. У нас дело началось сразу как бы с периферии — с секуляризации государственной и связанной с ней внешних, гражданских, юридических форм культуры. Когда эти, идущие от периферии культуры и зародившиеся лишь на пороге XVIII века тенденции начали проникать в глубины личного духа, на Западе первый творческий период этого процесса был уже изжит, и уже явно проступали симптомы вырождения и разрушения, как последние его результаты. А когда в России, лишь во второй половине XIX века, то же движение раскрепощения и секуляризации начало проникать из культурных кругов в низший слой народа, и когда оно, в начале XX века, охватило народные массы, — Запад уже изжил все потенции «освободительного» духа и дошел до идеи, в которой выразилась агония и саморазложение этого духа — до социализма.

Вот почему в том духовном процессе, который был у нас как бы запоздавшим суррогатом ренессанса и реформации, нам пришлось питаться уже не богатыми, сочными первыми плодами западного духа, а лишь последними черствеющими крохами и разлагающимися объедками с его пиршественного стола.

Но что важнее всего: именно они более всего пришили нам по вкусу, ответили какой-то своеобразной потребности нашего русского «освободительного»

духа. Понять это нетрудно. Все промежуточные творения нового западного духа выражают ту стадию его развития, когда он сбросил с себя церковную опеку, но в глубине своего, как будто свободно творящего духа сохранил глубокие, неизгладимо запечатленные следы пройденной им теократической школы. Секуляризованная, основанная на личной свободе культура новой западной истории создала ряд нерелигиозных и вместе с тем «священных начал», на которых она твердо покоится, и которые сами коренятся в непосредственной вере в них. Национальность, собственность, семья, государственная власть, «права человека и гражданина», «личное достоинство», — всё это светские следы и отражения давнишнего теократического воспитания. Разложение духовно-онтологических, по существу религиозных основ бытия шло на Западе в течение всей новой истории постепенно, путем их преобразования, придания им обмирщенной формы, сквозь которую еще доселе просвечивает их истинное существо. Поэтому процесс не мог носить подлинно-разрушительного характера, или последний начал сказываться лишь очень поздно. Поэтому не раз за это время доведенная до края бездны, впадая в ужас анархии, Европа спасалась из нее своим консерватизмом, своей верой в священные принципы.

Совершенно иначе у нас. Между чистой, глубокой и полной верой, между цельным погружением духа в недра церковно-религиозного бытия и его совершенной отрешенностью и пустотой у нас нет ничего промежуточного. Поэтому у нас религиозно-психологически невозможны промежуточные духовные тенденции, на которых уже давно зиждется западно-европейская жизнь, — ни реформация, ни либерализм, ни гуманизм, ни безрелигиозный национализм, ни демократизм. Русский человек либо имеет в своей душе истинный «страх Божий», подлинную религиозную просветленность, и тогда он являет черты благости и величия, изумляющие мир, либо же есть чистый ниги-

лист, который уже не только теоретически, но и практически, ни во что не верит, и которому все позволено. Нигилизм — неверие в духовные начала и силы, в духовную первооснову общественной и частной жизни — есть рядом и одновременно с глубокой, нетронутостью религиозной верой, коренное, исконное свойство русского человека.

Поэтому именно Россия была как бы изначала предназначена сказать последнее слово в этом духовном движении самоотрицания культуры, которое с неизбежностью выросло из замысла дать самочинное, самодовлеющее, отрешенное ее утверждение. Чисто конкретно-исторически, ярость и разрушительность русской революции родилась из глубокой, не только экономически-классовой, но именно духовно-культурной отчужденности между русскими народными массами и образованными слоями русского общества, пытавшимися насадить в России европейскую культуру и сами ею отчасти уже пропитавшимися. С того момента, как рухнула монархия, эта единственная опора в народном сознании всего государственно-правового и культурного уклада жизни — а она рухнула в силу крушения в народном сознании религиозной веры в «Царя-Батюшку» — должны были рухнуть в России все начала государственной и общественной жизни, ибо они не имели в ней самостоятельных основ, не были сами укоренены в духовной почве. Русский народ потерял исконную цельность религиозной веры, он оторвался от старого и почувствовал, как Илья Муромец, тридцать три года пролежавший на печи, потребность расправить свои силы, пожить самочинно, стать самим хозяином своей жизни; но он не обрел и не мог обрести никакой новой положительной веры и потому обречен был впасть в чистый нигилизм — отречься от родины, от религии, от начала собственности и труда. Русский нигилистический коммунизм — этот «азиатский» социализм — и есть выражение этого отречения и универсального отрицания; все его

положительное содержание и упование ограничивается русским «авось» — наивной верой, что «трудовой народ», все разрушив, как нибудь все самочинно наладит и с помощью сильного кулака принудит всех соучаствовать в неведомой, новой гармонии на опустошенной земле. Конечно, как это бывает во всех революциях, возникших из слепого потрясения власти, ее официальные лозунги и сознательные принципы действия далеко не адекватны стихийному духовному существу сил, ее породивших. Можно сказать, что при всем своем безумии она чрезмерно рациональна и в этом смысле европеизирована по сравнению с духом, ее породившим; и это есть отчасти результат существенного соучастия в ней инородческого элемента. Но все же в основном своем существе русская революция есть адекватное выражение нигилистического рационализма той предельной, лишенной всякого духовного содержания и духовного корня самочинности устроющего свою жизнь человеческого разума, которая есть последний результат развития нового западного духа, но которая на Западе, в силу всего его прошлого, не могла доселе действительно и сполна осуществить себя, но зато нашла своего выразителя в русском народе в тот момент, когда эта западная идея запала в его цельную, наивную и неискушенную душу.

Каков же, в итоге, религиозно-исторический смысл русской революции?

Как указано, волей исторических судеб, основное направление которых мы пытались выше схематически наметить, в русской революции подведен итог более чем четырехвековому духовно-историческому движению западного человека. Этот итог подведен, конечно, не только в русской революции: он достаточно явственен и в самой западной Европе. Многовековое развитие гуманистической культуры и гражданственности, приведшее к мировой войне — этому самоубийству Европы, — полное всеобщее разочарование в демократии, в «правах человека и гражданина», социалистическая

мечта, отчасти бесплодно и бессильно потонувшая и растворившаяся в болоте демократического мещанства, отчасти с отчаянием последней надежды, в колебаниях неверия и веры, взирающая, как на недостижимый для себя образец, на русский коммунизм, глубокое разочарование всех лучших умов Европы во всем, что составляло движущую силу ее развития за последние века — в просветительстве, в демократии и либерализме, во всяческом рационализме, в самом «европеизме», — страстная, хотя доселе еще не осуществленная мечта о новом религиозном возрождении, характерное искажение новых духовных начал на Востоке — вот некоторые характерные статьи этого итога.

В России, однако, тот-же итог подведен катастрофически, продемонстрирован воочию с потрясающей силой; и потому из России, повидимому, этому итогу суждено действительно повлиять на дальнейшее развитие человечества.

Этот итог, который ближайшим образом означает экспериментальную проверку и, в результате ее, самоупразднение социализма, имеет в действительности гораздо более глубокое значение и универсальное содержание. Социализм сам по себе есть лишь последний этап всего духовного развития нового времени; его разрушительная — в отношении существующего культурно-общественного уклада — тенденция есть вместе с тем завершение, доведение до последнего конца всех заветных стремлений нового времени. Правда, целая духовная бездна как будто отделяет материалистический и нигилистический социализм — это самое крайнее выражение духовного обеднения человечества — от роскошных, многообещающих, блещущих духовным богатством и избытком сил первых форм этого движения. И все же между ними есть глубочайшее внутреннее сродство — такое же сродство, какое есть между идеализирующим, одухотворенным портретом и грубой, но меткой каррикатурой одного и того же лица. «Героическая ярость» мятежного пантеизма

Джордано Бруно живет в вульгарной ярости социалистической революции; вдохновенная мечта Леонардо-да-Винчи об овладении тайнами природы, о власти человеческого разума над ней, в старческой выродившейся форме звучит в глупых речах об «электрификации», как источнике спасения человечества; юношеская утопия неистового Кампанеллы о «солнечном государстве», о вселенском царстве, управляемом единой властью, которая рационально строит его хозяйственную и социальную жизнь — эта утопия продолжает жить в мечте об интернационале. Последний отголосок роскошного, упоенного мирской красотой, буйства людей ренессанса еще звучит в безобразном и хаотическом буйстве русского мужика, опрокинувшего все преграды старого мира; и мрачный огонь угрюмого религиозного фанатизма Кальвина и английских пуритан разгорелся в адское пламя революционного фанатизма, творящего оргии человеческого жертвоприношения в подвалах русских «чрезвычайек».

Русская революция есть историческое *reductio ad absurdum*, экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устройства жизни, руководившего человечеством за все последние века. В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков. Путь, на который человечество вступило с эпохи ренессанса и реформации, пройден до последнего конца; «новая история» кончается на наших глазах. И начинается какая-то подлинно «новейшая история», какая-то совершенно иная эпоха.

Отрицательное определение смысла этой новой эпохи совсем не трудно: она будет основана именно на отрицании идеала нового времени, на разочаровании в идее самочинного бунтарского человеческого самостроения. Гораздо труднее предвидеть ее положительное содержание.

Те, кто еще не до конца уразумел великий исторический смысл переживаемого нами катастрофиче-

ского времени, усматривают в таких мыслях болезненную и слишком крайнюю реакцию, бессмысленную, неосуществимую и вредную мечту о восстановлении средневековья, нелепую попытку вычеркнуть из истории всю великую страницу новой истории со всеми ее духовными достижениями. Но это основано на недоразумении. Всякое отречение от прошлого, всякое огульное отрицание его есть зло и заблуждение. История никогда не поворачивает назад, не восстанавливает прошлого — она всегда идет неизменно вперед; и если бы даже прошлое могло быть возрождено, оно уже не было бы старым прошлым, именно потому, что было бы прошлым возрожденным, что между ним и подлинным прошлым лежал бы незабываемый, неистребимый и поучительный опыт эпохи, низвергшей это прошлое. Но история не идет и прямолинейно, не есть сплошное и непрерывное «прогрессивное движение» по одному прямому пути; она движется зигзагами или, быть может, спиралью: пройдя круг развития в одном направлении, она вынуждена с новой отправной точки и на новом уровне некоторое время снова идти почти параллельно пути, который она уже раз прошла. История движется диалектически, одновременно преодолевая каждую предыдущую свою эпоху и тем сближаясь снова с предшествовавшей ей, но и обогащаясь уже пройденным. Как и в биологическом развитии, новое поколение, неся в себе кровь отцов, возрождает к новой жизни действительно-формирующую интеллекцию своих дедов.

Если заполнить конкретным духовным содержанием эту методологическую схему исторического развития и применить ее к обсуждаемому нами кризису, то, я думаю, мы должны будем выразить телеологически необходимый — хотя отнюдь тем самым еще не predeterminedный — исход из него следующим образом: не может быть и речи о простом возврате к преодоленному прошлому средневековья, о сплошном и коренном отрицании глубочайшей движущей духов-

ной силы нового времени. Человечество стоит снова на перекрестке путей, и оно изберет правильный и исторически необходимый путь, если новым путем пойдет к прежней цели. Ведь мечта средневековой теократии так же до конца изобличена, как и мечта самочинного человеческого самоустроения. И в отношении этой ложности теократического идеала самый замысел новой истории был правомерен и исторически обоснован. Это был замысел осуществления духовной свободы, насаждения правды на земле не извне и сверху, а из глубины, из самых первооснов творческого человеческого духа; в этом замысле содержалось исправление односторонности теократического начала, попытка подлинного осуществления христианского начала богочеловечества, коренного соучастия свободного человеческого духа в Божьем творчестве. Основное заблуждение нового времени состояло лишь в том, что свобода была отождествлена с бунтом; творческие глубины человеческого духа пытались утвердить отрешением их от божественной почвы, в которой они укоренены, и через которую они только и могут питаться. Человечество думало достигнуть неба, оторвавшись от своих корней и свободно паря в воздухе; оно хотело как будто овладеть небом и подчинить его себе. На самом же деле, дорости до неба можно только, будучи с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы укорененным в нем самом. Бунтарское человекобожество нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству, творческая сила которого заключена именно в его религиозном смирении. Наступает или должна наступить эпоха подлинной зрелости человеческого духа, одинаково чуждой и суровой трансцендентной духовной дисциплине его детства в лице средневековья, и бунтарскому блужданию его юношеского периода. В зрелости идеалы и верования детства снова воскресают в нашей душе, но мы уже не наивно подчиняемся в их лице внешней духовной силе, воспитывающей нас, а истинно

свободно воспринимаем их личным свободным духом, который, исходя из последних собственных глубин, через них укоренен в высшем сверхъиндивидуальном и сверхчеловеческом начале. Эпоха, все творчество которой было основано на отрицании высших духовных сил, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале.

Сквозь хаос, опустошение и тьму сегодняшнего дня предвидится эпоха сознательного стремления человечества не к свободе блудного сына, а к свободному богосыновству.

Наступит ли она, и когда и как наступит, — это, с одной стороны, зависит от силы религиозной воли, воли к подвигу каждого из нас и, с другой стороны, — от неисповедимой воли Провидения, ведущего человечество историческими путями, ведомыми лишь Ему Одному.

ПО ТУ СТОРОНУ
«ПРАВОГО» И «ЛЕВОГО»

Что такое «правое» и «левое»? И к какому из этих двух направлений надо себя причислять, какому из них надо сочувствовать?

Еще совсем недавно ответ на первый вопрос был ясен для всякого политически грамотного человека. Ответ на второй вопрос для нас, русских, тоже не возбуждал сомнений до 1917, и тем более до 1905 года. «Правое» — это реакция, угнетение народа, Аракчевщина, подавление свободы мысли и слова, произвол власти; «левое» — это освободительное движение, освященное именами декабристов, Белинского, Герцена, требования законности и уничтожения произвола, отмены цензуры и гонений на иноверцев, забота о нужде низших классов, сочувствие земству и суду присяжных, мечта о конституции. «Правое» есть жестокость, формализм, человеконенавистничество, высокомерие власти; «левое» — человеколюбие, сочувствие всем «униженным и оскорбленным», чувство достоинства человеческой личности, своей и чужой. Колебаний быть не могло; «у всякого порядочного человека сердце бьется на левой стороне», как сказал Гейне. Ибо коротко говоря — «правое» было зло, «левое» — добро».

Все это исчезло, провалилось в какую-то бездну небытия, испарилось как дым. Нынешнему молодому поколению, даже «левого» направления, эта цельность чувств уже недоступна. Отчасти теперь в рус-

ской эмиграции (и, отчасти, и в самой России) « правое » и « левое » просто переменялись местами : « левое » стало синонимом произвола, деспотизма, унижения человека, « правое » — символом стремления к достойному человеческому существованию; словом, правое стало добром, левое — злом. Но это — только отчасти. За этим поворотом скрывается другой, гораздо более значительный, хотя менее явственный : нарастает чувство непонятности, неадекватности, смутности самих определений « правого » и « левого ».

Позволю себе личное признание, быть может, неинтересное читателю, но необходимое мне, как отправная точка для дальнейших размышлений. В ранней молодости я был, как все русские молодые интеллигенты того времени, « крайним левым » — марксистом, социал-демократом. Потом в течение всей жизни постепенно « правел », не дойдя, впрочем, до настоящей « правизны », а тяготел скорее к « центру » между « правым » и левым »; но всегда сознавал себя на каком-то месте линии, идущей слева направо. Революция 1917 года, была для меня, как для всех русских людей, не утеревших совести и здравого смысла, непосредственным толчком к решительному « поправению ». Но по мере того, как впечатления отлагались в душе, начался и новый процесс : сами понятия « правого » и « левого » начали становиться все более случайными, шаткими, теряли свой былой однозначный смысл, становились призрачными и неактуальными. В них ощущалось даже что-то оскорбительно-неуместное : человеку, тонущему в водовороте и пытающемуся спасти свою жизнь, не время думать, « правый » ли он, или « левый »; человеку, попавшему в плен к разбойникам или сумасшедшим, не до партийной политики; человек, потерявший родину, потерял всё — в том числе и ту почву, на которой он мог идти направо и налево. И когда меня — человека, хотя и не принимавшего активного участия в политике, но всю жизнь интересовавшегося политическими вопросами и доста-

точно образованного в них — спрашивают теперь, « правый » ли я, или « левый », то я испытываю странное чувство неловкости, недоумения и неспособности дать прямой ответ на вопрос. Поразмыслив над этим чувством, я пришел к убеждению, что повинно в нем не неопределенность моего политического мировоззрения, а неуместность самого вопроса. Теперь я предпочитаю, вместо ответа на этот вопрос, со своей стороны спрашивать вопрошающего: « а вы сами причисляете себя к какой партии — к « гвельфам » или к « гибеллинам »? Тогда я испытываю удовольствие привести вопрошающего в такое же замешательство, как он причинил мне.

В самом деле, мы привыкли употреблять слова « правый » и « левый », как понятия, которые, во-первых имеют всем известный, точно определенный смысл, и, во-вторых, в своей совокупности исчерпывают всю полноту возможных политических направлений и потому имеют всеобъемлющее значение каких-то вечных « категорий » политической мысли. Мы забываем, что эти понятия имеют лишь исторически-обусловленный смысл, определенный своеобразием эпохи, в которой они возникли и действовали (или действуют), и что им рано или поздно суждено, как всем историческим течениям, исчезнуть, потерять актуальный смысл, смениться новыми группировками. И мы, отдаваясь рутине мысли, не замечаем, что в современной политической действительности есть очень существенные тенденции, которые уже не укладываются в эти старые, привычные рубрики.

Что разумеется, в конце концов, под этими понятиями « правого » и « левого »? Конечно, можно брать их в совершенно формальном и общем смысле, в котором они действительно становятся некоторыми вечными, имманентными категориями общественно-исторической жизни. А именно, можно разуметь под ними « консерватизм » и « реформаторство » в обще-социологическом смысле — с одной стороны, склонность охранять,

беречь уже существующее, старое, привычное, и, с другой стороны, противоположное стремление к новизне, к общественным преобразованиям, к преодолению старого новым. Но, прежде всего, при этом понимании логично было бы не двуличное, а трехличное деление. Наряду со «староверами» и «реформаторами» должны найти себе место и те, кто сочетает обе тенденции, кто стремится к обновлению именно через его реформу, через приспособление его к новым условиям и потребностям жизни. Такое не «правое» и не «левое», а как бы «центральное» направление совсем не есть, как часто у нас склонно думать, какое-то эклектическое сочетание обоих первых направлений; оно качественно отличается от них тем, что, в противоположность им, его пафос есть идея полноты, примирения. Практически крайне важно, что различие в этом смысле между «правым» и «левым» менее существенно, чем различие между умеренностью и радикализмом (все равно — «правым» или «левым»). Сохранение, наперекор жизни, во что бы то ни стало, старого и стремление во что бы то ни стало переделать все заново сходны в том, что оба не считаются с органической непрерывностью развития, присущей всякой жизни, и потому вынуждены и хотят действовать принуждением, насильственно — все равно насильственной ли ломкой, или насильственным «замораживанием». И всяческому такому, «правому» или «левому» радикализму противостоит политическое умонстроение, которое знает, что насилие и принуждение может быть в политике только подсобным средством, но не может заменить собою естественного, органического, почвенного бытия.

Но главное в нашей связи — то, что понятия «правого» и «левого», употребляемые в этом чисто формально-общем, универсально-социологическом смысле, очевидно, не имеют ничего общего с политическим содержанием, которое обычно вкладывается в эти понятия, и лишь в силу случайной исторической

обстановки могли психологически ассоциироваться с ними. Мы привыкли, в силу еще недавно господствовавших политических порядков, что «правые» находятся у власти и охраняют существующий порядок, а «левые» стремятся к перевороту, к установлению нового, еще не существующего порядка. Но когда этот переворот уже совершился, когда господство принадлежит «левым», то роли, очевидно, меняются: «левые» становятся охранителями существующего — а, при длительности установившегося порядка, — даже приверженцами «старого» и «традиционного», тогда как «правые» при этих условиях вынуждены взять на себя роль реформаторов и даже революционеров. Если мы будем спутывать обще-социологические понятия «охранителей» и «реформаторов» (или, еще общее: «довольных» и «недовольных») с политическими понятиями «правых» и «левых», то мы должны будем в республиканско-демократическом строе называть республиканцев и демократов «правыми», а монархистов — «левыми», или всех противников советского строя называть «левыми», а самих коммунистов — «правыми», т. е. дойти до совершенной нелепицы и полной путаницы понятий.

Итак, каково же, собственно, конкретно-политическое содержание понятий «правого» и «левого»? Но прежде, чем ответить на этот вопрос, еще одно замечание обще-логического порядка. Если мы отвлечемся на мгновение от этих понятий или этикеток и непредвзятым взором попытаемся обозреть все возможное многообразие политических мировоззрений, то чисто логически заранее очевидно, что оно не может быть исчерпано делением его на два противоположных типа. Политическое мировоззрение есть комплекс или система, складывающаяся из совокупности ответов на ряд существенных вопросов общественной жизни. Каждый вопрос допускает разные решения; ясно, как неисчерпаемо велико возможное многообразие политических мировоззрений. Конечно, всякое многообразие допускает

классификацию по основным высшим родам, в том числе иногда и дихотомическое деление. Но для этого деление должно быть произведено по единому и притом существенному признаку, т. е. такому, видоизменение которого определит различие хотя бы основных и важнейших из остальных признаков. Удовлетворяет ли деление на «правое» и «левое» указанному требованию единства и существенности признака деления? Бесспорно, что долгое время оно практически ему удовлетворяло — иначе оно не могло бы достигнуть такого широкого распространения и всеобщего признания.

Однако, для судьбы этих понятий в наше время существенно, что интуитивно-психологическое единство обоих мировоззрений не определялось логически-необходимой связью идей в них. Дело в том, что оба этих соотносительных понятия лишены внутреннего единства и не могут быть определены на основе какой либо одной, центральной для каждого из них и объединяющей его идеи. Наоборот, вдумываясь в них, мы заключаем, что в них по историческим, с точки зрения существа дела случайным условиям скрестились три ряда духовных и политических мотивов, по существу совершенно разнородных. Прежде всего — чисто философское различие между традиционализмом и рационализмом, между стремлением жить по историческим и религиозным преданиям, по логически не проверяемой традиционной вере (по вере и обычаям отцов), и стремлением построить общественный порядок чисто рационально, умышленно-планомерно; во-вторых, чисто политическое различие между требованием государственной опеки над общественной жизнью и утверждением начала личной свободы и общественного самоопределения (в этом смысле «правый» значит государственник, этатист, сторонник сильной власти, в противоположность «левому» — либералу); и, наконец, чисто социальный признак — позиция, за-

нимаемая в борьбе между высшими, привилегированными, богатыми классами, стремящимися сохранить или утвердить свое господство в государстве и обществе, и низшими классами, стремящимися освободиться от подчиненности и занять равное или даже господствующее положение в обществе и государстве. В этом смысле «правый» значит сторонник аристократии или буржуазии, «левый» — демократ или социалист.

Некоторая связь по существу между этими тремя парами тенденций, соединяющая первые члены их в понятие «правого», а последние — в понятие «левого», бесспорно есть. Так, рационализм, выступая против традиционной веры, требует свободы «критической» мысли, и в этом смысле первый признак связан со вторым, и точно так же свобода, в качестве общественного самоопределения, требует всеобщности и в этом смысле равенства в свободе (формального равноправия всех людей в том числе и членов низших классов), и этим соединяется с третьим признаком. Этими двумя связями определено единство либерально-демократического или радикально-демократического миросозерцания — а, тем самым, отрицательно, и единство его антипода — консервативно-аристократического умонастроения. Однако, связи эти очень относительны и столь же легко — чисто логически и потому и практически — могут уступать место и отталкиваниям и взаимной борьбе. Так, чистый рационализм, требуя свободы отвлеченной, «критической» мысли и основанного на ней общественного действия, — с другой стороны, в своей враждебности к вере и традиции, может и должен стремиться к стеснению свободы религиозной веры и к подавлению свободного пользования традиционным порядком, обычаями, нравами (якобинство, «комбизм», коммунистическое преследование веры и традиций). Более того — и это здесь самое существенное: рационализм, требуя свободы для себя, в своей идее устройства жизни на основании рационального порядка, имеет сильнейшую имманентную

тенденцию к началу государственного регулирования, к подавлению той иррациональности и сверхрациональности, которая образует самое существо свободы личности (просвещенный абсолютизм, якобинство, коммунизм в его теории и практике; ср. программу Шигалева в «Бесах»: «начав с провозглашения свободы, утвердим всеобщее рабство»). Еще более очевидна слабость связи между вторым и третьим признаком. Лишь в процессе борьбы низшие классы требуют для себя свободы, и идея свободы легко связывается с идеей равенства. По существу притязание низших классов на улучшение их правового и, в особенности, материального положения не имеет, очевидно, ничего общего с требованием свободы. По существу начала свободы и равенства, как известно, скорее антагонистичны, что не раз и обнаруживалось в историческом опыте; начало свободы личности предполагает, правда, всеобщность самодеятельности и в этом смысле формальное равенство всех, но, с другой стороны, стоит в резком антагонизме к началу реального равенства: в силу фактического неравенства способностей, условий жизни, удачи между людьми, свобода должна вести к неравенству социальных положений, и, наоборот, реальное равенство осуществимо только через принуждение, через государственное регулирование и ограничение свободной самодеятельности личностей, свободного выбора жизненных возможностей. К этому присоединяется и то, что народные массы, представляя собой низший духовный уровень человека, вообще более склонны к деспотизму, легче мирятся с ним и охотнее им пользуются, чем высшие слои общества. Наконец, уже совершенно очевидно, что первая пара признаков (традиционализм и радикализм) только случайно исторически в нашу эпоху сплелась с третьей парой (господство высших классов и восстание низших) и не имеет с последней никакой связи по существу. Рационализм и просветительство, стремление переделать жизнь по отвлеченно-намеченным планам, по

требованиям « разума », естественно составляет особенность слоев образованных, привыкших к работе мысли, тогда как народные массы, по общему правилу, более склонны к традиционализму, к вере и жизни по примеру отцов. До совсем недавнего времени консервативная власть всегда опиралась на народные массы против образованных классов, и, напротив, власть, вступая на путь радикального и планомерного переустройства общества, наталкивалась на оппозицию народных масс (реформы Петра Великого и стрелецкие бунты). В настоящее время, начиная с середины 19-го века и вплоть до современности, это соотношение, правда, радикально изменилось: рационализм, потеряв в значительной мере свой кредит у образованных, стал достоянием народных масс. И все же и теперь примитивность инстинктов низших классов, несмотря на весь их рационализм, часто приводит к утверждению или даже воскрешению старых форм быта, по крайней мере поскольку для них существенна грубость и упрощенность нравов. Этим в значительной мере определены реакционные результаты господства коммунистически-настроенных масс в Советской России.

Так, эти столь разнородные, по существу между собой не связанные или лишь весьма слабо связанные три пары соотносительных противоположных тенденций в силу своеобразных исторических условий с конца XVIII века и в течение XIX века почвенно связались между собой и совместно образовали ту характерную для этой эпохи противоположность, которую мы называем борьбой между « правыми » и « левыми ». Однако, в настоящее время историческая ситуация уже настолько изменилась, что цельность этих понятий в значительной мере расшатана, и сами они поэтому по существу устарели, непригодны для ориентировки в содержании наиболее острых и существенных проблем современности и продолжают господствовать лишь по исторической инерции мысли, проще говоря — по недомыслию.

Начать с того, что в большинстве европейских стран цель «левых» стремлений уже осуществлена. «Левая партия» — демократы и социалисты — либо являются, по общему правилу, господствующими, как во Франции, Германии и Англии, либо уже успели сдать свое господство политическим новообразованиям, которые никак нельзя подвести под традиционное понятие «правых» (фашизм, коммунизм). Можно было подумать, что господство «левых» приводит только к перемене мест между этими двумя направлениями, не меняя их содержания и смысла — т. е., что «правые» партии из господствующих превращаются в оппозиционные (что мы фактически и видим в большинстве европейских государств). Однако, эта простая видимость политической эмпирии скрывает под собой гораздо более существенное изменение духовной реальности, незамечаемое обычным недомыслием. Известно, что «левые», достигнув власти, обычно, по крайней мере отчасти, перестают быть «левыми» — «правеют». Этот общеизвестный факт имеет не только житейски-практическое, но и принципиальное значение; политический фронт меняет свое направление: «левые», стоя у власти, получают на опыте государственное воспитание, научаются понимать и ценить то, что раньше яростно отвергали; «правые», оттесненные в оппозицию, напротив, часто по крайней мере до некоторой степени приобщаются к прежней психологии «левых» и пользуются их лозунгами. Так, один из признаков, образующий понятия «правого» и «левого», меняет свое место: принцип свободы обычно мало прельщает властвующих и есть естественное достояние оппозиции. Поэтому в новой обстановке требование свободы в значительной мере характеризует политические устремления, в иных отношениях именуемые «правыми». Господствующий рационализм склонен отныне вступать в сочетание с принципом государственной опеки, традиционализм, напротив, требует свободы. И, если опыт «левого» деспотизма или увлечения государ-

ственными централизмом научает правых ценить свободу, так что консерваторы становятся либералами, не переставая быть консерваторами, то, с другой стороны, опыт анархии и смут, определенных нежеланием « крайних левых » подчиняться даже « левой » государственной власти, научает « левых », что единственная прочная основа свободы есть государственный порядок, поддерживаемый сильной властью; на этом пути либералы и демократы, не переставая быть таковыми, становятся консерваторами; оба обстоятельства уже совершенно спутывают обычные понятия.

Если эта перемена касается перераспределения первой и второй пары изложенных выше признаков « правого » и « левого » (а отчасти и изменения самого смысла первой пары признаков) — то столь же существенное изменение совершается и с местом третьего из вышеупомянутых признаков. С исчезновением прежних высших классов или с потерей ими политического и общественного влияния, « правые » не только тактически-демагогически должны искать себе опоры в низших классах, но часто и принципиально становятся выразителями вождельний и интересов той части низших классов, которая еще живет в идее традиционализма. « Правые » (или, по крайней мере, известная их группа) становятся отныне вождями части народных масс, мечтают о народном восстании и в этом смысле занимают позицию « крайних левых ». Несмотря на свою острую ненависть к « левым » в других отношениях, они иногда солидаризируются с теми « крайними левыми », которые сами находятся в оппозиции и недовольствованы господствующей в государстве левой властью, и эту связь выражают даже в своем имени (« национал-социалисты » в Германии). Отсюда возникает многозначительный, весьма знаменательный для будущего, раскол в прежде единой « правой » партии — раскол настолько существенный, что перед его лицом старое общее обозначение обеих групп, как « правых », почти теряет реальный политический смысл. А

именно, прежние « правые » — раскалываются на консерваторов-либералов, отстаивающих интересы свободы и культуры, права образованного слоя на руководящую роль в государстве, и на реакционеров, опирающихся на вождедения черни и во всяком развитии свободы и культуры усматривающих зло либеральной демократии. Если обе эти группы борются с господствующей демократией и в этом смысле являются союзниками, то нельзя, за этим тактическим и полемическим единством, упускать из виду их радикальную противоположность : они нападают на демократию, находящуюся в промежутке между ними, с двух противоположных сторон — хотелось бы сказать : слева и справа, если бы эти термины не имели уже своего особого, не подходящего сюда, исторически определенного смысла.

Весьма достопримечательно, что русская политическая терминология за последнее десятилетие (со времени возникновения « белого » движения), уже фиксировала это различие и эту противоположность в терминах « белого движения » и « черно со-тенства ». Что вернее, мудрость ли языка, которая инстинктивно в пределах того, что зовется обычно « правым » (что может быть большей противоположностью, чем различие между « белым » и « черным »?), или наши традиционные понятия, не усматривающие здесь никакого существенного различия? Конечно, личный состав обоих направлений часто тесно переплетается (именно в виду невыявленности и неосознанности их идейной противоположности); вполне естественно также, что оба направления в борьбе с общим врагом — большевизмом — объединяются между собой (союз в борьбе против общего врага так же мало означает во внутренней политике сущностную солидарность союзников, как в политике внешней). Мы думаем, что язык тут вполне прав, и что после ликвидации большевизма именно борьба между этими двумя направлениями (условимся их называть « белым » и « черным », пользуясь счастливым обстоятельством, что язык дает

здесь меткие новые имена взамен истрепанных « правого » и « левого ») составит центральную тему политической жизни будущего в России. Здесь на общей почве традиционализма (понимаемого, впрочем, тоже весьма различно), должно произойти решающее столкновение между поборниками свободы и культуры (и, следовательно, основанного на начале культуры, иерархического строения общества) с приверженцами принципа принуждения (« палки » и « кнута ») и демагогической нивелировки.

Тот же, в сущности, раскол совершается и в « левых » партиях. Мы ограничиваемся здесь русской политической мыслью (в западно-европейской все это еще гораздо менее выявлено). Не замечателен ли факт, что, например, так называемые « левые эсэры » сотрудничали с большевиками и доселе им идейно близки, тогда как « правые эсэры », прежде в этом отношении во многом грешные, теперь являются их яростными и непримиримыми врагами? То же самое мы имеем и в лагере русских социал-демократов : не лежит ли целая бездна между мировоззрением г. Дана и г. Потрессова ? Не имеем ли мы право обобщить эти явления, сказавши, что в « левом » лагере тоже намечается (здесь на общей почве привычного рационализма, которая однако для одной группы тоже начинает сильно шататься) та же самая (в принятом нам смысле) коренная противоположность между « белым » и « черным »?

Замечательно также, что « черносотенство » (в обычном смысле), будучи доселе в каком-то отношении политическим антиподом « красного », практически весьма часто обнаруживает свое духовное сродство с последним и близость к нему (как и обратно). Административный состав большевистской власти, преимущественно армии и полиции, был создан при существенном участии « черносотенства ». Лица « черного » образа мыслей, при всей непривычности для них некоторых « красных » идей, чувствуют часто некоторое эстетическое и духовное сродство с « красным » стилем

и относительно легко с ним сживаются и его усваивают (связующим звеном здесь является господство грубого насилия в управлении и момент демагогии). Прежнему типичному частному приставу и исправнику или некультурному армейскому офицеру демократического происхождения неизмеримо легче приспособиться к советским порядкам и найти применение своим старым навыкам, чем профессору либералу и даже чем культурному революционеру. В подлинной черни различие между « черным » и « красным » вообще становится почти неуловимым. Толпа, участвовавшая в былые времена в еврейских погромах и еще в 1915 году устроившая в Москве по мнимо-национальным мотивам немецкий погром, есть та самая толпа, которая совершила большевистской переворот, громила помещиков и « буржуев ». С другой стороны, антисемитизм, эта традиционная черта « правого » умонастроения, стала, по достоверным известиям, общим достоянием коммунистической среды, и в особенности ее « левого » крыла. Типично « черный » национализм есть вообще характерная черта русского коммунизма, выражающаяся в его ненависти к « буржуазной » Европе.

Чтобы понять и оценить все эти явления, надо, однако, учесть одно общее обстоятельство, которое в еще неизмеримо большей мере, чем политическое торжество и практическое осуществление социализма.

Дело в том, что социализм с самого своего зарождения и по своему существу выходит за пределы противоположности между « правым » и « левым » и образует какое-то третье, самостоятельное, неучтенное этими наименованиями направление. Социализм возник, как известно, из сочетания двух противоположных духовных тенденций: просветительства и рационализма XVIII века (социального радикализма Руссо и Мабли и материализма Гельвеция и Гольбаха), с романтической реакцией начала XIX века

против идей XVIII века (первые социалисты — сенсимонисты — ученики Сен-Симона, который в своем учении об «органической» эпохе в противоположность «критической», является последователем Жозефа де Местра). Уже с самого начала он, таким образом, не был ни «левым», ни «правым», будучи одновременно как бы «лево-правым». В дальнейшем развитии социализма второй его генетический корень сказался в характерном для социализма отрицании начала свободы. Таким образом, социализм, сочетая в себе первый и третий из вышеуказанных признаков «левого» направления (рационализм и борьбу низших классов против высших) и в этом отношении, продолжая традиции французской революции, резко враждебный «правому» направлению в его традиционном смысле, вместе с тем принципиально отвергает самый, быть может, существенный признак «левого» умонастроения — начало личной свободы и прав личности, которое он заменяет началом безграничного государственного принуждения. То обстоятельство, что социализм вообще не лежит на линии между «правым» и «левым», а в каком то совсем ином измерении, могло оставаться незамеченным лишь в эпоху, когда социализм лишь боролся за свое существование, т. е. находился в оппозиции к существующему порядку (определенному «правыми» началами) и потому в естественном союзе с «левым» направлением. «Революционность» социализма заслоняла тогда его собственное содержание, как социализма. Социализм в процессе борьбы требовал для себя свободы и равноправия, вступал в союз с либерализмом и демократией и потому естественно причислялся и причислял сам себя к «левому» направлению. С момента захвата власти социалистами, перед ними — в силу коренной противоположности между либеральной демократией и социализмом — оставались только два пути: либо отречься (фактически и на практике, если не в идеях) от социализма в пользу либерально-демо-

кратической программы, либо отказаться от всякой связи с либерально-демократическим, « левым » направлением в интересах подлинного осуществления социализма. Первый путь избрали европейские социалисты, ставшие по-истине « социал-предателями » и обрекшие себя на лицемерие совершенного несоответствия между их теоретической программой и практической государственной деятельностью; по второму пути пошел, как известно, русский коммунизм. Оба пути — второй, впрочем, гораздо нагляднее и убедительнее, чем первый — на опыте показали противоположность между социализмом и традиционным « левым » мировоззрением.

Надо сказать правду: сами коммунисты поняли и практически учли этот вывод гораздо более основательно и последовательно, чем многие « левые » (русские, а тем более — западно-европейские): коммунисты не стесняются вести ожесточенную, ничем не ограничиваемую борьбу с « левыми » и открыто попирают все начала « левого » мировоззрения (равноправие, свободу и правовую защищенность личности, свободу веры и слова, демократический принцип всеобщности, участие в государственно-общественной жизни, выборное начало и пр.), тогда как многие « левые » продолжают еще по старой привычке, т. е. по недомыслию, веровать в свою духовную близость к социализму.

Но как бы велико ни было недомыслие и сила исторической инерции, — отныне, с торжеством социализма в России, имеющим по крайней мере симптоматическое значение для всего мира, силой вещей, роковым и неотменимым образом, фронт политической борьбы изменил направление. Отныне решающей и основополагающей является совсем иная группировка политических тенденций, чем та, которая выразилась в традиционной вековой противоположности между « правым » и « левым ». Это инстинктивно ощущается — хотя, за отсутствием свободы слова, и не может быть отчетливо опознано — в самой России.

Напряженнейший антагонизм между властью и населением, изнемогающим от деспотизма этой власти, не имеет ничего общего с традиционной противоположностью между «правым» и «левым»; поскольку «правые» и «левые» еще вообще существуют (за пределами самой коммунистической партии, в которой эти обозначения имеют тоже совершенно своеобразный смысл), их былой антагонизм совершенно поблек, отступил на задний план перед противоположностью между всем населением и советским деспотизмом; (подлинное историческое значение имеет та «трубка мира», которую бывший министр Макаров выкурил перед своей казнью со своим сожителем по камере Чеки, социалистом-революционером). Конечно, это не значит, что все старые проблемы, разделявшие общество на «правых» и «левых», совсем исчезли. Но отчасти они перестали быть существенными, сняты с очереди дня, отчасти же проблемы, как таковые, сохранили значение, но типические традиционные формы ответов на них, полагавшие борьбу партий, устарели и изменили свой смысл.

В чем же заключается та основная новая группировка, та борьба противоположных начал, которая призвана сменить собой старую и устаревшую противоположность между «правым» и «левым»? Пока насильнический социализм в России не свергнут, он есть общий враг для всех, кто от него страдает, и, наоборот, для него все остальное, вне его стоящее, есть общий враг. Если, следуя за нашим намеченным выше анализом, разложить на составные элементы эти две враждебные силы, то мы получим следующую противоположность: на одной стороне — рационализм, безграничный государственный деспотизм, господство низших классов над классами культурными; на другой — права традиционализма и религиозной веры, принцип права и свободы личности, защита интересов культуры и образования (и, следовательно, иерархической структуры общества по признаку образования и куль-

туры). Коротко говоря — борьба между нигилистически-демагогическим деспотизмом и идеей опирающейся на духовные ценности правового порядка; еще короче — борьба между «красным» и «белым» (в условленном выше смысле) — причем предполагается, что другие группы, причислявшие себя к «левым», поскольку они действительно враждебны насильническому социализму, уже не могут в этом смысле именоваться «красными».

