

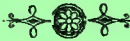
Проф. Александръ Фведенскій.

О ВИДАХЪ ВѢРЫ

ВЪ

ЕЯ ОТНОШЕНІЯХЪ КЪ ЗНАНІЮ.

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Вопросы Философій и Психологій“.



МОСКВА.
Типо-лит. Высоч. утвержд. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о,
Пименовская улица, собств. домъ.



1894.

Проф. Александръ Фведенскій.

О ВИДАХЪ ВѢРЫ

ВЪ

ЕЯ ОТНОШЕНІЯХЪ КЪ ЗНАНІЮ.

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Вопросы Философій и Психологій“.



МОСКВА.

Типо-лит. Высоч. утвержд. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о,
Пименовская улица, собств. домъ.

1894.



Доволено цензурою. Москва, 28 января 1894 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стр</i>
Предисловіе	3
Глава первая. Раціонализмъ и его отношенія къ вѣрѣ	5
Глава вторая. Критицизмъ и его отношенія къ вѣрѣ	23
Глава третья. Виды вѣры, допускаемой критическимъ разсудкомъ . . .	49

О видахъ вѣры въ ея отношеніяхъ къ знанію.

Стану молиться духомъ, стану молиться и умою; буду пѣть духомъ, буду пѣть и умою (Перв. посл. къ коринѣ. XIV, 15).

Всякій поступай по удостовѣренію своего ума (Къ римлян. XIV, 5).

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Г. Каленовъ своею статьей „Вѣра и знаніе“ (см. „Вопросы Филос. и Психол.“, кн. 18) затронулъ въ высшей степени важный вопросъ и высказалъ въ ней такія мысли, что она можетъ быть разсматриваема, какъ типическое выраженіе одного изъ тѣхъ теченій, которыя переживаются въ настоящее время русскимъ обществомъ. Дѣло идетъ объ отношеніяхъ вѣры къ знанію, или къ разсудку. Этотъ вопросъ теперь у всѣхъ вертится,—если не на языкѣ, то въ умѣ. Да и никогда онъ не переставалъ быть однимъ изъ самыхъ жгучихъ, животрепещущихъ. Поэтому, хотя г. Каленовъ отвѣтилъ на него довольно подробно и хотя его отвѣтъ обсуждался въ Психологическомъ Обществѣ, гдѣ онъ читалъ свою статью въ видѣ реферата, но все-таки, я думаю, позволительно пересмотрѣть этотъ вопросъ еще разъ заново съ другой (именно критической) точки зрѣнія, тѣмъ болѣе, что, какъ видно изъ отчета о засѣданіяхъ Пси-

хологическаго Общества, многіе изъ присутствовавшихъ тамъ не согласились съ мнѣніями г. Каленова. Этому пересмотру и будетъ посвящена предлагаемая вниманію читателя работа. Ея главная задача—въ томъ, чтобъ указать и охарактеризовать различныя виды вѣры, разсматриваемой со стороны ея отношеній къ достовѣрному знанію. Въ виду же несогласія въ выводахъ попутно приходится разобрать и мнѣнія г. Каленова.

ГЛАВА I.

Рационализмъ и его отношенія къ вѣрѣ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что если разсматривать вѣру со стороны ея отношеній къ разуму, то надо различать въ ней нѣсколько видовъ или, какъ выражается г. Каленовъ, формъ. Дѣйствительно, есть большая психологическая разница между вѣрой человѣка, у котораго критическая и скептическая дѣятельность его разсудка еще не затронула догматовъ его вѣры, и вѣрой человѣка, который уже или самъ критически разсматривалъ ихъ, или же знаетъ, какъ это было сдѣлано другими. Такимъ образомъ уже сразу замѣтно, что вѣра можетъ существовать не менѣе какъ въ двухъ формахъ. Примѣрами первой могутъ служить вѣра ребенка въ сказочный міръ, вѣра простолюдина въ примѣты, привидѣнія, русалокъ и т. п., вѣра древняго грека въ своихъ боговъ и т. д. Примѣромъ же второй—хотя бы вѣра любого богослова-философа, или же вѣра инквизитора, преслѣдующаго философа за его несогласія съ нимъ, вѣра противниковъ Галилея, упорно не желавшихъ, дабы не потерять своей вѣры, взглянуть на небо чрезъ устроенную Галилеемъ трубу и т. д. Итакъ, несомнѣнно существуетъ нѣсколько формъ отношенія вѣры къ разуму, или знанію. Каковы же главнѣйшія изъ нихъ, т. е. такія, которыя рѣзко отличались бы другъ отъ друга и подъ которыя можно было бы подвести всѣ остальные?

Г. Каленовъ насчитываетъ три главныхъ формы. Изъ нихъ двѣ: вѣру *наивную* и вѣру *слѣпую*—онъ считаетъ чѣмъ-то

ненормальнымъ, вѣрнѣе—нежелательнымъ (онъ употребляетъ оба слова, какъ синонимы), а третью вѣру—*сознательную*— онъ характеризуетъ какъ „нормальную психическую функцію“ (а при его словоупотребленіи это значить—какъ *желательную* психическую функцію). Но онъ выставляетъ это подраздѣленіе какъ что-то уже заранѣе готовое, а не выводитъ его на глазахъ читателя методически, шагъ за шагомъ, на основаніи какого-либо точно установленнаго принципа. Уже по одному этому не мѣшаетъ провѣрить его взгляды. И эта провѣрка тѣмъ необходимѣе, что, руководясь его описаніемъ этихъ трехъ формъ, можно отличить только наивную вѣру отъ двухъ другихъ, но нѣтъ никакой возможности уловить разницу между вѣрой слѣпой и сознательной.

По его описанію, вѣра бываетъ наивной, когда въ чело-вѣкѣ „не пробудилось еще сомнѣніе, т.-е. дѣятельность разсудка, вооруженнаго логикой“. (стр. 98 кн. 18 „Вопросовъ“). Это легко понять, и сюда, очевидно, подойдутъ выше упомянутые случаи вѣры ребенка, простолюдина, древняго грека и т. д. Но чѣмъ отличаются другъ отъ друга вѣра слѣпая и сознательная? По словамъ г. Каленова, „слѣпо вѣрять чело-вѣкѣ, *насильственно заглушающей*, подъ вліяніемъ сильнаго чувства, голосъ скептическаго разсудка, вытѣсняющій его изъ сознанія, исключительно занятого чувствомъ“ (ibid.). „А подъ сознательной вѣрой,—говоритъ онъ,—я разумѣю признаніе чего-либо за истину уже не при полномъ молчаніи разсудка, какъ въ первыхъ двухъ случаяхъ, но *наперекоръ* (курсивъ г. Каленова) его протесту“ (ibid.). Въ чемъ же разница между слѣпой и сознательною вѣрой? Въ одномъ случаѣ я *насильственно* заглушаю голосъ разсудка, вытѣсняю его изъ сознанія, а въ другомъ—дѣйствую *наперекоръ* его протесту. Да развѣ это психологически-то не одно и то же? Дѣйствовать наперекоръ разсудку можно не иначе, какъ *насильственно* заглушая его голосъ. Такимъ образомъ у г. Каленова выходитъ не три, а только двѣ формы вѣры.

Правда, г. Каленовъ, говоря о слѣпой вѣрѣ, упоминаетъ,

что при ней протесты разсудка заглушатся подь вліяніемъ *сильнаго чувства*, столь сильнаго, что только оно одно и занимаетъ все сознание, а голосъ разсудка окончательно заглушенъ—происходитъ „полное“ молчаніе разсудка. И вотъ, можно бы попытаться именно въ этомъ и усмотрѣть разницу между слѣпой и сознательною вѣрой. Но это ни къ чему не приведетъ: всякое дѣйствіе, въ томъ числѣ и всякое признаніе какихъ-либо положеній „*наперекоръ*“ разсудку, совершается нами не иначе, какъ подь вліяніемъ достаточно сильнаго чувства, которое иногда можетъ такъ усиливаться, что заполнить все сознание и вызвать „полное“ молчаніе разсудка. Такимъ образомъ, разсматривая дѣло и съ этой точки зрѣнія, мы или совсѣмъ не найдемъ разницы между слѣпой и сознательною вѣрой, или же она будетъ чисто *количественной*, а не *качественной*, такъ что въ сущности будетъ опять не три, а только двѣ формы вѣры: наивная и слѣпая, которая иногда будетъ необыкновенно сильной, такъ что все сознание будетъ занято исключительно ею, и разсудокъ лишь изрѣдка будетъ протестовать противъ нея; а иногда она будетъ послабѣе, и разсудокъ будетъ протестовать противъ нея чаще, чѣмъ въ первомъ случаѣ.

Не слѣдуетъ думать, будто бы вопросъ о числѣ и разницѣ формъ вѣры имѣетъ только теоретическій интересъ. Напротивъ, онъ имѣетъ большое практическое значеніе; ибо, какъ справедливо отмѣчаетъ г. Каленовъ, не всякая вѣра одинаково желательна, хотя бы, напримѣръ, съ точки зрѣнія интересовъ культуры. Вѣру наивную и слѣпую онъ считаетъ явленіями нежелательными; и онъ вполнѣ правъ. Вѣдь наивно вѣрятъ не только въ Христа и Его ученіе, а неизмѣримо чаще—въ выходцевъ съ того свѣта, въ вѣдьмъ, въ колдовство, въ напусканіе разныхъ повѣтрій, вродѣ холеры и т. п. Наивная же вѣра въ Христа, хотя и бываетъ, но какъ и все наивное, не отличается прочностью. Что же до слѣпой вѣры, то она порождаетъ всевозможные виды изувѣрства и фанатизма: самосожиганіе, самоизуродованіе, инквизицію, преслѣдованіе науки, распространеніе вѣры огнемъ

и мечемъ и т. д. Если же вѣра сознательная качественно ничѣмъ не отличается отъ слѣпой, то и она настолько же опасна, какъ и слѣпая. Другими, болѣе точными словами: если существуютъ всего только двѣ формы вѣры, наивная и слѣпая, съ ея различными степенями, то *въ общемъ этотъ* вѣра составляетъ въ высшей степени прискорбное явленіе. И всякій философъ, всякій, кто хоть сколько-нибудь дорожитъ культурнымъ развитіемъ человѣчества, въ правѣ (если не обязанъ) всячески разрушать ее: *въ общемъ этотъ* отъ этого получится неизмѣримо больше пользы, чѣмъ вреда.

Можетъ-быть г. Каленовъ оговорился, не точно выразился, когда характеризовалъ сознательную вѣру? Можетъ быть, онъ и дѣйствительно высказалъ далеко не то, къ чему у него лежитъ сердце (вѣроятнѣе всего, что оно такъ и есть: у него умъ съ сердцемъ не въ ладу)*); но онъ и дальше, во всей своей статьѣ, такъ относится къ сознательной вѣрѣ, что у нея не выходитъ никакой существенной разницы со слѣпой вѣрой. Именно, догматы сознательной вѣры—и всѣ вмѣстѣ и каждый порознь—характеризуются имъ, какъ положенія, противорѣчащія логикѣ, какъ завѣдомыя *абсурды*: „есть,—говоритъ онъ,—абсурды, *коренящіеся въ дѣятельной природѣ чловѣка*, а потому непровержимыя; такими абсурдами и являются догматы вѣры“ (стр. 105). Такимъ образомъ сознательная вѣра, такъ же какъ и слѣпая, неизбѣжно должна сопровождаться насильственнымъ заглушеніемъ голоса разсудка. Разница только въ томъ, что при сознательной вѣрѣ это насиліе противъ разсудка уже коренится въ природѣ чловѣка,— оно, такъ сказать, составляетъ его

*) И этотъ разладъ ума и сердца выраженъ въ его статьѣ въ высшей степени рельефно. См. тѣ страницы, на которыхъ онъ разсматриваетъ догматы сознательной вѣры: тамъ онъ самъ, уступая требованіямъ своего ума, характеризуетъ ихъ, какъ абсурды (стр. 105); а въ то же время, уступая (какъ легко догадается читатель) требованіямъ сердца, нѣжно относится къ нимъ и считаетъ невозможнымъ отказать отъ нихъ. Такой разладъ ума и сердца въ настоящее время составляетъ явленіе заурядное, и г. Каленовъ служить его типическимъ представителемъ, такъ что будущій историкъ навѣрное воспользуется его статьей для характеристики умонастроенія нашего времени.

родовое имущество, а въ вѣрѣ слѣпой оно бываетъ благо-приобрѣтеннымъ; или иначе: вѣра слѣпая есть временное, ненормальное и нежелательное (какъ говорить г. Каленовъ) явленіе, какъ бы временное помѣшательство (скажемъ мы), а вѣра сознательная то же самое явленіе, но прирожденное. Такъ выходитъ на основаніи общей характеристики догматовъ сознательной вѣры, даваемой авторомъ; посмотримъ же, какъ онъ относится къ каждому изъ нихъ порознь.

Такихъ догматовъ, по его мнѣнію, два: 1) признаніе свободы воли, 2) признаніе бытія Божія. Замѣтимъ, что только два, а не четыре: положенія, противорѣчащія этимъ, не относятся г. Каленовымъ къ числу догматовъ. Вотъ его подлинныя слова: „забѣгая нѣсколько впередъ, я скажу, что положеніями (догматами) такой вѣры я считаю два и только два догмата: 1) признаніе свободы воли, 2) признаніе бытія Божія“ (стр. 98). А на что указываетъ такое число догматовъ? Значить, отрицаніе свободы воли и существованія Бога онъ относитъ не къ вѣрѣ, а къ знанію: онъ *знаетъ*, что Богъ и свобода воли невозможны и не существуютъ; но, дѣйствуя наперекоръ своему знанію или разсудку, онъ все-таки *въручаетъ* и въ то и въ другое*). Это подтверждается и той характеристикой, которую онъ даетъ для cadaго изъ догматовъ. Вотъ что онъ говоритъ объ убѣжденіи въ свободѣ воли: „это убѣжденіе стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ законами логики, допускающими только необходимый пре-

*) Въ засѣданіи Психологическаго Общества при обсужденіи реферата г. Каленова, проф. А. С. Павловъ высказалъ недоумѣніе, что г. Каленовъ пропускаетъ въ числѣ догматовъ своей сознательной вѣры безсмертіе души. Я же выскажусь еще общѣе: почему не допускать въ числѣ возможныхъ догматовъ *такой* сознательной вѣры любого абсурда, имѣющаго практическое значеніе, коль скоро трудно его искоренить изъ человѣческой природы? Напримѣръ, у многихъ есть неискоренимое (для ихъ природы) убѣжденіе, что *ad maiorem dei gloriam* позволительно преслѣдовать огнемъ и мечомъ всѣхъ несогласныхъ съ ними, и что даже надо бы запретить всякія разсужденія о вѣрѣ (каковы бы ни были ихъ выводы), какъ соблазнительныя; почему бы всего этого не отнести къ догматамъ сознательной вѣры? Ужъ если мы согласились дѣйствовать „наперекоръ“ разсудку, то не стоитъ церемониться и останавливаться на полъ-дорогѣ.

детерминизмъ, а потому является нелѣпостью для руководящаго логикой разсудка“ (стр. 104). Слѣдовательно, добавлю я, г. Каленовъ уже узналъ и убѣдился въ невозможности свободы воли; а потому ему неизбѣжно приходится признавать ее не иначе, какъ при помощи насильственного заглушенія протестовъ разсудка. Про идею же Бога онъ повторяетъ почти дословно ту же самую мысль: „идея Бога заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчiе, а потому разсудокъ принять ее не можетъ“ (стр. 113). Чѣмъ же, спрашивается, его сознательная вѣра отличается отъ вѣры слѣпой?

Г. Каленовъ, очевидно, не указалъ никакой существенной разницы. У него на дѣлѣ—при трехъ названiяхъ—выходитъ не три, а всего только двѣ формы вѣры. При этомъ каждая изъ нихъ въ большинствѣ случаевъ бываетъ нежелательной, опасной, и никогда не можетъ быть прочной если, конечно, брать въ расчетъ не отдѣльныя лица, а массы: наивная вѣра (которая только въ рѣдкихъ случаяхъ не бываетъ нежелательной) уже и сама по себѣ не прочна, а слѣпая (которая обыкновенно доводитъ до фанатизма) столь же мало можетъ быть прочной, какъ и все то, что идетъ въ разрѣзъ съ разсудкомъ *). Неужели же нѣтъ мѣста для такой вѣры, которая не была бы нежелательной и въ то же время была бы прочной? Неужели нѣтъ такой вѣры, которая не только по своему названiю, но и на дѣлѣ, т.-е. по своему характеру, не совпадала бы ни съ наивной, ни со слѣпой? (А будетъ ли она заслуживать названiе сознательной или нѣтъ, это пока оставимъ въ сторонѣ.)

Г. Каленовъ намъ не указалъ такой вѣры; да онъ и не могъ этого сдѣлать, ибо онъ рационалистъ въ томъ же смыслѣ этого слова, въ какомъ оно примѣняется къ Декарту, Спинозѣ и др. Для него *causa* есть *ratio*, связь причины съ дѣйствiемъ разлагается цѣликомъ на связь основанiя со слѣдствiемъ. Онъ твердо увѣренъ, что дѣйствiе *можно* вы-

*) Г. Каленовъ, хотя и говоритъ о неискоренимости нѣкоторыхъ догматовъ, все таки не отрицаетъ существованiя людей, невѣрующихъ въ эти догматы. (См. стр. 112 и 114)..