Но «красное» в указанном выше смысле, как мы видели, весьма сродни «черному» и весьма легко может в него обратиться. Это значит, точнее говоря: «рационализм» может легко замениться вульгарно-грубым (и потому имеющим сильно-рационалистический оттенок) «традиционализмом», при сохранении двух остальных, связанных с ним моментов: демагогии и деспотизма (царство черни с помощью палки во имя извращенного национализма и извращенной религии). Тогда «левый» фронт против «красного» станет «белым» фронтом против «черного». На одной стороне будет истинный, духовно обоснованный традиционализм, неразрывно связанный со свободой и защитой интересов культуры, на другой — упрощенно-грубый и извращенный традиционализм, сочетающийся с демагогией и культом насилия

Принятая нами терминология — замена противоположности между «правым» и «левым» — противоположностью между «черно-красным» и «белым», конечно, встретит возражения, психологически вполне естественные и отчасти правомерные: ведь и эти термины отягощены историческим прошлым и в силу власти прочных ассоциаций над умами лишь с трудом поддаются употреблению в новом смысле. Но суть дела не в терминологии, конечно, а в самом существовании нового, намечаемого самим ходом вещей, соотношения тенденций. Фактически для этой новой группировки еще не найдены, и тем более еще не освящены общим употреблением, соответствующие названия; а известно,

что реальность, не запечатленная в слове, в имени, воспринимается лишь с трудом и только немногими, более проницательными и независимыми умами. Поэтому еще долго, вероятно, будет идти на словах и в смутных мыслях борьба между отжившими, превратившимися в призрачные тени, понятиями « правого » и « левого »; еще долго будут существовать « правые » и « левые » люди без соответствующего им реального « правого » и « левого » дела; еще долго эти призраки будут вносить бесплодную путаницу и смуту в общественную жизнь и заслонять собой суровые требования реальности. В конце-концов, реальность, как всегда, одолеет отжившие идеи, и « правое » и « левое » из жизни уйдут в учебники истории, где они упокоятся, найдя себе место рядом с « гвельфами » и « гибеллинами ».

ПРОБЛЕМА «ХРИСТИАНСКОГО
СОЦИАЛИЗМА»

I.

С тех пор, как существует, т. наз. «социальный вопрос», — с тех пор, как примерно 100 лет тому назад у европейского человечества открылись глаза и пробудилась совесть в отношении нищеты, материальной нужды широких слоев трудящегося народа, — существуют и многообразные попытки занять христианскую позицию в этом вопросе, разрешить его с точки зрения христианской веры; в многообразных формах, которые мы не можем здесь перечислять и оценивать, существует т. наз. «христианский социализм». По меньшей мере отдельные люди или группы людей сознают, что равнодушие, пассивное отношение христиан к горькой нужде множества ближних есть великий грех христианского мира; в католической церкви, это сознание было официально возведено и церковно санкционировано в известных энцикликах пап Льва XIII и Пия XI. Люди, желающие быть христианами, начинают чаще и острее ощущать, что было бы невыносимым фарисейством предаваться молитве или богословскому умозрению, упражняться в христианских добродетелях — и не испытывать при этом беспокойства о том, что за стенами церкви или нашего дома миллионы людей — в том числе старики, женщины, дети — голодают и гибнут от хозяйственной

нужды. Если, по завету Христову, прежде чем приблизиться к алтарю, нужно примириться с ближним, который чувствует себя обиженным нами — то можно ли оставаться равнодушным к тому, что миллионы нуждающихся живут с чувством горького озлобления против материально привилегированных членов общества, спокойно обрекающих их на голод? Правда, в церкви всегда проповедают милосердие, заботу о бедных, раздачу милостыни. Но ни для кого не секрет, что христианское благотворение в его обычной распространенной форме есть дело весьма дешевое, подача грошей, нечувствительная для дающего и не стоящая ни в каком отношении к нужде ближнего; такое «благотворение» совершается по общему правилу без истинной любви к ближнему, без малейшей воли к жертвенности; оно легко совмещается с холодностью, равнодушием и даже жестокостью к бедным во всей остальной, «внецерковной» нашей жизни и в особенности в наших «деловых» отношениях к ним; чаще всего такое дешевое благотворение есть само вид фарисейства. Но даже в самом лучшем случае такого рода благотворительность касается немногих отдельных людей, почему-либо нам близких или случайно нам встретившихся; то, что за этими пределами есть еще бесконечное количество нужды и нищеты, обычно мало беспокоит христианина; от укоров совести он обычно отделяется легкой бессердечной мыслью, что «нельзя же помочь всем». Может по праву считаться истинным скандалом для христианского мира, что в противоположность этому распространенному в нем равнодушию к судьбе обездоленных, подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегией людей неверующих и противников христианства. Как совершенно справедливо заметил Н. А. Бердяев, успех и притягательная сила идей атеистического социализма и его самой крайней формы — материалистического коммунизма — в первую очередь определен историческими грехами христианского мира, его равнодушием

к социальной нужде. И социалист, и коммунист пользуются этим положением, чтобы доказывать, что христианская проповедь смирения, терпения и равнодушия к земным благам служит только целью удержать бедных от их стремления к достойному человеческому существованию и охранять бесстыдный эгоизм имущих классов. И к стыду христианского мира приходится признать, что это утверждение содержит долю бесспорной истины: люди, именующие себя христианами, — служители церкви и миряне, — действительно часто пользовались священными заветами христианской веры, чтобы охранять привилегии имущих и препятствовать улучшению быта нуждающихся.

Исходя из этих простых и общих положений, могло бы показаться, что «христианский социализм» в принципе вообще не есть проблема. И действительно, поскольку под социализмом мы будем понимать ничто иное, как настроение действительной любви к ближним, серьезного чувства ответственности за их материальную судьбу, всякий христианин, поскольку он хочет быть истинным христианином, должен в этом смысле быть «социалистом». Христианин будет, конечно, воздерживаться от ненависти к богатым — в своем обличении их греха эгоизма, он будет руководиться любовью к обличаемым грешникам; и он будет остерегаться пытаться достигнуть социальной справедливости через демагогическое разнуздывание эгоистических страстей бедняков. Но он не останется равнодушным к самому факту социальной несправедливости, и он открыто признает грехом равнодушие и холодность имущих в отношении нужды их обездоленных ближних. Он прежде всего будет сам в своей личной жизни стремиться к добродетели подлинной, действительной любви — будет, в меру своих сил, пытаться осуществлять завет Христа — делиться последним, что имеешь, с нуждающимся братом. И он будет призывать имущих к покаянию, к действительной любви, к заботе о бедных. Смирение, скромность, воздержание от корыстолюбия

он будет в первую очередь проповедовать богатым, а не бедным; он будет сознавать, что проповедовать эти добродетели бедным, не впадая в фарисейство, можно лишь после того, как обнаружишь действенное участие в их нужде и разделишь с ними то, что имеешь. Повторяем: в этом смысле совершенно очевидно, что всякий, кто подлинно обладает христианской совестью и хочет быть христианином, должен быть и «христианским социалистом».

Однако, подлинная проблематика того, что в специфическом смысле называется «христианским социализмом», вышесказанным еще нисколько не затронута и только здесь и начинается. Эта проблематика содержит два существенных момента.

1. Опыт жизни, «мудрость века сего», свидетельствует с бесспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальные усилия любви недостаточны, чтобы не только устранить, но и сколько-нибудь существенно смягчить социальную нужду широких масс. Люди самоотверженные, исполненные подлинной христианской любви, всегда составляют ничтожное меньшинство; приходится считаться с фактом, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны к нуждам ближних. При этих условиях устранения или сколько-нибудь существенно смягчения социальной нужды можно ожидать только от социальных реформ, т.е. от принудительного регулирования социальных отношений государственной властью (ограничение рабочего времени, устанавливаемый законом минимум заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жилищных условий, аграрное законодательство и т. п.). Спрашивается, как должен относиться христианин — именно в качестве христианина, т.е. из глубины своей специфически христианской жизненной установки — к идее социальных реформ? Этот вопрос сводится в конечном счете к вопросу: как должен христианин оценивать меры

внешнего, организационного порядка, направленные на удовлетворение материальных нужд людей?

2. Тот же вопрос выступает с особенной резкостью и приобретает особую остроту, поскольку речь идет о христианском отношении к «социализму» в специфическом смысле этого слова. Как известно, социалистическое учение утверждает, что т. наз. «буржуазный строй», т. е. строй, основанный на частной собственности и принципиальной свободе труда и экономической жизни, неизбежно приводит к обогащению немногих за счет нужды и нищеты большинства; поэтому он должен быть заменен строем «социалистическим», при котором экономическая жизнь и распределение народного дохода регулировались бы, в интересах справедливости, государственной властью или вообще каким-либо планомерно действующим органом коллективной народной воли. (Мы сознательно даем наиболее широкое определение социализма, под которое могут подойти разные типы его конкретного осуществления). Оставляя здесь в стороне чисто экономическую или социологическую, т. е. вообще эмпирическую проблематику — иначе говоря, допуская без спора — для упрощения вопроса и уяснения его принципиальной стороны, — что в отношении справедливого распределения дохода и вообще материального благополучия народных масс социалистический строй, имеет преимущество перед т. наз. буржуазным, т. е. строем, основанным на частной собственности, и экономической свободе*), — поставим вопрос: должен ли христианин в силу этого быть (по мотивам своего христианского сознания) сторонником социалистического строя, или же он имеет свои, христианские, возражения против него — или, наконец, он может или даже

*) По существу мы думаем, что опыт социалистического хозяйства (и в России и в Германии) опровергает это утверждение и свидетельствует о прямо противоположном.

должен оставаться индифферентным в этом споре, не занимая в нем никакой позиции (что есть, кажется, наиболее распространенная установка).

Несмотря на несомненную связь двух указанных вопросов, мы для ясности должны их расчленить и рассмотреть каждый из них в отдельности.

II.

Итак, спросим себя прежде всего : каково должно быть христианское отношение к « социальному вопросу », поскольку этот вопрос практически разрешается не в порядке христианской любви и индивидуального благотворения, а в порядке осуществляемых государственной властью принудительных социальных реформ? Должен ли христианин, именно в качестве христианина, быть социальным реформатором и в этом смысле « социалистом »? Или задача принудительного, государственного осуществления социальной справедливости вообще выходит, в качестве проблемы чисто земного, материального устройства жизни, за пределы специфически христианского интереса? Или здесь возможна еще какая-нибудь иная, третья, установка?

Одно кажется нам, прежде всего, совершенно бесспорным. Если христианская вера есть обладание полнотой правды, то христианская религиозная жизнь и религиозная установка не есть какая-нибудь частная ограниченная сфера жизни, чуждая всем остальным областям жизни и равнодушная к ним; напротив, она должна охватывать всю нравственную и, тем самым, социальную жизнь и иметь в отношении ее свою, специфически христианскую, установку. Этим сразу отвергается, с одной стороны, индифферентизм в отношении социального вопроса и, с другой стороны, все попытки просто механически сочетать с христианством какие-либо господствующие в нехристианской среде

типические воззрения по этому вопросу. Что касается последнего момента, то христианин должен, конечно, смиренно учиться правде, даже если ее высказывает неверующий; и в этом смысле нужно считаться с фактом, что инициатива забот о социальной справедливости и о разрешении социального вопроса принадлежала — и, пожалуй, и доселе принадлежит — неверующим. Христианский мир должен честно признать этот устыжающий его факт, должен смиренно учиться у неверующих самой их заботе о социальной правде. Но, с другой стороны, не может быть и речи о том, чтобы механически покорно признавать правильными и усваивать сами ответы неверующих на этот вопрос. Ложная религиозная установка может, правда, сочетаться с высоким уровнем нравственных стремлений, но никак не может лежать в основе истинного жизнепонимания. Поэтому христианское отношение к социальному вопросу, христианское понимание путей его разрешения не может быть простой копией понимания нехристианского, а должно носить на себе явственный отпечаток основоположной религиозной сущности общей христианской установки.

В чем заключается существо этой христианской установки, ее принципиальное отличие от установки нехристианской? Нельзя, конечно, уложить смысл христианского сознания в какую-либо одну отвлеченную формулу; однако, можно все же отвлеченно выразить наиболее существенный его признак. Он состоит в том, что христианскому жизнечувствию и жизнепониманию присуще сознание коренной, « нераздельной и неслиянной » до конца мира и его чаемого последнего преобразования неустрашимой двойственности сфер бытия, в которой живет и к которой причастен христианин. В каких бы словах мы не формулировали эту двойственность — как царство « небесное » и царство « земное », как внутреннюю жизнь с Богом или « во Христе » — и жизнь в « мире », как сферу « церкви » (в основном, мистическом смысле этого понятия) и

сферу «мира», или как сферу «благодати» и сферу «закона», — самый факт этой двойственности и его существенный смысл непосредственно понятен и очевиден всякому сознанию, внутренне причастному христианскому откровению. Из этой двойственности совсем не вытекает, как это часто думают, совершенное равнодушие к «миру», полная замкнутость в одном лишь «небесном»: такая позиция означала бы, наоборот, отсутствие указанной основоположной для христианского сознания двойственности. Если христианин обязан стремиться к подавлению и угашению своих собственных эгоистических «мирских» интересов, то в своей христианской любви к ближним он, напротив, не имеет права не считаться и с их «мирской», «земной» нуждой. Но одно все же следует из этой своеобразной христианской установки — именно сознание, что земными нуждами во всяком случае не исчерпывается нужда человека, более того — что духовная жизнь и ее нужда обладают неким онтологическим приматом над жизнью земной и ее интересами.

Отсюда для нашей темы следуют некоторые, весьма существенные выводы. Поскольку действенная любовь к ближнему требует — для своего подлинно плодотворного осуществления — своего выражения в «социальных реформах», т. е. в форме установления некоего нового организационного порядка, — нет никакого основания, чтобы христианин относился принципиально отрицательно или даже только равнодушно к такого рода мероприятиям; напротив, в принципе он должен будет сочувствовать всем мерам, содействующим установлению социальной справедливости. Однако, при всем своем принципиальном сочувствии социальным реформам, поскольку последние выражают в сфере организованной коллективной воли заботу о судьбе ближних, христианин никогда не сможет считать такое организационное преобразование человеческих отношений единственным и даже только наиболее существенным путем к преодо-

лению человеческих бедствий. Ибо он знает, что эти бедствия и общий трагизм человеческой жизни имеют более глубокий, внутренний духовный источник, недоступный никаким политическим мерам. С одной стороны, человеческая душа имеет, кроме материальных нужд, и нужды духовные, которые, конечно, никакими «социальными реформами» удовлетворить нельзя. Если бы было непростительным лицемерием и ханжеством отводить ссылкой на это заботу о материальной нужде ближнего — если первый долг христианина в отношении голодного — накормить его, а не читать ему проповеди, то этим все же не устраняется истина «не о едином хлебе жив человек». И с другой стороны, сами «земные» материальные нужды человека определены не только тем или иным социально-политическим строем, а общей греховной, несовершенной природой человека. Христианин не может разделять мысль Руссо, что зло человеческой жизни определено неправильными общественными отношениями. Поэтому христианин никогда не может быть социальным утопистом. Он никогда не будет разделять веры, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни; он не может верить в осуществление какими бы то ни было внешними организационными мерами царства правды, мира и блаженства — «царства Божия на земле». Он знает, что и социальное зло, как всякое зло, в конечном счете определено греховной природой человека, поэтому не может быть окончательно устранено никакими внешними человеческими средствами. Он знает, что страдать от неправды, царящей в мире, есть — впредь до чаемого преобразования и окончательного обожения мира — роковая, ничем непреодолимая судьба человека. Правда, это убеждение не должно служить — как это, к несчастью часто бывало в истории христианства — поводом к равнодушию или пассивности в отношении социальной нужды людей и попыток смяг-

чить ее социальными реформами. Но при всей своей воле действительно соучаствовать в попытках организационного улучшения положения людей, христианин, по самому существу своей жизненной установки, не сможет видеть в социальных реформах ни панацеи от всех бедствий, ни единственной задачи своей жизни.

Сказанное выше может на первый взгляд показаться « общим местом » или соображением формального порядка, из которого нельзя сделать никаких конкретных выводов по существу интересующего нас вопроса. Однако, это не так. Из сказанного следуют, напротив, весьма существенные конкретные выводы в отношении христианской установки в социальном вопросе. Христианин не только не будет сочувствовать учению материалистического социализма, основанному на вере в одни земные блага, на возбуждении классовой ненависти и разнуздывании инстинктов корысти и зависти в народных массах — что понятно само собой, — но он и не сможет быть ни революционером (в социальном и политическом смысле), ни вообще политическим или социальным фанатиком. С одной стороны, он отклонит, как губительное заблуждение, великий радикальный переворот в социальных отношениях, который всегда опирается на надежду сразу, единым взмахом избавить человечество от всех, или хотя бы от наиболее существенных его бедствий. Так как он заранее знает, что все человеческие реформы суть паллиативы, что с устранением одних бедствий, особенно чувствительных в данный момент, обнаружатся другие бедствия, о которых люди сейчас не думают, — то он будет склонен отдавать предпочтение постепенным и частичным реформам перед всякого рода мнимо-спасительными переворотами, связанными с великими потрясениями. Именно в силу своего религиозного радикализма, именно в силу своей надмирной позиции, христианин будет в сфере социально-политических реформ умеренным и реалистом; в отношении всех мир-

ских забот и планов он отдаст предпочтение « здравому смыслу », основанной на жизненном опыте холодной мудрости перед всяким страстным энтузиазмом, рождающимся из слепой и ложной веры. И с другой стороны, имея опыт духовной основы всей человеческой жизни, он всегда будет сознавать, что даже самая разумная и целесообразная социальная реформа, т. е. организационная перемена внешних условий жизни, может быть подлинно плодотворной лишь в связи с внутренним, нравственным и духовным улучшением самих людей. Он никогда не забудет, что единственное, чему можно приписать универсальное значение в человеческой жизни, есть забота о внутреннем духовном строе человеческой души. И в этом отношении он поэтому также отдаст предпочтение постепенным реформам, связанным с перевоспитанием человека, с улучшением внутренних навыков его жизни; перед всякими поспешными, внезапными и радикальными переменами.

III.

Эти предварительные соображения готовят нас к ответу на второй из поставленных выше вопросов : какова должна быть позиция христианина при выборе между господствующим « буржуазным » порядком, основанном на частной собственности и хозяйственной свободе, т. е. на хозяйственном индивидуализме, и социалистическим порядком, в котором государство или общество с помощью правовых норм, принудительно противодействующих хозяйственному эгоизму, заботится о материальном благосостоянии трудящихся масс? Как уже указано выше, для упрощения вопроса мы оставляем в стороне всю чисто экономическую или социально-политическую проблематику и сосредотачиваемся исключительно на религиозно-нравственной стороне вопроса.

Социализм в своей критике существующего бур-

жуазного порядка утверждает, что частная собственность и неограниченная хозяйственная свобода личности не только приводит к хозяйственному неравенству, к разделению общества на богатых и бедных, но вместе с тем предоставляет богатым, как хозяйственно наиболее сильным, свободу эксплуатировать бедных; таким образом, при буржуазном строе социальная несправедливость узаконяется самим правом, которое по существу должно было бы быть выражением начала справедливости. Если право цивилизованных народов не терпит того, чтобы физически сильный истязал, угнетал, поработал физически слабого, то не должен ли этот же принцип — ограничение свободы сильнейшего, где она ведет к злоупотреблениям — применяться и в отношении хозяйственной и социальной жизни? формально свободный (в демократиях) бедняк в силу своей хозяйственной зависимости от богатого становится фактически рабом последнего. Не требует ли долг элементарной справедливости, чтобы государство, отменив или по крайней мере существенно стеснив индивидуальную хозяйственную свободу, принудило богатых считаться с правомерными интересами бедных?

На первый взгляд могло бы показаться, что именно при полной искренности и последовательности христианского умонастроения здесь вообще нет места для сомнений. Порядок, основанный на правовом санкционировании корысти и эгоизма и приводящий к эксплуатации бедных богатыми, сам по себе не может вызывать сочувствия христианина. Это непосредственное нравственное чувство есть психологическое основание распространенного убеждения, что искренний и добросовестный христианин должен тем самым быть социалистом, принципиально сочувствовать социалистическим требованиям. И все же вопрос не так прост, как это кажется с первого взгляда; и именно здесь нас подстерегает тяжкое и роковое искушение, и притом порядка чисто религиозно-нравственного.

А именно, основная проблематика заключена здесь в вопросе: можно ли и дозволительно ли, с точки зрения христианского сознания, добиваться справедливого, братского отношения к ближним с помощью принуждения? Может ли христианская заповедь любви к ближнему быть превращена в принудительную норму права? Ответ на этот вопрос, думается, совершенно очевиден: он состоит в том, что это и фактически невозможно, и морально и религиозно недопустимо. Это невозможно, потому что любовь к ближнему, как, впрочем, и всякое моральное уmonoстроение, не может быть вынуждено, а может только свободно истекать из глубин человеческого духа и его свободного богообщения. Но именно поэтому это и недопустимо, ибо, не достигая своей подлинной цели, всякая попытка такого рода приводила бы лишь к лицемерию, к невыносимой фальсификации подлинного христианско-этического уmonoстроения. Всякая попытка вынудить какую-нибудь христианскую добродетель (идет ли речь о физическом принуждении, как в норме права, или даже только о моральном принуждении) означала бы сама измену христианскому уmonoстроению — измену религии благодати и свободы — и впадение в фарисейство, в религию законничества и внешних дел. «Господь есть Дух; и где Дух Господен, там и свобода». Как бы часто, в самых многообразных направлениях, христианский мир не погрешал против этой истины — она остается все же основоположной аксиомой христианского сознания.

С этой точки зрения столь, казалось бы, естественный, почти незаметный переход от истинного христианского уmonoстроения к этически-политической позиции «христианского социализма» (в специфическом смысле этого понятия, с которым мы имеем здесь дело) оказывается схождением с истинного пути — заблуждением, по существу совпадающим с искушением «Великого Инквизитора» у Достоевского. К самому

существо христианской веры принадлежит, что христианин стоит перед тяжелой альтернативой: либо он остается со Христом, т. е. с христианским идеалом жизни, основанным на свободной любви, — идя при этом на риск внешнего неуспеха своего дела, — либо же он поддается стремлению облегчить человеческие нужды с помощью земной, внешней силы принуждения — и, тем самым, фактически отрекается от истинного существа христианской жизненной установки, осуществимой лишь при полной внутренней свободе и отрешенности от мысли о внешнем успехе. Последний член этой альтернативы не перестает быть искушением, падением в ересь оттого, что побуждением к нему служит благородный, морально правомерный мотив любви к людям. И положение тут таково, что чем отзывчивее человек на чужие страдания, чем более страстно он ищет правды в человеческих отношениях, тем легче ему впасть в это заблуждение. Ведь исходя именно из такого подлинного осуществления правды на земле, противники христианства вообще рассматривают христианскую веру, как « религию постоянной неудачи »; они ссылаются при этом на исторический опыт, показывающий невозможность христианизировать мир, обратить его к правде на пути свободного следования заповеди Христа. Но именно поэтому мы стоим здесь на роковом распутье и должны сделать выбор между путем христианским и путем социалистическим.

Но что же это значит? Значит ли это, что христианин, признав ложным путь « социалистический », тем самым должен солидаризироваться с духом « буржуазного » строя, основанным, как мы видели, на корысти и эгоизме? И как согласовать вывод, к которому мы сейчас пришли, с высказанным выше утверждением, что христианин может и даже должен быть сторонником социальных реформ, которые ведь тоже суть принудительные меры к осуществлению социальной справедливости и к облегчению человеческой нужды? Не приводит ли конкретно намеченная нами мысль

— вопреки всему, признанному нами выше — к оправданию равнодушия христианина к социальной нужде, т.е. к некому очевидному, с христианской точки зрения, *reductio ad absurdum*?

Разрешение этого сомнения подводит нас наконец к усмотрению подлинного, « царственного » пути христианского сознания в проблематике социального вопроса.

Основоположная, сущностная установка христианского сознания, вытекающая из самого существа христианства, как религии благодати, как жизни в Боге — есть установка свободы, свободной любви. Но из этого совсем не следует топорное, рационалистическое, « толстовское » утверждение, что всякое вообще принуждение и всякое вообще мероприятие внешнего, организационного порядка противоречит христианскому сознанию и недопустимо для христианина. Выше было указано, что из существа христианской жизненной установке вытекает двойственность между « жизнью в Боге » и принадлежности к « миру ». Именно эта двойственность определяет неизбежную двойственность путей христианского овладения жизнью. Признавая единственным путем спасения мира и человечества таинственную, незримую богочеловеческую активность, совершающуюся в глубинах человеческого духа и в стихии свободы и любви, — христианин одновременно сознает свою задачу — в пределах мира о г р а ж д а т ь жизнь от сил зла и содействовать торжеству правды и добра. Эта последняя задача именно и есть внешняя, организационная задача, для которой неизбежно внешнее принуждение. С христианской точки зрения недопустимо не просто всякое принуждение, как таковое, (которое, напротив, при известных условиях, обязательно) — недопустимо только смешение организационной задачи — общее говоря, задачи внешнего противодействия злу и содействия добру — с существенным преобразованием жизни, осуществимым лишь через свободную

любовь. Одно дело — спасение и внутреннее возрождение или просветление человеческой жизни, и совсем другое дело — принятие внешних мер к ее охране и к содействию росту ее внутренних сил. Сознание этого существенного различия дает нам возможность точного определения отношения христианина к «социализму», к «буржуазному строю» и к «социальной реформе».

Прежде всего, само понятие «христианский социализм» — поскольку под социализмом разуметь не умонастроение, а некий общественный «строй» или «порядок» — содержит опасное смешение понятий и есть *contradictio in adjecto* уже в том общем смысле, в котором противоречиво понятие «христианского общественного строя». Сферой христианской жизни в непосредственном и подлинном смысле слова может быть только церковь в смысле свободного любовного единства людей во Христе, а не какой-либо государственный или общественный порядок. Если теперь, за пределами этого общего соображения, мы спросим, какой строй или порядок более соответствует — в плане правового порядка — христианскому идеалу, то ответ на это не представит затруднения. С точки зрения христианской веры и христианского жизнепонимания предпочтение имеет тот общественный строй или порядок, который в максимальной мере благоприятен развитию и укреплению свободного братско-любовного общения между людьми. Сколь бы это ни казалось парадоксальным, но таким строем оказывается не «социализм», а именно строй, основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом. Ибо социалистический строй, лишаящий личность свободного распоряжения имуществом и принудительно осуществляющий социальную справедливость, тем самым лишает христианина возможности свободно осуществлять завет христианской любви (конечно, в той мере, в какой осуществление христиан-

ского завета вообще зависит от внешних условий). Социализм — не в какой-либо случайной, отдельной форме своего осуществления, а в самом своем существе и общем замысле — есть система жизни, отвергающая христианский идеал свободной братской любви (с ссылкой на его неосуществимость в виду эгоистической природы человека) и заменяющая его государственно-правовым, т.е. принудительным осуществлением социальной справедливости. Напротив, правовой строй, признающий свободу личного распоряжения в хозяйственной жизни, есть необходимое или, по меньшей мере, наиболее благоприятное условие для осуществления христианской любви вплоть до пожертвования всем своим имуществом и свободнолюбивой общности имущества. (На этом основана имущественная общность первохристианской общины, как это особенно отчетливо показано в Деян. Апостол., в истории Анания и Сапфир; и на этом же по существу основан монастырский уклад совместной жизни; совершенно очевидно, что здесь дело идет не о принудительном осуществлении социальной справедливости, а о добровольном решении людей, свободных распоряжаться своей собственностью, составить единую христианскую семью). И можно сказать, что т. наз. «буржуазный» строй таких стран, как напр. Франция и Англия, есть необходимое условие для существования «христианских социалстов», т.е. людей, одушевленных любовью к нуждающимся ближним и жертвенно отдающим им свое имущество; тогда как в таких странах, как коммунистическая Россия или национал-социалистическая Германия, где социальная солидарность (в разных формах) предписана начальством и осуществляется принудительно, «христианский социализм» есть явление почти немислимое.

В этой связи нам отчетливо уясняется принципиальное различие между социализмом (как правовым строем) и социальными реформами.

Социализм есть, как указано, замысел принудительного осуществления правды и братства между людьми; в качестве такового, он прямо противоречит христианскому сознанию свободного братства во Христе. Идея же социальных реформ или социального законодательства состоит в том, что государство ограничивает хозяйственную свободу там, где она приводит к недопустимой эксплуатации слабых сильными; государство с помощью принудительных мер защищает бедных, имущественно слабых, налагает запрет на известные действия или отношения, которые оно считает недопустимыми с точки зрения социальной справедливости; в остальном же оно не стесняет хозяйственной свободы граждан. Последняя установка, конечно, и с христианской точки зрения есть единственно правильная. Поясним это соотношение простой аналогией. Существование полиции и суда, ограждающих членов общества от преступных и неправомерных действий отдельных людей, конечно, необходимо и вполне правомерно — суждение христианина в этом отношении не будет отличаться от суждения всякого здравомыслящего человека («начальник, носящий меч, есть Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло», Римл. 13,4). Но совсем другое дело — заранее признав всех людей преступными и злыми, запретить их всех в тюрьму или сделать рабами, чтобы иметь возможность принудительно опекать их и заставлять их вести себя справедливо.

Рискуя тем, что христианскому умонастроению будет сделан упрек в лицемерии и в равнодушии к материальной нужде людей, нужно решительно настаивать на том, что с христианской точки зрения свобода, как условие духовной жизни, — а тем самым и хозяйственная свобода — ценнее всякого материального благополучия. Джон Ст. Милль, когда то — вопреки утилитаризму — формулировал положение: «недовольный Сократ лучше довольной свиньи». Это есть единственно правильная христианская точка зре-

ния. Сытым рабам (повторяем: даже если бы такие были возможны, т. е. если бы порабощение не приводило, как показывает опыт, и к обнищанию) надо безусловно предпочесть свободных людей, даже сознавая, что свобода связана с материальной необеспеченностью, с опасностью хозяйственной нужды. Только поскольку хозяйственная свобода сама вырождается в порабощение человека и тем затрудняет и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей, в социальном законодательстве, предел.

Но в этом принципиальном предпочтении добровольности принуждению, не возвращаемся ли мы к позиции, уже опровергнутой опытом экономической истории? Не противоречим ли мы нашему собственному признанию, что в виду корыстности и эгоистичности большинства людей свобода приводит к эксплуатации экономически слабых экономически сильными? Для христианского сознания есть только один выход из этой трудности, но выход совершенно очевидный и возвращающий нас — после всего этого ориентирования в производном слое христианской жизни — к центральной христианской жизненной установке. Христианская вера есть, ведь, по самому существу нечто парадоксальное, т. е. противоречащее жизненному «опыту», «мудрости века сего». Так и в рассматриваемом вопросе. Перед лицом трагической социальной судьбы человечества, сознавая свою христианскую ответственность за нее, надо, вопреки всякому опыту, верить во всепобеждающую силу жертвенной братской любви к людям и проповеди этой любви. Если вере дано двигать горами, то она во всяком случае способна побеждать зло и неправду в жизни людей. Основная христианская позиция в социальном вопросе есть крестовый поход любви для овладения миром. Никто не в состоянии установить заранее незыблемые границы для плодотворного действия одушев-

ленных верой и любовью подвигов братолюбия — индивидуальных и коллективных (вспомним, напр., влияние некоторых католических орденов в эпоху их расцвета). Социальные реформы, законодательное ограждение интересов бедных и угнетенных — есть дело нужное, разумное, праведное и с христианской точки зрения. Но основное христианское решение социального вопроса есть — вопреки всем усмешкам скептиков, неверующих, мудрецов века сего — вольная, жертвенная любовь к ближним, вдохновленная верой во Христа и Его Правду — исповедание не на словах, а на деле, всемогущества Бога любви.

ЕРЕСЬ УТОПИЗМА

Согласно известному античному убеждению, всякая человеческая гордыня или заносчивость (*hybris*), всякое дерзновенное своеволие, в силу которого человек нарушает естественный порядок вещей и притязает на место и значение, ему не свойственное, — роковым образом карается. Кара имманентно предопределена здесь самим существом преступного замысла. Ибо при всей естественности человеческих стремлений к счастью, свободе, могуществу, — эти стремления, как только они выходят за известные пределы и, становясь безмерными, перестают считаться с предустановленной божественно-космическими законами ограниченностью человеческих возможностей, — уже сами суть безумие, овладевающее человеком и неизбежно влекущее его к гибели.

Это античное убеждение принадлежит к числу великих, вечных истин, завещанных человечеству греческой религиозно-нравственной мыслью. Его подтверждает и простой жизненный опыт, и ему не трудно найти более глубокое обоснование в христианском религиозном жизнепонимании. Пережитая нами мировая война, со всеми ее, превышающими человеческое воображение злодеяниями и страданиями, есть по всему ходу ее событий классический образец трагедии, построенной на этом античном и вечном мотиве. Трагедия эта разыгралась — или скорее доселе разыгрывает-

ся, ибо последний акт или эпилог ее еще не окончен — в неслыханно-огромном, подлинно мировом масштабе. Если ее зачинатели и протагонисты суть немногие безумцы и злодеи, то ее соучастники и жертвы исчисляются миллионами, и внесенное ею потрясение охватило едва ли не все человечество.

Как ни поучительна эта мировая трагедия, смысл ее настолько прост и очевиден, что не нуждается ни в каком более сложном размышлении. Демонизм безграничного властолюбия, не считающегося в своих замыслах и средствах с самыми элементарными нравственными законами, обнаружился, как безумие, гибельное для самих преступников не менее, чем для их жертв.

Что злая и преступная воля есть, по крайней мере за известными пределами, воля безумная и именно поэтому гибельная — это в некотором смысле понятно само собой. Более глубокая и трудная проблематика содержится в другой, родственной теме, которая не нашла открытого выражения в указанной античной идее. Дело в том, что и воля, в основе своей благая — воля, руководимая не личной корыстью или похотью, а нравственным мотивом любви к людям, стремления спасти их от страданий и неправды и утвердить праведный порядок жизни — может также, сочетаясь с безмерностью и дерзновенным своеволием, оказаться волей безумной и в своем безумии выродиться в волю преступную и гибельную. Мы имеем в виду то устремление мысли и воли, которое можно назвать общим именем утопизм. Под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может — а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. В этом качестве утопизм есть типический

образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия — именно такого искажения религиозной истины, которое увлекает человека на ложный и потому гибельный путь. Цель, которая здесь ставится, невозможна не просто потому, что никакой идеал не осуществим в его абсолютной полноте и чистоте; она невозможна, потому что содержит в себе, как мы постараемся показать ниже, внутреннее противоречие. Пока этот замысел остается только мечтой — как в «утопиях» Платона, Кампанеллы и Томаса Мора, — его внутренняя противоречивость, и потому ложность и гибельность самого стремления к нему, остаются скрытыми. Они обнаруживаются только на практике, когда этот идеал овладевает волей, т. е. делается попытка осуществить его в согласии с самим его содержанием, именно мерами внешне-организационными, т. е. через принудительное водительство человеческим поведением; и именно тогда обличается нравственное безумие, т. е. порочность самой устрояющей воли, первоначально руководимой благим побуждением.

Именно в таком качестве практического политического движения ересь утопизма возникла впервые, по крайней мере в широком масштабе, в связи с реформационным движением, как типически христианская ересь — у чешских «табористов» и в таких явлениях немецкой реформации, как крестьянская война, движение Томаса Мюнцера и анабаптизм, которые все были замыслом принудительного общественного осуществления евангельского совершенства. В секуляризованной форме эта ересь воплотилась сперва в якобинстве, а потом — в революционном социализме, который в наше время, в лице русского большевизма, овладел жизнью многомиллионного народа и тем получил неопровержимо убедительную опытную проверку.

Прежде, чем попытаться теоретически анализировать ересь утопизма и вскрыть общие источники ее заблуждения, отметим простой бесспорный историче-

ский факт. Не только утопизм никогда не достигал на практике поставленной им цели, т. е. ему не удавалось осуществить порядок, обеспечивающий нравственное совершенство жизни, но на пути своего осуществления он приводил к результатам прямо противоположным: вместо искомого царства добра и правды он вел к господству неправды, насилия и злодейств; вместо желанного избавления человеческой жизни от страданий он приводил к безмерному их умножению. Можно сказать, что никакие злодеи и преступники не натворили в мире столько зла, не пролили столько человеческой крови, как люди, хотевшие быть спасителями человечества. Пожалуй, единственное исключение из этого общего положения есть зло, причиненное в наше время демонизмом национал-социализма и фашизма; но при этом не надо забывать, что и этот демонизм мог соблазнить массы и обрести мировой размах только потому, что в нем исконно злая воля облеклась также в видимость мессианического движения спасения мира (не то от коммунизма, не то от « иудеоплутократического » морального разложения).

Но и этого мало. Самое разительное и парадоксальное в судьбе утопизма есть то, что не только фактически, вопреки первоначальному замыслу, он всегда приводил не к добру, а к злу, не спасал, а губил жизнь, но что на этом пути сами спасители человечества и самоотверженных служителей благу, каким то непонятным и неожиданным образом, превращались в бессовестных злодеев и кровожадных тиранов. Утопические движения всегда начинаются людьми самоотверженными, горящими любовью к людям, готовыми отдать свою жизнь за благо ближних; такие люди не только кажутся святыми, но в известной мере действительно причастны, хотя и в какой-то искаженной форме, святости. Постепенно, однако, и именно по мере приближения к практическому осуществлению своей заветной цели, они либо сами превращаются в людей одержимых дьявольской силой зла, либо уступают свое

место злодеям и развращенным властолюбцам, имеют их своими естественными преемниками. Таков парадоксальный роковой ход всех революций, руководимых утопическим замыслом утвердить абсолютно совершенный порядок жизни. По середине этого пути от святости к садизму стоит, как бы воплощая в себе всю дьявольскую парадоксальность этой нравственной диалектики, жуткий, загадочный тип аскетического и добродетельного в личной жизни кровопийцы, вроде Робеспьера и Дзержинского.

В истории русской мысли есть один любопытнейший образец этой диалектики, как она совершается в плане развития чистой идеи, вне всякого воздействия конкретной жизни в порядке практического ее осуществления; и именно поэтому этот образец особенно поучителен. Мы имеем в виду идейное развитие Белинского с момента, когда он, порвав с гегельянством, был охвачен пафосом скорби о земной неправде и стремления к нравственному оздоровлению общественной жизни. В известном письме, возвещающем разрыв с гегельянством, он заявляет, что «судьба субъекта, индивидуума, личности, важнее судеб всего мира... т. е. гегелевской *Allgemeinheit*»; он утверждает, что никакая мировая гармония не удовлетворит его, если он не сможет разделить ее с каждым из его «братьев по крови»; что, даже достигнув «верхней ступени лестницы развития», он потребует отчета «во всех жертвах условий жизни и истории», и иначе бросится сам вниз головою с этой «верхней ступени»). Весь выраженный здесь страстный упор нравственной воли направлен на благо личности, на конкретные нужды живых людей; перед лицом абсолютной ценности каждой конкретной человеческой личности теряют силу все интересы общего развития человечества, грядущего осуществления общих ценностей

*) Письмо В.П. Боткину, 1. III. 1841.

жизни. Мы имеем здесь предвосхищение знаменитой формулы Достоевского, вложенной в уста Ивана Карамазова: «высшая гармония не стоит слезинки хотя бы одного только замученного ребенка». Именно на этом пути заботы о благе каждой человеческой личности Белинский становится страстным приверженцем социализма. И вот, это увлечение программой социалистического устройства жизни становится в душе Белинского столь всеобъемлющим, что тотчас же приводит его к жуткой формуле, совершенно опрокидывающей исходную мысль этого нравственного устремления: «Если для утверждения социальности (т. е. социализма) нужна тысяча голов, — я требую тысячи голов» И Герцен рассказывает, как Белинский, с горящими фанатизмом глазами, проповедывал необходимость гильотины. Так именно, из страстной любви к живым людям и их конкретной судьбе, рождается беспощадная жестокость к ним же, поскольку они считаются помехой при осуществлении порядка, должествующего обеспечить их же благо. Этот, в каком то смысле и психологически естественный, и логически последовательный ход идей приводит, таким образом, к вопиющему нравственному противоречию; и здесь, как в лабораторном препарате, в идеально-чистой форме явлено то развитие, которое уже на наших глазах превратило самоотверженных русских народолюбцев в палачей — чекистов; что при конкретном осуществлении этого хода идей «тысячи голов» возростают до неисчислимого количества, до сотен тысяч или миллионов голов — уже не составляет никакого принципиального различия.

Легко отмахнуться от этого жуткого парадокса дешевым соображением, что фанатическая страсть способна нравственно ослеплять, омрачать жестокостью самые чистые и благородные побуждения. Это вполне верно фактически, но есть только смутная словесная формула, ничего не объясняющая по существу. Этическая мысль требует ясного анализа самой объектив-

ной диалектики идей, приводящей к такому жуткому противоречию. Эта диалектика, очевидно, опирается на какие-то предпосылки, ложность которых есть источник порочности ее вывода.

Первое, ближайшее объяснение заблуждения утопизма состоит в том, что он есть замысел «спасти» мир, т. е. истребить в нем зло и неправду и утвердить безраздельное господство добра с помощью реформы порядка или устройства жизни. Порядок есть совокупность отношений между людьми, обеспеченных законом, т. е. принудительными общими нормами. Но этот замысел противоречит самому существу закона. В деле борьбы со злом и нравственного совершенствования жизни надо отчетливо различать между двумя совершенно разнородными задачами: задачей внешнего обуздания зла, ограждения жизни от его губительного действия, — и задачей сущностного искоренения или преодоления зла, совпадающей с задачей органического возвращения сил добра. Так как и добро, и зло суть по существу силы порядка духовного, то и возвращение добра, и сущностное искоренение зла возможны только в порядке духовного действия изнутри на человеческую волю или на душевный строй личности, т. е. в порядке духовного воспитания, которое мыслимо только в стихии свободы и есть в конечном счете свободное самовоспитание — свободное восприятие и внедрение в душу благодатных сил, под действием которых зло как бы само собой рассеивается, исчезает, как тьма перед лучом света. Наоборот, никакое принуждение, никакой закон, который есть всегда приказ или запрещение, никакие, даже самые суровые кары не могут сущностно уничтожить ни атома зла, сущностно взрастить ни атома добра. В этом смысле толстовская критика государства и вообще борьбы со злом с помощью внешней силы совершенно права. Из этого, правда, совсем не следует толстовский вывод о ненужности и зловерности государственно-право-

вой борьбы со злом: ибо, не уничтожая сущности зла, закон, правовой порядок, действующий через принуждение, как указано, просто обуздывает его, ограждает от него жизнь, — что есть, конечно, задача необходимая и благотворная. Если укротить насильника и злодея, воспрепятствовать его злему делу, есть нечто совсем иное, чем сделать его добрым и исцелить от зла, то в этом все-же есть разумная и праведная функция охранения жизни от вреда, причиняемого злым действием. Вопреки толстовству и всяческому религиозному анархизму или политическому индифферентизму, благотворность в этом смысле разумного и справедливого порядка, принудительно охраняющего жизнь от зла и неправды, есть самоочевидная истина, которой нет надобности доказывать.

Однако, перед лицом замысла утопизма нужно не упускать из вида обратной, только что упомянутой, стороны дела. Пределы благотворности какого-либо общественного порядка суть пределы благотворности принуждения. Никогда не следует забывать того простого факта, что самые справедливые и возвышенные по своему замыслу социальные и политические реформы конкретно исполняются агентами исполнительной власти, т. е. в конечном счете полицией. Задача же полиции, по меткой формуле героя Глеба Успенского, состоит в том, чтобы «тащить и не пущать» — дело, как указано, необходимое для жизни и в определенных пределах требуемое нравственным сознанием, но столь же очевидно не способное «спасти мир», т. е. утвердить в нем нравственное совершенство или полноту счастья. Отсюда явствует, что утопизм, уповающий на осуществимость полноты добра через общественный порядок, имеет имманентную тенденцию к деспотизму — со всем, что есть злого и губительного в деспотизме. Это есть основное — одновременно и моральное, и социологическое — возражение против интегрального социализма. Поскольку под социализмом разумеет толь-

ко общую идею необходимости и нравственной обязательности государственно-принудительных мер против эксплуатации бедных богатыми, слабых — сильными или вообще против бедствий хозяйственной «анархии», проистекающих от хаотического столкновения корыстных волей, — он есть идея правомерная и бесспорная. Но поскольку под ним разумеется замысел подчинить всю хозяйственную жизнь, все социальные отношения между людьми государственной власти — построить всю социально-экономическую жизнь планомерно с помощью государственного принуждения, он вырождается в замысел деспотизма: нравственно возродить жизнь методами «тащить и не пущать». Он упускает при этом из виду, что жизнь есть не искусственное, рациональное построение, а органическое творчество — в том числе и нравственное — совершается только в стихии свободы, и что поэтому всякое подавление свободы парализует жизнь и, тем самым, силы добра, вне действия которых невозможно никакое совершенствование жизни. Из сказанного явствует, что дело тут не в каком-либо заблуждении в содержании социально-политической программы интегрального государственного социализма, а в общем социально-философском — в конечном счете религиозно-философском — заблуждении утопизма, как такового, только частным случаем которого является социалистическая утопия. Исходя из совершенно правильного сознания, что при несовершенстве человеческой природы, свобода не только не обеспечивает разумной и справедливой жизни, а напротив, фактически есть в весьма значительной мере свобода зла и неразумия, утопизм есть замысел в корне пресечь эту опасность через планомерное принудительное водительство общественной жизни единой направляющей разумной волей к добру. В сущности, именно в этом состоит чисто философская идея тоталитаризма (если оставить в стороне преступные и корыстные цели, фактически к нему примешивающиеся и в нем соучаствующие),

как она была впервые выражена в бессмертной морально-политической утопии Платона *).

Но этим, как указано, безмерно преувеличивается, как бы перенапрягается и тем искажается нормальная функция планомерного принудительного нормирования человеческой жизни — функция закона, который может телько ограничивать произвол в его наиболее вредных для жизни проявлениях, но никак не может устранить основоположный факт общего несовершенства и греховности человеческой природы. Свобода, как стихия иррациональности, неизбежно включающая в себе зло и неразумие, в известном смысле совпадающая с самим существом жизни, оказывается сильнее всякой попытки ее уничтожить. Загнанная внутрь, лишенная возможности открытого, явно воспринимаемого, беспрепятственного обнаружения, она находит множество неожиданных, непредусмотренных законом путей и каналов для своего как бы подземного действия. Это неизбежно сказывается в двух отношениях. Во-первых, замысел уничтожить зло принудительным нормированием жизни, даже поскольку он действительно руководим благой и разумной волей, фактически не достигает своей цели. Создается болезненное, отравляющее жизнь противоречие между только видимой благопристойностью и упорядоченностью жизни, как ее поверхностным наружным слоем, и ее внутренней хаотичностью и порочностью. И, с другой стороны, сами водители жизни, долженствующие своей разумной и благой волей преодолеть ее злое неразумие, фактически, как люди, полны того же несовершенства человеческой природы, которое они призваны преодолеть: злую и неразумную человеческую волю направляет и обуздывает не какая-либо высшая, более совер-

*) Что эта идея лежит в основе и социализма — это совершенно ясно видно из его первой исторической формы в сенсимонизме, основной пафос которого состоял именно в обличении свободы, как стихии зла и неразумия.

шенная инстанция, а — в лице руководителей — та же самая человеческая воля, полная зла и неразумия. Получается безвыходный порочный круг. Более того : свобода, будучи стихией иррациональной, — стихией, допускающей зло и неразумие — есть вместе с тем стихия рождения и действия добра и разума, т. е. единственная возможность самоисправления, совершенствования жизни. Преодоление зла и неразумия возможно только в форме свободного самовоспитания и самопреодоления человека, свободой внутренней победы в человеке высшего, лучшего над низшим и худшим. Где замысел внешнего, принудительного совершенствования жизни устраняет эту возможность, там фактически не только не достигается совершенство, а, напротив, иррациональность и порочность, присущие человеку, расцветают махровым цветом.

Ересь утопизма можно, таким образом, ближайшим образом определить, как искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона. Поскольку идея закона есть руководящая идея ветхозаветной религии, ересь утопизма оказывается искажением христианского сознания в направлении ветхозаветных представлений. Правда, в самом ветхом завете закон отнюдь не мыслится средством спасения мира. Он есть только средство « спасения » человека в смысле его оправданности перед Богом; при этом под законом разумеется, конечно, не закон государственный, а закон, как безусловное религиозное веление — то, что мы теперь (оставляя в стороне ритуальный закон) назвали бы законом нравственным. Известна критика ап. Павлом этого понимания закона — критика, которою впервые была отчетливо разъяснена христианская идея спасения : закон, будучи коррективом греха, есть его коррелят и последствие, и именно поэтому, нешне обуздывая грех, не может сущностно преодолеть его и привести к спасению. Значение этой гениальной религиозной интуиции ап. Павла для нашей темы обна-

руживается, если учесть естественную тенденцию закона в ветхозаветном смысле превратиться в закон принудительно-государственный. Будучи выражением божьей воли, закон имеет безусловную обязательность: правда должна быть осуществляема при всех условиях, ее нарушение должно быть обуздываемо. Если эта имманентная принудительность закона ближайшим образом конкретно выражается в давлении на личность нравственного суда общественного мнения, то нравственная воля общества сознает себя вправе и даже обязанной утверждать правду и средствами государственного принуждения. Религия закона неизбежно и естественно воплощается в принудительной теократии. В истории христианства этот ход идей обнаруживается всюду, где в нем проступают ветхозаветные тенденции, например в кальвинизме (женевская принудительная теократия Кальвина и соответствующие явления английской пуританской революции). Закон, правда, мыслится здесь не как спасение мира, а как средство обуздания греха и, тем самым, в порядке общих условий мирового бытия, как средство охранения мира от разрушительных сил греха. т. е. как условие устойчивости и равновесия мировой жизни, потрясенной грехопадением. Но поскольку в утопии возникает идея спасения мира через утверждение в нем праведного порядка или закона, ветхозаветная идея теократии принимает в нем характер спасения мира через государственное принуждение. Значение такого рода — искаженных — ветхозаветных представлений в утопии явственно в типах утопизма эпохи реформации. Враги божьего закона рассматриваются, как безбожные «амалекитяне и филистимляне», подлежащие беспощадному истреблению (постоянный лозунг религиозного фанатизма в эту эпоху); характерно, что на этом пути «табориты» кончают прямым отречением от христианства и возвращаются к ветхозаветной вере. Самый яркий и в нашей связи поучительный образ этого умонастроения есть попыт-

ка анабаптистов в Мюнстере принудительно осуществить христианский идеал имущественной общности: закон предписывал, чтобы двери домов оставались открытыми днем и ночью; всякий мог брать повсюду, что он хотел; нарушители закона беспощадно карались смертной казнью. Это есть образец примитивного, мотивированного христианским идеалом совершенства, принудительного социализма, неизбежно поддерживаемого террором — кажется, исторически первый опыт большевизма.

Но это понимание ереси утопизма, как искажения христианской идеи спасения в направлении ветхозаветной теократии, само по себе еще недостаточно. Нужно еще уяснить предпосылки, в силу которых становится возможным само это искажение. Дело в том, что ни в новом, ни в ветхом завете, как таковых, не содержится ничего, что могло бы быть источником того искажения. Как уже указано, при всем преувеличении религиозного значения закона, как богоустановленной принудительной нормы поведения, ветхозаветное представление никогда не усматривало в законе средства спасения мира в смысле установления в нем абсолютного совершенства. С другой стороны, благая весть нового завета о спасении мира и преодолении в нем греха мыслит это спасение принципиально в порядке надмирном. В пределах нынешнего мирового эона это спасение состоит в освобождении человеческой души от подвластности греховному миру через открытие ей доступа к « Царству небесному », как ее вечному достоянию; в силу этого спасение, как полнота блаженства и возможность духовного совершенства, мыслится совместимым с бытием в несовершенном мире, исполненном греха и страдания. « В мире будете иметь скорбь но мужайтесь: я победил мир » (Ев. Иоан. 16,33). Эта сущностная победа над грехом и, тем самым, принципиальное, еще незримое преодоление греховного эона мирового бытия должно завершиться преображением его в « Царство Божие », но это

преображение совпадает уже с «концом» этого мира. И первое, и второе спасение одинаково, хотя и в разных формах, означают выход за пределы «этого мира», имеют в виду «царство не от мира сего» и потому не только не содержат, но прямо отвергают мысль о возможности совершенства и полноты блаженства в пределах — как бы в категориальных условиях — привычного, «этого» мирового бытия.

Единственный религиозный мотив в составе священного писания и вообще исконной религиозной традиции, в котором можно было бы усмотреть опорную точку для утопизма, есть апокалиптическое чаяние «нового неба и новой земли», «нового творения» (идея, которая сама восходит к упованиям ветхозаветных пророков — ср. Исаия, 11 и 67, 11-25); и утопизм часто принято сближать с этой апокалиптической верой. Не следует, однако, при этом упускать из вида и существенное, можно сказать, решающее различие между ними. Преображенный, совершенный мир — «новое небо и новая земля» — мыслится в апокалиптической вере именно как «новое творение», т. е. как бы второй завершающий акт сотворения мира. Подобно первому сотворению мира, это есть чудесный акт творческой Божьей воли, превосходящий человеческое разумение и тем более выходящий далеко за пределы всего доступного умышленной, устрояющей воле человека. И — по крайней мере в новозаветном апокалипсисе — это новое творение отчетливо отделено от старого — от нынешнего мирового зона — страшным судом, в котором конечное торжество всемогущей правды Божьей, истребляя всю земную неправду, полагает конец и всему «этому миру». Напротив, утопизм мыслит «новое творение» делом именно устрояющей человеческой воли, руководимой замыслом утвердить абсолютную правду, «царство Божие» на земле, т. е. в категориальных условиях «этого мира».

Подлинный и последний идейный источник утопизма есть совершенно новая — по сравнению со всем

кругом ветхозаветных и новозаветных представлений — религиозная идея (некоторую аналогию которой можно найти только в гностицизме 2-го века). Это есть мысль, что мировое зло и страдание определены не вошедшей в мир, исказившей совершенное Божие творение и в пределах мира неустранимой, танинственной силой греха, а неправильным устройством самого мира. К этому присоединяется другая мысль: человеческой воле, руководимой стремлением к абсолютной правде, дана возможность коренного переустройства мира — сотворения нового, осмысленного и праведного мира, взамен старого, неудачного и неправедного. Утопизм есть прежде всего отрицание догмата грехопадения. Ответственность за земную неправду он возлагает не на власть греха в мире, не на греховную человеческую волю, а на некие иные силы, повинные в неправильном и неправедном устройстве мира, — при полной последовательности мысли, на инстанцию, сотворившую мир. Это есть восстание человеческой нравственной воли против творца мира и против самого мира, как его творения. Древние гностики учили, что мир сотворен злым богом, и что Бог любви и правды, откровение которого принес Христос, есть совсем иной Бог, чем творец мира. Отсюда ближайшим образом следовало аскетическое бегство от мира, стремление избавиться от власти злого бога-творца через духовное причастие ином «далекому» Богу любви и правды. Немецкий богослов Гарнак (в своей книге о Маркионе) метко сближает учение Толстого с этим древним религиозным направлением. Не случайно, однако, в Толстом аскет сочетается с революционером; бегство от мира, отрицание красоты, эротики, культуры, — всех духовных сил, связанных с жизнью в мире и с признанием положительной религиозной ценности космоса, восполняется мечтой о возможности совершенной жизни через подчинение новому порядку — тому, что можно было бы назвать уставом толстовской жизни. Правда, этот порядок праведной жизни мыслится доброволь-

ным, с отвержением всякого физического принуждения; и в этом — существенное отличие толстовства от утопизма. Но, как выше было указано, вера в законный порядок, как адекватное и всеобъемлющее выражение абсолютной божьей правды, по существу уже содержит в себе нравственное требование его принудительного осуществления и неукоснительно приводит к идеалу принудительной теократии. Поскольку утверждение праведного порядка мыслится делом умышленной, устрояющей воли человека, принудительная теократия принимает характер принудительной богоборческой антропократии. Человек берет на себя самого дело устройства мира на новых, праведных основаниях; этот новый, праведный и разумный мир — творение устрояющей нравственной воли человека — отчетливо противопоставляется миру старому, исконному, исполненному зла и неразумия — миру, созданному некой злой, слепой, хаотической силой. Именно в этом замысле построить совершенно новый мир, через принудительное утверждение в нем праведного порядка, и состоит существо утопизма. Не случайно, а совершенно естественно и с неумолимой последовательностью, утопизм, будучи первоначально христианской ересью, именно в качестве идеи спасения мира через подчинение его праведному закону, превращается в богоборчество, в восстание человека против Бога — сохраняя при этом характер христианской ереси только в самой идее спасения или преобразования мира.

В этом существе утопизма уже предопределена его судьба — та роковая диалектика вырождения добра в зло, констатирование которой было исходной точкой нашего размышления. Чтобы создать или сотворить новый мир, надо сначала разрушить старый. Ведь дело идет о том, чтобы создать мир именно заново. Подобно Богу, человек замышляет сотворить мир из ничего; но, не находясь в положении Бога, который впервые сотворил мир, он встречает препятствие для своего творческого замысла в лице уже существующего мира.

Поэтому задача разрушения составляет для него интегральную часть его творческой задачи; согласно знаменитому изречению Бакунина в его немецкой юношеской статье — этом философском манифесте революционного утопизма — «*die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust*». — Правда, по замыслу самого утопизма, разрушение старого мира должно быть только краткой подготовительной стадией, за которой должно следовать уже чисто созидательное дело построения нового мира. Но старый, исконный мир — мир грешный, неразумный и несовершенный — упорствует в своем бытии, сопротивляется своему разрушению. Это упорство представляется утопизму всегда чем-то непонятным, неожиданным, противоестественным, ибо противоречит его представлению об относительно легкой возможности построить новый мир. Оно рассматривается поэтому, как некоторого рода случайная, частная помеха, приписывается какой-то извращенно-порочной воле; представляется естественным, что нормальные люди должны согласиться на план построения нового мира, обеспечивающий им «спасение», разумную и блаженную жизнь. Эта извращенная, порочная воля немногих должна быть подавлена и уничтожена; отсюда — требование «тысячи голов». Но этот старый мир, несмотря на всю свою порочность и дряхлость, на все свое несовершенство, все же имеет некое сверхчеловеческое происхождение — и потому некую для утопизма неожиданную прочность, о которую разбивается всякая чисто человеческая воля. Поэтому никакое устранение «тысячи голов» здесь помочь не может: взамен отрубленных голов у «гидры контрреволюции» вырастают тысячи — или скорее десятки и сотни тысяч — новых голов. Дело разрушения безнадежно затягивается, и на этом пути утопизм роковым образом увлекается на путь беспощадного и все более универсального террора. Именно поэтому благодетели человечества неизбежно становятся его угнетателями, мучителями и разрушителями. Спасаемые расплачи-

ваются за слепоту спасителей, за ложность самого их замысла спасти мир новым его устроением, замысла, основанного на забвении истины о неустранимом никакими внешними человеческими мерами греховном несовершенстве мира. По меткому изречению Канта, « из того кривого дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего совсем прямого ». Посвящая все свои силы бесконечной, никогда не завершённой задаче обуздания, подавления, разрушения исконных основ мирового бытия, спасители мира становятся его заклятыми врагами и постепенно подпадают под власть своего естественного водителя на этом пути — духа зла, неевангелии, презрения к человеку. Богоборческая антропокрафия роковым образом вырождается в демонократию, которая ведёт не к спасению мира, а к его гибели.

Мы предвидим естественное возражение. На первый взгляд легко может казаться, что все это рассуждение несостоятельно, будучи основано на простой игре слов — на смещении « мира », как сферы общественной жизни человека, с понятием мира, как космоса. Никакие утописты, скажут нам, не собираются ведь изменить законы природы и сотворить космос на новых основаниях; они замышляют только создание нового, праведного социального устройства; а подтверждаемая историческим опытом изменчивость социального устройства вполне совместима с неизменностью космического строя бытия. Но это возражение лишь мнимо убедительно: оно проходит мимо самой существенной стороны проблемы. Лишь мимоходом укажем, что утопизм часто сам открыто признаёт себя мечтой о космическом преобразении, как, например, в утопических фантазиях Фурье или в знаменитой формуле Маркса о « скачке из царства необходимости в царство свободы », указующей, что наступление социализма мыслится именно, как совершенно новый эон вселенского бытия. В туманной форме утопизм вообще содержит веру, что преобразование социального устройства как-то должно обеспечить подлинное спасение,

т. е. конец трагической подвластности человека слепым силам природы и наступление нового, неомраченно-блаженного бытия. Гораздо существеннее, однако, для нас иная, более тонкая и глубокая связь, в которой обнаруживается имманентная необходимость для утопизма быть замыслом преобразования неких общих космических основ бытия.

Дело в том, что само устройство человеческой жизни — мир социальной жизни — в некоторых общих своих условиях (в пределах которых, конечно, возможны многообразные исторические вариации) есть выражение подчиненности человека силам космического порядка. Поскольку человек есть не чистый дух, а плотское существо, он в лице своей плоти и ее неизменных нужд и потребностей входит в состав «космоса» и подчинен его силам. Поэтому всякий умысел изменить эти общие условия, заменить их совершенно новыми, есть по существу — все равно, сознается ли это или нет — попытка преобразования космических основ человеческого бытия (обычно это скорее не создается, ибо открытое сознание было бы равносильно осуждению утопизма). Возьмем для начала простой совершенно элементарный и потому грубоватый пример. Принцип всеобщего равенства, в качестве нравственного требования, конечно, вполне правомерен и обязателен, будучи выражением уважения к святости каждой человеческой личности, признания ее богоподобия и богосыновства. Но попытка утвердить реальное и безусловное равенство положения, возможностей и условий жизни всех людей равносильна попытке отменить универсальный и непреложный космический факт реального неравенства людей по их способностям, энергии, трудолюбию, как и столь же непреложный факт значения в жизни людей иррациональных случайностей. Можно и должно даровать женщинам «равноправие» с мужчинами, но совершенно невозможно отменить глубочайшее, космически предопределенное различие в умственном и душевном складе, в жизнен-

ном « призвании » двух полов; и аналогичное соображение ставит роковой предел всем другим попыткам реального уравнивания всех людей. Все они фактически означают замысел « космической революции », именно отмены универсального космического факта качественной и количественной дифференцированности бытия, т. е. его многообразия и его иерархической структуры.

Отсюда следует, что есть некие « законы », в смысле нормативно определенных порядков человеческой жизни, которые соответствуют подчиненности человека непреложным — в пределах « этого мира » — космическим условиям его бытия. В этом — смысл понятия « естественного права », выработанного уже античной мыслью и усвоенного христианской церковью в полном согласии с ее собственным религиозным сознанием. « Естественное право » не есть право, обеспечивающее совершенную и блаженную жизнь, не есть социальный порядок, сполна удовлетворяющий потребности человеческого духа. Напротив, оно естественно несовершенно, выражая общее несовершенство человеческой жизни в ее подчиненности силам космического порядка. Точнее говоря, естественное право есть максимально-адекватное выражение нравственной и духовной природы человека в пределах ее подчиненности этим космическим силам. Так, моногамная семья есть форма, в которой нравственный дух человека упорядочивает космическую стихию пола. Так, государство, государственная власть есть форма, в которой практически удовлетворяется нравственная потребность свободной и мирной солидарности перед лицом космического наличия враждебных, злых, анархических сил внутри и вне общезития; и именно в этом смысле государственная власть, по учению ап. Павла, установлена Богом (таков же, конечно, и естественно-правовой фундамент международного права, включая и еще неосуществленный замысел международного единства). Так, частная собственность, при всем многообразии ее конкретных форм и при всей необходимости ее ограничений в ин-

тересах человеческой солидарности, в самом своем принципе есть естественное условие свободной деятельности человека перед лицом космического факта « хозяйственной » нужды, т. е. зависимости человеческой жизни от обладания материальными благами.

Поэтому всякий замысел отменить или уничтожить эти общие формы человеческой жизни, отражающие ее подчиненность космическим силам земного бытия, заменить их совершенно иными формами, придуманными нравственной мыслью человека, есть выражение неправомерной, противоестественной гордыни человека, его титанического стремления собственными силами построить совершенно новый мир. Замысел этот не только фактически неосуществим, так как он разбивается о непреодолимое упорство мира, в котором обнаруживается его сверхчеловеческое происхождение. Превращаясь на пути своего практического осуществления в безнадежную, никогда не завершимую задачу разрушения мира, он фактически вырождается в процесс калечения, уродования естественных — и потому при данном состоянии человеческой природы морально необходимых — условий человеческой жизни. Задуманный для утверждения абсолютной божьей правды на земле, утопизм в процессе своего осуществления превращается в дело убийства — в переносном и прямом смысле слова — живого, конкретного, реального человека, в уничтожение самой жизни и, тем самым, всякой возможности ее морального совершенствования.

Согласно глубокой и верной христианской идее, человек подчинен « миру », т. е. космическим условиям своего бытия в меру своей собственной греховности, т. е. своего внутреннего несовершенства. Освобождение от этой зависимости возможно только в порядке внутреннего духовно-нравственного совершенствования человека, а никак не через какие-либо внезапные, механически действующие перемены внешнего порядка человеческой жизни. Дело совершенствования человеческой жизни есть дело свободного воспитания и са-

мовоспитания человеческого духа, его внутреннего просветления благодатными силами. Общественные реформы нужны и осмысленны только именно в этом же порядке, т. е. поскольку они создают лучшие условия для этого дела свободного внутреннего духовного перевоспитания человека; но для того, чтобы исполнить эту свою функцию, они должны считаться с реальным состоянием человека, а не быть замыслом насильственной его перемены.

В истории русской мысли XIX века есть, можно сказать, классический образец глубокого и нравственного ума, в результате трагического жизненно-политического опыта дошедшего до этого сознания — образец умственной и нравственной эволюции, прямо противоположный приведенной выше, внутренне-противоречивой диалектике идей Белинского. Герцен в «Письмах к старому товарищу», которые могут почитаться его политическим завещанием, говорит, критикуя утопический замысел социальной революции: «Разрушь буржуазный мир: из развалин, из моря крови — возникнет все тот же буржуазный мир». Революционер и социалист, Герцен, к тому же человек исторически образованный, конечно, хорошо знал, что «буржуазный мир» не вечен, а есть только историческое явление. Но он понял, что этот порядок общежития определен неким духовным состоянием человеческой природы и потому не может быть уничтожен насильственным переворотом. И потому он с гордостью истинно свободного ума прибавляет: «Я не боюсь опошленного слова «постепенность». Он понял вместе с тем основное заблуждение ереси утопизма — замысел осуществить совершенную жизнь «на земле», т. е. в условиях по существу несовершенного состояния мирового бытия. Чуждый всяких религиозных верований, этот независимый ум из простого наблюдения жизни и размышления о ней приходит к тому же осуждению ереси утопизма, которое может найти свое последнее и полное обоснование только в христианском религиозном сознании.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ
ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ
БОГА

« Доказательства » бытия Божия, принятые в традиционном богословии (западной и восточной церкви), в настоящее время в значительной мере потеряли свой кредит не только у неверующих, но в особенности именно у верующих. Все они, независимо от частного содержания каждого из них в отдельности, воспринимаются, как некая « схоластика », т. е., точнее говоря, как рационализм, недопустимый именно в области веры, как неадекватный самой ее природе. Если бы возможно было подлинно убедительное доказательство бытия Божия, — так обычно сознает дело и аргументирует верующий — то не нужно было бы откровения, не нужно было бы акта веры, и не было бы религиозной заслуги в победе веры над сомнением. Можно ли поверить в достоверность доказательств бытия Бога, если нам известно, что даже святые в своем духовном пути проходят обычно через состояние неверия и сомнения и преодолевают его лишь актом духовного подвига? Всякое доказательство бытия Бога, повидимому, отнимает у веры самое ее существо, именно свободу, — то свободное волевое напряжение, вне которого нет религиозной веры. И это возражение имеет, очевидно, не только психологическое значение: природа религиозного опыта такова, что только акту свободной, никакой логической необходимостью не связанной веры открывается ее истинный

объект — Бог. Бог, доказанный с математической достоверностью, перестал бы для верующей души быть Богом, т. е. той верховной Личностью, которая может открываться лишь сердцу, свободно Ее ищущему и на Нее направляющемуся. Отсюда следует, что, либо доказательства бытия Бога обладают лишь мнимой убедительностью, либо же, в случае их действительной достоверности, предмет, реальность которого в них доказывается, совсем не совпадает с Богом религиозной веры. В обоих случаях мы не имеем подлинного доказательства бытия Бога.

Оставим пока это общее сомнение в стороне; нам придется вернуться к нему ниже. Здесь мы сосредоточиваемся лишь на одном типе доказательства бытия Бога, на т. наз. « онтологическом доказательстве ». Из всех доказательств этого рода оно имеет наиболее дурную славу; со времени Канта оно почитается за некоторого рода софизм, нелепость и как бы интеллектуальная нечестность которого очевидна почти сама собой. Но и задолго до критики « всеразрушающего » Канта оно неоднократно отвергалось даже в традиционном типе богословской мысли, утверждавшем в общей форме возможность доказательств бытия Бога. Его отвергает и творец богословия западной церкви — св. Фома Аквинский, богословская система которого доселе догматически обязательна для католиков. И можно сказать, что католическая церковь, признав систему Фомы Аквинского наиболее адекватным выражением христианского религиозного мировоззрения, тем самым молчаливо осудила отвергаемое им онтологическое доказательство. При этом характерно, что Фома Аквинский был ярким представителем направления, которое может быть названо средневековым рационализмом, т. е. творцом « естественного » или рационального богословия, впервые предоставившим очень широкие права разуму в вопросах веры*).

*) Убедительно и ярко это показано лучшим современным

В лице онтологического доказательства мы имеем редкий пример хода мыслей, в отвержении которого сошлись такие антиподы, как Фома Аквинский и Кант. При этих условиях, казалось бы, попытка реабилитации онтологического доказательства есть предприятие довольно безнадежное. И все же именно эту попытку мы хотим здесь предложить вниманию читателей.

I.

По общепринятому (как увидим далее, ошибочно-му) мнению историков философии, творцом «онтологического доказательства» является Ансельм Кентерберийский (в XI веке), от которого оно было воспринято Декартом и Спинозой. Смысл его — как его обычно излагают, следуя за внешней формой рассуждения Ансельма и Декарта — состоит, как известно, в следующем. Мысля содержание того, что мы разумеем под понятием Бога, мы необходимо должны прийти к выводу, что несуществование Бога противоречило бы самому его понятию, т. е. что существование Его необходимо. А именно, под Богом мы разумеем совершеннейшее существо или существо, обладающее максимальной полнотой или богатством («*id, que majus cogitari nequit*» у Ансельма — «то, больше чего ничто не мыслимо»). Но несуществующее беднее или менее совершенно, чем существующее. Следовательно, несуществование Бога заключало бы в себе логическое противоречие, требуя от нас утверждения совершеннейшего существа, которое вместе с тем несовершенно. Поэтому Бог необходимо существует.

Взятое в таком смысле, онтологическое доказательство очевидно несостоятельно. Кант формулирует свою критику его, как известно, примерно следующим обра-

исследователем средневековой философии Е. Gilson'ом в его книге «*Le thomisme*».

зом. Бытие вообще не есть признак, входящий в состав содержания понятия, а момент совершенно иной, привстающий извне к логическому содержанию понятия и потому из него невыводимый. Существующее ничуть не богаче, полнее, совершеннее по своему содержанию, чем не существующее: «сто талеров» существующих и «сто талеров» воображаемых есть математически или логически одна и та же сумма денег. Чрезвычайно существенное различие между действительным обладанием «ста талерами» и мечтой о них не имеет никакого отношения к мыслимому при этом содержанию, а имеет совсем иной смысл, постижимый только из опыта, а не через логический анализ. Или, в иной формулировке: всякое суждение о существовании (экзистенциальное суждение) есть суждение синтетическое: в нем к содержанию понятия подлежащего присоединяется совершенно новый, не заключенный в нем момент: факт бытия, усматриваемый в опыте. Анализ же содержания понятия дает суждения только аналитические, т. е. суждения, перечисляющие признаки подлежащего, и потому не выводит нас за пределы понятия, т. е. чисто гипотетически или идеально принятого содержания понятия и, следовательно, никогда не может вести к утверждению реальности его предмета.

По истине, совсем не нужно обладать гениальностью Канта, а нужно уметь только здраво, т. е. отчетливо мыслить, чтобы усмотреть несостоятельность так понимаемого онтологического доказательства и самому дойти до хода мыслей, убедительно его опровергающего. И действительно, утверждение, что Кант первый убедительно опроверг онтологическое доказательство (в этой его редакции), возможно только при полном незнании истории вопроса. Уже современник Ансельма, монах Гаунилон (Gaunilo) в своей полемической книге «Liber pro insipiente» («Книга в защиту безумца» — Ансельм вел свое доказательство, как обличение нелепости того безумца, который, по словам псалмопевца,

« рече в сердце своем: несть Бога ») утверждает, в сущности, то же самое, что Кант, именно что « совершенство » гипотетически принятого понятия ничуть не гарантирует реальности его бытия; так, можно вообразить себе остров, жизнь на котором полна высочайшего совершенства — и все же такого острова на самом деле не существует. С совершенной ясностью « Кантова » аргументация была предвосхищена Гассенди в его возражениях Декарту. Приведем следующие его утверждения: « совершенство не есть качество, и не принадлежит к какому либо определенному роду вещей » (*Disquisitiones metaphysicae* в *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, VII, стр. 405); « ни в Боге, ни в каком либо ином предмете бытие не есть совершенство » (*Objectiones quintae ad Meditationes de prima philosophia*. *Œuvres de Descartes*, VII, стр. 323). Аналогичные возражения приводит против онтологического доказательства у Декарта и Локк в своих письмах (ср. Lord King, *The life and letters of John Locke*, London 1858, стр. 313-316, цит. у E. Grimm. *Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Bacon bis Hume*, 1890, стр. 290-291).

Несостоятельность онтологического доказательства, понимаемого в изложенном смысле, очевидна само собой. Если то, что мы разумеем под « содержанием понятия », по самому определению своему есть нечто, имеющее значимость и смысл независимо от реального наличия или отсутствия (небытия) предмета, к которому оно относится, и от которого оно отвлечено, то сказать, что из содержания понятия нельзя ничего вывести о реальности его предмета значит высказать самоочевидность, приближающуюся к тавтологии. Если понятие есть моя мысль о предмете, т. е. о его качествах или признаках, то никакой его анализ не выводит меня за пределы моей мысли, и всякое утверждение реальности предмета есть $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, логический скачок. Но уже заранее представляется неправдоподобным, чтобы мыслители

такой силы, как Декарт или Спиноза (не говоря о многих других), могли совершить подобную элементарную логическую ошибку.

В действительности, онтологическое доказательство имеет совершенно иной смысл. Поводом к недоразумению послужила неполне удачная его формулировка (точнее говоря, неудачность одной из формулировок его) у Ансельма. Но прежде, чем уяснить происхождение этого недоразумения, попытаемся уяснить себе важнейшее в этом вопросе — именно истинный смысл онтологического доказательства.

Этот истинный смысл заключается в следующем. В применении к большинству предметов, именно ко всем эмпирическим вещам, имеет силу положение, что содержание понятия есть нечто, отвлеченное от предмета и имеющее значимость независимо от его реальности. Идеальная или мыслимая сущность и реальное существование суть по общему правилу вещи совершенно различные, и первая независима от второго. Наша мысль может сосредоточиваться на мыслимом содержании, не касаясь вопроса об его реальности. «Белизна» может быть мыслима и постигнута независимо от того, имею ли я реально белую вещь, или нет. Математические понятия и отношения имеют силу, все равно, существуют ли в реальности предметы и отношения, им соответствующие или нет. Смысл понятия «сто талеров» (возвращаясь к пресловутому примеру Канта) независим от того, лежат ли они у меня в кармане или нет. Но есть реальности, к которым это отношение неприменимо. Гегель справедливо и тонко заметил по поводу примера Канта, что весь вопрос именно в том и состоит, можно ли Бога уподобить в этом отношении «ста талерам», т. е. действуют ли в отношении Его те логические соотношения, которые с самоочевидностью имеют силу в отношении «ста талеров». И вот, онтологическое доказательство утверждает, что есть предметы (исторически это развивается в отношении Бога), в которых

мы вообще не можем иметь только «мыслимого содержания», чистой идеи, отрешенной от реальности, т. е. в которых мы не можем отвлечь, оторвать от реальности чистую, гипотетически принятую их «идею», а которые, напротив, даны нашей мысли так, что мы сразу и необходимо имеем саму их реальность. Смысл онтологического доказательства состоит совсем не в том, что через анализ отвлеченной идеи, не имеющей необходимой связи с реальностью, мы с помощью каких-то волшебных умозаключений, какого-то логического «трюка» доходим до утверждения реальности, а просто в том, что мы здесь с самого начала имеем не отвлеченную идею, а саму полноту реальности, и всматриваясь в нее, видим, что иначе мы такой предмет вообще иметь не можем, т. е. что обычное логическое различие между «идеей» и «реальностью» здесь неосуществимо.

Чтобы понять смысл такого утверждения и усмотреть, по крайней мере, его возможность и правдоподобие, обратимся сначала к ходу мыслей, на первый взгляд не имеющему ничего общего с онтологическим доказательством бытия Бога и пользующемуся весьма широким признанием, как образец логически самоочевидного положения. Мы имеем в виду Декартово «*Cogito ergo sum*». Как известно, Декарт доказывает — или точнее, показывает (так как, по его собственным словам, мы имеем здесь дело не с умозаключением, а с первично-очевидным положением) самодоверенность нашего я, как «чистой мысли» или «мыслящего существа». В отношении всех других предметов я всегда могу сомневаться, не есть ли моя идея или предствление о нем только идея, т. е. соответствует ли ей реальность самого предмета. Но в отношении моего я такое сомнение невозможно, ибо противоречиво. Если я мыслю свое я, то имею здесь не идею, оторванную от предмета и могущую иметь силу независимо от него, а самообнаружение самой реальности. Даже всякое мое

заблуждение есть такое самообнаружение заблуждающейся мысли, т.е. реальности «я», как мыслящего существа. В отличие от других предметов наше «я» дано нам не как идея или понятие, а сразу, как реальность: мысль совпадает здесь с реальностью, и при том не случайно (так, что она могла бы и не совпадать с ней), а необходимо, ибо сама мысль есть самообнаружение реальности.

В этом рассуждении — оставляя здесь в стороне вопрос, действительно ли оно имеет такую бесспорную очевидность в применении к данному специфическому предмету, т. е. нашему «я», и беря его лишь с чисто формальной стороны — мы имеем классический образец онтологического доказательства (в применении к понятию «я»). Декарт говорит нам: кто раз имеет понятие «я», кто мысленно уяснил себе, что такое есть «я» (т. е. имеет содержание этого понятия), тот тем самым сразу и необходимо имеет и реальность «я». Попробуйте подойти к этому рассуждению с кантовской критикой онтологического доказательства, с рассуждением, что содержание понятия независимо от реальности предмета, что мысль о ста талерах не гарантирует их реальности и пр. Вы сразу же убеждаетесь, что в отношении этого предмета они теряют свою силу. Мое «я» вовсе не есть предмет, от которого я мог бы отвлечь чистую идею «я», независимую от его реальности. Мое «я» мне дано не в форме идей или мысли, независимой от предмета, а в форме самообнаружения или «откровения» самой реальности, и «идея» «я» прикована здесь к реальности и неотделима от нее.

Это соотношение имеет для нас решающее значение. Оно свидетельствует, что «онтологическое доказательство», по крайней мере в данном случае, есть не бесплодный «схоластический» софизм, а усмотрение самоочевидного соотношения. Существует по меньшей мере одна реальность, которая дана нам так, что вместе с ее «идеей» нам непосредственно очевидна

сама реальность, как таковая. Эта реальность есть наше « я » или — точнее говоря (нам нет здесь надобности задерживаться на уточнении и исправлении мысли Декарта) — наш внутренний, духовный мир. Онтологическое доказательство, правильно понятое, имеет здесь силу потому, что духовный мир не есть для нас « внешний предмет », который мы имели бы через посредство его представления и идеи, в силу чего его « идея » была бы самостоятельной реальностью, мыслимой и при отсутствии самого предмета. Напротив, существо соотношения здесь — в том, что реальность дана нам через свое с а м о о б н а р у ж е н и е , что мы знаем о ней или имеем ее « идею » только потому, что она (реальность) сама является нам или в нас, как бы презентуется нам в подлиннике, без всякого посредства, и говорит сама от себя и за себя.