водить изъ причины, какъ ея логическое слѣдствіе, что связь причины съ дѣйствиемъ *столна и во вѣсхъ случаяхъ* можетъ быть сдѣлана логически понятной. Въ глазахъ рационалистовъ въ мірѣ дѣйствительности господствуютъ только чисто логическія отношенія и нѣтъ никакихъ другихъ, т.-е. существуютъ только тѣ, которыя сводятся на логическіе законы мышленія. Поэтому весь міръ дѣйствительности они считаютъ насквозь рационализируемымъ, т.-е. насквозь сводимымъ на взаимоотношенія основаній къ слѣдствіямъ. Рационалисты охотно допускали, что, вслѣдствіе значительной трудности подобнаго рационализированія дѣйствительности намъ никогда не удастся вполне осуществить его, а что мы—только приближаемся къ нему; но они нисколько не сомнѣвались, что само-то по себѣ, т.-е. по своему устройству, бытіе не представляетъ никакихъ иныхъ препятствій для подобнаго рационализированія его, кромѣ чисто количественныхъ (т.-е. трудности). Вспомнимъ Спинозу съ его наивнымъ постояннымъ приравниваніемъ понятій *causa* и *ratio* (онъ даже чуть не на каждой страницѣ пишетъ *causa sive ratio*), съ его смѣлымъ увѣреніемъ, что все существующее *вытекаетъ*, т.-е. логически слѣдуетъ изъ природы Бога, и что въ дѣйствительности нѣтъ ничего такого, что не вытекало бы изъ Бога *). Такъ же точно признаетъ сплошную рационализируемость бытія и г. Каленовъ: „Какъ всѣ слагаемыя,—говоритъ онъ,—должны быть на-лицо, чтобы составила сумма, такъ же должно быть на-лицо и достаточное *основаніе* **), совокупность всѣхъ условій, чтобы послѣдовало явленіе. *Они и есть все на-лицо*, но мы знаемъ лишь нѣкоторыя изъ нихъ и стремимся узнать остальные; и еслибы намъ это удалось, то наше эмпирическое знаніе возможности возвысилось бы до рациональнаго пониманія не-

*) Поэтому, еслибы Спиноза сталъ вѣровать въ творчество Бога, то онъ долженъ былъ бы объявить свой догматъ абсурдомъ. Но, къ счастью для вѣры и вѣрующихъ, самъ-то основной принципъ Спинозы (рационализируемость бытія) есть не что иное, какъ догматъ, простая наивная вѣра; и только поэтому всякая иная вѣра должна казаться ему абсурдомъ.

***) Значитъ *causa = ratio*?

обходимости, и синтетическое сужденіе „*a* есть *b*“ превратилось бы въ аналитическое „*a* есть *a*“. Но такое раціональное пониманіе, такая полнота истины представляются по большей части недостижимымъ идеаломъ, къ которому *возможно* лишь *безконечное постепенное приближеніе*“ (стр. 102 и сл.).

Такимъ образомъ г. Каленовъ—завѣдомый раціоналистъ, и для него всѣ взаимоотношенія бытія сводятся пѣликомъ и исключительно къ логическому закону тождества, къ формулѣ: *a* есть *a* *). А раціонализмъ обязываетъ своихъ послѣдователей къ двоякому взгляду: 1) Для нихъ содержаніе вѣры или ничѣмъ не отличается отъ содержанія знанія, или же оно сводится къ какимъ-нибудь абсурдамъ: вѣдь раціоналистъ, кромѣ трудности, не допускаетъ никакого иного препятствія для доказательства того, что данное положеніе (напримѣръ, догматъ вѣры) или сводится къ формулѣ „*a* есть *a*“, или противорѣчитъ ей; но въ первомъ случаѣ это положеніе (догматъ вѣры) по своему характеру ничѣмъ не отличалось бы отъ содержанія знанія, а во второмъ—было бы абсурдомъ. Такимъ образомъ въ глазахъ раціоналиста содержаніе вѣры должно быть или абсурдомъ, или же всего только незрѣвшимъ знаніемъ, т.-е. такимъ положеніемъ, раціонализированіе котораго еще не удалось, но *можетъ* или, по крайней мѣрѣ, *могло бы* удался при безконечномъ ростѣ знанія. Если же раціона-

*) Г. Каленовъ является и въ этомъ случаѣ типическимъ представителемъ современныхъ теченій, ибо раціонализмъ у насъ очень сильно распространенъ. Кромѣ общихъ причинъ, вродѣ сходства причинной и логической связи, или же вродѣ того обстоятельства, что иногда основаніе играетъ роль причины (именно, оно входитъ въ составъ причины нашей увѣренности въ справедливости того или другого вывода), а причина превращается иногда въ основаніе (именно, познанная причина служитъ основаніемъ для предугадыванія наступленія дѣйствія) и т. п., раціонализмъ поддерживается у насъ еще особыми причинами. Въ школѣ, изо всѣхъ наукъ, подающихъ рѣзко замѣтные поводы къ гносеологическимъ размышленіямъ, мы знакомимся мало-мальски основательно только съ математикой. Размышленія же о математикѣ, какъ извѣстно, и привели Декарта къ раціонализму; то же самое повторяется и съ нами. Такимъ образомъ мы еще въ школѣ пропитываемся раціоналистическими догматами; а черезъ это они входятъ у насъ въ плоть и кровь, и мы, часто не замѣчая даже этого, всюду подсовываемъ ихъ.

листъ допускаетъ, въ силу самонаблюденія, вѣру, какъ самостоятельное психологическое состояніе, т.-е.—какъ такое состояніе, которое не совпадаетъ ни съ какою степенью знанія (ни съ мнѣніемъ, ни съ догадкой и т. д.), то ему ничего не остается какъ признать абсурдность содержанія вѣры.

2) Рационалистъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ допустить, чтобы разумъ или разумокъ призналъ нѣкоторые объекты абсолютно-недоступными для него, т.-е. допустить, чтобы онъ (разумокъ), дѣйствуя вполне логически, призналъ нѣкоторые объекты такими, что и факты, и логика даютъ и всегда будутъ давать возможность высказывать относительно ихъ съ одинаковымъ правомъ прямо противорѣчающія другъ другу положенія*). Вѣдь рано или поздно, при безконечномъ ростѣ знанія, все *могло бы* быть рационализировано, т.-е. выведено съ логическою необходимостью; а потому могло бы быть выведено и одно изъ этихъ положеній, такъ что не было бы мѣста другому. Поэтому если мы теперь и наталкиваемся на такіе объекты, то въ глазахъ рационалиста это—состояніе какъ бы временное, а не постоянное. Для рационализма непознаваемость этихъ объектовъ не абсолютная, а всего только относительная: она обусловлена не качественными, а всего лишь количественными особенностями нашего разума, исключительно тѣмъ, что для него черезчуръ трудно изученіе этихъ объектовъ, т.-е. только тѣмъ, что нашъ разумъ количественно ограниченъ, слабъ, подверженъ утомленію и т. п. А черезъ это каждый объектъ вѣры долженъ быть или такимъ, что рано или поздно онъ *могъ бы* войти въ составъ знанія, или же такимъ, что знаніе должно отрицать его и допущеніе его считать абсурдомъ. Вотъ почему у г. Каленова на дѣлѣ никакъ не могло выйти никакой другой вѣры, кромѣ наивной и слѣпой: все зависитъ отъ отождеств-

*) Вотъ почему г. Каленовъ насчиталъ только *два* догмата мнимо-совнательной вѣры, а не четыре, т.-е. не причислилъ къ нимъ отрицаній Бога и свободы воли. Такіе объекты, относительно которыхъ и логика и факты всегда—даже при *безконечномъ* ростѣ знанія—будутъ уполномочивать къ противоположнымъ допущеніямъ, въ его глазахъ невозможны.

ленія понятій *causa* и *ratio*, отъ сведенія всѣхъ формъ бытія исключительно къ логическимъ законамъ мышленія.

Но само-то отождествленіе понятій *causa* и *ratio* есть не что иное, какъ произвольно принятый и, притомъ, завѣдомо ошибочный догматъ, такъ что самъ-то рационализмъ оказывается не чѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ случаевъ наивной вѣры. И Кантъ былъ вполнѣ правъ, считая рационализмъ изъ всѣхъ философскихъ направлений наиболѣе догматическимъ*). Уже Юмъ очень удачно доказывалъ невозможность отождествленія причинной связи со связью основанія и слѣдствія. Разбирая отдѣльные случаи причинной зависимости, онъ показалъ, что они не могутъ быть рационализированы, т.-е. дѣйствія нельзя логически вывести изъ причины, такъ чтобы оно превратилось въ ея слѣдствіе; и наоборотъ—анализуя дѣйствіе, нельзя изъ него логически вывести, что именно служить его причиной. И то и другое, т.-е. и дѣйствіе данной причины, и причину даннаго явленія (разсматриваемаго какъ дѣйствіе), можно отыскать не путемъ логическихъ построеній, а только путемъ опыта: надо наблюдать, что именно служить дѣйствіемъ данной причины, или же—причиной даннаго дѣйствія**).

*) Виндельбандъ (*Gesch. d. Phil. Freiburg 1892*, стр. 422) и др. справедливо указываютъ, что Кантъ подъ понятіе догматизма подводитъ (на что многіе комментаторы не обращаютъ вниманія) какъ рационализмъ, такъ и эмпиризмъ. Но не полегитъ сомнѣнію, что чаще всего Кантъ подъ догматизмомъ подразумѣваетъ одинъ лишь рационализмъ, т.-е. что онъ очень часто оба слова употребляетъ *promiscue*. А это свидѣтельствуетъ о томъ, что Кантъ, считая всю предшествовавшую ему философію догматической, находилъ рационализмъ самымъ рѣзкимъ догматизмомъ.

**) Исключеніе, и притомъ только кажущееся, будетъ лишь въ томъ случаѣ, когда мы имѣемъ дѣло съ сложными причинами и дѣйствіями. Если тѣ элементарные случаи причиной связи, чрезъ соединеніе которыхъ образуется данный сложный случай, намъ уже известны, то, исходя изъ этихъ данныхъ, какъ основаній, мы можемъ, комбинируя дѣйствія этихъ элементарныхъ (и уже известныхъ) причинъ, логически выводить и узнавать такимъ образомъ, какъ бы безъ помощи опыта (въ дѣйствительности же всего только безъ помощи новаго опыта), дѣйствіе сложной причины; и наоборотъ, разлагая данное сложное дѣйствіе на его составныя части, можемъ, основываясь на томъ же предварительномъ знаніи, безъ помощи (новаго) опыта заключать о причинѣ этого дѣйствія, именно—комбинируя ее изъ элементарныхъ причинъ его составныхъ частей.

женія, выражающія причинную связь, отнюдь не могутъ быть сводимы къ формулѣ аналитическихъ сужденій: *a* есть *a*, но всегда—только къ формулѣ синтетическихъ сужденій: *a* есть *b*. Таково важнѣйшее гносеологическое открытіе Юма, которое впослѣдствіи было подхвачено и расширено Кантомъ и такимъ путемъ подвергло радикальному преобразованію прежнюю теорію познанія.*)

Легко убѣдиться, что Юмъ былъ правъ. Это можно сдѣлать двоякимъ путемъ. Именно: 1) Юмъ разсматривалъ отдѣльные случаи причинной связи. Но рационалисты для оправданія своего догмата о сплошномъ рационализированіи бытія отрицаютъ все логически непонятное, не поддающееся рационализированію, на примѣръ—дѣйствіе на разстояніе, первичную упругость, истинную химическую превращаемость тѣлъ и т. п., и поэтому сводятъ всѣ процессы природы къ чисто-механическимъ, т.-е. къ толчку абсолютно непроницаемыхъ (и потому абсолютно неупругихъ) частицъ. Такимъ образомъ, изслѣдованія Юма какъ бы проходятъ мимо рационалистовъ: вѣдь выходитъ, что онъ разсматривалъ одни лишь производные случаи и въ то же время не выводилъ ихъ изъ толчка; а еслибъ онъ сдѣлалъ подобный выводъ, то этимъ самымъ онъ, можетъ быть, рационализировалъ бы разсмотрѣнные имъ случаи. И вотъ, для рѣшенія нашего спора съ рационалистами мы можемъ предложить имъ рационализировать самый толчокъ, т. е. безъ всякой самоналѣйшей помощи опыта, исходя лишь изъ понятія встрѣ-

*) Юмъ говорилъ объ отдѣльныхъ случаяхъ причинной связи; Кантъ же имѣлъ въ виду законъ причинности вообще и говорилъ, что *самъ* этотъ законъ есть сужденіе синтетическое. Съ перваго взгляда это составляетъ разницу въ воззрѣніяхъ Юма и Канта, которую Vaihinger и отмѣтилъ въ I т. своего *Commentar zu Kant's Kritik* и т. д.; но по существу дѣла здѣсь нѣтъ никакой разницы, кромѣ той, что Кантъ разсматривалъ тѣ вопросы, которые онъ затрогивалъ, въ болѣе общемъ видѣ, чѣмъ Юмъ. Дѣйствительно, законъ причинности есть не что иное, какъ общая формула всѣхъ отдѣльныхъ случаевъ причинной связи (о чемъ упоминаетъ и самъ Кантъ). Если же каждый отдѣльный случай причинной связи составляетъ положеніе синтетическое, то и общая формула всѣхъ этихъ случаевъ тоже должна быть положеніемъ синтетическимъ: иначе въ общемъ понятіи оказался бы пропущеннымъ такой признакъ, который присущъ всѣмъ отдѣльнымъ случаямъ, подчиненнымъ этому понятію.

чи двухъ абсолютно непроницаемыхъ (поэтому—и абсолютно неупругихъ тѣлъ) вывести законы, которымъ подчинены результаты этой встрѣчи. Оказывается, что этого никоимъ образомъ нельзя сдѣлать, кромѣ какъ посредствомъ внушенной *опытомъ же* фикціи, именно—тѣмъ способомъ, чтобы считать движеніе какой-то жидкостью, которая переливается (не испаряясь) съ одного тѣла на другое. Я не буду излагать подробно разборъ попытокъ рационализировать толчокъ: съ одной стороны, въ ихъ неосуществимости всякій легко можетъ убѣдиться, попробовавъ рѣшить эту задачу, а съ другой—я въ своемъ „Опытѣ теоріи матеріи“ уже имѣлъ случай подробно разобрать этотъ вопросъ *). Такимъ образомъ рационализмъ отнюдь не рационализируетъ явленій природы даже и въ томъ случаѣ, когда сводитъ ихъ къ чисто-механическимъ процессамъ. Онъ всего только уменьшаетъ число дѣйствующихъ въ ней причинъ; а онѣ, все-таки, попрежнему остаются нерационализируемыми. И уменьшаетъ онъ ихъ, кстати сказать, въ высшей степени неудачно; ибо при чисто-механическомъ строѣ природы былъ бы невозможенъ законъ сохранения энергіи **). Но рационалисты иногда такъ слѣпо вѣруютъ въ рационалистическіе догматы, что даже и этимъ не смущаются.

2) Можно еще иначе убѣдиться въ несостоятельности рационализма, независимо отъ разбора всякихъ метафизическихъ теорій, вродѣ чистаго механизма и т. п., именно—черезъ *deductio ad absurdum*, рассматривая его въ самомъ общемъ видѣ, какъ это справедливо указалъ г. Лопатинъ при обсужденіи реферата г. Каленова (см. кн. 18 Вопросовъ, стр. 164). Дѣйствительно, каждое данное состояніе

*) См. мой „Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи“. Ч. I. Спб. 1888, гл. VI и VIII.

**) Подробное доказательство непрерывныхъ столкновеній чистаго механизма (къ которому мы приходимъ не иначе, какъ подъ влияніемъ рационализма) съ закономъ сохранения энергіи изложено мной въ той же книгѣ гл. X и XI. Тамъ же показано, что чистый механизмъ есть не что иное, какъ трансцендентно-метафизическая гипотеза; слѣдовательно, онъ не относится къ составу знанія, а во всякомъ случаѣ еще требуетъ своего оправданія.

міра имѣть своею причиною предшествоющія состоянія. Если же мы допустимъ вмѣстѣ съ рационалистами, что связь причины съ дѣйствіемъ сполна сводится на связь основанія съ слѣдствіемъ, то въ данномъ состояніи міра не можетъ быть ничего новаго, т.-е. ничего такого, чего не было бы уже въ предшествоющемъ состояніи: вѣдь изъ основанія можетъ вытекать только то, что уже подразумѣвается въ немъ. Съ другой стороны, ничто прежде бывшее не можетъ само собой исчезнуть, ибо это было бы такимъ дѣйствіемъ, для котораго нѣтъ никакого логическаго основанія въ предшествоющемъ состояніи. Такимъ образомъ, если рационализмъ правъ, то выходитъ, что міръ долженъ каждое мгновеніе оставаться безъ перемѣнъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ.

Итакъ, Юмъ правъ: связь причины съ дѣйствіемъ есть не логическая связь основанія съ слѣдствіемъ, а какая-то другая—раціонализированію не поддающаяся. Въ чемъ именно она состоитъ, какъ именно причина способна порождать свое дѣйствіе, этого мы тоже не можемъ знать; ибо эта связь не имѣетъ аналитическаго характера, не поддается раціонализированію. А все это важно тѣмъ, что отсюда слѣдуетъ такой выводъ: наблюдая одно лишь дѣйствіе, нельзя узнать его причину безъ помощи прежняго или новаго опыта (что было бы вполне возможнымъ, еслибы былъ правъ рационализмъ, именно: къ дѣйствію, разсматриваемому, какъ слѣдствіе, можно было бы подыскивать соотвѣтствующее основаніе), и зная всего лишь причину, нельзя узнать ея дѣйствіе безъ помощи прежняго или новаго опыта (что, въ случаѣ еслибы рационализмъ былъ правъ, было бы вполне возможнымъ, именно—логически выводя изъ причины, какъ основанія, ея дѣйствіе, какъ слѣдствіе этого основанія). Въ виду значенія этого открытія Юма не только для нашего вопроса, но и для всей философіи, не бесполезно было бы отмѣтить его особымъ названіемъ: это дало бы возможность никогда не упускать его изъ виду. Отчасти поэтому, отчасти же для краткости-мы дальше будемъ называть его *зако-*

номъ Юма. Формула этого закона такова: связь причины съ дѣйствіемъ имѣеть синтетическій характеръ (т. е. раціонализированію не поддается), и познается нами не иначе, какъ при помощи прежняго или новаго опыта.