А теперь пойдем дальше и спросим себя : применимо ли такое рассуждение только к нашему « я », к « внутреннему » духовному миру личности, или есть надежда применить его и к другой реальности — к реальности Бога? Вопрос этот решается ссылкой на условие, в силу которого в рассмотренном случае онтологическое доказательство обретает значимость. Это условие указано выше : оно состоит в том, что реальность, о которой здесь идет речь, не есть внешний объект или — шире говоря — не есть в гносеологическом смысле предмет, противостоящий познающему взору и доступный ему через « идею », представляющую предмет, а есть бытие, усматриваемое через его самообнаружение. Образно выражаясь : мы имеем здесь не темную, саму по себе, вещь, которую еще нужно извне озарить лучом света, а самый свет, освещающий самого себя. Есть ли что-либо, кроме нашего собственного « я », к чему мы стояли бы в таком же отношении?

Этот вопрос мы разрешим, поставив другой вопрос : в силу чего наше « я » находится в указанном отношении к нашему знанию? Очевидно, это отношение

основано не на том, что делает наше «я» данным, единичным, индивидуальным «я», а на том, что наше «я» есть именно проявление общего, универсального, абсолютного начала «света», «самораскрытия», «чистой мысли». И по Декарту *cogito ergo sum* применимо не к эмпирической личности, а к «субъекту мысли», или «гносеологическому субъекту». Психологистический или субъективный идеализм, как известно, при раскрытии его истинного и правомерного смысла, неизбежно преобразуется в объективный или абсолютный идеализм. Исторически Декартово «*cogito ergo sum*» преобразовано в самоочевидность абсолютной чистой мысли у Фихте (в *Wissenschaftslehre* 1804 г.). Фихте выставляет, в качестве верховного понятия философии, понятия видения (*sehen*), и именно в отношении его развивает «онтологическое доказательство»: мы не можем мыслить абсолютный разум, видеть само видение, только гипотетически: ибо это видение само видит себя, оно присутствует для нас — точнее, для самого себя — лишь в силу самого себя; самопроникновение видения (в чем и состоит его сущность) есть чистый акт, который есть лишь в самом себе, в своем самоосуществлении, т. е. необходимо и непосредственно самоочевидно есть. Поэтому видение вообще не может мыслиться как понятие, как мертвое, призрачное отображение в мысли, а лишь как актуальное, «непосредственно живое, мощное и действенное сущее» (*Fichte, Wissenschaftslehre, 1804, Sämtliche Werke, 1-е издание, В. X., стр. 300-302*).

Мы видим: самоочевидность реальности — в утверждении которой и состоит смысл онтологического доказательства — имеет свое истинное основание в ее абсолютности, в том, что она не имеет ничего вне себя, а есть универсальная первооснова и нашей мысли, — как акта мысли, и содержания этой мысли, т. е. что в ней то и другое слито в неразрывное единство. Но удовлетворяет ли чистый субъект

этому условию? Очевидно нет, ибо субъект по самому своему определению имеет вне себя — объект. То, что имеется в виду в рассуждении Фихте (как он сам в этом открыто признается), есть уже нечто большее, чем чистый субъект. С той же необходимостью, с какой психологистический идеализм превращается, при продумывании его до конца, в абсолютный идеализм, абсолютный идеализм превращается в абсолютный идеал-реализм или, что то же самое, в абсолютный реализм (подробному обоснованию этого посвящена моя книга «Предмет знания. СПб. 1915»). Всяческое наше знание имеет своей основой самообнаружение абсолютной реальности. Соотношение между субъектом и объектом, взаимная связь между мыслящим и мыслимым, или между актом мысли и ее содержанием, есть не что иное, как самораскрытие самого абсолютного, как единства того и другого, как непосредственного бытия или жизни, раскрывающейся в двуединстве света мысли и реальности, озаряемой этим светом. Абсолютное первее, очевиднее всего относительного и частного, которое мыслимо только на его основе. В нашей связи это значит: не «видение», как чистый акт, не «мысль» есть то, что дано нам в форме самообнаружения и к чему применимо поэтому онтологическое доказательство, а единство «видения» с «видимым», абсолютная жизнь, как бы живой трепет глубочайшего первоисточника всего мыслимого и сущего, который есть сразу и видение, и видимое. А это значит: то, к чему подлинно применимо онтологическое, доказательство, выраженное в Декартовой формуле «*cogito ergo sum*», не есть ни «мое единичное я», ни даже «я вообще» или «гносеологический объект», а есть абсолютное, как таковое. Именно оно — и в строгом смысле только оно одно — есть та реальность, которая имеет свою «идею» не вне себя, — так чтобы идея была мыслима и вне связи с самой реальностью и потому не обеспечивала бы ее — а только внутри себя,

как момент и показатель самой себя, — та реальность, которая дана, не как «предмет» нашей мысли, а как нечто, что неотрывно присуще нашей мысли именно потому, что сама наша мысль есть то, что не может быть отрицаемо, ибо само отрицание, как и все остальное, есть его же проявление и именно потому бессмысленно в отношении его самого. Нельзя иметь голой идеи, мысли об абсолютном бытии и спрашивать: верна ли эта мысль? соответствует ли ей что-либо в «самой реальности»? — ибо здесь самый вопрос уже предполагает то самое, к чему он относится, и потому теряет силу. Абсолютное бытие дано нам или точнее раскрывается для нас всегда в о о ч и ю , в собственном лице. Можно осмысленно спрашивать: существует ли то или иное отдельное содержание, ибо это значит спрашивать: принадлежит ли оно к составу бытия? Но нельзя спрашивать: существует ли самое бытие? Ибо мысль, выражаемая нами в вопросе «существует ли...?» сама предполагает это бытие. Декартово *cogito ergo sum* превращается, при точном его осмыслении, в истину: *cogito ergo est esse absolutum* (или *ens absolutum*).

Теперь мы можем подвести итоги нашему анализу и выразить их в общей логической форме. Если под «доказательством» разумеет ход мыслей, основанный на умозаключении и уясняющий какую-либо истину косвенно, через установление ее связи с другими истинами, то «онтологическое доказательство» вообще не есть «доказательство», ибо оно есть, напротив, ход мыслей, подводящий к непосредственному усмотрению первичной, самоочевидной истины (именно в этом — о чем ниже — и заключается его ценность, как умственного пути к усмотрению бытия Божия). Истина всегда есть выражение необходимости. К какого же рода необходимости принадлежит истина, постигаемая «онтологическим доказательством»?

Существует необходимость эмпирическая,

усматриваемая в единичном опыте : это есть необходимость, присущая факту, тому, что воочию стоит перед нами. Истины опытного порядка выражают эту необходимость. Факт есть нечто неустранимое, как бы принудительно нам навязывающееся и в этом смысле необходимое. Но с логической точки зрения факт всегда случаен : мыслимо и иное, чем этот факт. Если я стал жертвой, скажем, автомобильной катастрофы, то факт этот вместе с его возможными последствиями — увечьем или смертью — есть для меня горькая необходимость, и никакими силами мысли я не могу устранить его, сделать бывшее небывшим. И вместе с тем эта необходимость факта есть логически случайность — я мог бы и не попасть под автомобиль. Существует, с другой стороны, необходимость логическая, усматриваемая в умозрении : такова необходимость состоит в неотмыслимости, в немислимости иного. Но, с другой стороны, с точки зрения реальности, т.е. эмпирической необходимости, она только гипотетична, условна : ей недостает категоричности факта. Логическая необходимость выражается в условном, гипотетическом суждении : « если есть А, то необходимо есть и В »; но есть ли в действительности А, а потому и В, остается здесь не решенным. (Правда, ту же самую истину можно словесно выразить и в категорической форме : « связь между А и В необходимо есть ». Но в этом смысле возникает соблазн, расширяя понятие « онтологического доказательства », сказать, что всякое рациональное доказательство есть доказательство онтологическое, ибо приводит нас к открытию того, что истинно есть ; однако, такое расширенное словоупотребление, по основаниям, которые мы сейчас укажем, нежелательно). Эта как бы категорическая необходимость связи не есть, однако, подлинная фактическая необходимость ; « связь » есть абстракция, и, как таковая, не существует реально ; подлинно-реальная значимость связи предполагает действительное наличие тер-

минов, которые она связывает, а именно это наличие остается здесь неуслышанным.

Вся обычная критика онтологического доказательства сводится в конечном счете к указанию, что нельзя смешивать фактическую необходимость с необходимостью логической, и что первая никогда сама по себе не следует из второй. Мысль, конечно — совершенно бесспорная и после опровержения рационализма типа Декарта и Спинозы общеизвестная. Если бы онтологическое доказательство действительно сводилось к этому смешению (или поскользку оно формулируется так, что в нем можно подметить это смешение) — оно очевидно несостоятельно.

Но весь вопрос в том, исчерпываются ли необходимостью фактической и логической (или —выражаясь в терминах логики: « категорической » и « аподиктической ») все возможные виды необходимости, и нет ли, напротив, третьего вида необходимости, несводимой на первые два? Такой третий вид необходимости действительно есть, и в усмотрении его и состоит смысл онтологического доказательства. Это — необходимость первичная или абсолютная, совмещающая в себе категоричность с аподиктичностью, фактическую неустранимость с логической неотмыслимостью. Такова именно необходимость бытия, как всеобъемлющего всеединства, как абсолютной полноты всего мыслимого и существующего — иначе говоря, необходимость абсолютного. Та истина, что что-то вообще есть, или что есть само бытие — и соотносительная ей невозможность утверждения, что ничего нет — выражает ли необходимость фактическую, или логическую? Она не основана только на фактической необходимости, ибо утверждаемое в ней неотмыслимо, немислимо иным; она не основана и только на необходимости логической, ибо имеет не гипотетический, а категорический смысл, и утверждаемое ею не только неотмыслимо, но и неустранимо. Это есть истина сверхэмпирическая (потому что она необходима и для нашей

мысли), и сверхрациональная (потому что она необходима и как опытное данное, точнее, как условие всяческого единичного опыта). Бытие абсолютного есть сразу и факт, и первичная истина нашей мысли. В усмотрении этой первичной и абсолютной необходимости заключается весь смысл «онтологического доказательства». Оно, как указано, в сущности, ничего не доказывает в смысле выведения из чего-либо иного. Оно просто говорит: Абсолютное самоочевидно есть: стоит только нам «помыслить» его, обратить на него внимание, сосредоточить на нем нашу мысль, как мы «усматриваем» (с необходимостью, совмещающей в себе силу факта с силой логической истины) его бытие.

Конечно, для оправдания онтологического доказательства бытия Божия надлежит еще доказать, что это абсолютное совпадает с тем понятием Бога, которое есть предмет религиозного опыта. Это доказательство в систематической форме мы откладываем на конец нашего размышления. Пока мы удовлетворяемся тем, все же весьма существенным итогом, что какое-то вообще онтологическое доказательство, т. е. доказательство в применении, по крайней мере, к одному предмету — к абсолютному, бесспорно истинно. Этим засвидетельствовано, что общая логическая природа онтологического доказательства не имеет в себе той логической порочности, которая ей обычно приписывается. А теперь попытаемся показать, что исторически наличные в философии и богословии формы онтологического доказательства содержат именно тот ход мысли, который мы выше пытались уяснить.

II.

Надо признать, что повод к недоразумению, внесшему смуту в понимание смысла онтологического доказательства, дал именно тот мыслитель, который почитается его творцом: Ансельм Кентерберийский.

Знаменитое рассуждение Ансельма в его «*Proslogium*» (*S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia. Migne. Patrologia latina, t. 158*) ведется следующим образом. «*Безумец*», который «*рече в сердце своем : несть Бога*», во всяком случае имеет понятие Бога в своем уме (*in intellectu*) — иначе он не мог бы и высказать свое суждение. Но смысл понятия Бога состоит в том, что Он есть «*абсолютно величайшее*» (*id, quo majus cogitari nequit*). Но это понятие требует, чтобы то, что в нем мыслится, было реально : ибо существующее *in re* больше существующего только *in intellectu*; следовательно, абсолютно максимальное, существующее только в сознании, не было бы абсолютно максимальным, что противоречиво. Следовательно, стоит лишь помыслить понятие Бога, чтобы с логической очевидностью усмотреть Его реальное бытие (1. с. стр. 227-228, *Proslogium, Cap. 2*).

Конечно, в такой форме рассуждение несостоятельно. Если уже исходишь из возможного различия, в применении к понятию Бога, между «*только представляемым*» и «*реальным*», иначе говоря, из возможности иметь Бога, как мыслимое понятие, как только идеальное содержание сознания, то положение сразу становится безнадежным; утверждение, что «*сущий Бог*» больше «*представляемого*» оказывается ложным, ибо противоречит первому допущению, что «*безумец*», отрицающий бытие Бога, все же имеет в своем сознании правильную идею Бога, т. е. понятие о Боге во всей его полноте. С другой стороны, если верна вторая посылка, т. е. что истинное понятие о Боге с самого начала требует, чтобы он мыслился сущим, то «*безумец*» не мог иметь только гипотетического понятия Бога. Первая посылка аргумента утверждает : дано и, следовательно, возможно гипотетическое понятие Бога, не предрешающее вопроса о Его реальном бытии. Вторая посылка, напротив, утверждает : такое только гипотетическое понятие о Боге невозможно. Рассуждение внутренне противоречиво и потому несостоятельно.

Слабость этого рассуждения — или, точнее, этой словесной формулировки, ибо в действительности, как сейчас увидим, Ансельм хотел сказать нечто совсем иное — не ускользнула от самого Ансельма. В следующих же главах *Proslogium*'а (с. 3-4) вводятся поправки, существенно изменяющие смысл рассуждения. А именно, здесь утверждается просто, что «абсолютно-величайшее» вообще немислимо несуществующим, а сразу же дано нам, как существующее. Но как же, в таком случае, «безумец» мог утверждать небытие Бога? На этот вопрос Ансельм отвечает — предвосхищая гносеологические идеи Лейбница — различием между символическим и адекватным мышлением («на один лад мыслится вещь, когда мыслится слово, ее обозначающее, и иначе, когда мыслится именно то самое, что вещь есть»). В неадекватном замысле можно помыслить «Бога нет», в адекватном мышлении это утверждение обнаруживается, как противоречивое, т. е. невозможное. Тот же самый ход мыслей подробнее и еще яснее развивается в ответе на возражения Гаунилона (*Liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente*, с. 8, 1. с., стр. 257). В этом ответе онтологическое доказательство вместе с тем дается уже в совершенно новой формулировке, в которой нет и речи о каком-либо количественном сравнении между Богом «мыслимым» и «существующим». Смысл рассуждения здесь таков. Все, что мыслимо сущим и не сущим, что может быть и не быть, мыслится имеющим возникновение. Но Бог, как абсолютно величайшее, или абсолютная полнота, немислим возникающим — следовательно, он немислим несуществующим. Или иначе: Бог есть целое (*totum*). Но «быть и не быть» может только отдельная часть (ибо она заменима другой частью). Целое, то, что есть везде и всегда — другими словами, Бог, как вечное и вездесущее Существо — немислим не сущим; признаки отсутствия, небытия, к нему логически неприменимы. (1. с., I, стр. 249-252). Истинный смысл онтологического доказатель-

ства выступает здесь с совершенной ясностью: мысля понятие абсолютного, мы с самоочевидностью убеждаемся, что в отношении его всякое отрицание или сомнение просто лишено смысла, т. е. что содержание его первичным образом дано нам, как сущее, и не может быть лишь идеальным содержанием сознания. При свете этой формулировки нам уясняется подлинный смысл того, что Ансельм хотел сказать в своей первой, словесно неудачной формулировке: она есть не силлогизм, в котором из « гипотетически » принятого понятия Бога логически выводится Его реальное существование, а лишь дидактический прием, имеющий целью показать, что « безумец », пытающийся отрицать бытие Божие, с самого начала исходит из ложного, смутного, противоречивого понятия о Боге *).

Но Ансельм вовсе не был « творцом » онтологического доказательства, как это принято думать. С истинным — именно мистически-интуитивным, а не схоластически-рационалистическим — смыслом этого доказательства у Ансельма согласуется тот факт, что Ансельм вообще не был « схоластиком » в общепринятом смысле, а был в XI веке на Западе выразителем мистического духа христианского платонизма. Он сам признается, что считает себя хранителем традиций бл. Августина (*Monologium*, Migne, *Patr. Latina*, t. 158, стр. 143). Августин же в философском отношении есть последователь Плотина. Эта общефилософская филиация идей имеет силу и в отношении « онтологического доказательства ». Мы встречаем последнее и у Августина, и у Плотина — правда, в иной форме, чем та, которая приобрела популярность через Ансельма. Истинным творцом онтологического доказательства

*) После того, как я в своей книге « Предмет знания » попытался выяснить этот истинный смысл онтологического доказательства у Ансельма (ср. « Предмет знания », стр. 459-465), мое толкование нашло себе подтверждение в превосходном анализе этой темы, представленном в чисто исторической работе А. Коирé, « L'idée de Dieu chez Anselm ».

(если не брать в расчет намеки на него в мировоззрении Парменида — « без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем » (пер. С. Трубецкого), и сходного с онтологическим доказательством рассуждения в платоновском « Фероне », где бессмертие души признается окончательно доказанным через утверждение, что признак « жизни » присущ понятию души, как такому — ср. « Предмет знания », стр. 444-450, надлежит считать величайшего мистического философа всех времен, наложившего печать своей мысли на всю позднейшую мистическую философию, начиная от Оригена и Августина до Шеллинга и Гегеля, — Плотина. У Плотина « разум » (νοῦς) объединяющий в себе « идеи » или идеальные сущности, тождествен абсолютному бытию, так как он есть единство мыслящего и мыслимого. Но если уже каждая « идея », будучи вечной, носит основание самой себя и тем самым обладает необходимым бытием (в отличие от временного явления, в котором конкретное существование отлично от его сущности и потому само по себе не необходимо), то тем более необходимым бытием обладает то единое всеобъемлющее целое, моментами которого являются отдельные идеи (Плотин, *Ennead.*, III, 6, 6; VI, 7, 2; VI, 8, 14). Истинное и первое бытие, тождественное с разумом, есть всецело сущее; для него бытие не извне заимствовано, а утверждено в себе и есть абсолютное бытие (III, 6, 6, VI, 2, 21). Эти общие соображения дополняются особым рассуждением, в котором можно усмотреть подлинное — и первое в истории философии — систематическое онтологическое доказательство. Оно содержится в исследовании о бессмертии души (*Ennead.* IV, 7), которое, опираясь на аргументы Платона в « Федоне », существенно их углубляет и уясняет. Смысл рассуждения сводится, коротко говоря, к доказательству бессмертия души, поскольку она сама есть « жизнь, как идеальная сущность ». В этой связи Плотин развивает мысль о самоочевидности идеального, как такового, т. е. истинно-сущего именно

как сущего. Немыслимо, чтобы все вещи обладали заимствованным извне бытием, жизнью, получаемой из какой-то иной инстанции — иначе мы имели бы регресс в бесконечность; в основе всего должна лежать некая первично и исконно-живая сущность, которая *ex definitione* неразрушима и бессмертна, ибо есть начало всяческой жизни в мировом бытии. Именно в приложении к этому началу имеет силу то соотношение, уяснение которого получило позднее название «онтологического доказательства»: «это сущее не заслуживало бы истинного наименования бытия, если бы оно могло быть или не быть — подобно тому, как белое в (смысле самой белизны) не может быть то белым, то не белым. Если бы белое было самим сущим, то помимо того, что оно — белое, оно всегда было бы; но сущее только имеет белизну (и потому белое может и не быть). То же, чему, как таковому, присуще бытие будет само по себе и исконно вечно сущим» (IV, 7, 9).

Смысл этого рассуждения совершенно ясен и имеет бесспорную очевидность: отдельные содержания (как напр. белое) суть только предикаты бытия — то, что бытие имеет, а не то, что оно есть; поэтому мы не можем им приписать необходимого бытия; иначе говоря — бытие не есть признак какого-либо отдельного содержания понятия (в указании на это соотношение и состоит весь смысл и вся мудрость кантовской критики онтологического доказательства, не содержащей, как видим, для Плотина ничего нового). Иначе обстоит дело с сущим, как таковым — с тем содержанием, которое мы имеем в виду, когда говорим о самом бытии; оно именно так же необходимо должно быть, как белое — должно быть белым. Абсолютное бытие есть содержание, в котором, как говорил позднее Спиноза, «сущность совпадает с существованием».

Понятие бытия, тождественного с разумом, не есть, как известно, высшее понятие системы Плотина; от

него он восходит к абсолютно высшему, первичному, к тому, что называется у него единое (ἕν), и что по существу есть жизнь в смысле первоисточника саморождающейся и самотворящей жизни, единая жизнь. ζωή πλά (Enn. VI, 5, 12). В идее Единого « онтологическое доказательство » содержится уже не в виде знания, а в виде самоочевидной себе жизни. Эта абсолютная жизнь не допускает вопроса о своем начале, или вопрос о начале всеобщего начала лишен смысла (VI, 8, 11); о ней даже нельзя сказать, чтобы она была необходима сама по себе — не потому, чтобы она зависела от чего-либо иного, а потому, что она есть живое, самотворящее основание всяческой необходимой (мысль, позднее повторенная, как увидим тотчас же ниже, Николаем Кузанским) и, следовательно, стоит выше последней (V, 8, 8). (Эти мысли были систематизированы позднее Проклом (Instituto theologica, с. 9-10) в анализе понятия « самодовлеющего » (αὐτάρκεια) и его условия).

Здесь не место излагать историю онтологического доказательства в дальнейшем развитии философской мысли *). Эта история почти совпадает с историей платонизма в средневековой и новой философии — темой, доселе совершенно неисследованной надлежащим образом. Об идеях бл. Августина, связанных с « онтологическим доказательством », мы упомянем ниже в другой связи **). Но чтобы исправить обычное представление о смысле этого доказательства и по крайней мере хоть на одном еще примере подтвердить наше его понимание, отметим вкратце соответствующие идеи доселе недостаточно оцененного и известного мыслителя, — одного из величайших мыслителей, свя-

*) набросок этой истории — неполноту которого я ясно сознаю — был представлен мною в приложении к « Предмету знания » 1915.

***) О замечательно изящном и убедительном изложении мистического существа этого доказательства у св. Бонавентуры — ср. E. Gilson. La philosophie de St. Bonaventure.

зующих средневековую церковную традицию с мыслью нового времени — Николая Кузанского (1401-1462) — мыслителя, который формулировал это доказательство гораздо глузбе и убедительнее, чем Ансельм и чем общеизвестные формулировки Декарта и Спинозы (не говоря уже о Вольфе и его школе).

Основной мыслью всего мировоззрения Николая Кузанского является учение, что Бог, с одной стороны, в своей неизреченной сущности превосходит всякое человеческое понятие и в этом смысле непостижим, и, с другой стороны, что эта непостижимая сущность Бога именно в своей непостижимости, в своей за пределами всякой отвлеченной, рациональной мысли, дана с абсолютной самоочевидностью человеческому сознанию, уяснившему себе ограниченное значение отвлеченного знания. В этом сверхрациональном знании, в этом знании именно через посредство своего опознанного незнания заключается существо проповедуемой Николаем Кузанским «*docta ignorantia*» — «умудренного» или «просвещенного» неведения. Непостижимое для нас существо Бога есть для нас не внешний предмет, на который бы направлялся наш умственный взор (при этом условии непостижимость была бы просто равнозначна незнанию, т. е. отсутствию для нас Бога), а самораскрывающаяся в нас и для нас первооснова, вне которой немислимо ни наше бытие, ни знание, — первооснова, обладающая абсолютной онтологической (кантианство сказало бы здесь: «трансцендентальной») самодостоверностью, как условие возможности всяческой истины и даже всяческого сомнения и отрицания. В этой связи Николай Кузанский и развивает во множестве различных формулировок (которые сводятся к выяснению разных сторон одного и того же соотношения) онтологическое доказательство, т. е. уясняет из понятия Бога Его абсолютную самоочевидность или неотмыслимость. Так, ближайшим образом, Бог, как «абсолютно-величай-

шее» («максимум») есть абсолютная необходимость. Все частное, ограниченное, конечное конституируется своими границами, т. е. своим отношением к иному, лежащему за его пределами и его ограничивающему. Следовательно, целое, всеединство, логически первое всего ограниченного и конечного (мысль, позднее развитая Декартом, Спинозой и Мальбраншем). Но это всеединство или «абсолютно величайшее» существует необходимо: ибо возможность не быть есть не что иное, как возможность быть замененным чем либо иным и следовательно логически применимо только к частному, конечному, ограниченному. То же, что не имеет пределов и потому не имеет ничего вне себя, а, напротив, все в себе объемлет, очевидно, ничем уже заменено не может быть и потому не может мыслиться отсутствующим, не сущим. Напротив, в качестве основы всяческой замены одного другим, — основы выбора между одним и другим, — оно абсолютно необходимо, как условие бытия всего конечного, как бы как о б щ и й ф о н , в пределах которого разыгрывается смена одного другим, и на котором, следовательно, только и возможно отсутствие, небытие чего либо. Всеединство и бытие есть, в сущности, одно и то же, и потому мысль о небытии всеединого и абсолютного содержит логическое противоречие. (De docta ignorantia, I, cap. 6).

Эта аргументация близка к той (обычно игнорируемой) формулировке Ансельма, на которую мы выше указали. Но Николай Кузанский в дальнейших своих произведениях не останавливается на ней и развивает ряд более углубленных обоснований той же идеи. Николай Кузанский уясняет абсолютную самодостоверность Бога из понятия Бога, как абсолютного единства или всеединства. Это всеединство лежит в основе всего мыслимого, всякого познания и всего познаваемого, как нечто логически им предшествующее и обуславливающее их возможность. Именно в силу этого всеединство само не есть объект знания; но именно поэтому к нему неприменимо сомнение и отри-

цание, смысл которых определен исключительно отношением знания к его предмету, предметной, т. е. — производной стороны знания. Это своеобразное, ни с чем не сравнимое свойство абсолютного бытия может быть уяснено с двух сторон: со стороны возможности познания, и со стороны возможности бытия. Что касается первого отношения, то Николай Кузанский показывает, что Бог, как абсолютное единство, есть условие всех категорий, которые конституируют природу вопроса; и потому к Нему Самому никакой вопрос не применим. Поэтому «невозможен никакой вопрос, который не предполагал бы уже этого абсолютного единства. Так, вопрос: есть ли что-нибудь? — уже предполагает самое бытие, вопрос: каково оно? — саму причину, вопрос: для чего оно? — саму цель. Но то, что предполагается во всяком сомнении, необходимо должно быть абсолютно достоверным. Поэтому абсолютное единство, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей не может быть подвергнуто никакому сомнению» (*De conjecturis*, I, гл. 7, *Opera* ed. 1514, f. 43 b). Поэтому, «если то, что лежит в основе самого вопроса, есть в богословии ответ на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос, так как ответ совпадает с самим вопросом» (*Idiota de Sapientia*, lib. II, *Opera*, f. 78 b).

Если обратиться к другой стороне вопроса, именно к понятию Бога, как условию бытия, то мы усматриваем в нем ту же абсолютную или первичную необходимость. Здесь центральным является установленное Кузанским понятие Бога, как сущей возможности («*possest*» или «*posse ipsum*»), т. е. как бытия, которое есть для всех вещей как бы сущее лоно возможности, то, из чего они берутся или в чем утверждены в силу того, что могут быть. С этой точки зрения онтологическое доказательство принимает следующий вид. Когда мы спрашиваем: есть ли что либо, или его нет, то это предполагает возможность

быть или не быть. Но сама эта возможность, как условие бытия и небытия — может ли она не быть? Очевидно, самый вопрос здесь нелеп и лишен логического смысла. Если мы уясним себе, что Бог есть не предметная реальность, не внешний объект действительности, а бытие, как сущая возможность всего мыслимого, всего, что есть и чего нет, то мы непосредственно усмотрим первичную, превышающую всякий вопрос и всякое сомнение очевидность бытия Бога. Как можно спрашивать, существует ли сама возможность, если сам вопрос предполагает возможность быть или не быть и, следовательно, немислим вне бытия самой возможности? (De apice theoriae, Op. I, f. 220). Или, иначе: как может не быть сама возможность, когда « не быть » и значит находиться в состоянии « возможности », т. е. когда бытие и небытие одинаково находятся в лоне самой возможности и немислимы вне ее? Или, еще в иной редакции: отрицать бытие чего-либо значит исключать это нечто из состава бытия; таким образом, всякое отрицание уже опирается на понятие бытия и предполагает его; следовательно, есть некое первичное бытие, которое, будучи условием осмысленности самого отрицания, недостижимо для последнего. « Мир », как совокупность сотворенного, есть существующее в отличие от несуществующего; но Бог есть первичное, исконное и самоутвержденное бытие — то бытие, которое предполагается, как условие всего не только существующего, но и не существующего; и это бытие уже не может быть отрицаемо. « Его бытие есть, следовательно, основа бытия всего, что есть, или что каким либо образом может быть » (De possest, Op. I, f. 182 b).

В заключение этого исторического документирования нашего понимания онтологического доказательства приведем еще одну его формулировку. Она принадлежит Декарту. Декарт в том своем известном доказательстве бытия Бога, которое принимается обычно за классическую форму онтологического доказатель-

ства, только повторяет основное общеизвестное рассуждение Ансельма (приведенное выше); он заменяет в нем только Ансельмово понятие Бога, как « величайшего существа » (*id quo majus cogitari nequit*) понятием « совершеннейшего существа », что по существу не меняет дела, а скорее еще более затрудняет убедительность доказательства. Но у Декарта есть еще одно доказательство бытия Бога, обычно называемое « антропологическим ». Нам нет надобности приводить его полностью. Нам важно лишь отметить, что в его составе есть мысль, которая образует существенный момент истинного онтологического доказательства. А именно, от достоверности нашего « я », усмотренного в « *cogito ergo sum* », Декарт переходит к достоверности Бога через рассуждение, показывающее, что бесконечное первее конечного. В бесконечной субстанции — говорит Декарт — содержится больше бытия, больше положительной реальности, чем в конечной, « и, следовательно, восприятие бесконечного, т. е. Бога, некоторым образом (*quodammodo*) более первично во мне, чем восприятие конечного, т. е. меня самого (*Meditationes de prima philosophiae*, 3 *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, VII, стр. 45). Понятие бесконечного первее понятия конечного уже потому, что само понятие бытия, как такового, равнозначно именно бесконечному бытию, тогда как понятие конечного бытия получается через ограничение этого общего понятия и потому в отношении его производно (*Correspondance*, V, 356, письмо к *Clerselier*). Непонимание этого соотношения обусловлено чисто словесным обстоятельством: на нашем языке « бесконечное » (*infinitum*) образовано через отрицание « конечного » и кажется производным от последнего; в действительности же, т. е. не психологически, а логически, по своему смыслу, дело обстоит наоборот. Подлинное, адекватное смыслу понятия обозначение для бесконечного бытия должно основываться не на восприятии его через отрицание « конечности », а на восприятии его « всеобъ-

емлющей полноты»; бесконечное должно было бы собственно называться «ens amplissimum» (Correspondance III стр. 427, Ср. Quintae Responsiones, Œuvres, VII, стр. 365). Это обычно упускается из вида, потому что под бесконечностью понимается только способность нашего сознания к неограниченному движению вперед или расширению; но эта последняя способность, или соответствующая ей потенциальная бесконечность (indefinitum) должна быть строго отличима от сознаваемой актуальной бесконечности (indefinitum) Бога, как производная в отношении ее; в качестве незавершенности, она есть признак именно нашего, человеческого, несовершенного сознания. Но сознавая себя ограниченным, я тем самым сразу же (simul) постигаю бытие недостающей мне актуальной бесконечности Бога (Œuvres, VII, стр. 47 и 61 — Meditatio tertia; Principia philosophia I, 26-27, Correspond. V, стр. 356). И на это нельзя возражать, что человеческое сознание, будучи ограниченным, не в силах постичь или охватить бесконечное. Мы, правда, не можем ясно познать всю полноту содержания бесконечного Существа, мы не видим всего, что в нем есть, и в этом смысле наша идея о нем смутна; но мы видим все же наличие, бытие самой бесконечности, и в этом смысле наше понятие о ней вполне ясно и самоочевидно — подобно тому, как можно иметь ясное представление о треугольнике, не зная всей совокупности математических теорем, выражающей всю полноту его геометрических свойств (Medit. tertia, Œuvres VII, стр. 46, Primae Responsiones, ib. стр. 113-114, Quintae Responsiones, стр. 365, 367-368).

Из этого рассуждения ясно, что Декарт, в сущности, и с п р а в л я е т свое «cogito ergo sum» в развитаем нами выше направлении, т. е. заменяет его формулой «cogito ergo est ens infinitum». Самоочевидность нашего «я», как ограниченного существа, логически вовсе не есть первичная самоочевидность; первична, напротив, лишь самоочевидность бесконечности, или, что то же, бытия, как такового, тогда как

наше ограниченное «я» мыслимо только уже на почве этого первично-бесконечного бытия, через его ограничение. Знаменитое «Cogito ergo sum» оказывается не первичной в логическом смысле истиной, а лишь первым в психологическом смысле подходом к уяснению первичной самоочевидности бесконечного бытия, т. е. Бога. Этот последний вывод не был до конца осознан Декартом — иначе ему пришлось бы отречься от всего своего классического построения, ставшего краеугольным камнем всего индивидуализма новой философии и всего умонастроения и жизнепонимания новой истории. Лишь Мальбранш, опираясь именно на этот ход мыслей Декарта, создал систему, в которой первичное бытие Бога, как бесконечного Существа, есть самоочевидная и логически первая основа самой нашей мысли, нашего познания и самосознания. Но и у Декарта мы встречаем идеи, в сущности совпадающие с этим мировоззрением Мальбранша. «Обращая внимание — говорит он в *Primae responsiones* (*Œuvres*. VII, стр. 110) — на безмерную и необъятную мощность (*potentia*), которая содержится в идее Бога, мы сознаем ее настолько все превосходящей (*exsuperantem*), что с ясностью видим, что причина (или «основание» — *causa*) этого бытия не может лежать ни в чем, кроме самой этой идеи». И именно поэтому Бог сам есть основание своего бытия («*Deus est suum esse*») (*Quint. Respons.*, *Œuvres*. VII, стр. 383).

III.

Из этого понимания онтологического доказательства, которое — если отречься от неудачных его формулировок, странным образом получивших наибольшую известность — совпадает и исторически с идеей его творцов, следует, как указано выше, что онтологическое доказательство есть не что иное, как усмотрение самоочевидности абсолютного, как такового. Оно не есть в обычном смысле «доказательство»,

т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное усмотрение истины. Именно поэтому оно есть не плод какой-либо гордыни отвлеченного разума, не продукт интеллектуализма схоластики и рационалистической философии, а, напротив, выражение некоей первичной и непосредственной мистической интуиции; простая формулировка своеобразия мистического или живого знания в его отличие от знания отвлеченного — предметного. Весь смысл онтологического доказательства состоит не в том, что с помощью наших идей и мыслей мы приходим к убеждению о существовании Бога, а, как раз наоборот, в том, что «о Боге» мы собственно вообще не можем иметь никакой, отдельной от Него самого, идеи или никакого понятия, как чего-то, что противостоит самой реальности Бога. О всех других вещах мы можем иметь идеи, которые онтологически суть нечто иное, чем сами вещи, и только «выражают» их «содержание»; Бога же мы знаем только, когда Он Сам в своей реальности нам открывается. Наша идея Бога не есть, — как это бывает в других случаях — наша идея о Боге; она есть просто присутствие, наличие самого Бога в нашем сознании, Его самообнаружение, Его откровение. Знание предметное всегда отвлеченно; взор, направленный на чуждую ему и внешнюю для него реальность, усматривает ее через посредство «идей», и отсюда возникает наше обычное понятие бытия, как предметного бытия, внешнего в отношении идеи; но в основе предметного знания лежит знание иного рода, знание живое, в котором нет раздельности между субъектом и объектом, между идеей и предметом. В этом живом знании не «мы» постигаем реальность внешним взором, а реальность сама раскрывается в нас и для нас, как бы говорит сама о себе через свое присутствие. Так и только так нам дана реальность Бога. Всякое видение Бога есть присутствие в нас самого Бога и есть как бы актуализация в нас самого Бога.

Этим мы подведены к намеченной в начале нашего размышления проблеме отношения онтологического доказательства к живой религиозной вере, которая, согласно обычному и вполне справедливому мнению верующего человека, одна только удостоверяет нас в бытии Бога. Мы видим, что онтологическое доказательство, не будучи опосредствованным, на рациональных началах основанным умозаключением, не заключая в себе никакой гордыни отвлеченной мысли, а будучи, напротив, лишь как бы рациональным отчетом о непосредственном мистическом узрении, во всяком случае гораздо ближе к живой природе религиозной веры, чем это обычно думают, и этим существенно и принципиально отличается от обычного типа « доказательств » бытия Бога. Но для полного разрешения представляющихся здесь сомнений надлежит рассмотреть еще два вопроса : 1) в каком отношении стоит то, что в онтологическом доказательстве разумеется под « Богом », к Богу религиозной веры? 2) в каком отношении стоит природа интуитивного акта, в котором усматривается утверждаемая онтологическим доказательством самоочевидность Бога, к духовному существу религиозной веры? Оба вопроса, несмотря на различие своего содержания, так тесно между собою связаны, что лишь совместное разрешение обоих может дать отчетливый ответ на сомнения, возбужденные каждым из них.

Основное сомнение по первому вопросу заключается в том, что онтологическим доказательством удостоверяется только бытие абсолютного или абсолютное бытие, но никак не бытие живого Бога религиозной веры — говоря словами Паскаля, только « Бог философов », но отнюдь не « Бог Авраама, Исаака и Якова ». Это возражение в основе своей правильно, и мы должны открыто признать его силу. Спорным остается здесь лишь вопрос, в каком отношении между собой стоят эти два понятия. Если бы они противоречили друг другу, то онтологическое доказательство, в каче-

стве доказательства бытия Бога, теряло бы всякую силу — оно не достигало бы своей цели. В действительности, однако, то различие между ними, которое Паскаль, в результате некоего мистического озарения или видения, испытал, как коренную противоположность, не имеет этого характера противоположности. Между «Богом философов» и «Богом Авраама, Исаака и Якова» есть существенное различие в степени конкретности, но нет противоположности, основанной на несовместимости признаков. В самом деле, каковы те атрибуты Бога, которые предполагаются онтологическим доказательством, и очевидность которых им уясняется? Бог, как абсолютное бытие или всеобъемлющее единство, означает — как это видно уже из приведенных образцов этого доказательства — Истинно-сущее или Перво-сущее, Единое, Вечное и Вездесущее Начало — атрибуты, присущие и понятию Бога религиозной веры. Он означает также Свет Истины, начало, в силу которого возможны мысль и познание (ср. в особенности приведенное выше рассуждение Фихте, который именно на этом пути пришел к философскому обоснованию Бога-Слова, Логоса, и сейчас же ниже — мысли бл. Августина). Можно было бы подумать, что абсолютное начало или бытие (как это, казалось бы, видно уже из этимологических признаков его имени), в отличие от личного живого Бога, б е з л и ч н о — есть некое безличное «оно», а не личное «я» (или «ты» — для обращенного на него человеческого сознания). Но это не так. Прежде всего, подлинная а б с о л ю т н о с т ь и д е и Бога, или идея Бога, как а б с о л ю т н о г о, исключает уже чисто логически вместиимость ее в о д н у из двух категорий, в совокупности своей исчерпывающей все сущее. Безличное есть то, что противоположно личному; в качестве такового, оно есть свойство части бытия и не может притязать на значение абсолютного или всеобъемлющего бытия. Ближайшим образом, следовательно, понятие Бога в онтологическом доказательстве стоит в ы ш е этого различия и

как бы нейтрально в отношении его. Но этим дело не исчерпывается: так как путь к Богу в онтологическом доказательстве ведет через глубины нашего сознания, через внутренний опыт, то мы вправе сказать, что предполагаемая им идея Бога ближе к началу личного бытия, чем к безличному, материальному, природному миру. Конечно, Бог онтологического доказательства не есть личность в смысле, тождественном понятию личности в применении к человеку; но в этом отношении оно предполагает то самое, что утверждается и религиозной верой: 1) невозможность адекватного применения к Богу любой вообще из категорий, имеющей силу в приложении к тварному миру — что есть основная мысль всего «отрицательного богословия», которое, как известно, со времени Оригена и Дионисия Ареопагита есть незыблемая основа христианского богословия, 2) неприменимость к Богу момента ограниченности, присущего человеческой личности. В этом смысле весьма выразительны слова бл. Августина: «не ищи Бога во вне — Истина живет внутри тебя; погрузись в самого себя и там, где ты найдешь себя ограниченным, выйди за пределы самого себя (*transcende te ipsum*)». Бог раскрывается во внутреннем, личном опыте, как источник и основа личной жизни — но при условии выхождения за пределы ограниченности я, как единичного, индивидуального сознания.

Характерным образцом совместимости веры в живого, личного Бога (при условии мистически-сверхрационального, а не рационализованного Его понимания) с онтологическим доказательством являются те размышления бл. Августина, в которых онтологическое доказательство обнаруживается, как путь к вере. Известно, что бл. Августин приходит к вере к Богу на том пути, на котором позднее доказывает бытие Бога Декарт — именно через уяснение самоочевидности самосознания; именно Августин, а не Декарт, является творцом «*cogito ergo sum*» (что в свое время отметил

уже янсенист Arnauld, а в новейшей литературе — Дильтей в его *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), стр. 322 и сл.) «Заключается ли жизненная сила в воздухе или в огне, об этом люди могут сомневаться; но кто будет сомневаться, что он живет, вспоминает, понимает, хочет, мыслит, знает и судит? Ведь если он сомневается, то он живет, то он вспоминает, почему сомневается, понимает, что ничего не знает, судит, что ничего не должен признавать без проверки» (*De trinitate* X, 14). «Вне всякого воображения какого либо образа или представления мне абсолютно очевидно, что я есмь, что я это знаю и люблю. В отношении этих истин мне ничуть не страшны аргументы академиков (т. е. скептиков), говорящих: а что, если ты заблуждаешься? Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь. Ибо кто не существует, не может заблуждаться.... Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь?» (*De civitate Dei*, XI, 26). Но Августин, в противоположность Декарту, сразу же сознает, что эта самоочевидность личного самосознания производна от иной, более первичной самоочевидности. Мое бытие и мое знание об этом бытии — два момента, из которых слагается мое самосознание — очевидно предполагают, с одной стороны, само Бытие и, с другой стороны — само Знание или Истину. Первичное Бытие, Бытие само по себе есть Бог; все остальное имеет производное бытие, получая его от Бога, следовательно, существует только заимствованным образом. Все остальное (в том числе и мое я) «хотя и есть, потому что исходит от Тебя, но вместе с тем и не есть, потому что оно не то, что Ты» (*Confessiones* VII, 11). Бог сам определил себя в ветхозаветном откровении, сказав «Я есмь сущий», и именно это бытие Истинносущего, а не «мое бытие» есть первичная достоверность. Столь же достоверно бытие самой Истины: «Всякий, постигающий, что он

сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает..., итак, всякий, кто сомневается, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины » (de vera religione, с. 39). Именно на этом пути, на пути узрения самоочевидности истинного бытия, которое вместе с тем есть «внутренний свет», «неизменный Свет Истины», произошло религиозное обращение Августина, внезапное раскрытие и усмотрение им очевидного и вечного присутствия Бога в человеческой душе, о чем так драматически повествует седьмая книга его «Исповеди»: «И я сказал себе: разве истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издали: да, она есть. Я есмь сущий. И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение совершенно покинуло меня. Скорее я усомнился бы, что я живу, чем что есть Истина» (Confessiones, VII, 10). Такова вдохновенная, сердечная религиозная интуиция, открывшая Августину живого Бога и совпадающая с изложенным выше существом онтологического доказательства. Абсолютное, интуитивно, внутренним опытом постигаемое бытие, как единство бытия и знания — это понятие, лежащее в основе онтологического доказательства — совпадает с той таинственной сердцевиной бытия, которая раскрывается в живом личном религиозном опыте, как Бог.

Есть еще одна сторона вопроса, которая здесь естественно может возбуждать сомнение. Онтологическое доказательство имеет в виду, очевидно, именно онтологическое понятие Бога или онтологический момент в идее Бога; Бог есть в нем первооснова бытия (и знания). Но оно оставляет повидимому, совершенно в стороне аксиологический момент в понятии Бога — Его всеблагость, Бога, как первоисточника Добра. Более того: идея Бога, как первоосновы всеединого бытия, как первоединства всего сущего, как

будто мыслит Бога источником всей мировой реальности, в том числе и реальности зла. Нет нужды скрывать или затушевывать трудность, на которую указывает это сомнение. Та редакция онтологического доказательства, которая (как у Декарта) исходит из понятия Бога, как «Совершеннейшего существа», не помогает делу, так как основана на непроясненном отождествлении двух понятий — совершенства онтологического (онтологического богатства, бесконечности, вечности) с совершенством аксиологическим. Но трудность, с которой мы имеем здесь дело, есть в конечном счете общая трудность — рационально вообще неразрешимая — проблемы зла, т. е. проблемы теодицеи. Ведь совершенно независимо от того или иного способа доказательства бытия Бога или удостоверения в последнем, религиозное сознание роковым образом стоит перед антиномией — как согласить всемогущество Божие (идею Бога, как первоосновы или творца всяческого бытия) с Его всеблагостью. В истории религиозной мысли, начиная с манихейства и гностицизма и кончая новейшими религиозными течениями (напр. Джемс), не было недостатка в попытках разрубить этот Гордиев узел простым отрицанием одного из членов этой антиномии, т. е. отрицанием всемогущества за счет всеблагости Бога. Религиозное сознание христианской церкви упорно и категорически отвергает по чисто религиозным основаниям это упрощенное решение. Тем более, конечно, для религиозного сознания неприемлем противоположный выход — религиозный аморализм, утверждение всемогущества Бога за счет Его всеблагости — ход мыслей более редкий, какой мы встречаем напр. в пантеизме Спинозы. Традиция Церкви — с особенной ясностью утвержденная именно восточными отцами церкви — настаивает, в противоположность этим рационалистически-упрощающим тенденциям, на том, что в конечном счете, в последней, рационально недостижимой нам глубине бытия всемогущество совпадает с всеблагостью, т. е. Бытие (в

истинном, последнем мистическом смысле — в отличие от эмпирического существования) и Благо совпадают, иначе говоря, что зло, будучи эмпирически реальным, не имеет подлинных онтологических корней в бытии, есть «не-бытие», мираж, наваждение. Откуда может вообще взяться, при первоначальном господстве и наличии чистого бытия, такого рода не бытие, которое не есть просто ничто, как оно может все же эмпирически не только существовать, но даже обладать огромной силой и как бы покорять себе тварную реальность («мир во зле лежит») — в этом и заключается проблема теодицеи, рационально вообще неразрешимая, и уяснимая лишь путем сверхрационального религиозно-мистического опыта. Смысл этого решения заключается во всяком случае в том, что в глубочайшей первооснове сущего Бытие и Добро между собой совпадают. Этого, в связи наших размышлений, для нас совершенно достаточно. Это свидетельствует не только о том, что понятие Бога в онтологическом доказательстве не прот и в о р е ч и т религиозной и в частности христианской идее Бога, но — что еще существеннее — о том, что путь онтологического доказательства — сосредоточение сознания на первичном, абсолютном бытии — сходен с путем религиозного опыта и ведет к той же цели, что и последний, — к погашению в мистическом переживании последних глубин бытия непреодолимого для рационального сознания дуализма между бытием и добром. А что «онтологическое доказательство», как рациональный отчет о сверхрациональной интуиции, не может и с черпать всей полноты последней и остается в отношении ее только упрощающей схемой — это заранее очевидно для всякого, понимающего сверхрациональность религиозного переживания и одинаково применимо ко всякому, в словах и понятиях выразимому богословствованию.

Обратимся теперь ко второму вопросу — к вопросу, в какой мере онтологическое доказательство, давая нам достоверное, как бы логически необходимое знание,

согласимо с характером религиозного акта веры, как свободного, ничем не вынуждаемого признания Бога, — признания, ценность которого в том и заключается, что здесь рационально недостоверное и недоказуемое утверждается на основе веры. Часто это соотношение мыслится так, что между верой и знанием по существу полагается непроходимая бездна, так что предмет веры *eo ipso* не может быть предметом знания, как и наоборот. Такое умонастроение отвергает принципиально не только всякие вообще попытки «доказательства» бытия Бога, но всякую вообще попытку утверждения Его достоверности во имя обеспечения своеобразия веры, как свободного, ничем не вынужденного нравственного акта. Указывают на тот факт, что даже святые, как известно, по большей части переживали жизненные периоды, когда они обуревались сомнениями, и одолевали эти сомнения не усмотрением достоверности бытия Бога, а героическим волевым усилием, аскетическими подвигами, через которые они — вопреки всякой умственной очевидности — восстанавливали свою веру в Бога.

Что «доказательства» бытия Бога в обычном смысле слова, т. е. умозаключения, опосредствованным путем, через логические связи посылок с выводом, приводящие к косвенному удостоверению Бытия Бога, неадекватны своему предмету и лишены всякой подлинной силы — это мы выше сами признали, указав, что ценность онтологического доказательства именно в том и состоит, что оно есть не умозаключение, а наведение сознания на интуитивное усмотрение непосредственной очевидности. В этом смысле онтологическое доказательство есть для нас единственное вообще возможное доказательство бытия Бога. Так как в конечном счете всякое правильное рациональное доказательство в силу сводимости рационального умозаключения к непосредственной интуиции, при правильной его конструкции само собой приводит

к онтологическому доказательству*), то нам остается здесь вкратце указать на несостоятельность всяких вообще эмпирических доказательств бытия Бога. Эмпирическое доказательство бытия Бога, как бы оно ни велось и в чем бы ни состояло, умозаключает о бытии Бога от каких-либо фактов или соотношений мирового бытия. Но всякое такое доказательство разбивается о факт зла или даже несовершенства мира. Сколько бы мы ни усматривали следов гармонии, совершенства, целесообразности и сверхчеловеческой мудрости в устройстве мира — но тот факт, что все же не все в мире совершенно и гармонично, что в мире царят и случайность, бессмыслица, дисгармония, зло, лишает доказательство всякой убеждающей силы. Если античное сознание особенно склонно было к такого рода обоснованию бытия Бога, с необычайной остротой ощущая эстетическое величие и гармонию мироздания (ср. замечательный, сохраненный у Цицерона в «*Somnium Scipionis*» отрывок из Аристотеля), то это психологически определялось тем, что античное сознание не достаточно ощущало абсолютность нравственных потребностей личности. (С другой стороны, античная мысль, как известно, полна пессимистического сознания безысходного трагизма человеческой судьбы в космическом бытии). (Популярную сводку данных об этом см. в книге Н. С. Арсеньева «Жажда подлинного бытия»). Для христианского сознания, утвердившего абсолютную ценность каждой человеческой личности и, быть может, в конечном счете каждого живого существа вообще, мировая гармония не может сама по себе быть свидетельством бытия Бога, потому что даже единый факт трагизма и неправды есть диссонанс, сразу разрушающий всю эту гармонию. Слезинка

*) Обоснование этого соотношения, относящееся к общим проблемам логики, завело бы нас здесь слишком далеко; оно представлено мною в моей книге «Предмет знания», гл. V (стр. 181-208) и приложение, стр. 437-443.

единого невинно замученного ребенка, по верному и неопровергаемому указанию Ивана Карамазова у Достоевского, не позволяет «принять» мир, т. е. является уже опровержением «эмпирического» доказательства бытия Бога, умозаклюющего от устройства мира к бытию Бога. По справедливой мысли немецкого философа Макса Шелера, наличие одного страдающего существа в мире — хотя бы это был раздавленный и извивающийся от боли червяк — перевешивает, как противопоказание, всю мировую гармонию. Если бы человеческой душе был доступен только этот косвенный путь к Богу от познания мирового устройства, то бесспорно, что единственной правомерной гипотезой оставался бы только атеизм — «система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастью, более всего правдоподобная», говоря словами молодого Пушкина. И Лаплас с своей точки зрения чистого ученого был совсем не неправ в своем знаменитом ответе Наполеону на вопрос, почему он в своем рассуждении о происхождении планетной системы не упоминает о Боге: «Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse».

Совсем иначе, однако, мы должны оценить обычное представление, полагающее непреодолимую противоположность между верой и интуитивным усмотрением самоочевидности бытия Бога. Под словом «вера» можно понимать двоякое, и эти два смысла ее надо отчетливо различать один от другого. «Вера» в обычном (внерелигиозном) смысле может означать субъективную уверенность при отсутствии объективных оснований для ее оправдания, т. е. без возможности удостовериться в ее истинности. В этом смысле можно верить, что напр. затеенное мною трудное дело удастся, что я выиграю в лотерею, что я доживу до старости и т. п. Но «вера» может значить и совсем другое: достоверность особого порядка, не доказуемую обычным, рациональным путем, но непосредственно усматриваемую в опыте особого, духовного

порядка. В этом смысле я « верю » своему другу, верю, что человек, которого я непосредственно-интуитивно воспринимаю, как честного человека, не может поступить бесчестно и т. п. Совершенно очевидно, что религиозная вера должна пониматься как вера во втором смысле : она есть « вещей невидимых обличение », непосредственное удостоверение в том, что обычным путем, т. е. из чувственного опыта или из рациональной мысли подтверждено быть не может. И в этой связи существенно отметить, что « онтологическое доказательство », будучи непосредственным усмотрением абсолютного, есть путь, в котором открывается именно высшее знание, т. е. знание и вера совпадают. Достоверность его предполагает способность возвыситься над обычным, владеющим нашим сознанием отношением между познающим и предметом познания, и вместо привычной нам, доступной из чувственного опыта предметной действительности, к которой это доказательство неприменимо (« сто талеров »!), увидеть абсолютную реальность или осуществить абсолютное знание, в котором реальность, как указано выше, дана не извне через посредство идеи, а непосредственно сама нам раскрывается.

Именно поэтому самоочевидность бытия Бога, удостоверяемая онтологическим доказательством, не только совместима с свободой, с нравственным подвигом акта веры, но именно предполагает такой свободный волевой акт. Свобода относится здесь к тому волевому напряжению, которым мы должны направить наше внимание вовнутрь, на раскрывающуюся в нас духовную реальность и отрешиться от привычного, как бы гипнотического действия на нас предметной действительности, — действия, склоняющего нас к убеждению, что единственная « настоящая » реальность есть реальность внешнего чувственного мира. Чтобы увидеть духовную реальность и первичное бытие, к которому относится онтологическое доказательство, нужно, говоря словами Платона, « повернуть

глаза души». Этот поворот есть акт совершенно свободный; куда мы направим наше внимание, на чем мы сосредоточимся — это зависит всецело от нас самих и определено моральными силами нашего существа. Так как внешний, чувственный мир приковывает обычно наше внимание не только своей привычностью и ясностью, но и, прежде всего, соблазнами, которыми он пленяет нашу волю, то такой «поворот глаз души» от внешнего к внутреннему, от чувственного к сверхчувственному, от поверхности бытия к его последней глубине требует именно морального напряжения воли, есть некоторый подвиг; и при всяком ослаблении воли, руководящей вниманием, абсолютное легко вновь исчезает из нашего сознания, кажется нашим субъективным измышлением, и онтологическое доказательство психологически теряет над нами силу. Но если раз наш умственный или духовный взор направлен на эту глубину, то содержание того, что им усматривается, становится самоочевидным. Характер достоверности онтологического доказательства, таким образом, вполне совпадает с характером достоверности религиозной веры: психологическая трудность усмотрения истины сочетается в обоих с смысловой, объективной очевидностью раз обретенной истины. Религиозная вера, лишенная этой внутренней очевидности ее объекта, не имела бы присущих ей характерных черт незыблемости, прочности, величайшей силы над сознанием, которым она владеет.

Но есть и еще более общее соображение, свидетельствующее, что путь «онтологического доказательства» не только не противоречит пути религиозной веры, но, напротив, основан именно на гносеологическом своеобразии религиозного постижения. Обычное возражение неверия, перед которым иногда и верующее сознание, не опознавшее своей природы, оказывается бессильным, сводится ведь к тому, что религия верит в объекты, которые трансцендентны человеческому сознанию и, как таковые, недоступны

ему, не допускают опытной проверки. Неверию всегда представляется, что в религиозной вере, говоря немецкой поговоркой, «*der Wunsch ist der Vater des Gedankens*» — что люди верят в реальность того, что им хотелось бы иметь, как реальность. В известном споре между Грановским и Герценом о бессмертии души Герцен, на слова Грановского, что он не может жить без веры в бессмертие, ответил: «Вот было бы хорошо, если бы мир был устроен, как сказка, если бы все, что нам нужно, было бы тотчас у нас под руками». Мы видим — Герцен, не зная того, повторяет по существу кантовский аргумент о «ста талерах»: вот было бы хорошо, если бы мысль о ста талерах всегда совпадала с их реальностью! Предпосылкой этого рассуждения в его применении к объекту религиозной веры является допущение, что структура бытия, предстоящая религиозному сознанию, принципиально совпадает с структурой внешне-предметного бытия, предстоящего чувственному взору и образующего предмет наших чувственных желаний и исканий. В обоих случаях — таково предположение — желание и искание есть одно, а реальность желанного нечто совсем иное и совершенно независимое от факта ее желанности. И неверующий убежден, что верующий лишь из отсутствия мужества и интеллектуальной честности утверждает реальное наличие того, чем он жаждет обладать.

Для опознания природы того живого знания, которое образует существо религиозной веры, и для подлинно-разумного оправдания веры, чрезвычайно существенно уяснить себе, что эта предпосылка (молчаливо допускаемая часто самими верующими) ложна. В живом знании, и следовательно, в религиозном сознании структура отношения между объектом и субъектом действительно совершенно иная, чем в знании предметном. А именно, в нем сама духовная жизнь совпадает с реальностью того, что составляет ее объект, ибо есть именно откровение, самораскрытие самой реальности этого объекта. Душа, горящая верой в Бога, не

может заблуждаться: ибо само ее горение не противостоит, как чисто субъективный процесс, ее объекту (который мог бы оказаться и иллюзией), а есть именно самообнаружение Бога в душе человека. И даже простое желание и искание, при правильном его опознании, совпадает с реальной наличностью желаемого и искомого, ибо оно вообще было бы немислимо, если бы его объекта не было, если бы оно не было порождением сил той реальности, которая здесь ищется и желается. Бог, будучи трансцендентен чувственному миру и тварному существу человека, не трансцендентен духовной жизни, ибо она сама есть именно Его самообнаружение в человеке. «Оттого знаем мы, что мы находимся в Нем, а Он — в нас, что дал нам от Духа Своего». В этом заключается самое существо мистического опыта, или — что то же — живого знания, которое есть первичная основа всякой религиозной веры. В наших мыслях и понятиях о Боге мы можем грубо заблуждаться, но в духовном опыте, в живом горении духа нет места заблуждению. Эта живая идея Бога совпадает с самой реальностью Бога и неотделима от нее так, как идея «статалеров» отделима от их наличия в моем кармане. Именно в уяснении этого своеобразия духовного опыта заключается существо «онтологического доказательства». Оно есть не что иное, как рациональное опознание специфической достоверности религиозного опыта.

О ПРИРОДЕ
ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая работа не представляет нового самостоятельного исследования автора. Ее назначение — дать популярное изложение того преодоления материализма и натурализма и нарастания принципиально нового, углубленного понимания душевной жизни, которое столь характерно для новейшего развития психологии. В этой книжке отчасти использованы соображения, более полно и углубленно развитые автором в его книге «Душа человека» (Москва 1917), но приведены и совсем новые мысли, и привлечен новый материал. Обзор современных течений в психологии мог быть дан только в суммарной форме и, разумеется, не претендует на полноту; приведены только те общие течения психологической науки, которые имеют наибольшее принципиальное значение для выработки нового общего понимания природы душевной жизни.

Берлин, февраль 1927 г.

ВСТУПЛЕНИЕ

Из всех вопросов, занимающих мысль человека, разрешение которых имеет для него не только теоретический интерес, но и практическое значение, так как кладется в основу целесообразного практического поведения, самым важным является бесспорно вопрос о *природе и существе самого человека*. В самом деле, в чем заключается вообще практическое значение знания для человеческой жизни? Оно заключается, очевидно, в том, что знание научает человека правильному поведению. Но что значит правильное поведение? Это есть поведение, избирающее верные, надлежащие средства для целей, необходимых и существенных в человеческой жизни. Но все другие вопросы, помимо вопроса о природе самого человека, касаются именно уяснения надлежащих средств для уже поставленной цели. Идет ли речь о проблемах естественных, о познании предметов и сил внешнего мира, или о проблеме правильной организации человеческих отношений, т. е. о надлежащих общественных реформах — всюду знание здесь в последнем счете имеет *техническое* значение, т. е. сводится к уяснению того, как использовать наличные реальности и силы так, чтобы они легче всего, т. е. с наименьшей затратой и с минимальным трением привели к искомой цели. Человеку нужно есть, пить, одеваться, ему нужны тепло, свет, жилище, передвижение. Естествознание, лежащее в основе техники, научает его, как легче и удобнее всего, с минимальными затратами, достигнуть этих целей: знание законов природы научает его использовать силы и свойства вещей, как средства для цели, к которой он стремится. Или человеку для цели мирного и наиболее производительного совместного существования, нужны государственная власть, союзы всякого рода, полиция, суд. Опыт, накопленный в общественных науках, научает его, какими способами ему лучше всего достигнуть этой цели. Практическая важность вся-

кого знания такого рода очевидна сама собой, и никто в ней не сомневается. Но ведь, для того, чтобы вести себя действительно целесообразно или чтобы найти разумный образ жизни, мало уметь отыскивать верные, надлежащие средства : надо еще уметь поставить себе верную *цель*. Печальны и вредны для жизни ошибки в выборе средств; но если человек идет к верной, истинной цели, то эти ошибки, в конце концов, всегда поправимы; и даже если человек не нашел наилучших, наиболее целесообразных средств, то, при правильности самого стремления, он, хотя и плохо, с чрезмерной затратой сил, с лишним блужданием по сторонам, все же движется вперед в надлежащем направлении, и сам опыт научает его совершенствовать необходимые ему средства. Но что, если человек избрал себе ложную цель, идет вообще не туда, куда ему нужно идти? Тут уже не поможет никакое знание средств; чем скорее и вернее он дойдет до поставленной цели, тем хуже для него — ибо чем дальше он зашел по ложному пути, тем труднее ему вернуться назад, чтобы пойти по правильному пути.

Все, что делает человек, он делает в конечном счете для себя самого, и все, что он знает или хочет узнать, ему нужно, как средство для удовлетворения его собственных потребностей и желаний. Не ясно ли, что важнее всего на свете человеку узнать самого себя, иметь правильное представление о том, что такое есть он сам, и что ему подлинно нужно? Как ни важно практически для человека знание законов природы, которое лежит в основе технических знаний (в узком смысле слова), как ни важны ему те общественные знания, которые помогают ему в технике общественных организаций, в правильной организации экономических отношений, государства, суда, самоуправления и т. п. — все эти знания висят в воздухе, и могут вместо пользы даже принести непоправимый вред, если человек не знает, чего ему собственно нужно. т. е. *если он не знает самого себя*. Допустим, что человек

умело достиг большого материального богатства, и вдруг замечает, что оно ему вовсе не нужно, что избыток материальных благ лишает его свободы, или ведет к пресыщению и отупению; он отныне уже не знает, что с собой начать, и чувствует, что вся его, внешне столь удачная жизнь пропала даром. Или допустим, что общество, путем умелых реформ, достигло своей цели — всеобщего и подлинного равенства; и вдруг обнаруживается, что равенство это приводит к господству глупых над умными, к принижению культурного уровня, к невозможности свободного и подлинно плодотворного культурного творчества в области науки и искусства, к придавленности высших сил человеческого гения. В этих случаях именно потому, что поставленная цель вполне достигнута, не достигнута истинная цель человеческой жизни, и человек испытывает глубочайшее разочарование. Таким образом, практически наиважнейшим из всех вопросов, которые ставит себе человек, есть вопрос : что подлинно нужно человеку, к чему он действительно стремится и по своей истинной природе должен стремиться ? А это есть в сущности вопрос о том, что собственно есть сам человек, в чем заключается его природа.

Но именно этот вопрос остается в полном пренебрежении в господствующем ныне мирозерцании. Самая его постановка считается излишней и вредной, признаком беспочвенной мечтательности, как бы обнаружением отсталости человека. Существует глубокое противоречие между страстью, с которой люди стремятся осчастливить себя всякими техническими и общественными реформами, между упорством и напряженностью, с которыми они ищут правильных средств для достижения своих целей, — и полным равнодушием в деле уяснения самих этих целей. Для чего произошла революция и продолжает быть развиваема и укрепляема, для чего люди лихорадочно работают, для чего было пролито море крови, испытаны и еще испытываются величайшие бедствия и лишения ? Для все-

общего богатства? Или для равенства, хотя бы в бедности? Или для подлинного расцвета человеческой культуры, для достойного и творческого человеческого существования? Вместо ясного, осмысленного и обоснованного на подлинном знании ответа здесь даются лишь туманные и необоснованные общие фразы.

Впрочем, дело обстоит еще хуже. Не только нет в этой области никакого точного и серьезного знания, не только, вместо знания, здесь царят туманные фантазии. Простое невежество и легкомыслие было бы здесь, как и всюду, легко поправимы. За ними скрывается, однако, нечто худшее: основанная на самомнении невежества уверенность, что ответ давно найден, и что он так прост, что всякое дальнейшее размышление здесь излишне и вредно. Ответ заключается в том, что человек есть не больше, чем комочек органической материи, и что поэтому его потребности исчерпываются материальными нуждами — потребностью быть сытым и беспрепятственно удовлетворять свое влечение к наслаждению. Все другие, более глубокие и сложные мысли о природе и назначении человека суть, как полагают, результат ложных метафизических идей, когда то владевших человечеством, но ныне окончательно разоблаченных научным знанием. Этот простой, элементарный ответ — ответ материализма — выдается за последний итог строгого объективного научного знания. Если вся практическая жизнь посвящена страстному, лихорадочному исканию, как лучше всего удовлетворить *нужды и потребности человека*, то в основе этого стремления странным образом лежит воззрение, которое отрицает самое *бытие человека, как человека*: человек есть не что иное, как комочек материи; вся его душевная жизнь есть лишь отражение материальных процессов, «души» в собственном смысле у него совсем нет. Нет, собственно, той реальности, ради которой, во имя подлинного осуществления которой имеет смысл вся забота о благе

человека. Этот нигилизм, эта вера в небытие человека, как человека, т. е. как духовной реальности, выдается, как указано, за неотразимо-прочный итог современного научного знания о человеке.

В действительности, однако, именно современное и притом строго научное, основанное на опытном наблюдении, знание о человеке, т. е. современная психология приходит к выводам, прямо противоположным этому утверждению. Господствующее мировоззрение здесь, как и во многих других областях, отстало от подлинного научного развития примерно на полвека. В задаче предлагаемого очерка не входит положительное разрешение всех проблем, связанных с уяснением подлинной природы человека. Задача его скромнее — показать, что господствующее материалистическое отрицание человека, как подлинной и самобытной духовной реальности — отрицание, стоящее, как указано, в таком вопиющем противоречии с практическими заботами о благе человека и в корне обесценивающее и обесплывающее эти заботы, вместе с тем стоит в противоречии со всеми важнейшими и уже прочно обоснованными выводами современной научной психологии.

I

ЧИСТЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ (МАТЕРИАЛИЗМ В СТРОГОМ СМЫСЛЕ)

Материализм в строгом и точном смысле слова есть утверждение, что в мире не существует ничего, кроме материи. В применении к человеку он означает, что лишь « кажущимся » или « мнимым » образом у человека есть « душа » или даже « душевная жизнь », « душевные явления »: « на самом деле » у него есть только мозг, нервная система, и все, что « кажется » нам душевными явлениями, есть в действительности только физико-химические и вообще материальные

процессы в нервной системе. Такого рода чистый или строгий материализм проповедовался в Германии в 50-60-ых годах XIX века рядом популярных писателей — Бюхнером, Фохтом, Молешоттом. Маркс и Энгельс, которые были крупными учеными в области политической экономии и общественных наук, но совсем не были философами, исповедовали собственно «материализм» в совсем другом смысле (в смысле «экономического материализма»), но фактически, без особых размышлений и доказательств, примыкали к материализму Бюхнера и Молешотта. У нас в России, вслед за Писаревым и Чернышевским, этот материализм упорно проповедовал Плеханов, от которого его заимствовал Ленин, объявивший его обязательной доктриной коммунизма *).

Философский материализм в этом строгом смысле есть учение, о котором можно сказать, что оно не столько опровергнуто какими-нибудь специальными данными и выводами науки, сколько просто есть бессмыслица, опровергаемая простым здравым смыслом, простым умением ясно понимать смысл употребляемых слов. Один немецкий философ (Паульсен) сказал метко, что материализм трудно опровергнуть не потому, чтобы он был прав, а потому, что трудно опровергать чистую бессмыслицу. Представим себе, что человек говорит: «черное на самом деле есть белое». Как можно его опровергнуть? Никакие рассуждения, никакие доказательства тут помочь не могут. Остается только апеллировать к умственной добросовестности человека и сказать: посмотрите внимательно на черное и на белое и скажите, можно ли утверждать, что они — одно и то же? Подобным же образом материализм противоречит простой самоочевидной истине, которую

*) Не мешает напомнить, что целый ряд марксистов, из которых некоторые стали коммунистами (напр. Луначарский), всегда решительно отвергали материализм, как философское учение.

трудно доказать не потому, что она сомнительна, а именно потому, что она есть непосредственно самоочевидная истина, не требующая и не допускающая никаких доказательств. Возьмем любой конкретный пример и притом наиболее правдоподобный, наиболее благоприятный для материализма и проверим на нем утверждение материализма. Представим себе, что материалист утверждает, напр., что чувство зубной боли «на самом деле» есть материальный процесс гниения зуба. Вообразите себе на мгновение сперва само «чувство боли» — самое нытье, колотье, резь в зубе, как оно непосредственно мне дано — и затем картину дупла в зубе, опухоли, гноя и т. п., и скажите: это есть одно и то же, или разные вещи? Что же, это нытье или колотье *само* желто, как гной, красно и опухше, как вспухшая десна? Боль есть боль и больше ничего; говорить о ней, что она «желта» или «красна», что она опухла, значит говорить бессмысленные слова. И, с другой стороны, зубной врач, который видит опухоль и процессы гниения, видит именно их, но не видит самой боли. Вы можете сказать, что боль бывает всегда при процессе гниения зуба, что она есть его «следствие», но вы не можете сказать, что она сама есть гниение зуба. Или представим себе, что нам говорят: звук, который я слышу, цвет, который я вижу, чувства любви, или гнева, или страха, которые я испытываю, «на самом деле» суть только такие-то материальные процессы в моей нервной системе. Но звук «до» или красный цвет, или те или иные чувства суть каждое нечто совершенно определенное, в чем нет никакой «нервной системы» и никаких процессов в нем. И, с другой стороны, анатом или человек, производящий вивисекцию, может увидеть нервную систему, скажем, серое корковое вещество мозга и все, что в нем совершается, но при этом он видит нечто совсем другое, чем звук «до», красный цвет, или какое-нибудь чувство. Это серое вещество само не звучит, в нем нет того «красного цвета», который я вижу, и тем более

оно само не есть ни любовь, ни гнев, ни страх. Процессы нервной системы и различные ощущения и чувства могут быть очень тесно связаны между собой, последние могут быть следствием первых, но они во всяком случае суть совершенно разные вещи, и говорить о них, что они « собственно » суть одно и то же, значит говорить такую же бессмыслицу, как утверждение, что « черное есть белое ».

На это совершенно бесспорное и самоочевидное разоблачение материализма сторонники его, однако же, отвечают : « Вы не поняли нашей мысли или сознательно исказили ее. Мы совсем не утверждаем, что зубная боль, звук, цвет, чувство и т. п., как таковые, суть материальные процессы. Мы только утверждаем, что « на самом деле », объективно, существуют только материальные процессы, а все остальное есть именно только иллюзия, кажущееся, не существующее на самом деле. Когда человек испытывает боль, то это есть нечто только субъективное, кажущееся, существующее лишь в его сознании. На самом же деле и объективно существуют лишь материальные процессы ».

Заметим сейчас же : материализм, будучи чистой бессмыслицей, туманным, недодуманным и до конца для мысли неосуществимым допущением, вынужден постоянно изворачиваться, менять свой облик, прибегать к различным, противоречащим друг другу формулировкам. Последуем за ним в этом новом его облики.

Итак, суть дела теперь уже не в том, что душевные переживания, как таковые, тождественны материальным процессам, а в том, что их объективно совсем не существует, что они только « кажутся » самому переживающему, тогда как объективно, « на самом деле » существуют лишь сопутствующие им или вызывающие их материальные процессы. В основе этого рассуждения, которым легко ловят философски необразованных, логически плохо мыслящих людей, лежит грубый и без труда разоблачимый софизм. Что вообще

мы называем «кажущимся», «субъективным»? Мы называем таковым данное или переживание, содержание которого, будучи фактически наличным только в сознании, в душевной жизни, ошибочно принимается нами за содержание предмета, существующего вне нас. Если я, напр., принимаю звон в ушах за звонок в двери, то мне вправе указать на нереальность или иллюзорность моего утверждения. Иллюзия есть там, где что-либо только психическое принимается за нечто материальное или вообще вне-психическое. Признать что-либо иллюзорным, субъективным, значит признать ложным *суждение*, относящее данную реальность к области вне-психического бытия. Но значит ли это отрицать саму реальность (именно психическую реальность) того содержания, о котором идет речь? Очевидно нет. Как раз наоборот: утверждая иллюзорность чего либо, мы тем самым утверждаем его реальность, как содержания душевной жизни. Сказать, что звон был только «в ушах», а не во внешней реальности, значит тем самым признать, что «в ушах», тоже, в сознании, он действительно был. Но если назвать что-либо субъективным значит отнести его к сфере психической реальности, то как можно саму эту сферу в свою очередь назвать субъективной, не-существующей «на самом деле»? Если я выметаю сор и всякие ненужные предметы из комнаты на двор, то могу ли я признать ненужным и самый двор, и попытаться «вымести»... его самого — и куда? «на двор»? Если я ненужное убираю из комнаты на двор, то я тем самым признаю очень нужным сам двор, и его самого никуда убрать не могу и не хочу. Таким же образом, если какое-либо содержание, признаваемое «субъективным», относится этим к сфере психической, то тем самым утверждается неизбежная и совершенно объективная реальность *самой сферы* психического бытия. Одно дело сказать человеку: то, что вы испытываете, напр., «звон», вне вас, вне вашей психической жизни, не существует; и совсем другое дело сказать: того, что вы испытываете,

вообще не существует, да и самой вашей психической жизни не существует. Последнее суждение есть опять таки чистая бессмыслица, нечто, что можно сказать на словах, но осуществить в мысли невозможно. Сказать человеку, что его чувства, напр., его боли, на самом деле не существует, может значить только одно : именно что он лжет, что он на самом деле не испытывает того, о чем он говорит. Но о всей области психической жизни в целом, очевидно, даже этого нельзя сказать. Она существует настолько самоочевидно и притом на своем месте, т. е. именно как психическая жизнь, настолько объективно, « на самом деле », что всякое сомнение и отрицание здесь пустой звук, лишенный всякого смысла. Боль, которую я испытываю и от которой кричу, есть такая же очевидная, невыдуманная, неустраиваемая, объективная реальность, как материальные предметы, которые я вижу своими глазами. И если кто-нибудь мне осмелится сказать, что этой боли « на самом деле » нет, что она мне только « кажется », то я восприму это, либо как личное оскорбление, именно как утверждение, что я лгу, либо как бессмысленный набор слов. И при этом я должен поверить материалисту, что моей душевной жизни вообще, всей совокупности моих чувств, настроений, желаний, « не существует »! Спрашивается : что, напротив, на всем свете может быть более реальным, более бесспорно очевидным, чем то, что непосредственно дано в переживании? Даже мой сон, содержание которого я ошибочно приписываю реальности вне меня, *во мне, как сон*, очевидно и совершенно объективно *есть*.

Сущность рассматриваемого софизма заключается, очевидно, в смешении понятий. Слово « реальность » или « бытие » употребляется в разных смыслах. В узком смысле оно означает реальность вне сознания — для большинства людей даже просто реальность материальных вещей и процессов, и, конечно, совершенно очевидно, что психическое, не будучи материальным, в этом смысле не реально : оно находится не вне, а вну-

три нас, оно есть не мертвый внешний предмет, а наша собственная жизнь. В широком же и *единственно верном смысле* реальность есть все, что самоочевидно дано, предстоит, как неотменимый факт; и в этом смысле психическое, именно как особое, несводимое ни к чему иному, содержание, совершенно бесспорно и самоочевидно реально; и так же, как никакие рассуждения и софизмы не могут сделать белого цвета, который я вижу, черным, — ничто не может опровергнуть, отменить, устранить неотразимой и неустранимой реальности чувств, настроений, желаний — реальности психической жизни. Из того, что многие люди не интересуются этой областью реальности, потому что их интересы, их внимание сосредоточены только на внешнем, материальном мире, не следует, что этой области не существует; забыть о чем-либо, не видеть чего-либо не значит устранить реальности того, чего не видишь и о чем забыл. Материализм есть не объективное учение, основанное на рассмотрении и познании того предмета, о котором он учит, это есть просто шоры, которые человек охотно на себя надевает, чтобы не видеть того, что усложняет и портит ему простую и узкую картину мира, которую он одну только хочет видеть. Из этого сравнения можно психологически понять, почему столь многие люди верят в материализм, несмотря на его очевидную бессмысленность; но отсюда же понятно, что материализм не может претендовать на какую-либо объективную истинность, ибо есть лишь результат умышленной или бессознательной ограниченности умственного взора.

Если ученики материализма часто вполне добросовестно исповедуют его, не замечая его бессмысленности, то учителя материализма, философы-материалисты, по большей части хотя бы смутно чувствуют что-то неладное в своем учении. Поэтому они обычно варьируют, видоизменяют свои формулировки; и если их ловишь на бессмысленности одного утверждения, они, как уже указано, тотчас же пытаются подменить

его другим. Мы рассмотрели два утверждения, в которых резче всего выражается обыкновенно материалистическое воззрение: одно, по которому «психическое и материальное есть «собственно» одно и то же, т. е. именно «материальное», и другое, для которого «психического совсем не существует на свете». И мы видели бессмысленность обоих. Нет надобности столь же подробно останавливаться на других формулировках материализма — все они столь же туманны и столь же легко разоблачимы, как рассмотренные выше. Только для примера упомянем вкратце еще одну, весьма популярную редакцию материалистического воззрения, согласно которой «психическое есть *продукт* материи и материальных процессов». Материалистический смысл этого утверждения опирается опять на грубый софизм — на смешение понятий в слове «продукт». Под словом продукт можно разуметь *либо* нечто конкретно-материальное, напр. готовую материальную вещь, получающуюся в результате какого-либо процесса, как продукт фабричного производства, или продукт работы органов тела, как желчь, кровь, моча, — *либо* же нечто совершенно отвлеченно-общее, равносильное понятию «результата» или «следствия». Этой двусмысленностью пользуется материализм. Несомненно, что психическое есть «продукт» материальных процессов в том общем смысле, что оно в человеческом существе обусловлено некоторыми материальными явлениями и является их «следствием». Но это, *во-первых*, ничуть не изменяет своеобразного нематериального характера психических явлений; если человек, напр. не может мыслить, при отсутствии притока крови к мозгу и *в этом общем смысле* его мысль есть следствие или, если угодно, «продукт» мозговых процессов, обусловленных кровообращением, то из этого ведь ничуть не следует, что его мысль сама есть материальный процесс. И *во-вторых*, из этого даже не следует, что психическое производно от материального, ибо если психическое в этом смысле обусловлено материальными

явлениями, то всем известна и обратная зависимость; всякое произвольное действие или движение органов моего тела — хождение в намеченном направлении, действия руками, движение языка при речи — есть образец обратной зависимости материальных процессов от психических; и, следовательно, если психическое есть в этом смысле «продукт» материального, то и материальное явление может быть «продуктом» психического, и ни о каком материализме тут не может быть речи. Если же мы подменим понятия и возьмем слово «продукт» в узком смысле материальной вещи, получающейся в итоге каких либо физических процессов — если мы скажем, например, вместе с Молешоттом, что «мысль есть такой же продукт мозга, как желчь — продукт печени», то мы, конечно, придем к материализму, но лишь ценою впадения в уже рассмотренное нами бессмысленное утверждение тождества психического с материальным. Ибо ведь совершенно ясно, что «мысль» есть нечто совсем иное, чем «желчь», что ее нельзя вывести через трубку и собрать в пузырек, что она не имеет ни веса, ни цвета, словом — что она в этом, характерно материалистическом смысле, совсем не есть «продукт».