Узнавши же законъ Юма, нашъ разсудокъ находитъ себя поставленнымъ вслѣдствіе этого въ такое положеніе, что теперь относительно многихъ объектовъ онъ *логически обязанъ* считать *одинаково* позволительными діаметрально противоположныя сужденія, такъ что разсудокъ теперь предоставляетъ вѣрѣ выбирать любое изъ нихъ *безъ всякихъ протестовъ* съ его стороны. Онъ теперь уже самъ, вполне свободно, безъ всякихъ насилій со стороны чувства, отказывается отъ своихъ протестовъ; ибо онъ убѣждается, что ни логика, ни факты нисколько не противорѣчатъ ни тому, ни другому сужденію и что каждое изъ нихъ одинаково неопровержимо и одинаково недоказуемо. И такая вѣра, разумѣется, будетъ отличаться какъ отъ наивной, такъ и отъ слѣпой. Какъ именно надо характеризовать ее ближайшимъ образомъ и какое названіе будетъ для нея наиболѣе подходящимъ, это пока оставимъ въ сторонѣ; а взамѣнъ того пояснимъ примѣромъ то, что уже сказано о ней.

Еслибы можно было раціонализировать связь причины съ дѣйствіемъ, то можно было бы надѣяться рѣшить, исчезаетъ ли душевная жизнь послѣ смерти или же бесконечно продолжается и послѣ нея, но такъ продолжается, что это остается незамѣтнымъ въ этомъ мірѣ: разсматривая смерть, какъ причину, можно было бы логически вывести всѣ ея дѣйствія. Но въ силу закона Юма это оказывается невозможнымъ, и мы должны наблюсти въ опытѣ эти дѣйствія; а коль скоро загробная жизнь, уже по самому своему понятію, не можетъ быть дана въ опытѣ, то нашъ разсудокъ теперь находитъ себя обязаннымъ считать одинаково мыслимымъ какъ признаніе существованія загробной жизни, такъ и ея отрицаніе. Разсудокъ не находитъ себя вынужденнымъ останавливаться ни на одномъ изъ этихъ предположеній; на вѣру же мы можемъ признавать любое изъ нихъ.

Даже и материалистъ не въ правѣ теперь возражать противъ вѣры въ загробную жизнь. Онъ считаетъ душевную жизнь дѣйствиємъ физиологической (материальной) жизни нашего тѣла (главнымъ образомъ—головного мозга), и, чтобы доказывать невозможность психическаго безсмертія, онъ долженъ опираться на положеніе: *cessante causa cessat effectus*. Но это положеніе обязательно лишь до тѣхъ поръ, пока мы зависимость дѣйствія отъ причины отождествляемъ съ зависимостью слѣдствія отъ основанія: если прекращается обязательность основанія, то вмѣстѣ съ тѣмъ прекращается и обязательность вытекающихъ изъ него слѣдствій. Но дѣйствіе причины не есть ея слѣдствіе. Поэтому изъ понятія дѣйствія не вытекаетъ ни то, чтобы оно должно было непременно прекратиться съ прекращеніемъ причины, ни то, чтобы оно послѣ того должно было продолжаться. И то и другое пока одинаково возможно; а что именно будетъ имѣть мѣсто въ дѣйствительности, это для каждаго даннаго случая должно быть дознано путемъ опыта. Но, съ одной стороны, опытъ свидѣтельствуетъ, что существуютъ, на-ряду съ другими, также и такія дѣйствія, которыя, разъ возникши, продолжаютъ вѣчно, не смотря на прекращеніе вызвавшей ихъ причины. Таково движеніе: чѣмъ бы оно ни было вызвано, оно вѣчно продолжается и послѣ прекращенія вызвавшей его причины, а если и исчезаетъ, то не иначе какъ путемъ сложенія съ вновь вызваннымъ равнымъ и противоположнымъ движеніемъ. А съ другой стороны—опытъ не можетъ простирается на загробную жизнь. Итакъ, *даже признавая материалистическую точку зрѣнія* (о другихъ ужѣ не говоримъ), все-таки остается возможнымъ допускать загробную жизнь.

Единственно, что еще можно теперь возразить противъ нея (и при томъ только съ точки зрѣнія материализма), это то, что будущая душевная жизнь нуждается въ какомъ-либо субстратѣ, который слѣжилъ бы ея носителемъ; откуда же онъ возьметъ послѣ разрушенія тѣла? Но теперь даже и это возраженіе не выдерживаетъ критики. Прежде всего отмѣтимъ, что та матерія, которая служила субстратомъ

душевной жизни до наступленія физиологической смерти, не исчезаетъ и послѣ нея; она только измѣняетъ способы своего взаимодействія. До наступленія смерти частицы этой матеріи тѣснѣйшимъ образомъ взаимодействовали лишь между собой; съ частицами же всей остальной матеріи онѣ взаимодействовали (съ ближайшими непосредственно, а съ болѣе удаленными опосредствованнымъ образомъ — чрезъ посредство ближайшихъ), какъ *нѣкоторое цѣлое*; ибо пока продолжается физиологическая жизнь, всѣ частицы матеріи, изъ которой образуется тѣло, индивидуализируются этой жизнью такъ, что образуютъ одно динамическое цѣлое (т.-е. такое цѣлое, недѣлимость котораго обусловлена не состояніемъ покоя и взаимнаго равновѣсія образующихъ частицъ, а главнѣ всего, ихъ *совмѣстной* дѣятельностью и взаимодействіемъ съ окружающей средой). А чрезъ это до наступленія физиологической смерти взаимодействие каждой отдѣльной частицы тѣла съ остальной матеріей (съ той, которая находится внѣ тѣла) не могло быть настолько же непосредственнымъ, какимъ оно будетъ послѣ смерти и наступающаго вслѣдъ за ней разложенія организма: послѣ смерти матерія тѣла какъ бы растворяется въ остальной матеріи земли и вступаетъ чрезъ это въ болѣе прямое взаимодействие съ ней. Такимъ образомъ прежній субстратъ душевной жизни отнюдь не исчезаетъ, а лишь измѣняетъ способы своего взаимодействія съ остальной матеріей. Какое же психическое дѣйствіе должна вызвать эта перемѣна взаимодействій?

По закону Юма, рациональнымъ путемъ этого опредѣлить нельзя, и для рѣшенія этого вопроса мы должны обратиться къ указаніямъ опыта. Но, если загробная психическая жизнь такова, что она остается незамѣтной для тѣхъ, кто еще сохраняетъ свою физиологическую жизнь и чьи воспріятія поэтому еще связаны съ физиологической дѣятельностью органовъ чувствъ, то никакой опытъ не можетъ распространяться на нее. Напротивъ, если уже руководиться въ этомъ вопросѣ указаніями опыта, то можно, пожалуй, (посредствомъ аналогіи) придти и къ такимъ заключені-

ямъ: такъ какъ послѣ смерти матерія тѣла какъ бы растворяется во всей остальной матеріи, и чрезъ это каждая отдѣльно взятая частица первой вступаетъ въ *болѣе прямое и тѣсное* взаимодействіе съ частицами послѣдней, то и душевная жизнь отъ этого расширяется. Ея носителемъ послѣ смерти тѣла служить *вся земля*, и въ новой душевной жизни теперь уже прямо, безъ помощи физиологической дѣятельности органовъ чувствъ, будетъ отражаться какъ космическая жизнь земли (смѣна погоды, дня и ночи, время года, колебанія земного магнетизма, электричества и т. д.), такъ и жизнь всѣхъ земныхъ организмовъ. А такъ какъ эта посмертная душевная жизнь возникла изъ преобразованія прежней, имѣющей индивидуальный характеръ, то и сама она *можетъ* имѣть индивидуальный характеръ и при томъ такой, что ея индивидуальность будетъ продолженіемъ индивидуальности здѣшней жизни. Почему бы такъ не посмотрѣть на дѣло? Въ силу закона Юма, для этого нѣтъ ровно никакихъ препятствій; а знаменитый психофизикъ Фехнеръ въ своей „Die physikalische und philosophische Atomlehre“, а также въ „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ проводитъ почти тождественную теорію.

Итакъ, положеніе, что всякая дѣятельность нуждается въ своемъ носителѣ—субстанціи, не упраздняетъ возможности допускать загробную жизнь даже и въ томъ случаѣ, если мы исповѣдуемъ психологическій матеріализмъ. Нужно ли говорить, что при другихъ точкахъ зрѣнія (напримѣръ, при спиритуалистической) ни логика, ни факты (и подавно) нисколько не противорѣчатъ признанію посмертнаго продолженія душевной жизни? Но зато они въ тоже время и не вынуждаютъ допускать его: вполне возможно отрицать его даже и въ томъ случаѣ, если мы допустимъ, что душевная жизнь порождается не матеріей, а особой духовной субстанціей—душой. Такъ какъ связи причины съ дѣйствіемъ мы не понимаемъ и можемъ узнать ее только изъ опыта, а нашъ опытъ не простирается на способъ существованія души послѣ смерти, то мы и не въ состояніи знать, будетъ ли

душа порождать душевную жизнь, не находя для этого надлежащей помощи со стороны тѣла, или же не будетъ: остается одинаково мыслимымъ и то и другое. И нѣтъ ничего невозможнаго, что дѣятельность души послѣ смерти или замретъ совсѣмъ, такъ что душа сдѣлается чѣмъ-то вродѣ невѣсомаго (напримѣръ — эфирнаго) атома, или же эта дѣятельность будетъ нисколько непохожей на прежнюю, такъ что безсмертія душевной жизни или совсѣмъ не будетъ, или же оно не будетъ индивидуальнымъ, личнымъ. Словомъ, законъ Юма позволяетъ вѣрить во что угодно: и въ существованіе, и въ отсутствіе личной загробной жизни, — вѣрить безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами и безъ всякой необходимости насильственно подавлять въ себѣ протесты разсудка, поступать „наперекоръ его голосу“. Разсудокъ добровольно находитъ себя уже не въ правѣ протестовать противъ той или другой вѣры.

Такимъ образомъ, благодаря закону Юма открывается возможность новаго, третьяго, вида вѣры — ни наивной, ни слѣпой. Но изслѣдованія Юма важны для нашего вопроса не только этимъ, а также и тѣмъ, что они пробудили изслѣдованія Канта, который подвергъ тщательному изученію условія возможности и предѣлы достовѣрнаго познанія. А чрезъ это онъ, съ одной стороны, открылъ для вѣры еще болѣе широкую область, чѣмъ это сдѣлалъ Юмъ; а съ другой — онъ вполне яснымъ образомъ опредѣлилъ, что именно можетъ служить предметомъ такой вѣры, которая не встрѣчала бы никакихъ протестовъ со стороны *чистаго* разсудка, т.-е. такого разсудка, который не пропитанъ вѣрой въ какіе-либо заранѣе принятые догматы (въ родѣ рационалистическаго и т. п.), но руководится въ своихъ приговорахъ исключительно лишь логикой и фактами *).

*) Какъ замѣтитъ и самъ читатель, терминъ „чистый разсудокъ“ мы употребляемъ здѣсь не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употреблялъ его Кантъ; мы подразумеваемъ очищеніе его не отъ эмпирическихъ, но отъ догматическихъ примѣсей, каковы бы онѣ ни были.

ГЛАВА II.

Критицизмъ и его отношенія къ вѣрѣ.

Сущность изслѣдованій Канта въ той мѣрѣ, въ какой они относятся къ нашему вопросу, можетъ быть очерчена въ немногихъ словахъ. Такъ же, какъ и Юмъ (съ которымъ въ этомъ пунктѣ согласны и всѣ рационалисты), онъ вполне справедливо допускаетъ слѣдующее положеніе: голый опытъ, т. е. такой опытъ, который состоялъ бы изъ одного лишь констатированія прошлыхъ воспріятій, не даетъ намъ никакихъ достовѣрныхъ обобщеній. Напримѣръ, голый опытъ, показывающій мнѣ, что до сихъ поръ нагрѣваніе желѣза вызывало его расширеніе, не можетъ научить меня ни тому, что это и прежде *должно было быть* (не только въ тѣхъ случаяхъ, когда я наблюдалъ желѣзо, но и помимо моихъ наблюденій), ни тому, что это будетъ и впредь всегда и вездѣ. Для того, чтобы наше основанное на опытѣ знаніе имѣло достовѣрное значеніе даже и въ томъ случаѣ, когда мы переходимъ за предѣлы голаго опыта, т.-е. за предѣлы простого констатированія прошлыхъ воспріятій (когда, напримѣръ, мы строимъ обобщенія нашихъ наблюденій, предсказанія будущаго и т. п.), надо соблюденіе слѣдующаго условія: мы должны при построеніи подобнаго знанія (при построеніи обобщеній, предсказаній и т. п.) *обсуждать* данныя опыта на основаніи такихъ принциповъ, или идей, которыя имѣли бы для него всеобщее и необходимое значеніе, т.-е. которыя необходимо реализовались бы въ немъ всегда и вездѣ. Напримѣръ, допустимъ для разъясненія, что къ числу такихъ принциповъ

или идей относится идея причинности, т. е. допустимъ, что она имѣетъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе, другими словами—что опытъ необходимо всегда и вездѣ ее реализуетъ. Тогда, обсуждая свои прошлыя воспріятія, я буду *въ правѣ* заключить, что нагрѣваніе желѣза есть *причина* его расширенія. А этотъ выводъ уже говоритъ мнѣ о томъ, что необходимо было и будетъ всегда и вездѣ: всюду, говоритъ онъ, гдѣ встрѣчается нагрѣваніе желѣза, окажется и его дѣйствіе, т. е. расширеніе, или явно замѣтное или же скрытое, уравновѣшенное равнымъ сжатіемъ. Такимъ образомъ я получаю достовѣрное знаніе, выходящее за предѣлы голаго опыта или простого констатированія воспріятія. И такъ какъ приговоры голаго опыта сами по себѣ не въ состояніи дать достовѣрныхъ идей, которыя имѣли бы всеобщее и необходимое значеніе, то, значить, такія идеи, какъ допущенная нами сейчасъ идея причинности, должны чѣмъ-то отличаться отъ приговоровъ голаго опыта. Чтобы запомнить это, ихъ надо назвать особымъ именемъ, подъ которымъ подразумѣвалось бы именно то обстоятельство, что онѣ имѣютъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе. Условимся вмѣстѣ съ Кантомъ называть такія идеи *апріорными*; слѣдовательно, *подъ апріорностью мы подразумѣваемъ то обстоятельство, что данная идея имѣетъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе.*

Спросимъ же себя: при какомъ условіи принципы нашего познанія могутъ быть апріорными? Рационалисты уже понимали безсиліе голаго опыта (понять это очень легко) и уже наталкивались на подобный вопросъ. Но ихъ отвѣтъ былъ смѣшонъ и отличался такимъ же догматизмомъ, какъ и ихъ вѣра въ рационализируемость бытія. Справедливо отрицая всеобщее и необходимое значеніе у приговоровъ голаго опыта, они безъ дальнихъ разсужденій приписали апріорное значеніе прирожденнымъ идеямъ (какъ не возникшимъ изъ голаго опыта). А имъ не пришло въ голову самое простое соображеніе: съ какой стати прирожденные идеи будутъ необходимо всегда и вездѣ реализованы въ опытѣ?

Существуетъ наследственное помѣшательство; оно можетъ иногда выразиться въ однихъ и тѣхъ же формахъ, какъ у предковъ, такъ и у потомковъ. И нѣтъ ничего невозможнаго, что оно и у тѣхъ и у другихъ будетъ сопровождаться одинаковымъ бредомъ. Тогда эти бредовыя идеи надо будетъ разсматривать, какъ прирожденные. И что же: такъ какъ для рационалистовъ прирожденность и апіорность одно и то же, приходится эти идеи считать достовѣрными, приходится думать, что онѣ имѣютъ для опыта всеобщее и необходимое значеніе?

Но не такъ отвѣтъ Канта. Онъ ясно понялъ, что прирожденность еще не есть ручательство апіорности идеи. Идея, по его изслѣдованію, будетъ апіорной (т.-е. имѣющей всеобщее и необходимое значеніе) только тогда, когда ея содержаніемъ будетъ служить одна изъ неизбѣжныхъ формъ нашего сознанія (т.-е. неотдѣлимыхъ отъ него), или иначе—тогда, когда ея содержаніемъ служить одно изъ условій возможности сознанія, одинъ изъ тѣхъ законовъ, безъ подчиненія которымъ невозможно выполненіе дѣятельности сознанія. Дѣйствительно, допустимъ, что эвклидовское пространство (т.-е. пространство трехмѣрное, подчиняющееся всѣмъ эвклидовскимъ аксіомамъ) составляетъ неизбѣжную для нашего сознанія форму внѣшнихъ представленій, т.-е. такую форму или такой законъ сознанія, безъ подчиненія которымъ не можетъ быть сознано ни одно представленіе внѣшнихъ объектовъ. Что тогда произойдетъ? Тогда, разумѣется, все то, что является намъ или представляется нами въ видѣ внѣшняго объекта, будетъ сознаваться нами помѣщеннымъ въ эвклидовское пространство; тогда всѣ эвклидовскія аксіомы (хотя онѣ по своему содержанію составляютъ не аналитическія, а синтетическія сужденія) получатъ для *всякаго возможнаго* (а не одного лишь наличнаго) внѣшняго опыта апіорное значеніе, т.-е. онѣ будутъ реализованы во всякомъ предметѣ внѣшняго опыта, и при томъ реализованы необходимо, всегда и вездѣ. Другой примѣръ: допустимъ сверхъ этого, что причинная связь относится къ чи-

слу неизбѣжныхъ формъ сознанія. Тогда все сознаваемое нами будетъ являться намъ въ подчиненіи закону причинности, ибо, какъ допущено, безъ выполненія этого условія невозможно сознаніе чего бы то ни было; и идея причинности (хотя она имѣетъ синтетическій характеръ) получить тогда апріорное значеніе для всякаго возможнаго опыта: она съ необходимостью будетъ реализована въ немъ, и при томъ — всегда и вездѣ. Она, подобно эвклидовскимъ аксіомамъ, станетъ пригодной къ тому, чтобы служить для достовѣрныхъ обобщеній показаній опыта.