С какой бы стороны мы ни подходили к материализму, какую бы формулировку его мы ни стали рассматривать, — всюду и везде, где мы имеем дело с попыткой сколько-нибудь точно, в определенных понятиях, выразить основную мысль материализма, именно, что в мире нет ничего, кроме материи — мы неизбежно наталкиваемся на бессмыслицу, которую можно сказать и написать (ибо перо и бумага, как известно, все терпят), но нельзя подлинно *продумать*. Поэтому материализм, как строгое и точное философское учение, ни одним серьезно и добросовестно мыслящим человеком не может быть поддерживаем и есть достояние лишь полуобразованных и смутно мыслящих умов. Если бы люди руководились только точными, обоснованными мыслями, материализма на свете бы не суще-

ствовало. И надо сказать, что при всем преобладании на свете людей, не склонных и не способных к точной мысли, исповедники материализма в рассмотренном строгом смысле этого понятия, составляют ничтожное меньшинство — даже в России, где «материализм» есть государственная религия, обязательное вероисповедание всех верноподанных СССР. Но дело в том, что кроме материализма в строгом смысле слова, именно учения о материи, как единственной реальности, существует еще материализм в совсем другом смысле, материализм, так сказать ослабленный и более широкий. И этот вид материализма, будучи менее резким, чем рассмотренный нами материализм в строгом смысле слова, менее очевидно нелеп и не так просто опровержим; и вместе с тем он вполне удовлетворяет тому нравственному вкусу, тем тенденциям, из которых вырос и строгий философский материализм. Не удивительно, что именно он пользуется наибольшим распространением. Мы уже упоминали, что, напр. т. наз. «экономический материализм», собственно, не имеет ничего общего с строгим философским материализмом (ясно ведь, что можно исповедывать убеждение, что вся человеческая жизнь определена хозяйственными — т. наз. «материальными» интересами — и не разделять веры, что кроме «материи» ничего на свете нет; ведь голод, корысть, жажда богатства сами по себе суть не «материальные» вещи или процессы, а явления психического порядка). С другой стороны, экономический материализм все же не даром и не случайно называет себя «материализмом»: он все же опирается на какую-то философскую теорию, которую называет «материализмом».

Как ни легко опровергнуть «материализм в строгом смысле слова» (в виду его совершенной бессмысленности), этим, следовательно, еще мало что достигнуто: основная мысль, центральный нерв господствующего мировоззрения этим совсем еще не затронуты. И мы должны обратиться теперь к рассмотрению гос-

подствующего материализма в ином, более широком смысле этого понятия.

II

МАТЕРИАЛИЗМ В ШИРОКОМ СМЫСЛЕ (НАТУРАЛИЗМ)

Для той тенденции, из которой родился материализм, и удовлетворению которой он служит, совсем не важно утверждать тезис чистого материализма, именно отсутствие в мире чего-либо иного, кроме материальных вещей и процессов. Для нее достаточно утверждать, что все явления и силы порядка высшего — все живое, сознающее себя, разумное духовное — вырастает исключительно из темной почвы мертвого, слепого, недуховного бытия, из слепых сил «равнодушной природы» и всецело подчинено этим низшим началам. Пусть существует психическое, одушевленное, разумное; во всяком случае оно есть не какая-либо самостоятельная сила, а лишь производное и бессильное следствие мертвых материальных сил и в своей деятельности отражает последние и всецело им подчинено. Такое мировоззрение тоже можно назвать «материализмом» (в широком смысле слова); называют его также и «натурализмом» (от слова *natura* — природа), т. е. верой в универсальное, всеобъемлющее значение явлений и сил чисто природных, причем под «природой» разумеется комплекс начал или просто материальных, или во всяком случае, совершенно «слепых» (не имеющих отношения к понятиям разума, смысла, вывести и т. п.). Ясно, что по своим практическим выводам такое мировоззрение ничем не отличается от «материализма в строгом смысле»; в том и другом случае все высшее, разумное, человеческое подчинено низшему, слепому, бесчеловечному и не имеет самостоятельного бытия по крайней мере в смысле самостоятельной активности, самобытного значения

в бытии. И вместе с тем, как указано, оно не так очевидно и резко противоречит законам логики, не содержит такого грубого и беспомощного смешения понятий и потому не так легко может быть разоблачено, как чистый материализм.

«Натурализм» или — что то же — «материализм в широком смысле слова» — есть некое цельное миро-созерцание, сущность которого можно выразить словом «цинизм». В основе его лежит неверие в высшие, духовные силы, — убеждение, что темное, слепое, хаотическое, низменное есть абсолютная, всевластная сила, самая сущность бытия, и что все иное, чисто человеческое, разумное, осмысленное, прекрасное, доброе, возвышенное — начиная с простого факта существования сознания и кончая силой нравственного подвига, высочайшими прозрениями гениальной мысли, вдохновением поэтического творчества и обнаружениями религиозной жизни — есть лишь производная, бессильная и бессмысленная пена и накипь, образующая в волнах хаотических стихий и не имеющая самостоятельного онтологического и действенного значения. В задачи предлагаемой работы не входит общая критика натурализма. Лишь мимоходом, в форме краткого намека, укажем на ее путь *). Обычно и по большей части натурализм впадает в то противоречие, что, утверждая всевластие слепых и бессмысленных сил, вместе с тем проповедует конечное торжество правды и разума в человеческой жизни. Такова, напр., позиция «экономического материализма» — типичного образца натуралистического мировоззрения, — который с одной стороны утверждает, что все высшие, духовные моменты человеческой жизни — наука, искусство, нравственность, религия — суть лишь утонченные орудия для единственного подлинно реального, космического фактора человеческого бытия — начала экономического,

*) Подробнее об этом см. нашу брошюру — «Религия и наука».

стремления к удовлетворению материальных потребностей, — и вместе с тем верит, что имманентное развитие этих слепых экономических вожделений приведет к насаждению абсолютной гармонии, окончательного торжества правды и разума в человеческих отношениях в лице социализма. В отношении такого построения и ему подобных не трудно, конечно, обнаружить заключенное в нем противоречие между неверием и верой. Но если даже взять (почти несуществующий реально) *вполне* последовательный натурализм, до конца и совершенно бесстрашно утверждающий роковую и абсолютно всеобъемлющую силу слепых хаотических начал в бытии, — то и он не избегает того же противоречия: ибо по крайней мере само это утверждение абсолютной бессмысленности бытия выставляется, как *разумное, осмысленное утверждение*, как свободное достижение *человеческого разума*, проникающего сквозь тьму мировой бессмысленности, сознающего ее и тем самым уже *идеально возвышающегося над ней*. Можно сказать, что если бы все на свете без остатка было слепо и бессмысленно, то не нашлось бы существа, которое могло бы сознать и выразить эту истину. Другими словами: натурализм самым *фактом своего наличия*, как определенного разумного учения, опровергает *содержание* своего учения.

Но помимо этого общего логического опровержения натурализма, которое, несмотря на всю присущую ему непререкаемую логическую очевидность, не всегда убеждает людей — потому что не все способны психологически убеждаться тем, что принуждает не чувственно-эмпирически, а чисто идеально-логически, — возможно еще и опровержение натурализма путем сопоставления его с эмпирически-установленными *фактами*. В задачу настоящей работы входит проверка натурализма на фактах душевной жизни человека и ее отношения к его телесной жизни.

Натурализм в области психологии сводится по

существо к двум принципиальным утверждениям, из которых одно касается самой природы душевных явлений, другое — их отношений к телесным процессам. А именно, натурализм утверждает, *во-первых*, что душевные явления совсем не суть проявления какой-либо единой, глубокой и разумной «души» или «духа», как особой реальности, глубоко отличной от всего слепого природного мира, а суть, наоборот, лишь комплекс или игра хаотических явлений, произвольно возникающих и сменяющихся, что — образно выражаясь — между строением душевной жизни и строением кучи песчинок, гонимых силой ветра, нет никакой принципиальной разницы. И, *во-вторых*, натурализм утверждает, что даже эта, сама по себе уже совершенно слепая и хаотическая психическая действительность не имеет никакого самостоятельного действительного значения, не играет никакой самобытной роли в мировой жизни: она, напротив, всецело зависит от материальных процессов, обусловлена ими и потому не может с своей стороны воздействовать на них, а есть лишь их бессильный (в сущности не нужный, излишний) продукт или спутник — как бы психическая тень, отбрасываемая материальными телами и бессильно-покорно сопровождающая все их передвижения. Мы начинаем с рассмотрения этого второго натуралистического учения, касающегося отношения между душевными и телесными явлениями.

III

ДУША И ТЕЛО УЧЕНИЕ ПСИХО-ФИЗИЧЕСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА

Во второй половине XIX века и в начале XX пользовалась необычайным распространением и почти безраздельным господством своеобразная теория об отношении между душевными и телесными явлениями, которая претендовала быть строго-научным, эмпири-

ческим, чуждым всякой метафизике учением, в действительности же, как будет показано ниже, была предвзятой метафизической доктриной, определенной натуралистическим мировоззрением. Эта теория, которая и ныне еще разделяется многими, но по существу уже окончательно опровергнута развитием современной научной мысли, носит название *психо-физического параллелизма*.

Как указано, теория эта претендует быть чисто эмпирическим описанием фактических отношений в области психо-физической реальности. Она утверждает, что, если воздерживаться от всяких необоснованных метафизических построений, то нужно утверждать закономерную связь между физическими и психическими явлениями, не признавая, однако, настоящей причинной связи между ними. Мир так устроен, что известным физическим явлениям, напр. процессам в центральной нервной системе, соответствуют определенные психические процессы, и наоборот. Оба ряда — ряд физический и ряд психический — протекают *параллельно*, не влияя, однако, друг на друга, а будучи, наоборот, в смысле причинной связи совершенно независимыми друг от друга. Каждое физическое явление может быть объяснено только из предшествующего ему другого физического же явления, которое есть его единственно возможная причина; и так же обстоит дело с явлениями психическими. Между физическими же и психическими явлениями дано только соотношение «параллельности», закономерного соответствия, без того, чтобы одно из них могло быть признано причиной другого. Главным представителем этого учения был немецкий философ и психолог Вундт; оно разделялось, впрочем, не только многочисленными учениками Вундта, но и множеством других философов, психологов и физиологов.

На первый взгляд, теория эта есть прямая противоположность материализму (даже понимаемому в широком смысле слова). Ведь она отрицает всякое пер-

венство материальных явлений над психическими, всякую зависимость последних от первых, и утверждает, наоборот, как бы полное равноправие и одинаковую первичность обоих рядов или обеих сторон бытия. Но это есть только обманчивая внешняя видимость этой теории: на самом деле, в основе ее лежит утверждение господства материальных явлений над психическими и совершенного бессилия последних, полной их подчиненности первым. Чтобы усмотреть это, достаточно обратить внимание на то, что явления материальные охватывают всю космическую действительность, явления же психические (если воздержаться, как это и делают психологи-эмпиристы, от произвольного допущения психических процессов в неорганической природе) наличествуют только в малой области бытия — именно там, где есть живая нервная система; проще говоря, они присущи только одушевленным существам. При этом условии принципиальное требование психофизического параллелизма — объяснить всякое психическое явление из предшествующего ему психического же (подобно тому, как физическое явление имете своей причиной предшествующее ему физическое) — становится просто неосуществимым. Возьмем конкретный пример. Внутреннее течение моей физической и психической жизни подвергается какому либо воздействию из внешнего мира: напр., раздался звонок, и я его слышу, или я укололся булавкой, вздрагиваю и чувствую боль. Смена *физических* процессов может быть при этом удовлетворительно объяснима без всяких пробелов: предыдущее их течение изменяется под влиянием раздражения барабанной перепонки воздушными волнами, идущими от колебания звонка, или раздражения оконечности нервов острым концом булавки; и последующее течение физических процессов определено этим физическим воздействием извне. Но как быть с психическими процессами, одновременно при этом во мне совершающимися? Если в ход моих размышлений, чувств, ощущений

внезапно вторглось звуковое ощущение или ощущение боли, то может ли это новое психическое данное быть как либо выведено из предшествующих ему психических процессов во мне? Звуковое ощущение или ощущение боли очевидно не обусловлено ведь никакими предшествующими ему настроениями, мыслями, чувствами; оно возникает во мне совершенно неожиданно; в психическом ряду оно совершенно *беспричинно*. Или оно должно быть объяснено из чего-либо психического *вне меня*? Но тогда мы должны были бы сделать совершенно произвольное и фантастическое допущение (которое, конечно, никто в серьез не возьмет), что небедомое психическое данное, соответствующее дрожанию звонка или острию булавки, произвело во мне звуковое или болевое ощущение. Трезвому наблюдателю остается здесь сказать одно : в то время, как физический ряд действительно непрерывен, и каждое явление в нем может быть объяснено из предшествующего ему, психический ряд, напротив, прерывен; новое явление возникает в нем — в пределах психической действительности — из ничего, и следовательно может быть объяснено только из какого-либо физического явления, с которым оно связано (в нашем примере — появление того или иного ощущения — из раздражения соответствующего нерва и нервного центра).

Отсюда видно, что психофизический параллелизм скрыто все же допускает зависимость психических явлений от физических. Существует универсальная космическая материальная природа, как некое замкнутое в себе целое, в котором каждое отдельное явление может быть причинно объяснено из другого; и в отдельных местах этого материального мира— там, где есть живая нервная система — параллельно ей возникают отдельные ряды психических явлений, как бы вспыхивают огоньки душевной жизни; и внутри этих рядов смена отдельных явлений (как и само первое их возникновение) находится под непрерывным

действием факторов материального порядка. И, с другой стороны, обратной зависимости быть уже не может: ни одно явление материального порядка — будь то вне или внутри живого тела — не определяется психическими процессами, ибо оно всецело определено предшествующими процессами материального порядка. Поэтому психо-физический параллелизм называет обычно психические явления «*эпифеноменом*» материальных явлений (т. е. производным, побочным спутником их). С этой точки зрения, если бы в мире каким-нибудь чудом исчезла бы всякая душевная жизнь, всякое сознание, то в мире материальной природы *ровно ничего бы не изменилось*: все явления протекали бы по-прежнему; ибо все одушевленные существа все равно суть автоматы, все действия которых определены физическими процессами, механикой их нервной системы, тогда как душевные явления лишь сопровождают, как бессильные, ни к чему ненужные спутники («*эпифеномены*») процессы их материальной жизни. Но, если бы, напротив, чудом исчезла вся материальная действительность или хотя бы только все нервные системы, всякая психическая жизнь, само собой разумеется, исчезла бы без остатка.

Мы видим: под оболочкой совершенно нейтральной, чуждой пристрастия к какому-либо из отдельных начал мирового бытия в теории т. наз. психофизического параллелизма кроется отчетливо выраженное натуралистическое мировоззрение, для которого все душевное, сознательное, духовное есть побочное, производное и действительно бессильное начало, всецело обусловленное самодовлеющей и единой державной силой слепого, бездушного материального мира и без остатка ему подчиненное.

Многие полуобразованные люди и доселе воображают, что «психофизический параллелизм» есть последнее слово науки, высшее ее достижение. В действительности же, за последние десятилетия уже накоплена огромная литература и отвлеченных аргу-

ментов, и опытно установленных фактов, которые окончательно опровергают эту теорию. (Упомянем только имена Буссе, Венчера, Бехера, Бергсона). Но прежде чем изложить итоги этой критики психофизического параллелизма, постараемся уяснить себе, какие выводы, собственно, вытекают из нее, и на каких аргументах она пытается обосновать себя.

1) *Выводы психофизического параллелизма.*

Основное, отвлеченно-выраженное требование психофизического параллелизма — объяснить каждое физическое явление только из физического же, и каждое психическое — из психического, — как мы видели, не может быть последовательно проведено на практике. На практике, как указано, психическое подчиняется физическому, и безусловную силу сохраняет только первая половина этого требования. Поэтому психофизический параллелизм совпадает с утверждением всеобщего, универсального *автоматизма*. Попытаемся конкретно представить, что это, собственно, значит.

Всякое движение одушевленного, напр. человеческого тела и его отдельного органа, будучи явлением физическим, с этой точки зрения не может быть объяснено из его душевной жизни, из его чувств, представлений и желаний, а должно быть всецело выведено из предшествующего ему физического процесса. Когда я иду куда-нибудь, то этот процесс «передвижения моего тела с помощью соответствующих движений моих ног» никак не может вытекать из того, что я, напр. хочу увидеть кого-нибудь, что я сознаю себя обязанным выполнить какое-нибудь дело, для чего я должен отправиться в определенное место и т. п. Вор или убийца ворует и убивает не потому, что он того хочет, что преступная воля побеждает в нем чувство долга или самоограничения, герой, спасающий утопающего или отдающий свою жизнь за своих ближних, поступает так не потому, что его вдохновляет любовь

и вера — нет, просто нервные центры работают так, что автоматически человек идет туда или сюда, протягивает руку в одном случае, чтобы своровать или убить — в другом, чтобы спасти погибающего. Когда гениальный ученый или поэт творит научное или художественное произведение, когда Ньютон пишет свою книгу об основах мироздания или Шекспир — Гамлета и Отелло, то это происходит не потому, что научная или художественная идея овладевает его душой, созревает до ряда образов или мыслей и ищет подходящих для них слов. Нет, просто процессы в нервной системе Ньютона или Шекспира заставили их тело сесть за стол, их руку — взять перо и двигаться так, чтобы на бумаге оставались чернильные следы определенной формы, называемые буквами и складывающиеся в слова и фразы. То же самое могла бы сделать мертвая машина без всякого признака сознания, устроенная по образцу нервной и мускульной системы Шекспира и Ньютона. Когда гениальный полководец, вроде Цезаря или Наполеона, выигрывает сражение, то это объясняется не тем, что он составил гениальный тактический план, съумел во время понять отдельные эпизоды сражений и надлежащим образом реагировать на них, что он окружил себя талантливыми генералами и съумел внушить к себе любовь армии и веру в себя; дело происходило просто так: из автомата, называемого Цезарем или Наполеоном, исходили, на основании процессов в его нервной системе, известные звуки, вызванные движением его языка; эти звуки действовали на барабанную перепонку окружающих, определяли в них движения различного рода, которые действовали в свою очередь на других человеческих автоматов и т. д. По такому же образцу должны быть объяснены все великие исторические события, революции, зарождение и распространение новых идей и т. п.

И так же, как действия, исходящие от человека, должны пониматься и впечатления, действующие на

него. Нам кажется, что одни впечатления возбуждают в нас радость, другие — горе, одни — любовь, другие — ненависть, и что этими психическими реакциями определяются наши отношения к явлениям. Но все это — сплошная иллюзия. Все дело — в раздражении внешними материальными процессами нашей нервной системы; чувства же, желания, настроения и т. п., их сопровождающие, не играют никакой действительной роли в этих реакциях. Возьмем опять конкретный пример. Представим себе действие на нас двух различных телеграмм, отличающихся друг от друга только одной буквой, но имеющих благодаря этому совершенно разный смысл, напр. телеграмм, сообщающих, что любимый нами человек «удавился» или что он «удивился». С обычной точки зрения, абсолютно различное действие на нас этих двух телеграмм, несмотря на сходство их внешних начертаний, объясняется различным смыслом слов и следовательно различными психическими реакциями, которые они вызывают в нас. С точки зрения психофизического параллелизма все это совершенно фиктивно. Просто различные (хотя и весьма мало различные) зрительные впечатления (точнее, действия на зрительный нервный центр) черных значков, называемых буквами, вызвало в нас нервные процессы различного рода, из которых последовали все остальные наши телесные процессы в обоих случаях. Если я в одном случае вскочил со стула, закричал, схватился за волосы, впал в истерику, а в другом — улыбнулся и спокойно продолжал свои обычные дела, то все это — есть результат разного механического действия на мои нервные центры значков *a* и *и* в данной комбинации других значков.

Нет надобности пояснять дальнейшими примерами это учение; всякий может сам придумать множество аналогичных примеров и на них конкретно понять все отличие учения психофизического параллелизма от обычного взгляда здравого смысла, и, тем самым, всю его чудовищную парадоксальность. Весь смысл челове-

ческой жизни — как личной, так и общественно-исторической, вся полнота и многообразие чувств, идей, интересов, которые ее заполняют, вся осмысленная связь между впечатлениями и действиями людей, как и между умышленными действиями и их последствиями — все это объявляется здесь мнимым, несуществующим. Люди, включая сюда и величайших гениев, суть просто «массы тепловатого вещества определенного веса», внутри которых действует довольно сложная машина нервной системы; их чувства, мысли, идеалы, открытия — все это не играет в их жизни никакой роли, все это — только бессильные, ненужные искорки, разгорающиеся от верчения ремней и колес их нервных систем, и бездейственно потухающих в них, никак не отражаясь на их действиях.

Если до конца додумать эту теорию во всех ее выводах, то невольно возникает вопрос: что же заставляет ученых строить такую чудовищную гипотезу, переворачивающую вверх ногами все естественные наши понятия и заставляющую нас верить в то, что здравому человеческому уму и всему нашему опыту представляется верхом нелепости? Неужели все это действительно доказано, и мы вынуждены отказаться от всех наших обычных представлений, с которыми связан весь смысл, все содержание нашей жизни, и обязаны отныне считать себя и всех людей мертвыми машинами-автоматами?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо рассмотреть аргументы, на которых обосновывается это учение.

2) Аргументы психофизического параллелизма.

Поскольку психофизический параллелизм не есть просто безотчетное выражение слепой натуралистической веры, а пытается найти себе научное обоснование, он опирается обычно на два основных аргумента, из которых один носит характер обще-философский, а другой — специально-научный.

Первый, обще-философский аргумент состоит в невозможности представить себе причинную связь между телесными и душевными явлениями в виду их абсолютной разнородности. Мы легко можем себе представить, что при столкновении двух тел, напр. двух билиардных шаров, движение одного обуславливает или определяет движение другого, потому что тут причина и следствие однородны. Мы можем также представить себе, что явления порядка химического, светового, электрического, и т. п. обуславливают одно другое, а также обусловлены явлениями механическими (явлениями движения) и в свою очередь их обуславливают, — потому что и здесь легко допустить внутреннюю однородность всех этих явлений (обыкновенно все они рассматриваются, как скрыто-механические явления, т. е. явления движения). Но немислимо представить себе, чтобы какие-либо, скажем, химические или электрические процессы, происходящие в нервной системе, создавали бы явления сознания, напр. чувства или ощущения, и так же немислимо и обратное соотношение, напр., чтобы психическое явление хотения, волевого решения, определило движение органа тела; здесь явления настолько разнородны и несравнимы между собой, что понять их внутреннюю причинную связь представляется невозможным. Согласно одному старинному сравнению, представить себе, что моя воля привела в движение мою руку (в случае, напр., когда я, желая взять какой-нибудь предмет, протягиваю к нему руку) — это все равно, что допустить, что под влиянием моего желанья гора сдвинулась с места. То и другое было бы одинаково чудом, т. е. чем-то, с научной точки зрения невозможным или непостижимым.

Этот обще-философский аргумент подкрепляется далее аргументом специально-научным. Указывают на то, что допущение психофизического взаимодействия, т. е. воздействие психического явления на физическое и обратно нарушило бы твердо установленный в науке

закон сохранения энергии. В самом деле, если бы какое либо физическое явление, напр. движение органа тела, было причинно определено психическим, напр. хотением, то оно и, следовательно, необходимая для него физическая энергия не были бы следствием предшествовавшей затраты физической же энергии, а возникли бы, с физической точки зрения, из ничего. С другой стороны, если бы физический процесс в нервной системе производил бы какое-либо психическое явление, то это значило бы, что развитая в нем физическая энергия с физической точки зрения *обращается в ничто*, исчезает, не имея своего продолжения в лице какого-либо другого физического же процесса. Но то и другое, и возникновение физической энергии из ничего (т. е. из того, что не есть также физическая энергия), и обращение ее в ничто — противоречит закону сохранения энергии, согласно которому сумма физической энергии в мире неизменна, и всякое частное проявление физической энергии может возникнуть лишь из затраты равного количества физической энергии другого вида и должно превращаться в свою очередь в какое-нибудь новое обнаружение физической же энергии. Следовательно, причинная связь между физическими и психическими явлениями невозможна.

IV

КРИТИКА ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА

Мы видели, однако, что психофизический параллелизм приводит к выводам совершенно чудовищным и несогласным с практической установкой человеческой жизни, превращая живых, свободно и разумно действующих людей в мертвых автоматов. Проверим теперь, достаточно ли убедительны приводимые им аргументы, чтобы заставить нас принять его выводы. Легко показать, что эти аргументы обладают лишь мнимой убедительностью.

Обще-философский аргумент о немыслимости психофизического взаимодействия в силу разнородных психических и физических явлений *ложен* и основан на смутном, неверном, философски давно уже опровергнутом понимании причинной связи.

Возможны два понятия причинной связи, которые нужно точно и строго отличать друг от друга: одно — эмпирическое, другое — метафизическое.

а) С эмпирической точки зрения причинная связь и есть не что иное, как закономерная связь последования двух явлений. Ее формула есть: вслед за явлением А всегда и необходимо возникает Б. Для такой причинной связи не нужна *никакой однородности* между двумя явлениями, рассматриваемыми, как причина и следствие. Не только в области психофизических связей, но и в области связей между чисто физическими явлениями мы нигде не имеем той однородности, на которую ссылается рассматриваемый аргумент, и не нуждаемся в ней. Английский философ-эмпирист Юм еще в XVIII веке неопровержимо убедительно показал, что причинная связь *логически* нам остается непонятной, что в опыте нам дано не какое-либо «рождение» следствия из причины, не какое-либо «созидание» следствия причиной, а просто закономерная связь, в силу которой *после* одного явления А всегда бывает другое явление Б, причем внутренний смысл этой связи эмпирически нам всегда недоступен. Почему собственно один бильярдный шар, наталкиваясь на другой, приводит его в движение, это так же непонятно, как и почему моя воля движет моей рукой. Так же легко можно было бы представить себе, что бильярдный шар, о который ударился другой, не движется в том же направлении, что и первый, а остается на месте, или начинает вращаться, или подпрыгивает вверх, или взрывается, или улетучивается и т. п.; и только из опыта мы знаем, что движение первого бильярдного шара имеет для второго именно такое, а не иное последствие, и лишь в силу привычки мы

считаем именно это последствие «естественным» и «понятным». А современное естествознание, устранив, как необоснованную метафизическую предпосылку, механистическое объяснение всех физических явлений, устраняет тем самым соблазн кажущейся простоты и «понятности» причинных связей между физическими явлениями. Что электро-магнитные процессы переходят в световые или вызывают химические процессы, и наоборот — все это еще могло (хотя, как мы видим из приведенного соображения Юма, тоже лишь мнимо) казаться «понятным» лишь при произвольном допущении, что под всеми ими скрываются одни и те же процессы движения. Но современная физика в это больше не верит. Но в таком случае, чем же более понятно возникновение света из электричества, или электричества из химических процессов и т. п., чем возникновение нервных процессов из психических и наоборот? Психофизическая связь, как закономерная связь последовательности между определенным физическим и определенным психическим явлением (и наоборот), есть именно та связь, которую эмпирическая наука называет причинной связью (ибо она вполне соответствует формуле: вслед за явлением А всегда и необходимо возникает явление Б); и нет никаких оснований с чисто эмпирической точки зрения делать для нее исключение из общего правила о чисто эмпирическом, логически до конца необъяснимом характере причинной связи между разными (и следовательно, вовсе не однородными) явлениями А и Б.

б) Но возможно, конечно, и более углубленное, добирающееся до скрытых основ явления метафизическое понятие причинной связи. Когда мы видим, что вслед за явлением А всегда возникает явление Б, то мы не удовлетворяемся простым констатированием этой связи, а спрашиваем: почему это так? как это возможно? Мы стараемся анализировать явления А и Б, проникнуть в их скрытую природу так, чтобы отсюда стало понятным, как из А действительно «рож-

дается» или «происходит» Б, т. е. стараемся понять явление Б, как продолжение в новой форме явления А. Конечно, абсолютной однородности, т. е. полной тождественности явлений А и Б и здесь никогда нельзя найти или даже искать, потому что при ней совсем не было бы двух *разных* явлений А и Б, а было бы просто одно явление, следовательно, не было бы места для причинной связи. Но переход от А к Б или превращение А в Б мы стараемся понять так, чтобы в нем не было скачка, т. е. как некоторый непрерывный процесс изменения, напр. при объяснении связи между тепловыми явлениями и явлениями движения из понятия теплоты, как молекулярного движения. Спрашивается: применимо ли, хотя бы в принципе, такое объяснение для связи между физическими и психическими явлениями?

На это надо ответить следующее. Представление об *абсолютной* разнородности и несравнимости физических и психических явлений, как принадлежащих к двум абсолютно разным и чуждым друг друга мирам, совершенно ложно. Оно основано на старом (идушем от Декарта) понимании материи, как чистой «протяженности» и психического, как чистой «мысли», при котором между телом, как чем-то мертвым, пространственным объемом, и душевным явлением, как сознанием или мыслью, не оказывается *ничего общего*. Но и современная физика, и современная психология давно уже устранили такое понимание как материи, так и душевных явлений. Поскольку же мы существо материи будем усматривать в том, что она есть место обнаружения сил или энергии (как это допускает динамистическое и энергетическое миропонимание), а существо психического будем видеть не в чистом сознании или мысли, а в *жизненности*, в *некотором внутреннем делании*, — различие между ними оказывается не непреходимой бездной между двумя абсолютно разнородными мирами, а именно различием между явлениями, внутренне близкими друг другу. Поэтому сов-

ременная биология допускает наличие сил или начал промежуточного порядка между психическими и физическими, т. наз. психоидные, т. е. «душеподобные» начала, которыми, напр. крупнейший современный биолог *Дриш* объясняет особенности органической жизни. (Отсюда становится также понятным, почему материальные и психические явления встречаются и связываются между собой только в живых, т. е. органических телах). Современная психология, освободившись от этого устаревшего дуалистического представления, обратила внимание на ряд общеизвестных, но упускавшихся раньше из виду, функций человеческой жизни, которые вообще нельзя отнести к одной из этих двух сторон жизни, а которые имеют силу сразу в обеих и потому называются *психо-физически нейтральными* (Виллиам Штерн, «Дифференциальная психология»). Из множества явлений такого рода укажем здесь на явление *танца* или — шире — ритма вообще. Когда человек пляшет или вообще движется ритмично, то ясно, что ритмичность *сразу* определяет и его душевную, и его телесную жизнь, или точнее — что тут есть нераздельное *единство* душевно-телесной жизни, явным образом основанное на каком-то внутреннем единстве человеческого существа. Из этих соображений видно, что сколь бы велико ни было различие между телесными и душевными явлениями, они имеют какой-то общий корень, общую основу, и что, следовательно, и с точки зрения более глубокого метафизического понимания причинной связи нет никакого основания отвергать ее возможность в отношении между ними.

Не менее призрачным оказывается, при ближайшем рассмотрении, и аргумент, почерпаемый из ссылки на закон сохранения энергии. В современной литературе этого вопроса указываются разные возможности согласований психо-физического взаимодействия с законом сохранения энергии. Мы приведем здесь лишь соображения наиболее бесспорные, из которых выясняется грубое недоразумение, лежащее в основе выше-

приведенного рассуждения. Дело в том, что закон сохранения энергии «определяет» не сполна или всецело смену физических процессов, а только их *количественную сторону* (поскольку, согласно этому закону, все физические процессы совершаются так, что при них количество энергии не может ни увеличиться, ни уменьшиться). Следовательно, с законом сохранения энергии согласимо всякое иное воздействие на физические явления, поскольку оно, не изменяя его количественную сторону, меняет его качество. Для того, чтобы, напр. человек мог двигаться или производить какую-либо работу, он должен питаться — в этом выражается незыблемое, никакому иному началу неподвластное действие «закона сохранения энергии». Но пойдет ли человек направо, или налево, отдает ли он свои силы грабежу или подвигу, и вообще — что именно человек делает, когда и как он это делает — все это явно независимо от закона сохранения энергии и, следовательно, может определяться психическими факторами без малейшего нарушения закона сохранения энергии. Если общее количество проходимого расстояния и наибольшая быстрота движения автомобиля зависит от имеющегося в нем запаса бензина, от числа «лошадиных сил», то, с другой стороны от этого условия совершенно независимо, когда и куда именно поедет автомобиль, с какой скоростью он будет двигаться в данное время, где и как долго он будет стоять и т. п. Все это зависит, очевидно, непосредственно от управляющей воли шофера. Психическим процессам принадлежит в нашей жизни именно это значение факторов *направляющих*, а не созидających физические явления, и потому их действие вполне согласимо с законом сохранения энергии. Быть может, скажут: но ведь рука шофера, поворачивающая руль автомобиля, тоже затрачивает известную физическую энергию! Конечно, это так. Но, *во-первых*, эта энергия направляющая ни в каком определенном отношении к количеству энергии, ей подчиненной и повинующейся,

уже не стоит (приведем еще более очевидный пример : нажатие электрической кнопки, зажигающее искру в динамитном подкопе, создает взрыв чудовищной силы). Ни о каком соответствии между количеством энергии, заключенном в такой « направляющей » причине, и количеством энергии в определенном ею следствии здесь уже не может быть и речи. Здесь может идти речь лишь о необходимости какой-то, хотя бы минимальной физической энергии, чтобы изменить ход или качественную особенность какого-либо физического процесса. Поэтому можно было бы сказать, что воздействие психического явления на физическое нарушает не « закон сохранения энергии » (который тут не при чем), а только закон « инерции », согласно которому всякое тело пребывает в раз присущем ему состоянии (покоя или движения), пока какая-либо внешняя ему физическая сила не изменит этого состояния. Однако — и здесь мы переходим ко второму возражению, — кто же когда доказал универсальную силу закона инерции в отношении не одних лишь мертвых тел, но и тел живых, одушевленных ? Кто когда-либо доказал, что человек или всякое вообще одушевленное существо есть не что иное, как бильярдный шар, который « сам по себе » может либо находиться в покое, либо прямолинейно двигаться, — изменить же свое состояние или направление своего движения может только в том случае, если его извне толкнут ? Не говорит ли нам здравый смысл прямо противоположное ? Во всяком случае : вера в универсальное действие закона инерции и есть не что иное, как вера в всеобщий автоматизм, в механическую природу и потому в только механическую закономерность всего существующего, в том числе, всех процессов в одушевленных телах. Таким образом, ссылка на « закон инерции » не обосновывает на какой-либо достоверной физической истине учение о невозможности психофизического взаимодействия, а лишь другими словами повторяет ту же самую веру в эту невозможность ; и, следовательно, здесь соверша-

ется типическая логическая ошибка *idem per idem* (выведение какого-либо положения из него самого)*).

Таким образом, вся ссылка на закон сохранения энергии основана на чистом недоразумении. Оно сводится, в общей форме, к тому, что в этом рассуждении общее понятие «причины» или «действующего начала» заранее и совершенно незаконно отождествляется с понятием «физически действующей причины», т. е. именно затраты физической энергии. Другими словами, здесь опять обнаруживается, что психофизический параллелизм предполагает именно то, что он должен доказать — именно, что действенной силой в мире могут быть только физические силы. Если же под причиной, как и надлежит, подразумевать всякий вообще процесс, имеющий своим следствием какое-либо изменение условий действительности, то никакой закон сохранения энергии не препятствует возможности допустить воздействие психических начал на физический мир.

Обсуждаемый нами вопрос имеет отнюдь не только отвлеченно-теоретическое значение: он имеет вместе с тем и огромное принципиально-практическое значение. Дело ведь идет о том, что может вообще воздействовать на человеческую жизнь, — вопрос, который, очевидно, имеет первостепенное значение и в педагоги-

*) Мы коснулись лишь вопроса о воздействии психического на физическое, потому что 1) оно имеет наибольшее практическое и принципиальное значение (как увидим сейчас же дальше) и 2) вызывает наибольшие сомнения. Обратный тезис психофизического параллелизма — невозможность воздействия физического на психическое — может быть опровергнут в двух словах: ведь ничто же не мешает тому, чтобы физический процесс, наряду с психическим следствием, имел и физическое же следствие, чем (как это и есть на деле) были бы вполне удовлетворены требования закона сохранения энергии. Но мы уже видели, что эту сторону своего утверждения сам психофизический параллелизм не берет в серьез, так как он имеет тенденцию утверждать именно подчиненность психических явлений физическим.

ке (индивидуальной и социальной) и в медицине. Остановимся здесь только на применении полученных выводов к медицине, к врачеванию человеческого тела, так как здесь изменение взглядов, происшедшее за последние десятилетия в науке и основанное на преодолении психофизического параллелизма, особенно разительно и вместе с тем поучительно.

В современной медицине мы замечаем воскрешение, под именем «психотерапии», давно забытых и преданных некогда осмеянию и пренебрежению, в качестве невежественного суеверия, методов *духовного врачевания*. В приемах лечения с помощью гипнотического внушения, в достижениях школы «психоанализа» (школы Фрейда, Адлера и других современных психопатологов) и, наконец, в недавних успехах метода внушения Куэ было обнаружено с неотразимой очевидностью, что значительная часть болезней, — во всяком случае, болезни, связанные с расстройством нервной системы — находятся в зависимости от состояния человеческих представлений и верований и потому могут быть излечены соответствующим воздействием на область последних. Мысли, чувства, представления, которые врач внушает больному, или которые он пробуждает у больного, оказались силой, гораздо более действенной и отношении процессов человеческого тела, чем всякие химические или механические действия лекарств и всяких иных физических воздействий. Это есть неотразимо убедительный факт, на опыте удостоверенный современной медициной и опровергающий все предвзято-натуралистические представления психофизического параллелизма. То, что знали все древние народы — что молитвами, заклинаниями, словом воздействиями на душу больного — можно излечить его тело — именно это, — как бы парадоксально это ни звучало, — и как бы ни шокировало т. наз. передовых и просвещенных людей (которые только потому и считают себя передовыми, что отстали на несколько десятилетий от развития науки и без смы-

сла твердят уже опровергнутые «зады»), — становится вновь бесспорным достоянием современной науки. Современный врач, стоящий на уровне именно последних достижений науки, начинает гораздо более походить на древнего целителя, чем на своего недавнего предшественника, верившего только в порошки и пилюли.

Это есть лишь одно из выражений коренного переворота в понимании отношения между душой и телом, совершающегося в современной психологии через преодоление психофизического параллелизма и вообще натуралистического воззрения в психологии. Рабство человеческого духа, плененность и совершенная скованность духа плотью — было до недавнего времени в научной психологии и психофизиологии догматом, казалось, незыблемо твердо установленным, и всякое сомнение в нем казалось выражением невежества и суеверия. В настоящее время все это существенно изменилось; догмат о совершенной пассивности человеческого духа и полной, безграничной его подчиненности силам телесной жизни начинает именно в научном познании отношения между телом и душой все более сознаваться именно, как слепой, на веру принятый догмат, не соответствующий подлинной сложности соотношения и насильственно сужающий свободное исследование. Представления христианской религиозной веры, признающей, с одной стороны, действительную плененность человеческого духа плотью, и, с другой стороны, утверждающей наличность у человека свободной воли, через которую он может бороться с плотью и достигать господства над ней — в связи со всем относящимся сюда опытом аскетической практики, состоящей именно в постепенном освобождении духа от власти тела — оказываются отныне гораздо более широкими, объективными, более соответствующими итогам действительно свободного научного познания, чем узкий и схематически-односторонний догмат психологического натурализма. Но это связано уже с новым, утверждаемым в современ-

ной психологической литературе, пониманием существа человеческой душевной жизни. Поэтому окончательное уяснение ложности психофизического натурализма или материализма требует знакомства с новейшим развитием не одной лишь психофизиологии, но прежде всего и самой психологии. Мы обращаемся теперь к рассмотрению той глубокой и многозначительной эволюции психологического знания, которая за последние 2-3 десятилетия привела к полному крушению старой натуралистической психологии и к созданию новых представлений о природе человеческой души.

V

● СТАРАЯ « ЭМПИРИЧЕСКАЯ » ПСИХОЛОГИЯ (« ПСИХОЛОГИЯ БЕЗ ДУШИ »)

Примерно в середине XIX века возникла и достигла на многие десятилетия почти безраздельного господства т. наз. « эмпирическая психология », принципы которой, впрочем, были предуказаны еще английскими эмпиристами Локком и Юмом в конце XVII и середине XVIII века. Эта « эмпирическая психология » получила подкрепление в лице т. наз. экспериментальной психологии, создавшей лабораторное экспериментальное исследование душевных явлений (первая психологическая лаборатория была создана Вундтом в Лейпциге в 70-х годах). Эмпирическая и экспериментальная психология, которая добыла некоторый интересный и ценный материал специально-научного характера, по своим общим философским посылкам опиралась на философский натурализм и была его характерным выражением в психологии.