Вотъ при какомъ условіи наше эмпирическое познаніе будетъ достовѣрнымъ. А это условіе указываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и на границы достовѣрности познанія, существующія при такомъ условіи. Дѣйствительно, апріорныя идеи обосновываютъ достовѣрность познанія только потому, что онѣ необходимо реализуются въ опытѣ; а въ опытѣ онѣ необходимо реализуются именно потому, что ихъ содержаніемъ служатъ условія возможности сознанія. А отсюда видно, что нѣтъ никакой необходимости, чтобы значеніе апріорныхъ идей обязательно сохранялось и за предѣлами возможнаго опыта, т.-е. за предѣлами сферы такихъ вещей, которыя могли бы стать предметомъ нашего сознанія, или иначе — нѣтъ никакой необходимости, чтобы значеніе апріорныхъ идей обязательно распространялось на вещи въ себѣ (т.-е. на вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, а не какъ онѣ сознаются или могли бы быть сознаны нами). На вещи въ себѣ мы одинаково въ правѣ и распространять значеніе любой апріорной идеи и не распространять его. Напримѣръ, Богъ есть вещь въ себѣ; и поэтому нѣтъ ровно никакой необходимости, чтобы онъ подчинялся эвклидовскому пространству, т.-е. чтобы Онъ былъ трехмѣрно протяженнымъ существомъ; а въ тоже время всѣ явленія внѣшняго опыта *должны* подчиняться эвклидовскому пространству. По той же причинѣ Богъ еще не долженъ подчиняться закону причинности, и взаимнѣ того Онъ *можетъ* подчиняться исключительно закону свободы воли и т. д.

Самъ Кантъ рѣшительно отвергалъ значеніе апіорныхъ идей для вещей въ себѣ; но это слишкомъ смѣло. Изъ его изслѣдованій вытекаетъ только то, что остается навсегда неизвѣстнымъ и одинаково возможнымъ, подчиняются ли имъ вещи въ себѣ или нѣтъ.

А отсюда слѣдуетъ, что познаніе вещей въ себѣ окончательно невозможно. Оно оказалось невозможнымъ или, по крайней мѣрѣ, до нельзя ограниченнымъ (ограниченнымъ чуть ли непредѣлами простого признанія ихъ существованія) уже потому, что между причиной и дѣйствіемъ нѣтъ логической связи. Вслѣдствіе этого обстоятельства выходитъ то, что если мы и должны допустить существованіе вещей въ себѣ, какъ причину; порождающую міръ явленій, то, безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами, мы въ правѣ будемъ допускать какія угодно предположенія относительно природы и характера вещей въ себѣ; а этимъ почти до конца уничтожается ихъ познаваемость, или же, она ограничивается однимъ лишь признаніемъ ихъ существованія. Такъ, напри- мѣрѣ, мы одинаково въ правѣ приписывать имъ и духовную, и недуховную природу: вѣдь и о томъ и о другомъ вслѣдствіе отсутствія логической связи между дѣйствіемъ и причиной мы должны бы судить лишь по указанію опыта; но опытъ ограничивается явленіями, а не распространяется на вещи въ себѣ. Теперь же къ такому ограниченію ихъ познаваемости присоединяется еще другое, окончательно доводящее ее до нуля. Мы теперь даже не обязаны непременно допускать существованіе вещей въ себѣ; ибо если бы мы захотѣли доказать его, то должны были бы прибѣгнуть къ помощи апіорныхъ идей, а онѣ не имѣютъ обязательнаго значенія для вещей въ себѣ. Поэтому остается одинаково возможнымъ какъ то, что наряду съ міромъ явленій существуетъ міръ вещей въ себѣ, который порождаетъ явленія и служитъ ихъ причиной, такъ и то, что нѣтъ равно ничего, кромѣ міра явленій. Если же допустить существованіе міра вещей въ себѣ, то объ ихъ природѣ и объ ихъ отношеніяхъ къ явленіямъ можно дѣлать съ одинако-

вымъ правомъ самыя разнообразныя предположенія, и ни одного изъ нихъ нельзя будетъ ни опровергнуть, ни доказать. Говоря о взглядахъ, къ которымъ насъ уполномочиваетъ законъ Юма, мы уже видѣли примѣры такихъ предположеній. Въ силу же Кантовскихъ изслѣдованій мы въ правѣ часть принятыхъ нами на вѣру „вещей въ себѣ“ поставить въ какое-либо отношеніе (напримѣръ, въ причинное) къ міру явленій (такъ, сюда можно причислить Бога, матерію, душу, загробную жизнь, которая по своему характеру была бы результатомъ злѣшней жизни), а другую часть (напримѣръ — цѣлыя легіоны ангеловъ)—оставить внѣ всякаго соприкосновенія съ міромъ явленій. Такимъ образомъ, благодаря изслѣдованіямъ Канта, нашъ разумъ отказывается и протестовать противъ любого положенія, касающагося вещей въ себѣ, и доказывать какое бы то ни было изъ подобныхъ положеній.

Очевидно, что изслѣдованія Канта имѣютъ главенствующее значеніе для нашего вопроса. Наша задача состоитъ въ томъ, чтобы рассмотреть различныя виды отношеній вѣры къ знанію, и для ея точнаго рѣшенія нужно имѣть въ виду не то знаніе, которое переплетается съ вѣрой, т.-е. перемѣшано съ различными ничѣмъ неprovѣренными, догматически допущенными, предположеніями, но—такое знаніе, предѣлы достовѣрности котораго были бы критически оцѣнены и которое не переступало бы за эти предѣлы: въ противномъ случаѣ, ведя рѣчь объ отношеніяхъ вѣры къ знанію, мы рисковали бы тѣмъ, что на самомъ-то дѣлѣ будемъ рассуждать объ отношеніяхъ одной вѣры къ другой, напримѣръ—объ отношеніяхъ вѣры общераспространенной къ той вѣрѣ, которую ошибочно, подъ видомъ знанія, исповѣдуетъ небольшое число лицъ. А Кантовскія изслѣдованія и указываютъ предѣлы достовѣрности познанія и, при томъ, такъ указываютъ, что его выводы въ этомъ пунктѣ должны быть признаны *независимо* отъ того, сколь далеко пошли изслѣдованія апріорныхъ идей. Дѣйствительно, эти выводы (насколько они нужны для нашего вопроса) могутъ

быть сведены къ слѣдующей формулѣ: достовѣрность познания возможна не иначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, чтобы въ основѣ его лежали апріорныя идеи; но чрезъ это самое достовѣрность познания не можетъ простирается за предѣлы возможнаго опыта (на вещи въ себѣ); *слѣдовательно, кто думаетъ, что его познаніе достовѣрно, тотъ логически обязанъ ограничивать эту достовѣрность предѣлами опыта* (хотя бы еще не было готоваго списка апріорныхъ идей и ученія объ ихъ взаимоотношеніяхъ). Такимъ образомъ, Кантъ открылъ, что послѣ того какъ пробудилась критическая дѣятельность разсудка, уже самая вѣра въ знаніе обязываетъ насъ признавать, что есть область (именно область всего того, что лежитъ за предѣлами возможнаго опыта), недоступная достовѣрному знанію и предоставляемая (самимъ же критическимъ разсудкомъ) такой вѣрѣ, положенія которой не могутъ встрѣтиться никакихъ протестовъ со стороны разсудка.

Конечно, не всегда подобная вѣра, критически разсмотрѣнная и добровольно допускаемая разсудкомъ, будетъ заслуживать имени сознательной: въ числѣ возможныхъ (т.-е. допустимыхъ разсудкомъ безъ всякаго протеста) догматовъ этой вѣры найдется не мало и такихъ, признаніе которыхъ будетъ вѣщью безсмысленной, суетной. Но какъ именно, т.-е. на какіе виды подраздѣляется такая (добровольно допускаемая разсудкомъ) вѣра, это мы оставимъ пока въ сторонѣ. Замѣтимъ только, что если найдутся какіе-либо вѣсскіе и важные мотивы, вынуждающіе насъ къ признанію тѣхъ или другихъ догматовъ подобной вѣры, то обусловленная ими вѣра и можетъ быть названа, въ отличіе отъ вѣры суетной, вѣрой сознательной; и если эти мотивы будутъ столь глубоко корениться въ природѣ чело-вѣка, что они являются какъ бы неотдѣлимыми отъ нея, то признаніе вызванныхъ ими догматовъ будетъ по своей прочности мало чѣмъ отличаться отъ признанія положеній науки.

Во всякомъ случаѣ, Кантъ открылъ для вѣры, разсмотрѣнной и добровольно допускаемой критическимъ разсудкомъ, очень широкую область, и притомъ столь широкую,

какой мы не могли бы найти при помощи одного лишь закона Юма. Напримѣръ, послѣдній еще не уполномочивалъ насъ вѣрить въ реальность какого-нибудь объекта, если его понятіе содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: зная одинъ лишь законъ Юма и руководясь однимъ лишь имъ, но не зная Кантовскаго открытія относительно условій априорности и относительно предѣловъ значенія принципозъ нашего знанія, разсудокъ былъ бы въ правѣ протестовать противъ такой вѣры. А потому съ точки зрѣнія Юма вѣровать въ Бога можно было всего только или наивно, или слѣпо, по крайней мѣрѣ въ Бога христіанскаго. Вѣдь идея такого Бога несомнѣнно содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: дѣйствительно, христіанскій Богъ въ *одномъ* существѣ соединяетъ *три* лица, и притомъ такъ соединяетъ ихъ, что они пребываютъ въ немъ *и несліянно, и нераздѣльно*. А не составляетъ ли все это явнаго нарушенія закона невозможности противорѣчія? Недаромъ же христіанская церковь учитъ, что триединство Бога есть *тайна, недоступная пониманію человѣческаго ума**). Поэтому если бы развитіе философіи остановилось на Юмѣ, то мы еще не могли бы вѣровать въ христіанскаго Бога безъ насильственнаго заглушенія протестовъ со стороны разсудка. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія раціонализма реальность идеи трехличнаго Бога является колоссальнымъ абсурдомъ, и разсудокъ, пропитанный раціоналистическимъ догматомъ, неизбежно будетъ считать себя не только вправѣ, но даже и обязаннымъ противиться вѣрѣ въ такого Бога, ибо она рѣзко противорѣчитъ догмату сплошной раціонализируемости бытія; а Юмъ, хотя и разрушилъ этотъ догматъ, тѣмъ не менѣе еще не могъ открыть всего того, что было открыто Кантомъ.

Но иначе стоитъ дѣло относительно идеи христіанскаго Бога съ того времени, какъ человѣчeskій разумъ въ лицѣ Канта, относясь критически не только къ ней, но также и къ са-

*) Г. Каленовъ указываетъ въ идеѣ Бога другое противорѣчіе, именно соединеніе абсолютности съ личностью. Но это такое противорѣчіе, котораго не вскрыть двумя словами.

мому себѣ, началъ умышленно, методически, а не мимоходомъ и не случайно, какъ это было прежде, изслѣдовать не одни лишь объекты познанія, но и условія возможности достовѣрнаго познанія, а чрезъ это еще точнѣе прежняго опредѣлили границы послѣдняго. Теперь нашъ разумокъ считаетъ себя уже не въ правѣ протестовать противъ вѣры въ христіанскаго Бога: конечно, говоритъ онъ, законъ невозможности противорѣчія имѣетъ апріорное значеніе; но *потому-то именно* онъ и не имѣетъ обязательнаго значенія для вещей въ себѣ. Поэтому среди нихъ могутъ (хотя это еще не значить—должны) находиться и такія, которыя не подчиняются этому закону; а можетъ быть, онѣ и всѣ таковы. Въ предѣлахъ міра явленій все должно быть подчинено закону невозможности противорѣчія, ибо онъ имѣетъ апріорное значеніе; поэтому было бы величайшей нелѣпостью, если бы мы допускали существованіе такого явленія, понятіе котораго содержитъ внутреннее противорѣчіе. Но иначе дѣло стоитъ за предѣлами міра явленій—съ вещами въ себѣ; а Богъ есть одна изъ вещей въ себѣ; слѣдовательно нѣтъ ровно ничего логически непозволительнаго—допускать реальность христіанскаго (триединаго) Бога. Разумокъ не вынуждаетъ насъ къ этому; но онъ уже и не противится этому.

Чтобы еще болѣе выяснитъ, насколько критическая философія расширяетъ область вѣры, невстрѣчающей протестовъ со стороны чистаго (въ нашемъ смыслѣ слова) разсудка, разберемъ еще одинъ вопросъ, тѣсно связанный съ вопросомъ о возможности вѣры въ христіанскаго Бога. Богъ христіанскій разсматривается, какъ творецъ міра. И вотъ спрашивается, можетъ ли нашъ разумокъ знать, былъ ли міръ сотворенъ Богомъ или же нѣтъ. Если бы рационализмъ былъ правъ, то подобное знаніе было бы вполне возможно: разсматривая любое данное состояніе міра, какъ дѣйствіе, мы могли бы безъ помощи опыта, чисто логическимъ путемъ, заключать о томъ, какова его причина—вызвано ли оно творчествомъ Бога, или же предше-

ствующимъ мировымъ состояніемъ; и если бы оказалось послѣднее, то и къ нему можно было бы примѣнить тотъ же способъ изслѣдованія, и т. д. до безконечности. Но рѣализмъ не правъ, и потому подобный вопросъ долженъ быть рѣшаемъ не иначе какъ при помощи опыта; а отъ этого, какъ сейчасъ увидимъ, оказывается одинаково возможнымъ допускать какъ сотвореніе міра, такъ и его вѣчное существованіе*).

Дѣйствительно, уже всѣми признано, что нашъ разсудокъ нисколько не протестуетъ противъ признанія безконечнаго предсуществованія міра: ибо, если нѣтъ никакого противорѣчія съ логикой и фактами въ томъ, что вчерашнему состоянію міра предшествовало другое—третьегодняшнее, изъ котораго по законамъ природы возникло вчерашнее, а этому предшествовало и обуславливало его собой еще третье состояніе,—то столь же мало противорѣчія съ логикой и фактами и въ томъ, чтобы *каждому* мировому состоянію, до котораго мы уже успѣли дойти въ этомъ регрессѣ (напримѣръ третьему отъ сегодняшняго), предшествовало еще другое (четвертое), породившее его собой, а ему (четвертому) въ свою очередь—еще новое (пятое) и такъ далѣе до безконечности. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ можно было бы при этомъ регрессѣ встрѣтить такое мировое состояніе, которое *не могло бы* подъ вліяніемъ существующихъ въ природѣ законовъ возникнуть изъ другого предшествующаго состоянія? Такого состоянія и придумать нельзя.

Мы легко можемъ вообразить себѣ такое состояніе міра, что, безъ вмѣшательства извнѣ дѣйствующей силы, *изъ него* никоимъ образомъ не могло бы возникнуть никакое новое состояніе, ни, тѣмъ болѣе, то, которое существуетъ теперь: такимъ состояніемъ, напримѣръ, будетъ состояніе вполнѣ неподвижной и лишенной всякихъ силъ матеріи, или же состоя-

*) Далѣе мы изложимъ въ иной формѣ, такъ называемую, первую космологическую антиномію Канта. Такимъ образомъ въ нашемъ изложеніи по существу нѣтъ ничего ужаснаго, т. е. никакихъ новшествъ, которыя пришлось бы допускать, мысля на свой собственный страхъ

ніе ея вполнѣ равномернаго распредѣленія по всему безконечному пространству, или какое-нибудь другое состояніе устойчиваго равновѣсія. Но, во-первыхъ, такое состояніе не будетъ тѣмъ, до котораго мы *могли бы* дойти путемъ указаннаго регресса, а просто-на-просто—произвольно вымышленнымъ. Вѣдь нашъ регрессъ состоитъ именно въ томъ, что руководясь законами природы, мы къ каждому міровому состоянію, до котораго мы уже успѣли дойти, подыскиваемъ *такое* другое состояніе, изъ котораго *могло бы* возникнуть первое; слѣдовательно *этимъ* путемъ (т. е. путемъ *такого* регресса) мы никоимъ образомъ не можемъ дойти до такого состоянія, изъ котораго *не могло бы* возникнуть ни теперешнее, ни вообще какое-нибудь новое состояніе. Если бы мы натолкнулись на подобное состояніе, то это свидѣтельствовало бы только о томъ, что мы допустили какую-нибудь ошибку въ примѣненіи нашего регресса. А, во-вторыхъ, мы спрашиваемъ то совсѣмъ о другомъ, именно: можно ли при правильномъ регрессѣ дойти до такого состоянія, *дальше* котораго (назадъ, а не впередъ) уже нельзя было бы идти, т. е.—до такого состоянія, которое *само* не могло бы возникнуть *ни изъ какаго предшествующаго*, такъ что для существованія теперешняго міра потребовалось бы вмѣшательство творческой силы?

Явно, что мы не можемъ дойти до такого состоянія. Вѣдь среди законовъ природы находятся законы сохранения матеріи и сохранения энергіи, вслѣдствіе чего каждое состояніе, до котораго мы дойдемъ путемъ правильнаго регресса, будетъ имѣть то же количество матеріи и тотъ же запасъ энергіи, какъ и теперь. А такъ какъ путемъ правильнаго регресса, какъ мы сейчасъ убѣдились, нельзя дойти до такого состоянія, отъ котораго не было бы естественнаго перехода къ теперешнему, то при каждомъ состояніи, до котораго мы дойдемъ, матерія будетъ или въ движеніи или въ такомъ покоѣ, который служитъ лишь моментомъ перехода отъ *прежнихъ* формъ движенія къ новымъ: въ противномъ случаѣ (т. е. если бы матерія была въ состояніи устойчиваго покоя, а не такого,

чрезъ который она переходила бы отъ однихъ формъ движенія къ другимъ) отъ этого состоянія не было бы перехода къ теперешнему *). Такимъ образомъ, *каждое* состояніе, до котораго мы дойдемъ путемъ правильнаго регресса, всегда будетъ такимъ, что оно *можетъ* быть разсматриваемо, какъ *возникшее изъ другаго* предшествующаго: ибо если матерія при этомъ состояніи будетъ въ движеніи, то этимъ самымъ (движеніемъ) она укажетъ намъ на предшествующій моментъ движенія; если же это состояніе будетъ состояніемъ такого покоя, который служитъ переходомъ отъ прежнихъ формъ движенія къ новымъ, то этимъ тоже указывается на предшествующее состояніе движенія. Слѣдовательно ни логика, ни факты нисколько не противорѣчатъ допущенію безконечнаго предсуществованія міра.

Болѣе того, они не будутъ противорѣчить этому допущенію даже и въ томъ случаѣ, если на самомъ-то дѣлѣ міръ возникъ, а не существовалъ вѣчно. Въ самомъ дѣлѣ, онъ будетъ являться намъ непремѣнно въ подчиненіи законамъ нашего сознанія; а мы сознаемъ все безъ исключенія не иначе какъ въ формѣ времени и въ формѣ причинной связи объектовъ нашего сознанія, причемъ мы не можемъ ни представлять, ни сознать пустаго, ровно ничѣмъ не наполненнаго, времени; а вмѣстѣ съ тѣмъ время является намъ безконечнымъ. Поэтому, какой бы мы ни взяли моментъ въ существованіи міра, этотъ моментъ всегда будетъ *являться* намъ возникшимъ послѣ какого-нибудь другаго момента; при этомъ послѣдній всегда будетъ *являться* намъ наполненнымъ какими-нибудь событіями, которыя стоятъ въ причинной связи съ событіями взятаго нами момента. А такъ какъ въ то же время всѣ внѣшнія событія должны являться намъ,

*) При состояніи устойчиваго покоя не было бы кинетической энергіи, а была бы одна лишь потенциальная. Теперь же существуетъ и та и другая. Для перехода же потенциальной энергіи устойчиваго покоя въ кинетическую нужно употребить разрядъ потенциальной энергіи, который достигается чрезъ воздѣйствіе кинетической. А при отсутствіи ея не могъ бы совершиться требуемый разрядъ.

какъ принадлежащія матеріи,—то такимъ образомъ міръ всегда долженъ являться намъ такимъ, что каждому взятому нами его состоянію предшествуетъ какое-нибудь другое, обуславливающее первое по закону причинности. Поэтому міръ неизбѣжно будетъ *являться* намъ вѣчно существовавшимъ, хотя бы на дѣлѣ онъ и возникъ когда-либо. Слѣдовательно, ни логика, ни факты никогда не могутъ противорѣчить предположенію вѣчнаго предсуществованія міра.

Впрочемъ, возможность допускать вѣчное предсуществованіе міра—вещь настолько общепризнанная, что многіе готовы признать ее даже безъ всякихъ доказательствъ. Иначе стоитъ дѣло съ обратнымъ положеніемъ—съ возможностью допускать возникновеніе міра посредствомъ сотворенія его изъ ничего въ какой-либо (строго говоря, въ любой) моментъ времени. Хотя логика и предупреждаетъ, чтобы не смѣшивали возможности съ дѣйствительностью, но это смѣшеніе происходитъ до нельзя часто; и упуская изъ виду, что въ пользу вѣчнаго предсуществованія міра можно привести только такіе аргументы (въ родѣ предшествующихъ), которые доказываютъ всего лишь возможность этого предположенія, многіе готовы думать, что невозможно допускать возникновеніе міра въ какой-либо моментъ времени. А потому мы разберемъ это предположеніе подробнѣе, чѣмъ первое.

И для этой цѣли мы употребимъ слѣдующій приѣмъ: допустимъ, что Богъ создалъ міръ въ какой-либо произвольно избранный нами моментъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ допустимъ и все то, что логически требуется этимъ допущеніемъ (именно: Онъ создалъ міръ въ такомъ видѣ, что послѣ того изъ этого первичнаго состоянія *могло* возникнуть по общимъ законамъ міра его теперешнее состояніе), и посмотримъ, можно ли опровергнуть это предположеніе, т.-е. довести его до противорѣчія съ логикой и фактами. Этимъ произвольнымъ моментомъ мы выберемъ вечеръ перваго дня нынѣшняго столѣтія. Тогда для того, чтобы съ того времени изъ тогдашняго состоянія міра *могло* возникнуть те-

перешнее состояніе, надо допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, что міръ былъ созданъ именно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ къ вечеру перваго дня этого столѣтія, т.-е. со всѣми тѣми постройками, книгами, документами, горами, живыми существами и т. д., какія существовали вечеромъ перваго дня нынѣшняго столѣтія. Какъ скоро мы все это допустимъ, то мы избѣгнемъ всякаго противорѣчія съ фактами.

Дѣйствительно, всѣ тѣ постройки, документы, горы и т. д., которыя существовали къ вечеру перваго дня этого столѣтія таковы, что изъ нихъ дѣйствительно развились всѣ тѣ событія, которыя происходили въ этомъ столѣтіи. А вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти вещи таковы, что они заставятъ намъ *являться* существовавшими и всѣ тѣ событія, которыя мы помѣщаемъ въ прошломъ столѣтіи, въ предшествующемъ ему и т. д. до безконечности: вѣдь всѣ событія прошлаго, позапрошлаго и т.-д. столѣтій *являются* намъ существовавшими только потому, что отъ нихъ сохранились надлежашіе слѣды (въ видѣ построекъ, документовъ, распредѣленія горъ и т. д.) къ вечеру перваго дня этого столѣтія (а черезъ это и въ настоящее время). Но мы допустили, что міръ былъ созданъ именно такимъ, какимъ онъ былъ къ вечеру перваго дня этого столѣтія; слѣдовательно, не смотря на то что онъ возникъ (и еще такъ недавно), онъ все-таки, будетъ *являться* намъ такимъ, какъ если бы онъ существовалъ уже безконечное время, и притомъ, какъ если бы существовалъ съ тѣми самыми фазисами своей жизни, какіе мы должны въ немъ допустить, если мы признаемъ его вѣчное существованіе. А если при послѣднемъ допущеніи мы не противорѣчимъ фактамъ, то, значитъ, и при вновь допущенномъ предположеніи (о возникновеніи міра) мы нисколько не рискуемъ попасть въ какое бы то ни было противорѣчіе съ ними. Въ области явленій будетъ дано то же самое, что и прежде.

Остается посмотреть, не противорѣчимъ ли мы логикѣ, другими словами—можно ли дѣлать предположенныя нами допущенія? Посмотримъ же, что можно возразить противъ нихъ. Возраженія можно основывать: или 1) на самомъ по-

нѣти творенія изъ ничего, или 2) на законахъ природы, или 3) на несомвѣстимости нашихъ допущеній между собой, или 4) на несомвѣстимости ихъ съ возможностью эмпирическаго познанія. Разсмотримъ эти возраженія въ перечисленномъ порядкѣ, руководясь принципами критической философіи; ибо наша задача состоитъ именно въ томъ, чтобы узнать, какая вѣра допускается критически оцѣненнымъ знаніемъ.

1) Возможно ли допускать вообще сотвореніе міра изъ ничего (въ какое бы то ни было время и въ какомъ бы то ни было видѣ)? Не противорѣчитъ ли это понятіе закону причинности? Вѣдь *ex nihilo nihil fit*. Но закона причинности мы и не нарушаемъ: вѣдь и мы не говоримъ, что міръ возникъ безъ причины; его причиной, говоримъ мы, служитъ творчество Бога*). А что именно можетъ служить причиной возникновенія міра, объ этомъ по закону Юма надо судить не иначе, какъ на основаніи опыта; но сотвореніе міра и вообще, а тѣмъ болѣе въ томъ видѣ, въ какомъ оно допущено нами, не можетъ быть предметомъ опыта: при допущенномъ нами способѣ сотворенія міра онъ неизбѣжно будетъ являться намъ такимъ, какъ если бы онъ искони существовалъ. Что же касается до принципа: *ex nihilo nihil fit*, то этотъ принципъ (который служитъ лишь инымъ выраженіемъ закона субстанціальности), какъ и всѣ апіорныя идеи, имѣетъ обязательное значеніе лишь въ предѣлахъ опыта, т. е. для міра явленій. Сотвореніе же міра лежитъ внѣ предѣловъ всякаго возможнаго опыта; а потому для него апіорныя идеи не имѣютъ обязательнаго значенія. Итакъ, понятіе сотворенія міра само по себѣ не содержитъ ничего немыслимаго съ точки зрѣнія чистаго знанія, т.-е. такого знанія, которое критически очищено отъ примѣси

*) А для Бога, какъ вещи въ себѣ, законъ причинности, какъ и всѣ апіорныя идеи, не имѣетъ обязательнаго значенія. А потому мы не можемъ *знать* и не въ правѣ требовать объясненій, что именно служитъ причиной творчества Бога. Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшаемъ только вѣрой, а не знаніемъ, чѣмъ мы и воспользуемся ниже.

всевозможных недостовѣрныхъ, догматически признаваемыхъ, предположеній.

2) Можно ли допускать сотвореніе міра въ виду неизмѣняемости законовъ природы вообще и, особенно, въ виду закона сохранения матеріи? *). Возможно ли примирить послѣдній съ предположеніемъ сотворенія міра изъ ничего? Это примиреніе совершается въ высшей степени просто. Законъ сохранения матеріи гласитъ, что при всѣхъ процессахъ природы (другими словами при всемъ томъ, что существуетъ и можетъ существовать лишь *послѣ* сотворенія міра) количество матеріи не увеличивается и не уменьшается. Но, разумѣется, если матерія сотворена Богомъ, т.-е., *если для своего возникновенія она нуждается въ творчествѣ Бога*, то сама собою, при чисто естественныхъ процессахъ природы, она уже не возникаетъ, такъ что сотворенное количество ея не можетъ увеличиваться ни при какихъ процессахъ природы. Значитъ, эта сторона закона легко мирится съ предположеніемъ сотворенія міра. Съ другой стороны, если матерія сотворена Богомъ для того, чтобы она существовала, т.-е., *если Богъ повелѣлъ ей быть*, то сама собой ни при какомъ процессѣ природы она не можетъ уничтожаться; слѣдовательно ея количество будетъ всегда оставаться неизмѣннымъ.

Сходный отвѣтъ дадимъ мы и относительно неизмѣняемости законовъ природы вообще: они неизмѣняемы *послѣ* того, какъ они созданы, но не тогда, когда ихъ еще не было. А потому и законъ сохранения энергіи, если бы на него вздумали сослаться для опроверженія возможности сотворенія міра, нисколько не противорѣчитъ нашему предположенію: этотъ законъ, разумѣется, существуетъ лишь

*) Мы говоримъ о сохраненіи матеріи, примѣняясь къ распространенному натуралистами трансцендентно-метафизическому толкованію данныхъ опыта. Вѣрнѣе было бы говорить о законѣ сохранения вѣса (матерія есть гипостазированная абстракція въ родѣ платоновскихъ идей; эмпирически реальны одни лишь тѣла): тогда мы имѣли бы въ формулѣ закона ровно столько, сколько дано въ опытѣ. И тогда намъ было бы еще легче отвѣчать на рассматриваемое возраженіе.

послѣ возникновенія міра (т.-е. тѣль или матеріи); если же то состояніе міра, которое было къ вечеру перваго дня этого столѣтія, не помѣшало существованію этого закона впредь, въ этомъ столѣтіи, а міръ былъ созданъ именно такимъ, какимъ онъ былъ къ вечеру перваго дня этого столѣтія, то, значить, сотвореніе міра въ томъ видѣ, какой допущенъ нами, тоже не помѣшаетъ существованію этого закона. Такимъ образомъ, законы природы нисколько не препятствуютъ (хотя и не вынуждаютъ) допускать сотвореніе міра въ первый день этого столѣтія.

3) Но возможно ли на-ряду съ сотвореніемъ міра вообще допускать еще тотъ способъ, который мы предположили? Совмѣстимы ли между собой эти допущенія? Другими словами, намъ могутъ возразить, что Богъ никакъ не могъ сотворить тѣхъ построекъ, документовъ и т. д., которые были въ началѣ этого столѣтія, что все это создано человѣкомъ, а не Богомъ. Но почему же не могъ создать всего этого и самъ Богъ? Если онъ могъ создать весь міръ и самого человѣка, то, разумѣется, могъ создать и то, что находится въ мірѣ и созидается человѣкомъ. Далѣе, міръ во всякомъ случаѣ былъ созданъ не иначе, какъ съ какимъ-нибудь *опредѣленнымъ распределеніемъ матеріи*; и почему же не распределиться ей при сотвореніи міра въ видѣ построекъ, документовъ и т. д.? Значить, нѣтъ никакого противорѣчія между нашимъ предположеніемъ и понятіемъ Бога. А если такъ, то, въ силу закона Юма, вопросъ: способенъ ли Богъ (т.-е. допускаетъ ли Его природа) создать матерію съ такимъ, а не другимъ, распределеніемъ матеріи, съ какимъ именно Онъ создалъ ее,—надо рѣшать не иначе, какъ посредствомъ опыта, ибо это есть вопросъ о связи дѣйствія съ его причиной. Но Богъ и сотвореніе міра не доступны опыту.

Можетъ быть, намъ скажутъ, что Богъ, конечно, въ силахъ создать міръ такимъ, какимъ послѣдній былъ въ началѣ этого столѣтія, но что такое дѣйствіе было бы безсмысленнымъ съ Его стороны; ибо Онъ какъ бы обманывалъ насъ, создавая міръ съ такими вещами (постройками, документами и т. д.), которыя

даютъ намъ полное право думать, будто бы міръ существовалъ гораздо раньше начала этого столѣтія. Отвѣчаемъ на это: когда бы и въ какомъ бы видѣ Богъ ни создалъ міръ (тысячу ли лѣтъ назадъ или пять тысячъ и т. д.), послѣдній, какъ мы недавно видѣли, въ силу того, что мы все сознаемъ во времени и причинности, все-таки будетъ казаться намъ уже вѣчно существовавшимъ. Поэтому, если хотятъ настаивать на только что указанномъ возраженіи, то надо ему придать болѣе общую форму: надо утверждать, что сотвореніе міра вообще, когда бы и въ какомъ бы видѣ оно ни произошло, во всякомъ случаѣ будетъ вѣщью безсмысленной для Бога, — что міръ вообще не можетъ служить средствомъ ни для какой разумной цѣли, которую могъ бы избрать Богъ.

Но на это возраженіе мы даемъ такой отвѣтъ: связь цѣли съ средствомъ есть то же самое, что связь причины съ дѣйствіемъ, ибо средство есть не что иное, какъ причина, дѣйствіемъ которой служитъ то, что преслѣдуется нами или къмъ -нибудь другимъ, какъ выбранная цѣль. Поэтому судить о какомъ-либо явленіи, для какихъ цѣлей оно пригод-но или непригодно, по закону Юма, можно не иначе, какъ только посредствомъ опыта. Но нашъ опытъ можетъ прости-раться лишь на связь состояній міра *между собой* (ибо мы живемъ *внутри* міра), а не на связь міра, взятаго какъ цѣлое, и всего ряда испытываемыхъ имъ состояній (ряда, взятаго цѣликомъ) съ чѣмъ-либо такимъ, что могло бы слу-жить цѣлью мірозданія, т.-е. что могло бы быть осуществ-лено посредствомъ всей (взятой цѣликомъ) жизни міра. Та-кимъ образомъ, при помощи опыта мы никоимъ образомъ не можемъ узнать, будетъ ли пригоденъ данный міръ для осу-ществленія какихъ-либо избранныхъ Богомъ разумныхъ цѣ-лей, или же нѣтъ, и если пригоденъ, то для какихъ имен-но. Поэтому, говоря о безсмысленности мірозданія для Бо-га, о томъ, что міръ не можетъ для Него служить сред-ствомъ ни для какихъ разумныхъ цѣлей, мы догматически предрѣшаемъ такой вопросъ, который даже въ силу одного-лишь закона Юма относится къ числу неразрѣшимыхъ для насъ.

Къ тому же не надо упускать изъ виду еще и то обстоятельство, что такъ какъ Богъ и Его разумъ (а потому и избираемая Имъ цѣли) недоступны нашему опыту, то мы не въ правѣ безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій приписывать Богу такія цѣли, которыя были бы избраны нашимъ собственнымъ разумомъ; ибо разумъ Бога на дѣлѣ можетъ оказаться рѣзко отличающимся отъ разума человѣческаго (и не только количественно, но даже и качественно). Слѣдовательно, это будетъ съ нашей стороны простой вѣрой, логически позволительной, но ровно ничѣмъ не доказуемой, если мы станемъ думать, что, коль скоро данный мѣръ признанъ безсмысленнымъ со стороны разума человѣка, то онъ будетъ признанъ на столько же безсмысленнымъ и со стороны разума Бога.

4) Наконецъ, намъ могутъ выставить еще одно недоразумѣнiе по поводу вѣры въ сотворенiе мiра. Именно: насъ могутъ спросить—не упраздняется ли этой вѣрой возможность эмпирическаго познания? Вѣдь эмпирическое познание основывается на какихъ-либо *уже* констатированныхъ фактахъ. Между тѣмъ, тотъ самый способъ разсужденiя, посредствомъ котораго мы доказывали наше право допустить сотворенiе мiра въ началѣ этого столѣтiя, легко можетъ быть примѣненъ и къ *любому* моменту времени, напри- мѣръ, къ утру сегодняшняго дня, или даже къ тому моменту времени, который только что прошелъ: вѣдь и въ послѣднемъ случаѣ, т.-е. если мы допустимъ, что мѣръ былъ сотворенъ только сейчасъ и въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ сейчасъ существуетъ, онъ все-таки будетъ являться намъ такимъ, какъ если бы онъ былъ вѣчнымъ, т.-е. не будетъ никакого противовѣчiя съ логикой и фактами *).

*) Этотъ гносеологическiй фактъ (возможность допускать, что мѣръ только что возникъ) указываетъ на субъективность того времени, которое доступно для нашего познания. *Это* время составляетъ лишь неизбежную форму, въ которой мы сознаемъ все доступное нашему сознанию. Оттого-то и выходитъ, что если бы и мѣръ и я самъ только что возникли (въ объективномъ мѣрѣ), то все-таки мнѣ являлось бы существующимъ прошедшее время: вѣдь безъ сознанiя прошедшаго времени не можетъ быть вообще сознанiя времени; а безъ времени не можетъ быть сознанiя чего бы то было.

И вотъ спрашивается: не упраздняется ли этимъ возможность существованія эмпирическихъ наукъ, ибо факты, на которыхъ они основываютъ свои выводы, повидимому, теперь уже перестаютъ быть фактами—обращаются въ ничто. Но не трудно показать, что такое заключеніе ошибочно.