Замысел эмпирической психологии состоит в создании из учения о душевных явлениях точной положительной опытной науки, освобожденной от всякой связи с метафизикой и разрабатываемой по образу других положительных опытных наук. Замысел этот

в своей общей форме, именно как попытка создания из психологии подлинной, обоснованной на опыте науки — бесспорно правомерен. Но в своем осуществлении в « эмпирической психологии » он осложнился целым рядом предпосылок, которые — как это обнаружилось именно новейшее развитие психологических исследований — сами не только не были научно обоснованы, не только были совершенно произвольны, но и прямо противоречили непосредственно-опытно данной природе душевных явлений. Предпосылки эти были приняты на веру, как некие бесспорные истины потому, что они соответствовали специфическому пониманию эпохи того, что надо разуметь под « положительной » или « точной » наукой. А именно, казалось бесспорным, что всякое знание становится « положительным » и « точным » лишь в той мере, в какой оно начинает походить на единственный образец истинного знания — на естествознание и притом на естествознание, понятое в духе механистического мировоззрения. Господствовавший в ту эпоху натурализм требовал, чтобы все явления понимались по образцу явлений природы, т. е., в конечном счете, материальных явлений. Поэтому казалось, что и психология — наука о душевной жизни — станет « настоящей наукой », лишь если ей удастся познать душевные явления в понятиях и с помощью методов естественных наук. Отсюда именно объясняется совершенно своеобразное направление, принятое « эмпирической психологией », и тот замечательный факт, что исследование, пытавшееся быть точным, беспристрастным, объективным описанием данных душевной жизни, в действительности подменило такое описание произвольной конструкцией, в корне искажавшей действительную природу душевной жизни и упрямо отрицавшей самые характерные, в опыте непосредственно предстоящие свойства и своеобразия душевной жизни. Но прежде, чем приступить к критике этого направления, дадим вкратце отчет о самом содержании его.

« Эмпирическая психология » утверждала себя че-

рез противопоставление себя психологии «метафизической». По ее мнению, старые философские теории душевной жизни строились не на опытном наблюдении фактов, а на отвлеченных рассуждениях, опиравшихся на предвзятые, по большей части заимствованные из религии верования. Строилось, напр. понятие о душе, как о субстанции, лежащей в основе душевных явлений; чтобы доказать, что душа бессмертна, утверждалось, напр. что она есть субстанция абсолютно простая, а потому и неразрушимая (ибо разруσιμο только разложимое, т. е. сложное). Все такого рода утверждения, исторически идущие еще от средневековой схоластики, — по мнению сторонников эмпирической психологии — не имеют никакой научной ценности; это суть именно «метафизические» рассуждения, т. е. рассуждения о предмете, которого никто не видал и увидеть не может и потому совершенно бесплодные и произвольные. Их надо — как этому учил уже Кант — радикально и раз навсегда отбросить; как ненужные и бесплодные, и заменить скромной, не притязающей на решение великих метафизических вопросов, работой по наблюдению, накоплению и систематизации фактов душевной жизни — работой, которая соберет материал для настоящего, опытного знания закономерностей душевной жизни и таким образом заложит основу научно-обоснованного, точного и практически-плодотворного знания в этой области.

Поэтому «эмпирическая психология» в лице Фридриха Альберта Ланге (автора известной «Истории материализма») провозгласила себя «психологией без души» — не в том смысле, чтобы она отрицала существование души (по крайней мере по сознательному своему замыслу), а лишь в том смысле, что она не занимается исследованием этого — неразрешимого, чисто метафизического вопроса — и умышленно ограничивает себя изучением *явного* в душевной жизни, именно непосредственно опытно данных душевных явлений.

Таким образом, в этом замысле подчеркивается,

что истинно научная психология должна отвергнуть, отклонить без всякого рассмотрения все предвзятые, чисто отвлеченные, « априорные » философские теории о природе души и ограничиться совершенно непредвзятым опытным описанием очевидных фактов. Замысел, сам по себе, как уже указано, превосходный; но не трудно убедиться в том, что он с самого же начала остается неосуществленным и даже прямо нарушается. Если до всякого исследования утверждается, что эмпирическая психология есть « психология без души », что она ограничивается познанием закономерностей отдельных душевных явлений, то очевидно, что это убеждение опирается на некое *философское*, заранее принятое убеждение, которое сводится к тому, что то, что называется « душой », никогда не может быть дано нам в опыте, что, напротив, в опыте нам даны лишь отдельные душевные явления, и что, наконец, эти душевные явления протекают закономерно, по образцу закономерности всех отдельных, т. е. материальных явлений природы. Таким образом, программа научной работы по эмпирической психологии совсем не ограничивается простым требовать утверждать лишь то, что опытно удостоверено; она разработана с самого начала на основании определенных, заранее принятых философских убеждений. Попытаемся уяснить себе содержание этих убеждений .

Первая посылка эмпирической психологии заключается, как указано, в том, что в опыте нам даны только отдельные душевные явления, но никогда не дано что-либо, что мы могли бы назвать нашей душой. Эта посылка сама разлагается на два утверждения, смотря по тому, что мы будем разуметь под « душой ».

а) Под « душой » можно разуметь некое первичное неразрывное *единство* душевной жизни — то, что мы называем нашим « я » — единство, которое объемлет в себе и имеет отдельные душевные переживания. В этом смысле утверждение эмпирической психологии сводится к тому, что никакого первичного, неразрыв-

ного единства душевной жизни, как носителя отдельных душевных явлений или их как бы общего фона, в опыте не наблюдается; для опытного наблюдения наша душевная жизнь являет картину, слагающуюся из совокупности отдельных явлений, напр. отдельных ощущений, представлений, чувств и т. п.; в опыте мы не имеем ничего, кроме суммы таких отдельных элементов — их единство же мы примышляем, а не воспринимаем опытно. Уже Юм, один из предшественников новой эмпирической психологии в XVIII веке, утверждал это. «Когда я погружаюсь в самого себя — говорил он — и стараюсь найти свое «я», мне никак не удается это. Я нахожу в себе чувство голода или сытости, тепла или холода и т. п., но нигде я не нахожу своего «я». В Англии на основе этого воззрения сложилась (возникшая еще в XVII веке в лице философа-натураласта Гоббса, но особенно укрепившаяся после Юма) т. наз. «ассоциационная» психология, которая всю душевную жизнь рассматривала, как совокупность «ассоциаций», т. е. связей, устанавливающихся между отдельными «представлениями» или «идеями». Душевная жизнь есть с этой точки зрения комплекс или набор отдельных «идей», между которыми устанавливается связь («ассоциация»), так что одна идея влечет за собой возникновение какой-нибудь другой идеи. Это же воззрение было потом подкреплено учением Гербарта, немецкого философа начала XIX века, который, будучи сам метафизиком, в силу атомистического характера своих метафизических воззрений, содействовал пониманию душевной жизни, как механического набора и взаимодействия отдельных, замкнутых «элементов». По Гербарту, «душа» есть как бы пустое место, в котором только разыгрываются всякого рода столкновения, явления притяжения и отталкивания между «представлениями», как некими атомами душевной жизни. Но особенно сильное действие на это убеждение «эмпирической» психологии оказало одно психологическое воззрение, связанное с материализ-

мом и в новейшей философии идущее от французского философа XVIII века Кондильяка — именно, т. наз. сенсуализм. Сенсуализм утверждает, что вся наша душевная жизнь во всем ее содержании, — все наши мысли, воля, общие чувства — в конечном счете разложимы без остатка на простейшие чувственные ощущения — на ощущения тепла и холода, звуков, света и цветов, запахов, вкусов, твердости, гладкости, давления и т. п. Если принять эту точку зрения, то становится очевидным, что «душа» или даже «душевная жизнь» есть не более, как общее название для множества отдельных элементарных душевных явлений, именно «ощущений». Под всеми этими влияниями сложилось убеждение «эмпирической» психологии, что в опыте мы не наблюдаем и не можем наблюдать никакого первичного единства, что наша душевная жизнь не есть некое первичное целое, а лишь сумма отдельных «явлений», и что именно поэтому эмпирически исключена всякая возможность познания «души». Наша душевная жизнь, с этой точки зрения, складывается как бы из отдельных кусочков или кубиков, вроде как ребенок строит дом из кубиков, и отсюда именно возникает программа «эмпирической психологии» познать эти отдельные камешки и способы их комбинирования. Позднее, в новейшее время, когда ложность этой теории была уже разоблачена (о чем ниже), она была названа «атомистической психологией» (один из лучших ее критиков, американский психолог Джемс, будучи сам чистым эмпиристом, метко назвал ее теорией «душевной пыли» (Mind-dust theory).

б) Но под «душой» можно также разуметь не просто единство душевной жизни, а некую центральную руководящую инстанцию, то единство душевной жизни, которое является носителем отдельных душевных явлений или ту последнюю глубину, из которой вырастают и частными проявлениями которой служат отдельные единичные переживания. Обыкновенно мы

считаем — и с этим обычным мнением согласовалась и старая «метафизическая» психология — что все отдельные наши переживания и душевные процессы как то вытекают из недр нашего «я», определены началом, скрытым в глубине и непосредственно недоступным для постороннего наблюдения; и это начало и называется «нашей душой». В отношении этого понятия «души» отрицательная позиция эмпирической психологии обосновывается особенно просто: так как ее задача состоит в простом описании или констатировании видимого, непосредственно данного, явствующего в опыте, то она отклоняет как недоказуемые, все догадки о скрытой глубине душевной жизни. В опыте нам дано, так сказать, только наружное, только внешний пласт душевной жизни; иметь опытное знание равносильно тому, чтобы констатировать явное, непосредственно данное; в опыте мы как бы читаем то, что открыто стоит перед нами, как написанное на доске. О том же, что скрыто в глубине, мы можем только строить догадки — и притом догадки непроверяемые, так как взор наш непосредственно в глубину не проникает. Поэтому психология, как эмпирическая наука, ничего не знает и не может знать о «душе», как подземной глубине душевной жизни, как о «носителе» ее или о единой силе, изнутри ею управляющей. И в этом втором смысле она, следовательно, отклоняет всякие гипотезы о природе души, отклоняет и самый вопрос о существовании «души» в этом смысле.

Если мы проанализируем и постараемся точно выразить ту посылку, на которую в этом отношении опирается и из которой исходит эмпирическая психология, то она может быть сведена к следующему: «глубины» душевной жизни непосредственно в опыте никогда не даны, они резко и определенно отделяются от поверхности ее, которая одна только открывается нам в опыте.

С этим утверждением, что предмет эмпирической психологии ограничивается отдельными душев-

ными явлениями, сочетается еще одна посылка эмпирической психологии, касающаяся понимания самой природы душевных явлений. Она состоит в утверждении, что душевные явления суть явления природы, и что, следовательно, к ним применимы все те понятия (категории) и только те понятия, которыми мы пользуемся при изучении остальных, т. е. материальных явлений. Комплекс душевных явлений должен быть изучаем, как некий природный механизм, и задача эмпирической психологии заключается в познании закономерностей и причинных связей между частями этого механизма. Уже идея психофизического параллелизма (с которой исторически связан замысел эмпирической психологии) предполагает, что между порядком и связью психических явлений и таковыми же — материальных явлений может быть установлена точная пропорциональность (ведь «параллельными» могут быть только однородные образования, как в геометрии — две прямых линии или две плоскости; наоборот, между, напр. линией и кругом нельзя установить «параллельности» в виду их разнородности). С другой стороны, по мысли эмпирической психологии, этими механическими связями исчерпываются отношения между душевными явлениями; все, что выходит за их пределы или с ними не согласуется, должно быть отброшено, как «метафизика»; сюда относятся такие понятия, как «свобода», «цель» (телеологическая связь), «разумность», «смысл» и т. п. Можно сказать, что и в этом отношении эмпирическая психология есть «психология без души» в том смысле, что она смотрит на живого человека, который (по своему внутреннему чувству) действует свободно и разумно, направляется к определенным целям и имеет какое-то осмысленное отношение к окружающему его миру, как на «психический автомат», как на комплекс отдельных душевных явлений, подчиненных только одним слепым природно-закономерным связям.

Таковы предпосылки эмпирической психологии,

которая, заявляя о своей независимости от всякой метафизики и пытаясь быть простым, непредвзятым описанием опытно-данных фактов, в действительности опирается, таким образом, на принятое на веру общее философское (или — что то же — метафизическое) представление о природе душевных явлений и приспособляет к нему методы своего исследования.

VI

КРИТИКА «ЭМПИРИЧЕСКОЙ» ПСИХОЛОГИИ

Есть еще не мало т. наз. «образованных» людей (и в Европе, и в особенности, в современной России), которые веруют в эти идеи и замыслы эмпирической психологии и при этом с наивным самомнением полагают, что они придерживаются наиболее «передовых идей», идут вровень с новейшим развитием научной психологии. В действительности, все развитие научного, действительно непредвзятого изучения душевной жизни за последние четверть века привело к совершенному, всестороннему *опровержению* этой «эмпирической» (в действительности — натуралистической) психологии и к замене ее действительно *новой* психологией, которая, хотя часто также называется эмпирической (так как строится на опытном познании), но не имеет *ничего общего* с эмпирической психологией в старом, традиционном изложенном выше смысле. Шаг за шагом были опровергнуты, изобличены, как ненаучные фантазии, все изложенные выше посылки старой эмпирической психологии, вытекавшие из предвзятого натуралистического миропонимания.

1. *Критика психического атомизма и учение о душе, как единстве душевной жизни.*

Как указано, старая эмпирическая психология утверждала, что в опыте нам даны только отдельные

психические явления, тогда как первичное единство душевной жизни, коренное единство «я» есть лишь домысел метафизической психологии, опытно не оправдываемый. Новейшее изучение душевной жизни привело к решительному опровержению этого тезиса. Уже старый английский философ Джон Стьюарт Милль, сам сторонник «ассоциационной», т. е. «атомистической» психологии, однажды (в сочинении «Обзор философии Гамильтона») высказал сомнение в ее правильности. Он рассуждает так: допустим, что душевная жизнь есть как бы ожерелье, состоящее, как из бус, из отдельных душевных явлений (представлений, ощущений и т. п.). Но отчего же все же это ожерелье не рассыпается? Отчего оно держится вместе и создается хотя бы иллюзия его единства, наличия какого-то сознания, которое *имеет* все эти душевные явления? Должна же и здесь быть какая-нибудь *нить*, которая из многих бус создает одно цельное ожерелье! Позднее знаменитый американский психолог Джемс, который может почитаться первым современным реформатором психологии, дополнил эту мысль следующим соображением. Если бы душевная жизнь была только совокупностью отдельных, замкнутых, самостоятельных душевных явлений, которые стояли бы только в закономерной внешней связи между собой, то каждое из них сознавало бы или знало бы только *само себя*; человек распался бы на множество маленьких сознаний, и душевной жизни, как некого цельного, прозрачного для самого себя единства (именно «личного сознания»), совсем не существовало бы. Вообразим себе несколько человек, из которых каждый знает одно слово; из многих отдельных слов слагается фраза. Свяжите как угодно тесно этих людей, заставьте их соприкасаться друг с другом — и все-таки *фразы* (или — что то же — единой мысли) не получится, если слова распределены между ними так, что каждый знает про себя только одно слово; их совокупность не составит такого единства, которое имело бы всю фразу

целиком. Так же было бы и с индивидуальным сознанием, если бы оно было только совокупностью отдельных душевных явлений: сознания, как целого, обозревающего эту совокупность и обладающего ею, вообще бы не было.

Это общее соображение Джемс — и одновременно с ним французский философ и психолог Бергсон — подтверждают прямыми наблюдениями над душевной жизнью. Ошибка старой эмпирической психологии, как они указывают, заключалась бы в том, что она имела в виду единство «я», как особое содержание душевной жизни наряду с другими; вполне естественно, что она не могла его найти и стала его отрицать. Но если единство не искать *отдельно* от других душевных явлений, а видеть в нем лишь как бы общее свойство всех душевных явлений, общий фон, на котором они обнаруживаются и которым они пронизаны, то непредвзятое наблюдение свидетельствует о прямо обратном: нигде и никогда мы не встречаем в душевной жизни отдельных переживаний или явлений, которые были бы обособлены друг от друга и были бы мыслимы самостоятельно. То, что нам действительно дано в сознании, есть некий *сплошной поток*, некая цельная и неразрывная стихия душевной жизни, в которой то, что мы называем «представлением», «ощущением» и вообще каким-либо особым именем, есть не отдельная вещь, мыслимая обособленно, а лишь что-то вроде оттенка и перелива, нераздельно и неотрывно входящего в состав сплошно-цельной душевной жизни. Другими словами: именно единичное душевное явление, взятое независимо от всего остального, как какая-то самодовлеющая замкнутая реальность, есть лишь результат нашей абстракции и никогда не может быть дана в опыте. Все, что мы имеем в опыте, носит характер некоего общего самочувствия, некоторого *сплошного и неразделимого единства многообразия*; поэтому многообразие в нем есть не многообразие отдельных «явлений», а лишь многообразие отдельных, абстракт-

тно неделимых сторон или моментов общей душевной жизни. Реально в душевной жизни не существует ни отдельных « представлений » или « ощущений », ни отдельных « чувств », ни отдельных « волевых движений » (« хотений » и т. п.). Каждое переживание есть конкретное единство, в котором мы можем лишь отметить « сторону » представлений, чувств, хотений и т. п. Я испытываю, напр. укол иголкой; в этом переживании сразу есть и « ощущение » острия, и представление об иголке, и чувство боли, и волевое усилие избегнуть ее; и притом переживание вовсе не слагается, как из отдельных кусков, из всех этих душевных явлений; оно, напротив, лишь задним числом *разложимо* (для нашей абстрагирующей мысли) на них; непосредственно оно есть, наоборот, одно целостное переживание, которое реально никак нельзя разнять на отдельные части. Такое же единство обнаруживает душевная жизнь и в своем протекании *во времени*. Как особенно хорошо показал Бергсон, душевная жизнь протекает во времени не в форме смены отчетливо разграниченных между собой отдельных душевных явлений, а, напротив, в форме сплошного потока, в котором старое и новое не только соприкасаются одно с другим, но внутренне пронизывают одно другое и образуют непрерывное и неразложимое единство. Во всякое мгновение нашей жизни « настоящее » (то, что *сейчас* переживается) переходит в прошлое, как и « будущее » переходит в « настоящее », так что в каждое, наималейшее мгновение мы имеем сразу в слитной форме прошлое, настоящее и будущее; и душевная жизнь человека, протекающая во времени, вместе с тем в известном смысле целиком, как единство, присутствует или наличествует в каждое мгновение его жизни. Коротко говоря, все многообразие душевной жизни есть как бы многообразие волн и переливов цветов одного подвижного океана, а ни в каком случае не многообразие отдельных камушков или кирпичиков, из которых чисто механически слагалась бы какая-то внутренне

несвязанная «груда» или «комплекс» душевных переживаний.

Перед лицом непосредственного и непредвзятого психологического опыта старая эмпиристическая психология, утверждавшая, что душевная жизнь есть лишь совокупность отдельных душевных явлений, обнаруживается, как плод *рационалистической метафизики*, которая продукты абстракции, отдельные понятия, смешивает с самой конкретной реальностью. Оказывается, что старая эмпирическая психология совсем не *видела* своего предмета, как он есть на самом деле; исходя из предвзятых предпосылок о том, каким он *должен быть*, она подменяла реальность своею *выдумкой*.

Это общее описание душевной жизни у Джемса и Бергсона было затем подкреплено специальными, отчасти экспериментальными, изысканиями над некоторыми сторонами душевной жизни. Главная заслуга принадлежит здесь изучению явлений мышления. Примерно одновременно, в первом десятилетии XX века, французский психолог *Бинэ* и группа немецких психологов (т. наз. «*вюрцбургская школа*», по месту, в котором были начаты эти исследования) впервые принялась за внимательное изучение явлений мышления. Что собственно с нами происходит, когда мы «думаем», ставим «вопросы», «сомневаемся», «понимаем», приходим к решению» и т. п.? Выводы, к которым пришли и Бинэ, и вюрцбургская школа, оказались в общем тождественными. Обнаружилось, что явления мышления никаким образом нельзя свести ни к представлениям, ни к ощущениям, ни к каким либо иным отдельным душевным явлениям. При всей трудности описания явлений мышления пришлось все же констатировать, что они лучше всего могут быть определены, как некоторое общее «душевное состояние». Не то, чтобы в нашем сознании совершалось или возникало при этом что-либо отдельное; напротив, наше сознание приходит, как целое, в особое «состояние»

или « положение » (Bewusstseinslage). С особенной отчетливостью обнаружилось, что результат умственной работы, напр. как кто решает поставленную задачу, понимает вопрос и отвечает на него, определяется не какими-либо отдельными « данными », а общим направлением сознания, его интересами, его тяготением в определенную сторону, его общими « определяющими тенденциями ». Эти выводы имеют, между прочим, очень большое практически-педагогическое значение, так как ограничивают преувеличенную старым эмпиризмом роль т. наз. « наглядного обучения », т. е. обучения с помощью отдельных, внедряемых в ученика, образов или наглядных представлений и указывают на зависимость умственного развития от совершенствования общих внутренних сил сознания. Здесь для нас, однако, существенен лишь принципиальный вывод этих исследований, с новой стороны изобличивших ложность атомистической психологии, экспериментально показав, что все, что может быть (хотя бы условно) названо « единичным » содержанием душевной жизни, находится у человека, как мыслящего существа, под постоянным управлением *общих* сил и общего состояния сознания. То, что мы называем нашим « я », единством нашего сознания, обнаружилось в этих исследованиях не только, как необходимый общий фон, общая почва для всякого многообразия, но и как реальная действующая сила, определяющая ход душевной жизни *).

*) К аналогичному выводу в области волевой жизни пришел, впрочем, уже раньше упомянутый выше Джемс: он указывает на несостоятельность обычного представления, по которому волевая жизнь протекает в форме борьбы как бы равноправных между собою разнородных мотивов. Напротив, в опыте волевой жизни мы явно различаем разные по глубине или иерархическому достоинству, т. е. более центральные и более иерархические инстанции. Человек, склонный к пьянству, когда ему удалось преодолеть эту страсть, говорит « я преодолел свою страсть к вину ». Но никогда пьяница, поддавшись

В другой связи мы касаемся ряда иных новейших психологических учений, которые также ведут к опровержению атомистических представлений о душевной жизни. Здесь же упомянем еще лишь об одном новейшем направлении в психологии, которое непосредственно, с новой стороны, подтверждает наличие первичного единства в душевной жизни. Мы разумеем учение о т. наз. психической «форме» (Gestalttheorie). На основе мысли намеченной австрийским психологом Эренфельсом в работе о т. наз. «качестве формы» (Gestaltqualität) еще в конце девятнадцатого века, в настоящее время ряд психологов, во главе с профессорами Берлинского университета Кёлером и Вертгеймером, опубликовали ряд работ на тему «Gestalttheorie». (Работы эти вышли в самые последние годы, между 1922 и 1927 г., и соответствующие изыскания продолжают и далее). Общая мысль этого направления состоит в том, что в душевной жизни все определено не отдельными «элементами», в ней участвующими, а теми цельными комплексами, которые вырастают из своеобразных сочетаний этих элементов. Логически мысль этого направления можно выразить так: всякое целое, по крайней мере, в непосредственном его восприятии и переживании, есть нечто большее, чем простая сумма его частей. Картина разложима на ряд пятен, линий и т. п., но, как целое, она имеет в себе нечто большее, чего нет в сумме пятен и линий и в этом добавке состоит именно главное, самое важное в картине. Мелодия есть последовательность тонов, но, как мелодия, она есть единство, и в этом единстве есть что-то новое,

искушенью, не скажет: «я преодолел стремление к воздержанию», а скажет, напротив: «страсть к вину одолела меня». В нашей волевой жизни мы отличаем, следовательно, отдельные, как бы чуждые нашей личности, извне вторгшиеся в нас и овладевающие нами влечения, от влечений, исходящих из недр личного сознания, из центра личности. И здесь, следовательно, обнаруживается, что личное единство есть действительная реальность.

чего нет в простой совокупности отдельных звуков, из которых она складывается. Весьма тонкие и тщательные изыскания этой школы показали, что душевная жизнь *всегда* протекает по типу такого рода «форм» (Gestalten), что во всех душевных переживаниях специфическое, определяющее их качество дается не отдельными элементами, а именно своеобразием целостных комплексов. Так, напр. качество ощущения, взятого в отдельности — скажем, отдельного цвета — есть лишь абстракция, не существующая реально в душевной жизни; конкретно качество отдельного цвета определено единством той сложной зрительной картины, в составе которой он в данный момент встречается. (Это, конечно, на практике давно известно всем художникам, и лишь в теоретической психологии впервые теперь формулируется). Таким образом, здесь с новой стороны раскрывается, что душевная жизнь никогда не может быть сведена к совокупности отдельных «душевных явлений», а есть всегда некоторое целостное первичное единство. Психолог, стоящий на уровне современных достижений научной психологии, уже не решится сказать, что психология есть изучение отдельных явлений, без всякого отношения к «душе». Напротив, поскольку под душой понимается просто непосредственное, первичное единство нашего «я», или душевная жизнь как некое исконное целое, он должен сказать, что современная психология *всегда* занимается самой «душой», и все единичное и частное, что встречается в душевной жизни, рассматривает всегда на фоне «души», как целого, или в связи с ней — ибо именно так, а не отрешенно и самостоятельно, даны нам в опыте «душевные явления».

2. Критика психологического рационализма. Душа, как глубина душевной жизни.

Но, как уже указано, под «душой» обычно понимается не только единство душевной жизни в его не-

посредственной очевидности, но и, по большей части, скрытый « носитель » душевной жизни, та последняя, недоступная непосредственному восприятию, глубина, в которой зарождаются и из которой возникают отдельные душевные переживания. Старая эмпирическая психология утверждала, что эта « глубина », будучи недоступна непосредственному научному опыту, тем самым должна быть исключена из состава научного психологического знания, которое должно ограничиваться описанием непосредственно явных психических данных. И в этом отношении новейшее развитие психологии привело к радикальному изменению общего воззрения на предмет и задачи психологии.

Уже давно — примерно со времени книги Эдуарда Гартманна « Философия бессознательного », в 70-х годах XIX века — психология обратила внимание на явления т. наз. « бессознательной душевной жизни ». Но лишь за последнее время она приступила к систематическому их изучению и усмотрела в них основу всей нашей душевной жизни. Исследования этого рода привели к решительному перевороту во взгляде на задачи и метод эмпирической психологии.

С точки зрения старого, рационалистического понятия психологического опыта самое понятие « бессознательных душевных явлений » было чем-то невозможным, заключая в себе внутреннее противоречие. Ведь душевные явления для него были « явлениями сознания »; мы имеем душевное явление, поскольку мы что-либо « сознаем » в себе; тем более « познать » и научно описать можно только то, что « сознается ». Как же может научный опыт проникнуть в то, что не сознается, что бессознательно? И как может вообще существовать, в сфере психического, такая область? Не есть ли область « бессознательного » по-просту область не-психического, материального, что совершается в нашей нервной системе, не переходя в сознание, т. е. не порождая « душевных явлений »?

Эти отвлеченные соображения, на первый взгляд

весьма убедительные, должны были, однако, отступить перед разительными фактами, которые с ними никак не могли согласоваться. На эти факты натолкнулась прежде всего описательная психопатология, наука о душевных болезнях. Знаменитый французский психопатолог Пьер Жанэ в своей книге о « Психическом автоматизме » (1912) дал мастерское изображение роли, которую играют бессознательные переживания в душевных болезнях, напр. в истерии. При этом оказалось совершенно невозможным или, по крайней мере, в высшей степени неправдоподобным и искусственным чисто физиологическое, т. е. материалистическое истолкование бессознательной душевной жизни. Из бесчисленного множества примеров приведем здесь один — два наиболее показательных. При явлениях т. наз. « смены личностей », когда больной вдруг забывает все свое прошлое и воображает себя совсем новой личностью, можно, с помощью особых приемов, напр. автоматического письма и т. п. показать, что « прежняя личность » продолжает жить и мыслить в больном, но так, что он об этом ничего не знает. Другой пример. При исследовании явлений т. наз. « отрицательной галлюцинации » (т. е. невидения предметов, стоящих перед глазами) исследователь внушает испытуемому лицу с помощью гипноза, что он не будет видеть числа « кратные трех ». Испытуемое лицо, видя все остальное на месте, где стоят числа 6, 9, 12, 15 и т. д. видит пустое место. Чтобы такое явление было возможно, очевидно, необходимо, чтобы испытуемое лицо не только фактически видело эти цифры, но и произвело над ними умозаключение, узнав в них « кратное трех », и в результате этого умозаключения *не видело* этих чисел. Здесь наличие бессознательных умственных процессов обнаруживается с полной очевидностью.

Особое развитие исследование « бессознательного » или « подсознательного » получило в психопатологических учениях школы Фрейда. Фрейд, его многочисленные ученики и единомышленники пришли к убеж-

дению, что одной из главных причин большинства душевных заболеваний является какое-либо тягостное, неприятное или позорящее представление, которое вытесняется в «подсознание», забывается самим больным, но из глубины подсознания давит на сознательную жизнь больного и калечит его. Для исцеления больного, нужно, путем исповеди, наводящих вопросов, толкования его снов и т. п., специально разработанных приемов «психоанализа», вскрыть это загнанное вглубь подсознания представление, довести его до сознания больного, благодаря чему оно сразу же теряет свое болезнотворное действие. Нам нет надобности здесь более подробно рассматривать учение этой школы, напр. роль, которую она с некоторой чрезмерной исключительностью, приписывает представлениям сексуального порядка, в особенности представлениям, идущим из сферы детской сексуальности. Существенно для нас лишь то, что здесь с замечательной проницательностью, принесшей существенные плоды в своем практическом применении к терапии, т. е. к лечению болезней, показана огромная роль явлений бессознательных, лежащих в неведомой глубине душевной жизни.

Аналогичные результаты дает недавно начавшееся психологическое изучение т. наз. «окультиных явлений» — явлений ясновидения, телепатии, «говорящих столов» в спиритических сеансах и т. п. В настоящее время собран уже огромный материал как фактического, так и экспериментального порядка в области этих явлений. Сводку его дает теперь маститый французский психофизиолог *Шарль Ришэ* в своем обширном руководстве «*Traité de Métapsychique*» (1 изд. 1921, 2-е изд. 1925). Здесь, в нашей связи, из этого обширного и в высшей степени интересного материала мы отмечаем лишь тот общий факт, что явления этого рода имеют теснейшую связь с сферой «бессознательного». В «телепатических» явлениях угадываются обыкновенно мысли, о которых лицо, их имевшее,

уже забыло, но которые оно когда-то имело. И сами « оккультные явления » (движения стола или блюдечка, угадывания мыслей, видения на расстоянии и т. п.) совершаются участниками сеансов бессознательно и именно поэтому получается впечатление, что здесь действуют неведомые « духи ». Вместе с тем обнаруживается, что через посредство нашей бессознательной сферы мы имеем восприятия и знания, совершенно невозможные для нормального состояния и потому представляющиеся « чудесными ». Исследование показывает, что такими « медиумическими » способностями, по крайней мере, в элементарной или слабой форме, обладают едва ли не все люди, и что т. наз. « медиумы » суть лишь лица, особенно одаренные в этой области.

Общий итог всех подобных психологических изысканий сводится к тому, что наша « сознательная », как бы воочию видимая душевная жизнь есть лишь малая и зависимая часть всей нашей душевной жизни, в значительной мере определяемая другой, « бессознательной » частью душевной жизни. Жизнь « снов » не прекращается в нас никогда и на яву, а только вытесняется дневным светом сознания, подобно тому, как свет звезд невидим днем из-за вытесняющего его света солнца. Но тем самым меняются и задачи опытного познания душевной жизни. Простое описание явных, бросающихся в глаза « сознательных » явлений не дает нам подлинного понимания структуры душевной жизни; чтобы постичь последнюю, мы должны проникнуть в непосредственно невидимую *глубину* душевной жизни. И потому, напр. психология фрейдовской школы называет себя « психологией глубин », « Tiefenpsychologie ».

Если же мы спросим себя, как возможно для опытного эмпирического изучения такое проникновение в глубину, то ответом на это должно быть требование преобразовать самое понятие « психологического опыта ». Старое представление, по которому опыт означает здесь описание явного, сознаваемого, оказывается со-

вершенно ложным. Душевная жизнь по самому своему существу не есть « сознание », а есть именно жизнь, переживание. Мы можем иметь опыт « переживания » во всей темноте, смутности, глубинности этой сферы бытия. Всякий психологический опыт есть по существу не рациональное видение того, что, как написанное на доске, воочию стоит перед нами, а проникновение в глубь, ориентирование в темном, глубоком, таинственном нутре душевной жизни. Неверно, будто « глубь, души » какой-то непроходимой китайской стеной отделена от ее наружных проявлений, от явных « психических явлений ». Это представление, лежащее в основе метода старой эмпирической психологии, есть предвзятая идея, не соответствующая истинной, действительно в опыте данной структуре душевной жизни. Напротив, непрерывность, присущая вообще душевной жизни, присуща и этому ее измерению в глубину. Душевная жизнь есть некая туманная стихия, которую мы всегда видим неотчетливо, лишь приблизительно, но которую вместе с тем мы принципиально видим *насквозь*, так что мы вовсе не обречены останавливаться перед ее будто бы непроницаемыми глубинами и оставаться на ее поверхности. Психологический опыт есть то же самое, что психологическая *проницательность* : в согласии с своеобразием своего предмета, он есть всегда проникновение в глубину, вхождение во внутрь душевной жизни.

Общий философский вывод из этих достижений новейшей психологии и здесь сводится к тому, что « психология без души » есть бессмыслица. *Душа*, в смысле определяющей жизненной глубины отдельных душевных явлений, есть не метафизическая выдумка, которую эмпирическая наука могла бы и должна была бы отбросить, а *опытно данная реальность*, вне связи с которой мы ничего не можем как следует познать и в поверхностном слое душевных явлений, потому что явления эти сами разворачиваются в связи с ней, вырастают из ее глубин и в своем закономерном течении

обусловлены ею. Душевная жизнь и с этой стороны, именно в отношении между скрытой своей глубиной и поверхностью, обнаруживается, как первичное единство, как непрерывное или сплошное целое, которое нужно брать, как оно есть, т. е. как оно действительно предстоит в опыте, а не искусственно разрывать его на отдельные части, как то в угоду предвзятой теории пыталась делать старая психология, незаконно именующая себя « эмпирической ».

3. Критика психологического натурализма.

Как ни значительны приведенные в двух предшествующих параграфах достижения современного психологического знания, в корне разрушающие традиционные представления старой эмпирической психологии и восстанавливающие в психологии права « души », как первичного единства и действенной глубины душевной жизни, решающими, в смысле критики психологического натурализма, являются не они, а ряд других соображений и достижений, в которых обнаружено своеобразие самой области душевных явлений и ее несравнимость с областью явлений природы, в силу чего падает весь замысел построения психологии по образцу « естествознания ».

а) Первый вопрос, поднятый в этом отношении в психологической литературе, был вопрос об *измеримости* душевных явлений. Со времени возникновения т. наз. « психофизики », т. е. исследования отношений между физическими раздражениями (звуковыми воздушными волнами, световыми лучами, температурным состоянием, весом тела и т. п.) и соответствующими им, чисто психическими ощущениями (ощущениями звуков, света, теплоты, давления, тяжести и т. п.). Основатель психофизики Фехнер, открывший в 40-50-х годах XIX века соотношение между раздражением и ощущением, согласно которому ощущение совсем не пропорционально величине раздражения, а меняется

в более сложной зависимости от последней (т. наз. закон Вебера — Фехнера), натолкнулся на необходимость количественно измерить ощущения. В виду невозможности прямо измерить ощущения, он прибег к искусственному и спорному приему: за единицу ощущения он принял ту величину, на которую изменяется ощущение, когда мы впервые вообще замечаем его изменение, т. е. когда оно еле заметно увеличивается или уменьшается для нас. (Когда мы замечаем, что стало, напр. «чуть чуть» светлее, громче, тяжелее и т. п.). На основании этого допущения Фехнеру удалось формулировать, казалось, точный математический закон о соотношении между величинами раздражения и ощущения (согласно которому ощущение растет, как логарифм раздражения). Казалось, что психология пошла по стопам естествознания, ставши «точной» математической наукой. Но тотчас же обнаружили и сомнения, неизменно нараставшие по мере хода исследования вопроса. Была обнаружена совершенная произвольность приема Фехнера. Сомнительной оказалась и возможность считать «еле заметный прирост» ощущения величиной постоянной, и в особенности возможность принять его за единицу, из которой складывается и которой измеряется абсолютная величина ощущения. Здесь и невозможно, и ненужно, излагать в подробностях этот специальный вопрос. Достаточно отметить итог, к которому пришло его обсуждение: математическое измерение величины ощущения оказалось совершенной фикцией; предприятием принципиально неосуществимым. Если не смешивать оценку величины физического явления (раздражения) с оценкой величины или интенсивности самого (психического) ощущения, то оказывается совершено невозможным ответить на вопрос, *во сколько раз*, напр. один свет ярче другого, один звук громче другого, один груз тяжелее другого, именно в самом душевном переживании. Вопрос этот, в сущности, столь же бессмысленный, как напр. вопрос, *во сколько раз* одно блюдо вкуснее дру-

того, или один человек нам приятее другого. Первоначально казалось, что отрицательный итог здесь (неизмеримость ощущения) может быть выражен в том, что одно ощущение можно назвать (неопределенно) бóльшим или меньшим, чем другое, т. е. что количественное сравнение здесь все же возможно, хотя точное измерение и невозможно. Дальнейший шаг в критике количественной оценки душевных явлений был сделан упомянутым уже выше французским психологом Бергсоном. Для количественного сравнения нужна качественная однородность. Бергсон весьма тонко показывает, что такой качественной однородности никогда не встречается в душевных явлениях. То, что мы называем количественным изменением, есть в душевной жизни, собственно, изменение качественное. «Более яркий свет», «бóльшая тяжесть» и т. п. — когда мы имеем в виду не характеристику физического предмета, а характеристику самого душевного переживания, есть, собственно, «иной свет», «иное ощущение тяжести», и лишь потому, что мы привыкли и склонны переносить определения внешнего мира на область душевных явлений и наперед знаем, что этому качественному различию соответствуют количественные различия во внешнем мире, мы неточно обозначаем новизну переживания, как изменение ее величины, и говорим о «бóльших» и «меньших» ощущениях.

Таким образом, замысел математического измерения или даже просто количественного определения душевных явлений при внимательном и действительно непредвзятом отношении к предмету разлетается, как дым, обнаруживает свою неосуществимость.

б) Приведенное выше указание Бергсона на невозможность даже простого количественного определения душевных явлений имеет, однако, еще более широкое значение, которое одновременно с Бергсоном, было отмечено Джемсом. Если продумать его до конца, то окажется, что всякое единичное душевное явление настолько качественно своеобразно, что, собственно, не

допускает повторения. Всякое душевное явление есть принципиально *новое, иное* явление, которое, конечно, может быть *похоже* на бывшее раньше, но не может быть ему строго *тождественным*. Если всякое вообще различие между душевными явлениями есть различие качественное, то не может быть двух одинаковых душевных явлений. Эту мысль можно подтвердить также изложенными выше соображениями «теории психических форм». В душевной жизни, как мы видели, качество отдельного *элемента* определено единым, цельным качеством того сложного комплекса переживаний, в состав которого он входит. А так как комплекс этот в развитии душевной жизни постоянно меняется, то, следовательно, меняется и каждый отдельный элемент. Это можно уяснить на простых и совершенно очевидных примерах: известно, что «первая любовь» есть совсем другое чувство, чем вторая и третья любовь, что сладость конфеты для ребенка есть нечто совсем иное, чем для пресыщенного или старого человека, что все «новое» вообще для нашего восприятия есть качественно нечто иное, чем уже знакомое, и т. п.