Въ самомъ дѣлѣ, для существованія эмпирическаго познанія нужны лишь *явленія*: коль скоро они даны, то этимъ самымъ даются и условія существованія эмпирическихъ наукъ; ибо коль скоро намъ даны явленія, то могутъ быть установлены и ихъ законы. А когда бы міръ ни возникъ (хотя бы всего только вчера, или сегодня утромъ, или даже сейчасъ), онъ во всякомъ случаѣ долженъ *являться* намъ, т. е. сознаваться нами, не иначе, какъ въ подчиненіи формъ времени и закону причинности. Такимъ образомъ, *когда бы міръ ни возникъ*, явленія всегда бываютъ *даны* намъ; а вмѣстѣ съ ними дается возможность существованія эмпирическихъ наукъ. Для послѣднихъ нѣтъ никакой надобности въ томъ, чтобы міръ уже существовалъ безконечное время или, по крайней мѣрѣ, около шести тысячъ лѣтъ; для нихъ достаточно, чтобы онъ лишь *являлся* уже существовавшимъ прежде. А онъ неизбѣжно будетъ являться таковымъ, ибо безъ представленія прошлаго времени мы не можемъ сознать ровно ничего—ни самихъ себя, ни міра. Время же пустымъ не создается и не представляется; поэтому представленіе прошлаго времени неизбѣжно состоитъ въ представленіи прошлыхъ событій, такъ что міръ не можетъ не являться уже существовавшимъ. Наука же изучаетъ законы *явленій*, а не вещей въ себѣ.

Такимъ образомъ возможность допускать возникновеніе міра въ любой моментъ времени отнюдь не упраздняетъ существованія эмпирическаго познанія; ибо для послѣдняго нужно, чтобы міръ лишь *являлся*, какъ существовавшій прежде, а вовсе не то, чтобы онъ существовалъ не только какъ явленіе, но и какъ вещь въ себѣ. Впрочемъ, въ этой неразрушимости эмпирическаго познанія можно убѣдиться еще инымъ путемъ. Въ чемъ задача эмпирическаго познанія? Его теоретическая цѣль—въ томъ, чтобы узнать *законы*, которымъ подчи-

нены *явленія* (а не вещи въ себѣ), напимѣръ—законы Ньютона, Архимеда, кратныхъ отношеній и т. д. Практическая же цѣль— въ томъ, чтобы умѣть *предугадывать* будущія явленія. А такъ какъ эти предугадыванія возможны лишь посредствомъ знанія законовъ, которымъ подчиненъ ходъ явлений, то можно сказать что всѣ цѣли эмпирическаго познанія сводятся къ установленію законовъ міра явленій. Но никакой единичный фактъ *самъ по себѣ* не имѣетъ для эмпирическаго познанія ни малѣйшаго значенія. Если мы и обращаемъ вниманіе на единичные факты, то только для того, чтобы при ихъ помощи установить *общіе* законы, а не ради самихъ единичныхъ фактовъ.

Даже и въ исторіи, которая, съ перваго взгляда, ничего другого не изучаетъ, кромѣ единичныхъ фактовъ, они, взятые сами по себѣ, тоже не имѣютъ ровно никакого значенія. Развѣ имѣетъ какую-нибудь научную цѣну, если я скажу: „Русскіе послѣ битвы съ французами при Бородинѣ отступили къ Москвѣ“, или — «дрогнули сердца Новгородскія»? Каждый историческій фактъ получаетъ научное значеніе *только тогда*, когда я его беру *въ связи* съ множествомъ другихъ, какъ предшествующихъ, такъ и послѣдующихъ. Это вещь общепризнанная. Почему же?—Потому что чрезъ подобное разсмотрѣніе историческихъ явленій, сопровождаемое *умышленнымъ или неумышленнымъ* сопоставленіемъ и сравненіемъ между собой наиболѣе сходныхъ изъ нихъ, мы надѣемся, если не узнать, то какъ бы почувствовать *законы*, управляющіе ихъ связью между собой. Конечно, мы нисколько не рассчитываемъ на то, чтобы мы сумѣли ихъ выразить въ какой-либо точной словесной формулѣ въ родѣ тѣхъ, въ какихъ мы выражаемъ законы физики, даже біологіи и т. д. Но это не мѣшаетъ намъ усваивать ихъ, хотя бы безотчетно для самихъ себя, добиваться этого усвоенія и примѣнять его къ дѣлу; недоступныя для насъ словесныя формулы этихъ законовъ мы замѣняемъ тщательнымъ разсмотрѣніемъ множества болѣе или менѣе сходныхъ случаевъ, (причемъ каждый изъ нихъ берется въ связи какъ съ пред-

шествующими, такъ и съ послѣдующими фактами) и такимъ путемъ мы составляемъ, хотя не вполне точное, но все-таки приблизительно вѣрное понятіе о тѣхъ условіяхъ, въ зависимости отъ которыхъ наступаетъ такое, а не иное направленіе въ ходѣ историческихъ событій. Эти понятія, разумѣется, отличаются (вслѣдствіе сложности ихъ объектовъ) недостаточной точностью: они бываютъ какъ бы расплывчатыми, и поэтому не отмѣчаются общепринятыми терминами (вслѣдствіе чего историческихъ законовъ нельзя облечь въ словесныя формулы); но такія понятія несомнѣнно всегда вырабатываются при изученіи исторіи и составляютъ его цѣль. Дѣйствительно, какъ можно было бы требовать *пониманія* исторіи и въ чемъ оно могло бы состоять, если бы не было такихъ понятій? А вѣдь всѣ требуютъ, чтобы мы не только знали послѣдовательный ходъ событій, но чтобы и понимали его, т.-е. усматривали, или хотя бы чувствовали, въ немъ закономерность. Далѣе, всѣ увѣрены, что изученіе исторіи *умудряетъ* насъ, дѣлаетъ насъ болѣе *предусмотрительными* относительно хода тѣхъ явленій, исторія которыхъ изучается нами; значить, путемъ невольнаго, такъ сказать — житейскаго, самонаблюденія уже всѣ убѣдились, что изученіе исторіи тѣхъ или другихъ явленій доводитъ насъ до усмотрѣнія (хотя бы далеко не точнаго) управляющихъ ими общихъ законовъ, не смотря на то, что мы не въ состояніи облечь знанія этихъ законовъ въ словесныя формулы *).

*) Мы исходили изъ болѣе грубой точки зрѣнія на исторію и предполагали, будто бы объектомъ ея изученія служатъ факты *прошлою*. Въ дѣйствительности же объектомъ исторіи служатъ не сами прошлыя событія, а сохранившіеся и существующіе еще теперь слѣды этихъ событій (такъ называемые источники); прошлаго же и его *единичныхъ* фактовъ нельзя изучать, ибо его уже нѣтъ. При помощи разсмотрѣнія и анализа этихъ слѣдовъ исторія вскрываетъ тѣ законы, которые управляютъ жизнью человѣчества *всегда*, въ томъ числѣ и теперь; но этихъ законовъ нельзя прямо ни уловить, ни формулировать; и вотъ, чтобы хоть сколько-нибудь выяснить ихъ, исторія создаетъ намъ *образы* тѣхъ событій, которые, согласно съ дѣятельностью этихъ смутно чувствуемыхъ законовъ, *должны были бы* породить и оставить послѣ

Такимъ образомъ, цѣлью эмпирическаго познанія всегда служить установленіе *общихъ законовъ*, управляющихъ ходомъ явленій, а отнюдь не сами единичные факты. Послѣдніе служатъ для знанія средствомъ, а не цѣлью. Они нужны или для того, чтобы отвлечь отъ нихъ общіе законы, которые можно было бы выразить въ словесныхъ формулахъ, или же для того, чтобы посредствомъ ихъ, какъ воплощеній общихъ законовъ, мыслить эти законы въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣдніе не поддаются словесному формулированію *). Только для этого и нужно тщательное возстановленіе прошлаго по тѣмъ слѣдамъ, которые сохраняются отъ него въ настоящемъ. (А такъ какъ, замѣтимъ кстати, эти слѣды будутъ одинаково существовать, когда бы міръ ни возникъ, то такое возстановленіе, а съ нимъ и эмпирическое познаніе, остается всегда одинаково возможнымъ). Словомъ, какъ указывалъ уже Платонъ, нѣтъ науки объ единичномъ, а есть только наука объ общемъ. А общіе законы, съ какими существуетъ міръ, будутъ одинаково соблюдаться въ немъ, когда бы онъ ни возникъ: вѣдь если

себя изучаемые нами слѣды прошлаго. Эти образы служатъ такимъ же воплощеніемъ общихъ законовъ, какъ и художественныя произведенія, а сами по себѣ, помимо этого значенія, они не имѣютъ никакой цѣны.

*) Есть два способа (и типа) мышленія, какъ на это уже давно указывали Лейбницъ, Юмъ, Дегальдъ Стюартъ и др., и какъ это снова, незамѣтно для самого себя, подтвердилъ Рибо въ своемъ «Исслѣдованіи общихъ представленій» (Rev. Phil. 1891. № 10). Одинъ изъ нихъ отличается тѣмъ, что всѣ мысли, даже самыя абстрактныя, мыслятся не иначе, какъ посредствомъ представленія образовъ, воплощающихъ въ себѣ эти мысли. Такое мышленіе, сильно развитое у поэтовъ, многихъ историковъ и т. п., (по Лейбницу—интуитивное) можно назвать *образнымъ*. Другое же мышленіе состоитъ въ томъ, что все мыслятся посредствомъ символовъ (такими символами чаще всего служатъ слова), которые или совсѣмъ не сопровождаются образами тѣхъ объектовъ, къ которымъ относятся наши мысли, или же сопровождаются ими въ очень слабой степени. Въ общепитіи такое мышленіе именуютъ абстрактнымъ, а людей, у которыхъ оно преобладаетъ, называютъ людьми съ абстрактнымъ умомъ; Лейбницъ же гораздо удачнѣе назвалъ его символическимъ. Въ исторіи мы посредствомъ представленія единичныхъ фактовъ образно мыслимъ сказывающіеся въ нихъ историческіе законы.

онъ возникъ, то, разумѣтся, съ тѣми законами, какіе при-
суши ему; и никто не можетъ доказать, что онъ дол-
женъ былъ возникнуть съ какими-нибудь другими законами.
Такимъ образомъ, тотъ или другой взглядъ на время воз-
никновенія міра никоимъ образомъ не дѣлаетъ цѣлей эмпи-
рическаго познанія недостижимыми. Вопросъ о времени
возникновенія міра есть вопросъ объ единичномъ фактѣ, да
вдобавокъ еще о такомъ единичномъ фактѣ, изъ котораго
нельзя извлечь никакихъ общихъ законовъ и никакихъ по-
правокъ къ нимъ; наука же занята не самими единичными
фактами, а только общими законами; слѣдовательно, наука и
вопросъ о времени возникновенія міра не имѣютъ ни малѣй-
шаго отношенія другъ къ другу.

Многимъ, конечно, покажется это страннымъ и даже
невозможнымъ. Но это только потому, что они всегда на-
ивно вѣровали, будто бы можно не только вѣровать, но
и знать, возникъ ли міръ или онъ безконечно существо-
валъ. Многіе свыклись съ этой вѣрой; а въ силу привычки
все, что противорѣчитъ ихъ вѣрѣ, должно казаться имъ
нелѣпымъ. Это вѣра, говоримъ мы, наивная; она существуетъ
лишь до тѣхъ поръ, пока разсудокъ не задумывается, спо-
собенъ ли онъ познавать вещи въ себѣ. Но какъ только онъ
признаетъ себя неспособнымъ къ этому, такъ онъ тотчасъ
же отказывается отъ прежняго смѣшенія своей вѣры съ зна-
ніемъ, и взамѣнъ наивной вѣры въ одно лишь безконечное
предсуществованіе міра считаетъ себя одинаково вправѣ вѣ-
ровать и въ вѣчность міра, и въ его происхождение во вре-
мени. Онъ начинаетъ понимать, что вопросъ: „возникъ ли
міръ и когда именно“—составляетъ всего только другую
форму такого вопроса: „міръ неизбежно долженъ *являться*
намъ такимъ, какъ еслибы онъ былъ вѣчнымъ; но мы не до-
вольствуемся такимъ знаніемъ однихъ лишь явленій, и хо-
тимъ знать, въ какой мѣрѣ это *явленіе* міра соотвѣтствуетъ
тому способу существованія міра, который долженъ быть
ему приписанъ *независимо* отъ того, какъ онъ является намъ,
т.-е. мы спрашиваемъ, насколько міръ *являющийся* согласуетъ-

ся съ міромъ, *какъ вещь въ себѣ?*“ А такого вопроса мы, разумѣется, не въ силахъ рѣшить.

Итакъ, критическая философія даетъ возможность, не возбуждая протестовъ со стороны разсудка, вѣрить и въ загробную жизнь, и въ ея отсутствіе, и въ сотвореніе міра Богомъ для какихъ-либо цѣлей, и въ безсмысленное вѣчное существованіе міра. Все это, т.-е. *каждое* изъ этихъ четырехъ предположеній (а не только два) можетъ служить образчикомъ догматовъ вѣры, которая не была бы ни наивной, ни слѣпой. И только желаніе сократить размѣры своей работы мѣшаетъ намъ отыскивать другіе возможные догматы этой вѣры, именно оно удерживаетъ насъ отъ длиннаго изслѣдованія, въ какой мѣрѣ возможно признавать безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами любую изъ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія: пантеизмъ, или дуализмъ (Бога и міра), матеріализмъ, или ученіе о субстанціальности души (последняго вопроса до сихъ поръ мы не разбирали, а ограничились лишь указаніемъ, что по закону Юма можно допускать загробную жизнь, даже и въ томъ случаѣ, если мы исповѣдуемъ матеріализмъ, и отрицать ее, если даже мы допускаемъ спиритуализмъ) и т. д., и т. д. И безъ того очевидно, что должно быть не два, а по крайней мѣрѣ — три вида вѣры: къ наивной и слѣпой присоединяется еще такая вѣра, къ которой мы уполномочены самимъ критическимъ разсудкомъ.

Если же насъ спросятъ; каковы же вообще догматы подобной вѣры, то отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: къ числу ея возможныхъ догматовъ принадлежитъ *любое* положеніе относительно вещей въ себѣ, *каково бы ни было его содержаніе*, утвердительное или отрицательное — это безразлично. Напримѣръ, говорю ли я, что есть Богъ, или же —нѣтъ Бога, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ я высказываю одинъ изъ возможныхъ догматовъ этой вѣры. Вѣдь ни одного изъ этихъ положеній нельзя ни доказать, ни опровергнуть; ибо для всякаго доказательства и для всякаго опроверженія я долженъ пользоваться помощью апріорныхъ идей. Но я не могу

распространять ихъ на вещи въ себѣ иначе, какъ принявъ это распространеніе на вѣру; слѣдовательно, мой разумъ считаетъ себя одинаково лишеннымъ права протестовать противъ *какого бы то ни было* изъ этихъ положеній и предоставляетъ другимъ сторонамъ моей души предпочитать любое изъ нихъ. Поэтому какое бы мы ни предпочли, и въ томъ и въ другомъ случаѣ мы будемъ вѣровать, а не знать. Атеистъ тоже всего лишь *вѣруетъ*, а не знаетъ. Но только его вѣра имѣетъ отрицательный характеръ сравнительно съ вѣрой тѣхъ, кто вѣруетъ въ Бога; онъ вѣруетъ въ небытіе Бога *).

*) Г. Лопатинъ при обсужденіи реферата г. Каленова высказалъ, что воззрѣнія послѣдняго имѣютъ сходство съ кантовскимъ ученіемъ о постулатахъ практическаго разума. Это вѣрно только въ одномъ отношеніи: и Кантъ, и г. Каленовъ мотивируютъ выборъ догматовъ сознательной вѣры требованіями практическаго разума. Во всемъ же прочемъ г. Каленовъ рѣзко расходится съ Кантомъ. Такъ, напримѣръ, по ученію Канта разумъ нисколько не протестуетъ противъ признанія догматовъ сознательной вѣры, а по мнѣнію г. Каленова—они признаются наперекоръ его протестамъ. Далѣе, по ученію Канта, признаемъ ли мы бытіе Бога и свободу воли, или отрицаемъ ихъ, и въ томъ и другомъ случаѣ мы имѣемъ только вѣру, а не знаніе; по ученію же г. Каленова къ вѣрѣ относится признаніе свободы воли и бытія Бога. Отрицаніе же того и другого должно бы войти въ составъ знанія; и если этого нѣтъ, то только потому, что мы вѣруемъ въ эти догматы *наперекоръ* разуму. Въ послѣднемъ отношеніи взгляды г. Каленова несомнѣнно имѣютъ поразительное сходство съ схоластическимъ ученіемъ о двойной истинѣ (то, что истинно въ наукѣ, можетъ быть ложнымъ въ религіи, и наоборотъ). Для примѣра при ведемъ пару схоластическихъ положеній, утверждаемыхъ въ силу ученія о двойной истинѣ. Въ 70-хъ годахъ XIII в. въ Парижскомъ университетѣ была въ ходу мысль, что съ точки зрѣнія религіи надо допускать свободу воли, а съ философской—*quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*. (См. Stöckl. Geschichte d. Phil. des Mittelalt. т. II, стр. 310). А сверхъ того, тамъ же учили, *quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus* (ibid.).

ГЛАВА III.

Виды вѣры, допускаемой критическимъ разсудкомъ.

Кромѣ вѣры наивной и слѣпой, нами найденъ еще третій видъ вѣры, отличительный признакъ которой состоитъ въ томъ, что разсудокъ, критически оцѣнивъ и ее и самого себя, отказывается какъ опровергать, такъ и доказывать ее. Въ отличіе отъ вѣры слѣпой и наивной, эта вѣра представляетъ *вѣру, разсмотрѣнную и допущенную критическимъ разсудкомъ*. Вѣра наивная допускается разсудкомъ, но безъ разсмотрѣнія ея согласія съ логикой и фактами; а вѣра слѣпая встрѣчаетъ протестъ со стороны разсудка, какъ противорѣчащая или логикѣ, или фактамъ. Вѣра же, разсмотрѣнная и допущенная разсудкомъ, подвергается имъ критическому разсмотрѣнію; но онъ уже не протестуетъ противъ нея, потому что, хотя онъ и признаетъ ее недоказуемой, но въ то же время—и неопровержимой, т. е. не противорѣчащей ни логикѣ, ни фактамъ.

Конечно, такая вѣра въ свою очередь можетъ оказаться разнообразной. Дѣйствительно, если она касается всегда только такихъ вопросовъ, относительно которыхъ разсудкомъ допускаются нѣсколько взаимно упраздняющихъ другъ друга отвѣтовъ, то выборъ того или другого отвѣта долженъ же обуславливаться какими-нибудь мотивами; и вотъ, въ зависимости отъ различія въ ихъ достоинствѣ, и наша разсмотрѣнная и допущенная разсудкомъ вѣра будетъ не одинаково цѣнной. Одни мотивы могутъ быть ничтожными по своей внутренней цѣнности, и основанную на нихъ вѣру можно будетъ назвать *вѣрой суетной*. Другіе же могутъ быть

высокими, цѣнными, и основанную на нихъ вѣру можно будетъ назвать *вѣрой сознательной*.

Примѣровъ суетной вѣры можно привести сколько угодно. Мы убѣдились, напримѣръ, что нашъ разсудокъ дозволяетъ намъ вѣровать въ сотвореніе міра въ началѣ этого столѣтія; и если я ради *оригинальности* стану вѣровать въ это, то такая вѣра будетъ суетной. Настолько же суетной будетъ она и въ томъ случаѣ, если я вѣрую въ безконечное существованіе міра, руководясь лишь тѣмъ соображеніемъ, что это самый *простой и легкий* способъ согласовать мое міровоззрѣніе съ явлениями: какъ будто бы весь смыслъ міро-зданія состоитъ только въ томъ, чтобы сдѣлать наше міровоззрѣніе состоящимъ изъ самыхъ простыхъ и легкихъ предположеній *)! Суетной будетъ и вѣра, исповѣдываемая подъ вліяніемъ моды на тѣ или другіе догматы. Такъ, матеріализмъ (который, очевидно, составляетъ вѣру, а не знаніе, ибо касается вещей въ себѣ) въ 60-хъ и 70-хъ годахъ находилъ у насъ очень много послѣдователей. Они теоретически (т.-е. научнымъ путемъ) могли убѣдиться только въ томъ, что онъ не противорѣчитъ ни логикѣ, ни фактамъ, т.-е. въ одной лишь его допустимости; а между тѣмъ многіе признавали его, не желая даже справиться, не находится ли точь-въ-точь въ такомъ же положеніи и обратная точка зрѣнія. Явно, что нѣкоторые изъ матеріалистовъ пропитывались этой вѣрой подъ вліяніемъ безотчетнаго стремленія къ новизнѣ, охватившаго тогда наше общество, — стремленія, которому многіе поддавались, даже не обдумывая, до какихъ предѣловъ оно будетъ высокимъ и цѣннымъ, и когда оно можетъ сдѣлаться прямо-таки пошлымъ; другіе же исповѣдовали матеріализмъ просто изъ подражанія модному воззрѣнію. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ эта вѣра должна считаться суетной.

Но не трудно показать, что, послѣ пробужденія критиче-

*) Нынѣшнее поклоненіе предъ простотой и легкостью гносеологически однородно съ поклоненіемъ древнихъ предъ совершенствомъ и гармоніей, вслѣдствіе котораго древніе заставляли планеты двигаться не иначе, какъ по кругамъ.

ской дѣятельности разсудка, кромѣ суетной вѣры бываетъ еще другая вѣра, рѣзко отличающаяся отъ суетной. Для ея существованія нужны безспорно высокіе, или безспорно цѣнные мотивы; и ихъ легко найти. Никто не отрицаетъ обязательности нравственнаго долга; всѣ признають ее, т.-е. всѣ приписываютъ ему безспорную и абсолютную цѣнность. Поэтому, если наша вѣра будетъ мотивирована нравственными требованіями и если въ составъ ея догматовъ войдутъ только такіе, которые допускаются критическимъ разсудкомъ (т.-е. такіе, которые онъ признаетъ хотя и недоказуемыми, но въ то же время и неопровержимыми), то не подлежитъ сомнѣнію, что такая вѣра по своему достоинству будетъ рѣзко отличаться отъ суетной.

Вопросъ только въ томъ: могутъ ли нравственные требованія вынудить насъ къ признанію какихъ-либо догматовъ? Но въ этомъ нельзя сомнѣваться: уже самое признаніе обязательности нравственнаго долга составляетъ что-то въ родѣ вѣры. Дѣйствительно, доказать, что я обязанъ признавать его, никоимъ образомъ нельзя: не будетъ ровно никакого противорѣчія ни съ логикой, ни съ фактами, если я откажусь отъ всякаго нравственнаго долга *). Съ логикой не будетъ противорѣчій потому, что она одинаково примѣнима ко всему безъ исключенія— и къ нравственному, и къ безнравственному. Факты же составляютъ только то, что есть, было, существуетъ, бываетъ, а не то, что *обязательно* само по себѣ, хотя бы оно еще нигдѣ не осуществлялось. Обязательность нравственнаго долга приходится или признавать, или не признавать; ее можно *доказывать* другимъ только практически, своей жизнью, осуществляя нравственный долгъ на дѣлѣ, а не какими-либо

*) Конечно, получится внутреннее противорѣчіе, если, признавая одно нравственное повелѣніе, я вмѣстѣ съ тѣмъ стану отрицать обязательность нравственнаго долга вообще. Но сейчасъ идетъ рѣчь не объ этомъ, а о томъ, что никто не опровергнетъ меня, если я стану утверждать, что вообще нѣтъ ничего нравственно-обязательнаго. Подробнѣе объ этомъ см. въ брошюрѣ „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“. Спб. 1892, стр. 84 и сл.

аргументами. Такимъ образомъ, признаніе обязательности нравственнаго долга имѣеть замѣтное сходство съ вѣрой. Но этого еще мало: и въ признаніи обязательности нравственнаго долга подразумѣвается еще признаніе кое-чего такого, что выходитъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта. Это зависитъ отъ того, что если я признаю и одобряю обязательность нравственнаго долга, то я тѣмъ самымъ признаю, что его повелѣній нельзя считать бессмысленными, ложными, что они, напротивъ, высказываютъ непреложную истину.

Конечно, мыслимъ и такой случай: мы признаемъ повелѣнія нравственнаго долга только въ томъ смыслѣ, что будемъ разсматривать ихъ—какъ существующія въ насъ слѣпыя прирожденныя влеченія (въ родѣ полового инстинкта) и будемъ цѣнить ихъ нисколько не выше другихъ прирожденныхъ влеченій (напримѣръ, половыхъ), и поэтому будемъ считать нужнымъ поддаваться имъ лишь настолько, насколько они обѣщаютъ намъ счастье. Такое признаніе, разумѣется, не подразумѣваетъ въ себѣ ровно никакой вѣры. Но мы говоримъ не о такомъ признаніи нравственнаго долга, а о томъ, которое сопровождается его оцѣнкой, одобреніемъ, подъ влияніемъ чего онъ признается обязательнымъ *самъ по себѣ* (а не подъ условіемъ обѣщаемыхъ удобствъ): признавая *такую* обязательность, нельзя уже разсматривать нравственный долгъ, какъ выраженіе слѣпыхъ, бессмысленныхъ, хотя бы и вполне естественныхъ, влеченій. А вотъ *такое-то* признаніе обязательности нравственнаго долга логически вынуждаетъ насъ признавать нѣкоторыя положенія, касающіяся того, что лежитъ за предѣлами возможнаго опыта, такъ что критическій разумъ считаетъ ихъ недоказуемыми, но и неопровержимыми; и они поэтому могутъ служить догматами такой вѣры, которая допускается критическимъ разумомъ, но не будетъ суетной.

Дѣйствительно, нравственный долгъ возлагаетъ на насъ извѣстную дѣятельность, какъ абсолютно цѣнную и безспорно обязательную для всякаго человѣка, живущаго въ этомъ мірѣ. И если онъ высказываетъ не бессмыслицу, а истину,

то это возможно только при слѣдующихъ условіяхъ: 1) каждый человѣкъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ назначенный для какой-то безусловно - цѣнной цѣли; 2) эта цѣль достижима, такъ что *общій* строй вселенной (т. е. считая въ ней не одни лишь явленія, но и бытіе въ себѣ) подчиненъ той же самой цѣли и потому не противодѣйствуетъ, но содѣйствуетъ ея осуществленію; 3) нравственная дѣятельность соотвѣтствуетъ этой цѣли, требуется ею, какъ одно изъ средствъ для ея достиженія. Словомъ, для того, чтобы не признавать обязательности нравственнаго долга безсмыслицей, нужно допускать, съ одной стороны, осуществимое назначеніе человѣка и всего міра для какой-то абсолютно-высокой и цѣнной цѣли, а съ другой—полнѣйшее совпаденіе требованій нравственности съ требованіями этого назначенія.

Если же мы допустимъ, что ни у міра, ни у человѣка нѣтъ никакого подобнаго назначенія, то нравственность останется только какъ фактъ, какъ прирожденное стремленіе, въ родѣ полового инстинкта и т. п., которое у однихъ будетъ сильнѣе, у другихъ слабѣе; но она уже не будетъ имѣть безусловной обязательности; это стремленіе нисколько не будетъ выше и обязательнѣе всякаго другого, выше, на примѣръ, полового инстинкта, или той жажды къ алкоголю, которая мучитъ страдающихъ запоемъ. Конечно, всегда найдутся люди, для которыхъ будетъ пріятнѣе добродѣтель, чѣмъ порокъ, которые, на примѣръ, предпочтутъ самоотверженно служить другимъ, чѣмъ предаваться пьянству или разгулу сладострастія*); но если ни міръ, ни человѣкъ не имѣютъ никакого безусловно - цѣннаго назначенія,—если,

*) Въ этомъ отношеніи очень поучительны разсужденія Мандевилля въ его «Баснѣ о пчелахъ». Онъ доказываетъ, что добродѣтели въ дѣйствительности нѣтъ, а всѣ люди — завзятые эгоисты. Онъ при этомъ нисколько не отрицаетъ существованія самопожертвованія и т. п.; но истолковываетъ все это какъ чисто-эгоистическіе поступки: если мать жертвуетъ собой ради дѣтей, то потому, что ей такъ пріятнѣе. Вслѣдствіе ея любви къ дѣтямъ, ея счастье невозможно безъ нихъ; а любить она ихъ *только* потому, что этимъ она удовлетворяетъ основному стремленію своей природы, т. е. потому, что счастлива этой любовью. И все прочее—въ томъ же духѣ. А не оправдываются ли *иногда* его разсужденія на дѣлѣ?

напримѣръ, правъ матеріализмъ и все существуетъ исключительно въ силу слѣпой механической необходимости, то не будетъ ровно никакого основанія считать одни стремленія выше (цѣннѣе), чѣмъ другія.

Всѣ стремленія тогда будутъ одинаково вызваны механическою необходимостью, и, съ этой точки зрѣнія, будутъ вполне равноправны. А никакой другой точки зрѣнія для ихъ оцѣнки тогда уже не будетъ. Единственно, чѣмъ они будутъ различаться, такъ это тѣмъ, что одни изъ нихъ (стремленія къ сохраненію жизни, ко множеству тѣлесныхъ наслажденій) будутъ почти у всѣхъ людей, другіе (къ семьѣ) у значительнаго большинства, третьи (къ наукѣ, къ самопожертвованію на благо другимъ и т. п.) у меньшинства. Но такая чисто-количественная разница въ распространенности этихъ стремленій не придастъ ни одному изъ нихъ характера обязательности; и, наоборотъ, — нѣтъ никакого основанія (если допустить чисто матеріалистическій строй вселенной) считать одно изъ этихъ стремленій выше и обязательнѣе другого. Мнѣ нравится наука, больше нравится заниматься ею, чѣмъ игрой въ винтъ, или измышленіемъ и приготовленіемъ изысканныхъ блюдъ; но значить ли это, что она обязательнѣе игры въ винтъ? Дѣло вкуса; кому что нравится. И давно ли было время (да вполне ли оно прошло?), когда избранные люди (съ механической точки зрѣнія будетъ вѣрнѣе, если скажемъ — сильнѣйшіе) предпочитали красивыя манеры всякой другой наукѣ? Съ точки зрѣнія чистаго механизма, можно говорить только о томъ, что выгодно и невыгодно, нравится большинству или меньшинству, а не о томъ, что обязательно, хотя бы это и не было выгодно или пріятно. Такимъ образомъ, съ устраненіемъ мысли о назначеніи міра и человѣка тотчасъ же становится безсмысленнымъ и понятіе обязательности нравственнаго долга. Русская поэзія прекрасно выразила эту мысль:

Какъ? Изъ того, что той порой,
Когда стихіи межъ собой
Боролись въ бурномъ безпорядкѣ,
Земля, межъ чудищъ и звѣрей,
Межъ грифовъ и химеръ крылатыхъ,

Изъ нѣдръ извергла и людей,
Свирѣпыхъ, дикихъ и косматыхъ,
Мнѣ изъ того въ нихъ братьевъ чтить?..
Да первый тотъ, кто возложить
На нихъ ярмо возмогъ, тотъ разомъ
Сталъ выше всѣхъ, какъ власть, какъ разумъ!
Кто жъ суетвѣря ихъ презрѣлъ,
И мыслью смѣлою къ чертогамъ
Боговъ ихъ жалкихъ возлетѣлъ,
Тотъ самъ для нихъ уже сталъ богомъ,
И въ полномъ правѣ съ высоты
Глядѣть, какъ въ безотчетномъ страхѣ
Внизу барахтаются въ прахѣ
Всѣ эти темные кроты!..

(А. Майковъ. *Два міра*).

Сдѣлаемъ, впрочемъ, оговорку, чтобы читатель не навязалъ намъ чуждыхъ намъ мыслей. Мы не утверждаемъ, что, будто бы, какъ скоро допущено извѣстное назначеніе чело-вѣка и міра, отсюда логически вытекаетъ, что мы *чрезъ это* обязаны признавать что-нибудь, какъ безусловно обязательный нравственный долгъ. Нисколько: мы можемъ и взбунтоваться противъ подобнаго назначенія такъ же, какъ взбунтовался дьяволъ противъ воли Бога. Мы утверждаемъ какъ разъ обратное, а именно: *вслѣдствіе* того, что я считаю нѣчто безусловно обязательнымъ, я долженъ допускать и извѣстное назначеніе чело-вѣка и міра. Для большей ясности, забѣгая впередъ, допустимъ, что признаніе обязательности нравственнаго долга утрачиваетъ смыслъ, если нѣтъ Бога и безсмертія. Такъ вотъ, мы выводимъ именно то, что вѣра въ эти догматы требуется признаніемъ обязательности нравственнаго долга, но не наоборотъ. Кто признаетъ, говоримъ мы, что обязательность нравственнаго долга не составляетъ бессмыслицы, а выражаетъ истину, тотъ долженъ вѣровать въ Бога и безсмертіе. Но мы отнюдь не хотимъ утверждать, что именно эта-то вѣра и породить наше преклоненіе предъ повелѣніями нравственнаго долга. Это — какъ случится. Можно допускать и Бога, и безсмертіе, а въ то же время не признавать нравственности: допуская ихъ, я допускаю пока всего лишь то, что есть, существуетъ, а не то,

что обязательно, хотя бы оно нигдѣ еще не существовало; отъ существованія же нельзя заключать къ обязательности, ибо это—понятія разныхъ категорій. Намъ скажутъ на это, что въ понятіи Бога мыслится нравственное законодательство: нравственный долгъ есть законъ, возлагаемый на насъ самимъ Богомъ. Пусть такъ; да что же изъ того? Богъ предписываетъ извѣстный законъ; но развѣ послѣдній становится чрезъ это *безусловно* обязательнымъ? Напротивъ, *нравственная* обязательность его попрежнему обусловлена моимъ признаніемъ (одобреніемъ). Не исполнять его, конечно, невыгодно, коль скоро онъ предписанъ самимъ Богомъ; но если, не-смотря на всѣ эти невыгоды, мнѣ все-таки понравится воевать съ Богомъ, а не подчиняться Ему, то я не приму Его закона, не сочту его обязательнымъ для себя. Вѣра въ Бога и въ безсмертіе составляютъ условіе—лишь необходимое для признанія нравственного долга, но еще не достаточное.

Итакъ, признаніе безспорной обязательности нравственного долга не имѣетъ смысла, должно быть разсматриваемо, какъ заблужденіе или какъ субъективный произволъ, если у человѣка и міра нѣтъ никакого абсолютно-цѣннаго, и притомъ осуществимаго, назначенія, если они не служатъ пригоднымъ средствомъ для достиженія какой-либо абсолютно-высокой, хотя и неизвѣстной намъ, цѣли. Но здѣсь, на землѣ, въ мірѣ явленій, нельзя найти такого назначенія. Да и какъ искать его здѣсь? Если подъ цѣлью и назначеніемъ подразумѣвать то, чѣмъ по законамъ природы неизбѣжно заканчивается наше существованіе на землѣ, то выйдетъ, что назначеніемъ человѣка служитъ смерть, гніеніе. А про міръ и его назначеніе не знаешь, что и сказать: онъ является безконечно, и потому бессмысленно, продолжающимся. Да не смѣшно ли искать въ области явленій абсолютную цѣль, когда въ нихъ все относительно?