Из этого следует в высшей степени важный вывод. Та закономерность или повторяемость, которую мы замечаем в явлениях материального мира, т. е. подчиненность единичных явлений известным общим правилам и свойствам, оказывается в строгом смысле слова неприменимой к душевной жизни. Душевная жизнь есть поток, который все время несетя вперед и никогда не обращается вспять, т. е. в котором, в точном смысле слова, ничто не повторяется. Поэтому психология никогда не может быть точной естественной наукой, как наукой о (повторяющихся) закономерных связях явлений, или как наукой, подводящей единичные явления под общие понятия. Она будет тем более «точной», т. е. соответствующей своему предмету, чем более будет приближаться к «биографии» или к художественному изображению единичного, однократного.

Конечно, вывод этот не может иметь безграничного

значения. Если бы он был принят в этом резком, несмягченном виде, то пришлось бы сказать, что психология, как наука об общих свойствах человеческой душевной жизни, вообще неосуществима. Но душевные явления, не будучи в точности тождественными, имеют сходство, в силу чего становится возможным их *типология*, описание типов или примерных образцов душевных явлений и их взаимных связей, в чем и состоит подлинная задача теоретической психологии. Но вместе с тем необходимо раз навсегда запомнить, что такое строение психологического знания, как описание примерных типов душевных явлений, лишь приблизительно и сходно, но никогда не точно осуществляющихся в конкретной душевной жизни, резко и решительно отделяет психологию от всех точных, математически определенных наук о физических явлениях. Психология в этом отношении, впрочем, приближается к описательной биологии, к познанию типов и форм органической жизни, где конкретно-единичное тоже никогда строго не повторимо, и точные понятия, которыми мы оперируем, никогда не совпадают с действительностью, а являются лишь примерными образцами, помогающими нам при ориентировке в бесконечной сложности конкретных реальностей. В этом отношении психология, вместе с биологическими науками, в качестве науки о *жизни*, т. е. о творческом процессе, состоящем в непрерывном изменении и формировании, отчетливо отделяется от математического естествознания.

в) Своеобразие душевных явлений в смысле неподчинимости их схемам математического естествознания открывается еще и с другой стороны. Со времени Декарта в психологии считалось бесспорным, что душевные явления, будучи непространственными, т. е. не имея пространственных свойств объема, формы, величины, покоя и движения, однако, подобно материальным явлениям всецело подчинены закономерности *времени*, т.е. протекают во времени, имеют временное начало, конец и длительность, так что могут быть

точно измеряемы во времени. Если нельзя сказать, как много места занимает, напр. вспышка гнева или чувство страха, или где они находятся, то, казалось, можно с точностью определить, когда они начались и кончились и сколько времени длились. По крайней мере с этой своей стороны, т. е. как процессы во времени, психические явления казались точно измеримыми, что вместе с тем открывало простор для точных психофизиологических исследований, т. е. для установления точной закономерной связи между физическими (или физиологическими) процессами и соответствующими, т. е. одновременными им процессами психическими. Более внимательный анализ, которым мы и здесь обязаны Бергсону, показал, однако, что и это предположение есть предвзятое допущение, основанное на искусственном искажении самобытной внутренней природы душевных явлений.

Математическое время — время, как общая форма внешне-предметной действительности, материальных процессов — есть смена одного другим. Оно как бы символизируется качанием часового маятника — вправо, влево, вправо, влево и т. д. — или движением часовой стрелки, отсчитывающей секунды, минуты, часы: одно возникает — потом исчезает, и на его место становится другое и т. д. Внешне-предметное время имеет поэтому теснейшую связь с числом, оно есть как бы онтологическое, бытийственное счисление, порядковое число, как сущее и само себя счисляющее: первое, второе, третье. Когда мы *извне*, через посредство процессов материального мира, подходим к психическим явлениям, то нам удается и их как бы вложить, вернее искусственно втиснуть, в это математическое время. Мы можем определить, когда, т. е. в какой математически определяемый момент, «начинается» психический «процесс», когда он кончается и сколько длится; и такого рода определения составляют излюбленный предмет изысканий эмпирической и экспериментальной психологии. Но когда мы, освобождаясь от

всяких предвзятых схем, погружаемся в действительное *наблюдение* душевных явлений так, как они *переживаются*, т. е. как они эмпирически даны в своей собственной стихии, то мы получаем совершенно иную картину их. Нигде и никогда в душевной жизни мы не замечаем того, что образует существо математического, внешне- предметного мира, именно точную смену, отчетливо разграниченный порядок, в котором взамен одного, исчезнувшего явления, наступает, становится на его место, другое, отчетливо выделяющееся, как *второе*. Напротив, так как душевной жизни неотъемлемо присуща *сплошность*, то развитие его идет не в порядке накопления отдельных счислимых и отделимых друг от друга звеньев или моментов, а в порядке развертывания одной сплошной нити или движения потока. Новое не устраняет старого, старое не исчезает, уступая свое место новому — напротив, новое и старое пронизывают, пропитывают друг друга так, что образуют одно сплошное целое. В силу этого психическое время есть не смена, а живая *длительность*. В психическом времени новое не сменяет старого, а *рождается* из его недра, сохраняя связь с ним и удерживая его в себе. Поэтому развитие психической жизни, в отличие от материально-предметного мира, мыслимого в схеме математического времени, носит характер *подлинного творчества*, органического произрастания, т. е. именно того, что выражает тайну жизни, как таковой *).

г) Эти соображения Бергсона можно обобщить и далее, связав их с принципиальной критикой натуралистической психологии. Во всяком внешнем подходе душевной жизни, когда мы глядим на нее, как на часть эмпирического предметного мира, как на какой-то уголок жизни, запрятанный где-то внутри нашего тела, мы не усматриваем душевной жизни так, как она есть

*) Последующие строки дают краткое изложение некоторых принципиальных соображений, развитых мною в книге « Душа человека » (Москва 1917).

сама в себе, т. е. так, как она дана в самом переживании. Когда мы действительно погружаемся в нашу душевную жизнь, мы переходим в какой-то совсем новый мир, не имеющий ничего общего с предметным миром. Душевная жизнь не только сплошна, и потому исключает возможность временного измерения, но она и во всех направлениях безгранична, так что самое понятие начала и конца к ней неприменимо. Представим себе человека в состоянии, когда он действительно целиком захвачен стихией душевной жизни и уже не в состоянии смотреть на нее со стороны, т. е. из предметного мира: таковы состояния аффекта (напр. сильнейшего гнева, или страха, или восторга) и состояния дремоты (грез, сновидений и т. п.). Ясно, что для такого состояния (которое есть, повторяем, не что иное как пребывание всецело внутри стихии душевной жизни) времени вообще не существует; ясно, что мы пребываем тогда в некоей безграничности, для нас открывается бесконечная стихия, как бы целая вселенная, в которой все живет по своим законам, непонятным и бессмысленным для внешнего мира, но естественным и единственно возможным в этом внутреннем мире. Не только этот мир непространственен, но он и невременен; он не вмещается ни в какие рамки предметного мира. И даже высшие, казалось бы, всеобъемлющие категории — категории тождества и различия — именно в своем точном логическом смысле сюда не применимы, ибо и понятие «определенного качества» в душевной жизни, в которой все слитно, имеет совсем иной смысл, чем в предметном мире. Наблюдая душевную жизнь изнутри, т. е. так, как она дана в самом переживании, мы переходим из «этого», знакомого, привычного нам мира в совсем «иной мир», и не может быть и речи о том, чтобы этот «иной мир» мог быть исследован и выражен в понятиях, относящихся к внешнему миру, и с помощью методов, применимых к последнему. Поскольку т. наз. эмпирическая (натуралистическая) психология пытается уловить душевную

жизнь этими понятиями и методами, относящимися к предметному миру, она совсем не улавливает саму душевную жизнь, как она есть в себе (или — что то же — как она дана в непосредственном, т. е. живом опыте), а лишь некую ее тень, ее отражение в предметном мире, или, в лучшем случае, ее наружный слой, соединяющий ее с внешним миром. Поскольку человек судит о душевной жизни с этой, внешней стороны, он имеет о ней примерно такое же понятие, какое имеет о подземной шахте с бесконечной сложностью жизни и работы в ней человек, глядящий на нее с земной поверхности, т. е. видящий только наружное отверстие и начало спуска в шахту, но не ее самое.

Давнишние навыки мысли и чисто обывательски-утилитарное отношение к действительности приводят к тому, что обычно нас совсем не интересует душевная жизнь в ее собственной, внутренней природе, а интересуется только ее внешнее действие и обнаружение в предметном мире. Т. наз. эмпирическая психология покорно следует этой обычной, распространенной, обывательской установке сознания в отношении душевной жизни; в этом смысле можно сказать, что господствующая или до недавнего времени господствовавшая психология находится в том состоянии, в котором астрономия находилась до Коперника и Галилея, когда она видимую простым глазом внешнюю картину неба принимала за существо закономерности в строении астрономической действительности. Как там, в астрономии, так и здесь, в психологии, необходимо перемещена точка зрения в внутрь самой реальности, как бы парадоксально ни было такое перемещение с точки зрения обычного обывательского сознания. Это обычное, обывательское, в том числе и научное сознание, конечно, решительно протестует против такого перемещения точки зрения. Неужели — спросит оно — мы должны принимать наши фантазии, сны, капризы, все смутное, нелепое и субъективное в нашей жизни — всерьез, видеть в них действительность? Неужели про-

снувшийся должен верить своему сну, врач — бредням душевно-больного, педагог должен сам стать ребенком со всеми ребяческими фантазиями и капризами? Но ведь если мы хотим познать душевную жизнь, как особый объект, то вправе ли мы начинать с того, чтобы отрицать ее реальность или переделывать ее по нашему усмотрению, приспосабливать к тому, что мы привыкли признавать в другой сфере бытия? Ссылка на « субъективность » душевной жизни была уже избита нами в ее полной несостоятельности выше, в критике материализма. Душевная жизнь есть именно душевная жизнь; во всей ее « субъективности », « иллюзорности », « невозможности » ее содержания с точки зрения предметной действительности она — есть. Она образует реальную, непосредственно нам данную сферу бытия, которую мы — именно с точки зрения осуществления подлинно *опытного*, эмпирического знания — должны брать, так, как она есть.

Здесь остается упомянуть лишь об одном еще возможном возражении. Может быть, такое подлинно опытное познание душевной жизни из глубины ее самой окажется практически бесплодным, так как уведет нас от эмпирической действительности предметного мира в какие-то бездны « внутреннего мира », не имеющего никакого отношения к нашей практической жизни? Но с таким же правом такое возражение можно было бы предъявить, напр. научной астрономии, по сравнению с эмпирической космографией, или научной биологии и химии, по сравнению с агрономическими знаниями мужика-хлебороба, и в сущности, любой науке. Всякая наука уводит далеко от видимого, общеизвестного, непосредственно нужного в некие глубины, не имеющие, казалось бы, ничего общего с практическими нуждами человеческой жизни. Но известно, что именно через это углубление, через этот отход от наружного, общеизвестного, практически важного слоя явлений к их подлинной внутренней закономерности наука научает людей практически овладевать силами

природы и использовать их для своих целей. Не иначе обстоит дело и с психологией. Кто окажется лучшим педагогом — человек, умеющий вжиться в жизнь ребенка и конкретно ее себе представить, или человек, судящий о душевной жизни ребенка лишь извне, по ее внешним обнаружениям? Кто окажется лучшим психиатром — врач, не боящийся погрузиться в туманную и безумную жизнь душевно-больного и изнутри ее понять, или же врач, который умеет только выстучать больного, исследовать его рефлексы и всякие иные внешние обнаружения его душевной жизни? Ответ и а priori ясен сам собой, но он подтвержден и опытно: новейшее развитие педагогики, прикладной психологии и психопатологии всецело определено именно тем, что за последнее десятилетие психологическое наблюдение с внешней стороны душевной жизни перемещается на внутреннее ее существо, т. е. что психология начинает все более обретать мужество быть подлинно опытной наукой, познающей душевные явления не так, как они вырисовываются извне, на поверхностном, по существу чуждом им слое внешне-предметной действительности, а так, как они раскрываются в своей собственной природе внутреннему, переживающему их опыту. Это мы отчасти уже видели на приведенных выше течениях, реформирующих психологию, отчасти еще увидим ниже.

д) Совершенно независимо от этих соображений, уясняющих своеобразие душевной жизни и неприменимость к ней категорий предметно-природного бытия, развивается в современной психологии ряд учений, сущность которых состоит в критике обычного представления о *слепоте* душевных явлений и в уяснении их коренной связи с моментом *смысла* или *разума*. Инициатором этого течения является австрийский психолог *Франц Brentano*, который еще в 1884 г. в своей книге «*Psychologie vom empirischen Standpunkte*» (т. е. намечая программу именно чисто эмпирической психологии) указал на существенный и специфический

момент душевной жизни, который позднее (гл. образом через посредство исследований Гуссерля) получил название *интенциональности*. Не все в душевной жизни носит характер чистого, как бы пассивного и замкнутого в себе переживания; напротив, существенным для душевной жизни является наличие «актов», через которые сознание так или иначе *направляется* на предметный мир и выявляет свое отношение к нему. Так, в познании мы имеем не пассивное воспроизведение действительности в «представлениях», а — в лице суждения — акт *признания* или *отвержения*, который сходен с одобрением или неодобрением в практическом отношении к действительности. Такого рода явления (Брентано называл их «феноменами любви и ненависти») по своей структуре резко отличаются от всего, что носит характер пассивного бытия или процесса в душевной жизни; они суть «акты», устремленности, и вместе с тем через них осуществляется в душевной жизни то, что мы называем смыслом. Эти указания Брентано были развиты немецким философом Гуссерлем в целую систему т. наз. «феноменологии». Оставляя здесь в стороне то философское содержание феноменологии, которое выходит за пределы психологии, отметим лишь вытекающую из нее реформу психологии. В душевной жизни то, что можно назвать ее имманентным «содержанием» (ощущения, представления и т. п.) есть как бы лишь сырой материал, который перерабатывается в актах интенции, направленности, в *смысловом* отношении личности к предмету. В познании, в волевых устремлениях, в оценках мы имеем дело не с простым переживанием, не с наличием какого то материала или содержания душевной жизни, а с актами, через которые как бы устанавливаются связи между личностью и предметным миром, в которых личность раскрывает для себя предметный мир и устанавливает свое отношение к нему. Именно это отношение есть то, что можно назвать «смыслом», и поэтому особенность душевной жизни именно в том и

состоит, что она имеет смысловое значение, в ней осуществляется телеологическая, «разумная» позиция личности в отношении воспринимаемых или мыслимых ею предметов.

Открытие этого момента оказало решающее реформирующее влияние на всю современную психологию. Можно сказать, что оно как бы пробудило дремоту психологии и впервые в новейшее время раскрыло ей глаза, показало всю значительность ее предмета. Одним из первых среди чистых психологов-эмпириков и эксперименталистов на это течение откликнулся известный психолог Штумпф, который в работе «Явления и психические функции» на чисто-психологическом анализе подтвердил учение об «интенциональности». Штумпф показывает, что, кроме психических «явлений» в строгом смысле, т. е. содержаний переживаний (напр. ощущений), душевная жизнь содержит то, что в отличие от «явлений» можно назвать «функциями». То, что мы называем, напр. восприятием, памятью, волей и т. д. носит по существу характер функций, т. е. некой работы, некого делания сознания, напр. в актах воспринимания, припоминания, волевой устремленности и пр. Вслед за Штумпфом мюнхенский психолог Пфендер подробно развил программу нового понимания и новых задач психологии в своей книге «Введение в психологию». Одновременно с ним в России аналогичные идеи, в связи с своими гносеологическими учениями, развил Н. О. Лосский («Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»). Крупнейший немецкий психолог Липпс под влиянием этого нового течения отказался от своих прежних гносеологических и психологических идей, сводивших все содержание сознания к внутренним переживаниям, и примкнул к новому направлению. Упомянутая выше школа «психологии мышления» также несомненно обусловлена феноменологией и теорией «интенционализма». За последние два десятилетия в специальном журнале школы Гуссерля «Jahr-

buch für Philosophie und phänomenologische Forschung » и во множестве других работ появился целый ряд интереснейших изысканий по теории знания, по философии нравственности и права, а также по психологии, в которых обнаружилась вся плодотворность этого направления. Мы не имеем здесь возможности даже вкратце передать их содержание. Для рассматриваемого нами принципиального вопроса существенно только общее направление идей этой школы. Если сопоставить его с воззрением старой т. наз. эмпирической психологии, то сразу же обнаруживается, что последняя, исходя из предвзятых допущений и рассматривая душевную жизнь, как некий мертвый, пассивный, в себе пребывающий комплекс « психических явлений », работала как бы в шорах, загораживала себе взор на самые важные и характерные стороны душевной жизни. Вместо подлинной душевной жизни, т. е. живого, действенного и осмысленного отношения личности к миру, она имела дело только как бы с осадком душевной жизни в лице отдельных бессмысленных процессов или явлений. Чтобы не изменить своему замыслу, она должна была искусственно превращать все живое, личное, осмысленное в душевной жизни в какой-то безличный « комплекс » или « механизм ». Возьмем для примера любой конкретный пример. Если старая « эмпирическая » психология исследовала, скажем, явление любви или « влюбленности », то она сводила его к ряду физиологических или психических « явлений », напр. исследовала изменение пульса или дыхания при аффекте любви, указывала, напр. на длительное представление о любимом существе в сознании влюбленного, на связывание этого представления с другими представлениями, на чувство радости и т. п. Если вообразить себе (что, к счастью, редко бывало) живого влюбленного человека, который, чтобы понять свое состояние и получить полезные для себя указания, обратился бы к исследованиям « эмпирической » психологии, то он мог бы прийти в полное отчаяние —

настолько ничтожно, несущественно для него самого было бы все, что он мог там найти, и настолько отсутствовало бы то, что образует самое существо его внутренней жизни. Напротив, феноменологическое описание этого переживания обратило бы (по крайней мере, в принципе) внимание на самое существо дела (для примера сошлемся на исследование *Макса Шелера* «Чувство симпатии, любовь и ненависть» 1923): оно показало бы, что любовь есть чувство, в котором любящий направляется на центр личности любимого и, несмотря на все эмпирические недостатки последнего, усматривает в нем нечто абсолютно-ценное, дарующее смысл его собственной личности и т. п. Этим прекращается то ужасающее бесплодие, которое во всех практических жизненных вопросах обнаруживала обычная «эмпирическая» психология, подменявшая живого, осмысленно чувствующего и действующего человека какой-то бессмысленной куклой-автоматом, и открывается по крайней мере в принципе путь для научного изучения и постижения человеческой жизни в ее конкретной полноте и жизненности.

Из всех влияний школы «интенционализма» и феноменологии мы отметим здесь лишь одно, самое разительное и значительное. Это — влияние ее на такую, казалось бы, чисто «естественную» и медицинскую науку, как психопатология, наука о душевных болезнях. Еще до недавнего времени психопатология, в качестве именно «естественной науки», связанной к тому же с науками физиологии и общей патологии, т. е. с познанием человеческого тела, — при всей однородности специальных направлений в ней — единодушно рассматривала душевные заболевания, как расстройство психического (или психофизического) *механизма*. Изучались (помимо всякого рода сопутствующих физиологических процессов — все равно, причин или симптомов душевных заболеваний) своеобразия ощущений, ассоциаций, эмоций и т. п. у душевно-больных; и строились различные теории о том, в чем именно

заключается причина порчи и неправильного функционирования, так сказать, душевной машины при разных формах душевных болезней. Тот, казалось бы, простой и самоочевидный факт, что душевное заболевание есть в своей основе нарушение нормального *смыслового* строения сознания, нормального познания, оценки волевого отношения к окружающим явлениям, совсем не изучался, как таковой, а считался лишь как бы самоочевидным *последствием* расстройства психического механизма. Можно сказать, что за последнее десятилетие здесь, в области психопатологии наступил полный переворот. Упомянутая уже выше школа «психоанализа» и целый ряд других направлений и работ в психопатологии *принципиально* изменили свою общую точку зрения, переместили центр своего интереса при изучении душевных явлений. Под несомненным влиянием «феноменологического метода» отныне душевные болезни изучаются прежде всего путем внимательного описания структуры сознания больного, т. е. содержания его ненормального восприятия и понимания мира. Душевное заболевание рассматривается теперь, как ненормальное, своеобразное *миросозерцание* больного. В новейших, вышедших за последние годы трудах по психопатологии немецких ученых Ясперса, Кречмера, Шильдера и других, психопатология превращается в внимательное описание своеобразных типов отношения к миру у душевно больных. Такое исследование требует, очевидно, в качестве своей основы, анализа общей природы миросозерцания и классификации миросозерцаний, которые Ясперс и дает в своем обширном исследовании «Die Psychologie der Weltanschauung» (1922). (Ср. аналогичное исследование немецкого педагога Шпрангера «Lebensformen»). Таким образом, психопатология оказывается в ближайшем соседстве с науками чисто философскими и в зависимости от них, и не случайно упомянутый психопатолог Ясперс занял кафедру чистой философии в Гейдельбергском университете. Что это направление не

есть что-то, обусловленное чисто умственными течениями, а выросло именно из сознания практической неудовлетворительности старой психопатологии и в полном соответствии с специально-научными запросами этой области знания, свидетельствует большой успех ее приложения к терапии, т. е. к лечению душевных болезней. Как уже указано, на той же почве стоит и «психоанализ», который подходит к душевному заболеванию, как к расстройству нравственной жизни больного, как к результату некоторого «греховного чувства», некоторых мук совести. И здесь обнаруживается, что через преодоление предвзятых натуралистических представлений старой «эмпирической» психологии, у психопатологии впервые как бы раскрылись глаза, и она обрела свой подлинный предмет. Ибо душевное заболевание, как и нормальная душевная жизнь, есть прежде всего реализация в личной жизни некоего «смысла», некоторого «понимания» окружающего и (по замыслу) разумного теоретического и практического отношения к нему, а потому научное познание и должно быть направлено на это существо душевной жизни и никак не может быть втиснуто в «естественно-научное» изучение мертвого механизма душевной жизни.

е) В связи со всеми изложенными выше новыми течениями в психологии, приводящими и уже приведшими к ниспровержению натурализма в психологии, стоит также существенное изменение в психологическом понимании проблемы *человеческой свободы* (или свободы воли). Натуралистическая психология, само собою разумеется, решительно отвергала понятие *человеческой свободы*, которое казалось ей лишь пережитком до-научного или ненаучного отношения к душевной жизни. Поскольку *человеческая личность* мыслилась, как простой механический комплекс, подобный материальному механизму, ни о какой свободе, конечно, не могло быть и речи: каждое психическое явление, подобно каждому материальному, однозначно

определено каким-либо другим, ему предшествующим явлением. Вера в человеческую свободу, с этой точки зрения, кажется возможной лишь при неисследованности психической связи, при смутности психологического знания, когда незнание точной связи дает простор допущению, что-либо в душевной жизни рождается «из ничего». Совершенно иное отношение к этому вопросу возникает в настоящее время, когда психология пришла к уяснению цельности и сплошности душевной жизни, ее неизмеримости, качественного своеобразия каждого ее момента, самобытности психического в отличие от предметного мира и наконец, существенности в душевной жизни актов устремленности или направленности, в которых осуществляется в душевной жизни «смысл». Простое отрицание свободы воли на почве механистического миропонимания становится в настоящее время во всяком случае невозможным. Этот вывод прежде всего сделал Бергсон из нового, установленного им понимания душевной жизни. Бергсон, правда, отвергает обычное, рационалистическое понятие свободы *выбора*, согласно которому «душа», колеблясь между двумя отчетливо предстоящими ей «возможностями», как между двумя отдельными элементами или содержаниями, беспричинно «выбирает» из них один. Бергсон показал, что такой рациональный выбор никогда фактически не совершается в душевной жизни. Но он вместе с тем показал и несостоятельность понятия естественной, механической необходимости в душевной жизни. Где нет отдельно прошлого и настоящего, где процесс носит характер сплошного потока, в котором все единичное определено целым, сверхвременным единством душевной жизни, там нельзя говорить о необходимом определении отдельного душевного явления чем-либо единичным, ему предшествующим. Поскольку можно говорить об определении душевной жизни, она в каждый момент и в каждой своей части определена всей своей целостностью, своим единством. Для рационального

познания духовная жизнь есть нечто по существу иррациональное; т. е. в противоположность механистическому воззрению, *никогда и нигде* в душевной жизни нельзя рационально «вывести» или «объяснить» одно из другого, показать, *почему именно* в данный момент в душевной жизни совершилось то, а не другое. Но эта рациональная невыводимость явлений душевной жизни, которая вытекает не из слабости или недостаточности нашего знания, а из самого существования его предмета, и совпадает с тем, что называется «свободой». Каждый шаг душевной жизни носит характер творчества, такого спонтанного рождения «из всего сразу», из самого существа личности, которое практически равносильно «рождению из ничего». Свобода и необходимость, по мысли Бергсона, в применении к душевной жизни суть не различные, а *совпадающие понятия*, ибо понятие механической причинности или закономерной связи между отдельными явлениями А и Б — понятие, противостоящее понятию свободы — к ней именно неприменимо.

Конечно, можно сомневаться, совпадает ли это бергсоново понятие «свободы», сводимое на иррациональность, текучесть и сплошную цельность душевной жизни, с тем, что обычно разумеется под свободой. Но эта недостаточность положительного понятия свободы не должна препятствовать признанию ценности отрицательного разъяснения Бергсона, неопровержимо показавшего неприменимость обычного, рационально-механического понятия, причинной необходимости в душевной жизни. Этим сделан еще шаг на пути опровержения психологического рационализма. Но исследование понятия свободы на этом не может остановиться. Дальнейшее его углубление связано, с одной стороны, с уяснением *многослойности* душевной жизни или *измерения в глубину*, в силу чего открывается возможность воздействия глубинных сил или центральных инстанций на процессы в наружной, периферической части душевной жизни, и, с другой стороны,

с уяснением сущности для душевной жизни момента спонтанности активности, выражающегося в осмысленных актах, в которых осуществляется осмысленное теоретическое и практически-телеологическое отношение человека к окружающей его среде. Поскольку самое существо душевной жизни усматривается не в пассивных « явлениях » или « содержаниях », а в *актах*, через которые личность осмысленно и изнутри реагирует на впечатления, все отдельные « содержания » (внутренние и внешние) становятся отныне не « причинами », из которых с однозначной необходимостью вытекали бы следующие за ними психические процессы, а лишь поводами и материалами для спонтанной деятельности личности. Отсюда возникает возможность и необходимость новой положительной оценки понятия свободы в применении к душевной жизни. Наиболее полная сводка соображений по этому вопросу, ведущих к признанию реальности человеческой свободы, дана в настоящее время в последней работе русского ученого проф. Н. О. Лосского « Свобода воли » (Париж 1926 г.).

VII

ИТОГИ КРИТИКИ ЭМПИРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ. ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ И ЗАДАЧИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Изложенные выше достижения научной психологии преимущественно за последние два десятилетия, как видим, в корне изменили понимание природы душевной жизни. От прежнего замысла т. наз. « эмпирической » психологии и от общих представлений, лежащих в ее основе — можно сказать — не осталось *ничего*, кроме общего требования строить психологическое знание на опытном исследовании душевной жизни. Но именно строго следуя этому требованию, психология в ее новейшем развитии показала, что посылки, на которые опиралась прежняя « эмпирическая » психология, решительно ему противоречили,

так что притязания ее быть непредвзято опытной наукой оказались совершенно мнимыми. Подводя итоги всему, сказанному выше, мы можем выразить современное, основанное на подлинно опытном изучении, понимание душевной жизни в следующих положениях.

1) Душевная жизнь не есть агрегат или комплекс отдельных психических явлений или процессов. Она есть, напротив, некое первичное неразложимое единство. Какую бы отдельную сторону душевной жизни мы ни изучали, такое исследование в принципе *всегда* направлено на целостную душевную жизнь, должно учитывать тот общий фон или ту общую почву, в которую погружено все частное. Признание наличности « души » в этом смысле есть не произвольное допущение и не помеха для опытного познания душевной жизни, а, напротив, необходимое его условие.

2) Душевная жизнь имеет скрытую *глубину*, и потенции, лежащие в этой глубине (в области подсознательного или бессознательного), оказывают могущественное влияние на весь ход душевной жизни. Поэтому опытное познание, не обрекшее себя на бесплодие, никогда не может ограничиться описанием поверхностного, воочию предстоящего слоя сознательных душевных явлений, а должна учитывать более трудно уловимые глубинные силы душевной жизни. Такое учение не есть выход за пределы опытного познания, так как иррациональная, подсознательная глубина душевной жизни может быть предметом опыта, если не смешивать общее, широкое понятие опыта и своеобразие психологического опыта с частным понятием внешнего опыта, как он осуществляется в естествознании. И в этом отношении опытная психология не может обойтись без понятия души, как глубинной силы, определяющей душевную жизнь.

3) Явления душевной жизни качественно резко отличаются от той сферы бытия, которую мы называем « миром природы ». Душевные явления математически неизмеримы; в виду новизны и своеобразия каждого

из них они неподчинимы той *точной* закономерности, которая применима в т. наз. точных (математических) естественных науках; в строгом смысле слова невозможно даже определение их времени, т. к. « душевное » время резко отличается от измеримого времени предметных процессов; в лице душевной жизни мы имеем некий самостоятельный « мир », лежащий в другом измерении бытия, чем мир природы; душевная жизнь не есть совокупность слепых, в себе пребывающих явлений или процессов, по образцу явлений природы: в ней осуществляется осмысленное *отношение* личности, субъекта душевной жизни, к предметному миру, в силу чего именно опытное ее познание сближается с философским изучением человеческих мировоззрений и практических оценок. И отсюда, наконец, следует, что понятие слепой, однозначно определенной причинной необходимости неприменимо к строению душевной жизни, чем определяется возможность и необходимость использования при ее описании понятия свободы.

Объединяя все эти достижения новейшей психологической науки, можно сказать, что все они ведут к восстановлению понятия « души » или — говоря шире — « личности » в психологии. Понятие *личности*, как живого действенного телеологического единства, оказывается не только неустранимым из психологии, но безусловно для нее существенным. Только признав, что душевная жизнь во всех ее сторонах и частных проявлениях есть обнаружение исконного целестремительного и действенного единства личности, мы можем правильно ориентироваться во всем многообразии душевных явлений и проникнуть в своеобразие присущей им закономерности. В этом отношении наиболее синтетическим и вместе с тем наиболее глубоким из новейших психологических направлений следует признать « персоналистическую психологию » современного, уже упомянутого выше, немецкого психолога Виллиама Штерна. В целом ряде трудов (укажем из них на последний обобщающий эту « Personalistische Psycholo-

gie » в сборнике « Einführung in die neuere Psychologie », herausgegeben von E. Laupe 1926) Штерн убедительно показывает, что все мотивы новейшей психологии — учение о цельности душевной жизни, открытие роли подсознательного, учение о психических « формах » (Gestalten) и др. — согласимы и сводимы в цельную систему лишь при допущении, что душевная жизнь есть обнаружение творческого саморазвития личности. Этим одновременно достигается новое и единственно правильное понимание психо-физической проблемы. Дело в том, что « личность » не есть только психологическое понятие. « Личность » есть то последнее, конкретное единство, которым одинаково определяется и психическая, и телесная жизнь человека. Не только психо-физический параллелизм, как учение о независимом параллельном протекании двух сторон бытия (фактически приводящее, как мы видели, к обратному ложному выводу о совершенной подчиненности душевных явлений телесным) оказывается ложным, но ложным или по крайней мере поверхностным оказывается и обратное учение о причинном психофизическом взаимодействии. При более глубоком рассмотрении обнаруживается, что « личность » есть понятие « нейтральное в психо-физическом отношении » (см. выше в критике психо-физического параллелизма), т. е. что она есть единство, объемлющее и подчиняющее себе обе стороны жизни. Психо-физическое « взаимодействие » оказывается лишь отражением *соподчинения* обеих областей формирующему началу личности. Природа личности находит свое *выражение*, как в психической, так и в физической ее жизни, и каждая из них может « действовать » на другую только потому, что они обе совместно сотрудничают в осуществлении и воплощении потенциального синтетического единства личности. Явления той и другой стороны суть как бы лишь симптомы или выражения целостной, органически неразделимой телеологической и осмысленной деятельности самораскрытия и саморазвития личности.

Этим принципиально изменяется смысл психологии, ее место в системе наук. Из «естественной науки», изучающей процессы душевной жизни, как частный вид процессов природы — каковой ее замышляла старая «эмпирическая» психология, — психология превращается в *учение о человеке, как особом типе реальности*, т. е. в обобщающую философскую антропологию. Мы приведены здесь назад, к исходной точке наших размышлений. Господствовавшее до недавнего времени мировоззрение не знало в точном смысле слова антропологии, или науки о человеке, потому что оно отрицало саму реальность человека, как самобытного явления, как своеобразного типа бытия. Человек, гордый своим знанием природы, мечтавший, через научное постижение законов природы и определяемое им развитие техники, овладеть всей природой и стать ее царем и властелином, — странным образом отрицал свое *собственное существование*. Себя самого он считал таким же явлением природы, как все остальные, каким то случайным, механически слипшимся комочком молекул и клеток. То, что носит доселе название антропологии, есть отчасти только отдел общей биологии — изучение происхождения и типов строения человеческого тела — отчасти же описание жизни т. наз. «первобытных народов». На общий вопрос: что такое есть человек; каково его место в системе бытия, какое значение в мировом бытии имеет человеческий дух и его создание — человеческая культура во всей полноте ее проявлений — эта антропология не давала никакого точного ответа. Вернее сказать, вопрос этот вообще не ставился, так как господствующее воззрение имело на него заранее принятый готовый ответ: человек есть один из видов животного царства, т. е. не представляет собою ничего своеобразного в мировом бытии. Наряду с этим, существовал и существует, как известно, ряд т. наз. «гуманитарных» наук, т. е. наук о человеческой истории и культуре во всех ее проявлениях. Но эти науки не имели в господствовавшем доселе мировоз-

зрении никакого *теоретического обоснования*; неясно было, какую собственно область бытия они изучают, каково своеобразие и общие закономерности этой области бытия. Более того, оставалось собственно сомнительным, имеют ли эти науки право на существование; с точки зрения господствовавших идей, их нужно было бы целиком свести к биологическим и физическим наукам, т. е. наукам об общей природе, так как ведь человек принципиально считался таким же явлением природы, как амеба, клеточка или даже молекула и атом. И хотя многочисленные попытки действительно превратить историю или социологию в биологию или физику на практике кончались полной неудачей, и гуманитарные науки по традиции продолжали существовать, как самостоятельная область знания, они так и не находили себе ясного места в системе научного знания и существовали без какого-либо прочного научного фундамента. С другой стороны, имело место то по истине *скандальное* положение, что психология — единственная теоретическая наука, изучавшая, или долженствовавшая изучать живое содержание человеческой жизни — ничего не давала для обоснования гуманитарного знания. Ни история, ни политическая экономия, ни учение о праве, которые ведь все изучают область человеческих действий, человеческой жизни — не получали никакой поддержки в психологическом знании и с естественным пренебрежением игнорировали столь, казалось бы, существенные достижения экспериментально-эмпирической психологии. Была даже придумана особая философская теория, назначением которой было оправдать это скандальное и бессмысленное положение: такова теория Риккерта, доказывавшая, что «психология», в качестве «естествознания», не имеет и не может иметь никакого отношения к гуманитарным наукам, к наукам о человеческой истории и культуре.

Это невыносимое и бессмысленное положение, однако, не может длиться без конца. Раз оно осознано,

ему должен быть положен конец. И мы видим, что психология, в ее новейших преобразованиях, действительно начинает сознавать свою задачу быть наукой о человеческой личности, т. е. войти в состав философской антропологии в точном смысле этого слова — обобщающего знания о существовании человека, могущего быть положенным в основу гуманитарных наук. Мы уже видели, что феноменологическое направление получило плодотворное применение в этике, философии права и ряде других гуманитарных наук. Среди западных ученых итог этой тенденции учел немецкий философ *Макс Шелер*, который в ряде работ наметил программу философской антропологии, как общего учения о человеке, и приступил к ее осуществлению. Несомненно, что от этого течения надо ожидать плодотворного и оживляющего действия на социальные и гуманитарные науки, которые не могут выйти из состояния некоторого хронического дилетантизма, пока не будут обоснованы на прочном фундаменте в лице теоретического общего учения о духовной природе человека.

Мы переживаем эпоху кризиса всего господствовавшего до недавнего времени мировоззрения, которое на наших глазах заменяется новым, менее предвзятым и более глубоко захватывающим, а потому практически и более плодотворным. Если социализм был продуктом переходной эпохи, и заключал в себе противоречивое сочетание своей натуралистической основы, отрицавшей самостоятельное бытие и значение человека, с смутными чаяниями торжества каких-то чисто человеческих духовных упований на разум и добро, то наша эпоха стоит перед задачей выработки действительно цельного мировоззрения, в котором практическая программа разумного и благого устройства человеческой жизни будет иметь для себя подлинную опору в лице философского постижения реальности и смысла человеческого бытия. Все новейшее развитие психологии, как мы видели, идет именно в этом направлении.

ТОГО ЖЕ АВТОРА

- Философия и жизнь.* Этюды и наброски по философии культуры. С.-Петербург, 1910.
- Предмет знания.* Об основах и пределах отвлеченного знания, Петроград, 1915. (Готовится к печати второе издание).
- Очерк методологии общественных наук.* Москва, 1922.
- Введение в философию в сжатом изложении.* Петроград, 1922.
Второе, исправленное издание, Берлин, 1923.
- Живое знание.* Сборник статей. Берлин, 1923.
- * *Крушение кумиров.* Париж, 1924.
- * *Смысл жизни.* Париж, 1926.
- * *Духовные основы общества.* Введение в социальную философию. Париж, 1930.
- Непостижимое.* Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
- * *Свет во тьме.* Опыт христианской этики и социологии. Париж, 1949.
- * *Реальность и человек.* Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
- Биография П.Б. Струве.* Нью-Йорк, 1956.
- Этюды о Пушкине.* Мюнхен, 1957.
- * *С нами Бог.* Три размышления — 1964.
- Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века.* Антология.

На иностранных языках

- Die russische Weltanschauung.* Berlin, 1926.
- God With Us. Three Meditations.* London, 1946. (Перевод книги *С нами Бог*).
- La connaissance et l'être.* Paris, 1935. (Перевод книги *Предмет знания*).
- A Solovjov Anthology.* London, 1950.
- Dieu est avec nous. Trois méditations,* Paris, 1955. (Перевод книги *С нами Бог*).
- Reality and Man.* (Перевод книги *Реальность и человек.* Готовится к печати).

* YMCA-PRESS, 11, rue de la Montagne Ste-Geneviève, Paris 5.

О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр.
Предисловие редактора	7
Религиозно-исторический смысл русской революции	9
По ту сторону « правого » и « левого »	39
Проблема « Христианского социализма »	61
Ересь утопизма	83
Онтологическое доказательство бытия Бога	107
О природе душевной жизни	153
Предисловие	155
Вступление	156
I. Чистый материализм. (Материализм в строгом смысле)	160
II. Материализм в широком смысле. (Натурализм)	170
III. Душа и тело. Учение психофизического параллелизма	173
1. Выводы психофизического параллелизма	178
2. Аргументы психофизического параллелизма	181
IV. Критика психофизического параллелизма	183
V. Старая « эмпирическая » психология. (« Психология без души »)	193
VI. Критика « эмпирической » психологии	201
1. Критика психического атомизма и учение о душе, как единстве духовной жизни	201
2. Критика психологического рационализма. Душа, как глубина душевной жизни	208
3. Критика психологического натурализма	214
VII. Итоги критики эмпирической психологии. Понятие личности и задачи философской антропологии	233
	241

БИБЛИОТЕКА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Под общей редакцией Н.А. Струве

Цель Библиотеки дать современному читателю доступ к выдающимся произведениям русской религиозно-философской мысли, ставшим библиографической редкостью.

В виду того, что разные издательства посвятили себя той-же задаче, мы предполагаем в первую очередь издавать сборники статей, разбросанных в периодических изданиях, или не изданных, объединяя их по авторам или по темам.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ :

1. Кн. Е. Трубецкой, *Умозрение в красках* (три очерка о русской иконе), 165 стр.
2. *Из Глубины*, сборник статей о русской революции, Москва 1918, 332 стр. (С предисловиями Н. Полторацкого и Н. Струве).
3. В.О. Ключевский, *Церковь и Россия* (Три лекции).
4. С.Л. Франк, *По ту сторону правого и левого* (Под редакцией В.С. Франка).

Готовятся к печати :

5. Свящ. П. Флоренский, *Собрание Сочинений*, т. I, статьи 1919-30 гг.
6. *О Пушкине*, сборник статей С. Булгакова, П. Струве и др.
7. В.Ф. Эрн, *Верховное постижение Платона* и др. статьи.