Попробуемъ, впрочемъ, такъ взглянуть на дѣло: эта цѣль указана самимъ нравственнымъ закономъ; онъ требуетъ отъ меня любви къ другимъ людямъ, требуетъ, чтобы я служилъ ихъ счастью; въ этомъ и состоитъ мое назначеніе. Но по-

добное назначеніе есть величайшая безсмыслица, коль скоро вся жизнь человѣка ограничена землей, или иначе—въ томъ случаѣ, если мы не хотимъ выходить за предѣлы міра явленій*). Предо мной мой ребенокъ, котораго я уже люблю и помимо всякихъ требованій нравственнаго долга и которому отъ души хочу доставить счастье. Но какъ мнѣ оградить его отъ болѣзней, которыя коренятся въ немъ со дня рожденія и которыя сдѣлаютъ для него земную жизнь каторгой? Какъ мнѣ сдѣлать, чтобы слѣпорожденный видѣлъ, глухой слышалъ, безногій ходилъ, а бѣсноватый (нервный) исцѣлился? Какъ мнѣ спасти умирающаго отъ страха смерти? А съ такимъ страхомъ что за счастье? Да и какъ мнѣ служить чужому счастью, если я просто не въ силахъ понять, въ чемъ оно должно состоять, коль скоро всѣ интересы человѣка должны ограничиться землей; если и самъ то я бываю счастливъ земнымъ счастьемъ лишь тогда, когда перестаю размышлять о немъ? Служить счастью другихъ людей—цѣль высокая, даже—абсолютно высокая, но въ то же время—абсолютно глупая, если не думать о томъ, что лежитъ за предѣлами явленій. Посвятить всѣ свои силы на излѣченіе недуговъ человѣческихъ—тоже цѣль высокая; но развѣ не глупость посвятить ихъ на завѣдомо бесплодныя попытки лѣчить умирающихъ чахоточныхъ (не ухаживать за ними и не услаждать ихъ послѣднія минуты, а именно лѣчить)? Видѣть свое назначеніе въ счастіи другихъ—глупо (потому что эта цѣль недостижима), *если* наши помыслы ограничиваютъ ее одной лишь земной жизнью; а потому и обязательность нравственнаго долга при такихъ условіяхъ немислима.

Чтобы служеніе чужому счастью не было безсмыслицей, надо, чтобы счастье людей слагалось не только изъ того, что есть на землѣ, но также еще и изъ чего-нибудь другого; а для этого надо, чтобы ихъ жизнь продолжалась за

*) Мы уже не говоримъ, что, признавая другихъ людей одушевленными существами (безъ чего нельзя имъ приписывать ни счастья, ни несчастья), мы этимъ самымъ выходимъ за предѣлы опыта (См. объ этомъ „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“).

предѣлами земли, и притомъ такъ продолжалась, чтобы при этомъ было искуплено все то зло, которое они неизбежно испытываютъ здѣсь. И надо это не столько относительно самого меня, сколько относительно ихъ; нужно это вовсе не потому, что мнѣ будто бы будетъ обидно, если я не получу никакой награды за свою любовь къ людямъ и за службу ихъ счастью *). О себѣ-то я теперь, пожалуй, уже и не вправѣ думать; это будетъ не совсѣмъ послѣдовательно. Вѣдь я ищу своего *назначенія*; значить, я уже рѣшилъ разсматривать себя, какъ *средство*. Къ чему же тогда и толковать о себѣ? Но мнѣ нужно безсмертіе и искупленіе зла прежде всего не для себя, а для тѣхъ, кому я назначенъ служить: безъ этого условія мое назначеніе, какъ неосуществимое, будетъ бессмыслицей; мой умъ не приметъ его безъ этого. Допустимъ, что мать самоотверженно любитъ дѣтей; и вотъ ей говорить, что послѣ разныхъ мукъ завтра лишатъ жизни и ее, и ея дѣтей; ее убѣждать, что это вполнѣ неизбежно и что всякая скорбь, негодованіе и протесты бесполезны; а до той поры, говорятъ, она обязана служить счастьемъ своихъ дѣтей. Что же, найдетъ ли она такое назначеніе ея жизни разумнымъ и осуществимымъ? Но если завтра убьютъ только ее, а дѣтей оставятъ жить? Навѣрное, она не сочтетъ бессмыслицей заботиться о нихъ. Такъ и безсмертіе: безъ него бессмысленно служить счастьемъ людей. Да бессмысленно и любить ихъ: ну, чѣмъ они будутъ отличаться отъ любого животнаго, хотя бы отъ собаки? Конечно, мнѣ можетъ *нравиться* больше всего другого, чтобы я любилъ ихъ и жертвовалъ для нихъ собой, — *можетъ* это нравится даже и въ томъ случаѣ, если я не вѣрю въ ихъ безсмертіе. Но вѣдь это будетъ такой же капризъ (правда, не столь рѣдкій и болѣе естественный), какъ еслибы, по примѣру нѣкоторыхъ дамъ, я имѣлъ такіе же вкусы и относительно собачекъ.

*) Дѣлаемъ эту оговорку по необходимости, ибо не мало людей, которые воображаютъ, будто бы безсмертіе принижаетъ нравственность, дѣлаетъ ее корыстной. Сравн. стр. 65 до 67 включ.

Мы сейчас исходили изъ предположенія, что нравственный законъ имѣеть матеріальное содержаніе; мы допустили, какъ наиболѣе вѣроятное предположеніе, что таковымъ содержаніемъ будетъ любовь: вѣдь, при этомъ легче всего согласиться съ тѣмъ, что онъ уже здѣсь, на землѣ, указываетъ намъ абсолютно цѣнную цѣль. И вышло, что обязательность любви требуетъ все-таки признанія безсмертія. Но возможенъ и другой взглядъ на нравственность, именно—указанный Кантомъ. Здѣсь не мѣсто рѣшать этотъ споръ, дѣлать выборъ между тѣмъ и другимъ толкованіемъ нравственного закона; но если одно изъ нихъ указано такимъ великимъ мыслителемъ, какъ Кантъ, то нельзя обойти его молчаніемъ, хотя бы это толкованіе и не было общепринятымъ. Поэтому мы должны теперь посмотрѣть еще, какъ относится Кантовское толкованіе къ вопросу о безсмертіи.

Уже самъ Кантъ указалъ эту связь: онъ же и утверждалъ, что мы обязаны вѣрить въ Бога и безсмертіе именно въ силу требованій нравственности. Да и нельзя не согласиться съ нимъ. По его толкованію, нравственный законъ есть законъ формальный: онъ предписываетъ намъ только форму закономѣрности во всѣхъ нашихъ поступкахъ. „Поступай такъ, — говоритъ онъ, — чтобы максима твоей воли могла имѣть значеніе принципа всеобщаго законодательства“. Поэтому, для рѣшенія вопроса, принадлежитъ ли данный поступокъ къ числу нравственныхъ или безнравственныхъ, надо всегда смотрѣть, можетъ ли онъ сдѣлаться какъ бы всеобщимъ закономъ природы. Такъ, ложь не можетъ сдѣлаться всеобщей безъ того, чтобы не разрушилась самая возможность лжи. И всякій поступокъ будетъ безнравственнымъ, если онъ не выдерживаетъ подобной пробы. Такимъ образомъ, нравственный законъ предписываетъ намъ только *форму* дѣятельности; а уже къ этой формѣ подбираются подходящіе объекты и содержаніе дѣятельности. При этомъ каждый поступокъ долженъ быть исполняемъ исключительно изъ уваженія къ нравственному закону: иначе потерпѣть ущербъ чистота моего нравственного настроенія; цѣлью моей дѣя-

тельности окажется не то, что предписывается нравственнымъ закономъ, не самая форма моей дѣятельности, а что-нибудь другое. Такъ, если я ухаживаю за больнымъ изъ расположенія къ нему, то это еще не значить, что я поступаю нравственно. Нравственнымъ мой поступокъ будетъ только въ томъ случаѣ, если я совершаю его вполне независимо отъ моего расположенія къ больному.

И вотъ, можно попробовать счесть назначеніемъ чловѣка осуществленіе торжества формальнаго закона нравственности, т.-е. превращеніе всей земной жизни въ такую, которая сполна бы соотвѣтствовала требованіямъ этого закона. Не станемъ говорить, въ состояніи ли кто-нибудь признать такое назначеніе, взятое само по себѣ (и сводящееся къ служенію чисто формальнымъ требованіямъ), абсолютно цѣннымъ; довольно напомнить, что уже самъ Кантъ пополнилъ свое ученіе о формальномъ законѣ нравственности ученіемъ о высшемъ (недостижимомъ на землѣ) благѣ. Пусть даже это назначеніе будетъ признано абсолютно цѣннымъ, даже и само по себѣ, независимо отъ его связи съ высшимъ (недостижимымъ на землѣ благомъ); но при отсутствіи безсмертія такое назначеніе неосуществимо, а отъ этого и обязательность нравственнаго долга оказывается бессмыслицей. Оно противорѣчитъ природѣ чловѣка, ибо невозможное дѣло, чтобы онъ не поддавался вліянію самыхъ разнообразныхъ мотивовъ. Часть этихъ мотивовъ всегда будетъ побуждать его къ такимъ поступкамъ, которые противорѣчатъ нравственному долгу; другая же часть вызоветъ у него такіе поступки, которые онъ долженъ бы выполнить и въ силу нравственныхъ требованій, но онъ станетъ выполнять - то эти требованія не изъ уваженія къ нимъ, а подъ вліяніемъ указанныхъ мотивовъ (такъ, онъ будетъ ѣсть подъ вліяніемъ голода, а не нравственнаго разсчета, и т. п.). И въ томъ, и въ другомъ случаѣ назначеніе чловѣка окажется неосуществленнымъ. Лишь изрѣдка чловѣкъ будетъ исполнять то, къ чему онъ назначенъ; во всѣхъ же остальныхъ случаяхъ онъ будетъ далекъ отъ исполненія своего назначенія.

А такъ какъ допущено, что нѣтъ безсмертія, то его назначеніе останется навсегда неисполнимымъ. Если же, далѣе, это назначеніе и выполнимо, то не для всѣхъ людей, а только для того человѣчества, которое еще, можетъ быть, появится въ отдаленномъ будущемъ. Поэтому обязательность нравственнаго долга будетъ чистѣйшею бессмыслицей для всѣхъ тѣхъ, кто уже жилъ и еще живетъ на землѣ, т.-е. для всѣхъ тѣхъ, кто сознаетъ себя не въ силахъ руководиться въ своей дѣятельности однимъ лишь уваженіемъ къ формальному нравственному закону: вѣдь, признавай или не признавай его обязательности, во всякомъ случаѣ, наше назначеніе остается недостижимымъ для насъ.

Такимъ образомъ, какъ бы мы ни разсматривали нравственный законъ (формально ли, или же приписывая ему какое-либо опредѣленное содержаніе, въ родѣ любви къ ближнему), его обязательность сохраняетъ смыслъ не иначе, какъ подъ условіемъ безсмертія: безъ этого нельзя приписывать человѣку никакого осуществимаго и въ то же время абсолютно цѣннаго назначенія. А безъ послѣдняго безусловная обязательность нравственнаго долга была бы чистѣйшею бессмыслицей.

Иначе выйдетъ въ томъ случаѣ, если мы допустимъ безсмертіе. При этомъ предположеніи мы можемъ вѣрить въ осуществимость всего того, что остается неосуществимымъ въ земной жизни и что необходимо для сохраненія смысла въ обязательности нравственнаго долга. А эта вѣра была бы невозможна только въ томъ случаѣ, еслибы былъ правъ рационализмъ, еслибы мы были обязаны признавать, что характеръ загробной жизни составляетъ логически выводимое слѣдствіе характера земной жизни: тогда, конечно, почти все то, что существуетъ въ этой жизни (все ея зло, несовершенство, ничтожная цѣнность, неосуществимость нравственности и т. д.), перешло бы и въ ту жизнь; ибо въ слѣдствіи не можетъ быть того, чего не было въ основаніи. Но открытіе Юма разрушило рационализмъ, а открытія Канта выяснили полнѣйшую неопровержимость (со

стороны знанія). любого изъ предположеній относительно того, что лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта, въ томъ числѣ—и относительно загробной жизни.

Поэтому, безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами, я въ правѣ теперь вѣрить, что исполненіе нравственнаго долга (какъ бы я ни понималъ его—формально или материально, это безразлично) служить средствомъ для достиженія осуществляющейся въ посмертной жизни и абсолютно цѣнной цѣли; что чрезъ достиженіе этой цѣли искупляется всякое зло, испытываемое и причиняемое кѣмъ бы и чѣмъ бы то ни было въ этой жизни; что это зло *чрезъ исполненіе моего назначенія* превращается (и не для меня только, а для другихъ) въ добро и въ тѣмъ большее, чѣмъ больше это зло; что это добро примирить съ испытаннымъ зломъ не только того, кто самъ претерпѣлъ его, но и всѣхъ тѣхъ, кто, служа нравственному долгу, вель, какъ будто бы, бесплодную борьбу для освобожденія міра отъ этого зла; что это зло будетъ вспоминаться и чувствоваться *вспми*, какъ добро, и т. д. Словомъ, я могу безъ всякаго противорѣчія съ логикой и фактами допустить все то, что требуется, какъ условіе неоспоримой обязательности нравственнаго долга.

Въ чемъ именно состоитъ предполагаемая ею абсолютно-цѣнная цѣль; какъ именно совершится *вслѣдствіе* моего служенія нравственности превращеніе (для всѣхъ и каждаго) зла въ добро; въ чемъ именно будетъ состоять послѣднее,— всего этого я могу и не знать, т.-е. могу не умѣть представить себѣ это въ наглядныхъ образахъ. Въ этомъ уже нѣтъ никакой нужды, коль скоро я знаю, что дѣйствіе изъ причины аналитически не выводимо, а присоединяется къ ней синтетически, и что апіорныя идеи не имѣютъ обязательнаго значенія за предѣлами возможнаго опыта. Не будь у меня этого знанія, конечно, такая непредставимость и даже нѣкоторая непонятность загробной жизни могли бы внушить сомнѣнія въ ея существованіи. Представляя себѣ результаты другихъ процессовъ, я легко могъ бы потребовать нагляднаго представленія о загробной жизни, какъ ре-

зультатъ земной. Но коль скоро я уже знаю, что представленіями дѣйствій и результатовъ я обязанъ не аналитическому лишь разсмотрѣнію тѣхъ процессовъ, которые порождаютъ эти результаты, а указаніямъ опыта, то я не требую такого представленія относительно того, что лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта—относительно загробной жизни. Не знай я, что законъ невозможности противорѣчія имѣеть обязательное значеніе только въ предѣлахъ опыта, разумѣется, я затруднялся бы допустить, что прежде испытанное зло будетъ когда-либо вспоминаться и чувствоваться, какъ добро. Но если, благодаря Канту, я уже обладаю этимъ знаніемъ, — нѣтъ никакихъ затрудненій къ подобной вѣрѣ. Мой разумъ теперь уже отказывается протестовать противъ подмѣчаемаго имъ въ моей вѣрѣ противорѣчія, ибо оно касается не данныхъ мнѣ явленій, а того, что лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта.

Итакъ, для того, чтобы наше признаніе обязательности нравственнаго долга не сдѣлалось безсмыслицей, мы должны допускать, что и человѣкъ, и весь міръ назначены для какой-то достижимой и въ то же время абсолютно цѣнной цѣли. Но для подобнаго допущенія нужно еще другое: оно подразумеваетъ бытіе такого существа, которое могло бы назначить, т.-е. выбрать, такую цѣль и сдѣлать ее достижимой, т.-е. такъ создать міръ, чтобы онъ исполнилъ свое назначеніе; короче сказать — допуская безусловную обязательность нравственнаго долга, надо допустить еще существованіе Бога, какъ творца міра, сотворившаго его ради безусловно цѣнной цѣли. Вѣдь нельзя же навѣрняка допускать назначеніе человѣка для подобной цѣли, если міровые законы не содѣйствуютъ ея достиженію, т.-е. если не назначенъ для той же цѣли на-ряду съ человѣкомъ также и самъ міръ (какъ эмпирический, такъ и сверхчувственный): иначе его законы могутъ не допустить даже и безсмертія. А для того, чтобы это назначеніе было навѣрняка осуществимымъ, надо, чтобы міръ былъ сотворенъ не иначе, какъ по за-

мыслу разумнаго существа. Такимъ образомъ, вѣра въ обязательность нравственнаго долга требуетъ вѣры въ Бога, какъ разумнаго творца міра.

Но Богъ, дѣятельность котораго ограничивалась бы всего только тѣмъ, что Онъ сотворилъ міръ, а послѣ того предоставилъ его собственному его ходу, еще не удовлетворяетъ требованіямъ безспорной обязательности нравственнаго долга: Богъ долженъ внимать людскимъ молитвамъ и покаянію. Мы видимъ непрерывно нарушенія нравственнаго долга. Надо ли приводить примѣры? Христосъ былъ распятъ; проповѣдниковъ Его заповѣдей подвергали гоненіямъ и т. д. Этого мало: въ борьбѣ за то существованіе, которое (сообразно съ нашей вѣрой) намъ дано, какъ средство для достиженія абсолютно-цѣннаго назначенія, и которымъ мы поэтому не въ правѣ пренебрегать, намъ не по силамъ не уклоняться отъ нравственнаго долга. И если эти уклоненія отъ нравственнаго долга нисколько не вліяютъ на конечное назначеніе міра, то обязательность нравственнаго долга является величайшею бессмыслицей: нравственный долгъ долженъ служить тѣмъ путемъ, который велъ бы насъ къ назначенной намъ цѣли; а если эта цѣль достижима и другимъ, болѣе легкимъ путемъ—путемъ нарушеній нравственнаго долга, такъ зачѣмъ же дѣлать обязательнымъ болѣе трудный путь? Если же нарушители нравственнаго долга лишаются возможности достигъ той цѣли, путемъ къ которой служить исполненіе этого долга, то, значить, эта цѣль остается недостижимой для человѣчества. Во всякомъ случаѣ, она недостижима почти для всего прошлаго и настоящаго человѣчества; лишь въ отдаленномъ будущемъ, можетъ быть, сдѣлается она достижимой для всѣхъ, а не для нѣкоторыхъ. А въ такомъ случаѣ, обязательность нравственности снова утрачиваетъ свой смыслъ, какъ это мы уже говорили: нельзя считать обязательными тѣхъ путей, которые ведутъ къ недостижимой цѣли.

Какой же выходъ изъ этого противорѣчія долга съ фактомъ, да еще съ фактомъ прошлымъ? Вѣдь какъ ни про-

грессируй челоѡчество въ отдаленномъ будущемъ, а прошлаго не вычеркнешь. Отсюда, для спасенія обязательности нравственнаго долга есть только одинъ выходъ: надо, чтобы само же челоѡчество обладало средствомъ искупить свое прошлое; а для этого надо, чтобы Богъ внималъ покаянiю каждаго челоѡка за его собственные грѣхи и его молитвамъ за чужiе грѣхи, и надо, чтобы—чѣмъ праведнѣе челоѡкъ, чѣмъ ближе онъ къ святости, тѣмъ дѣйствительнѣе была его молитва за грѣхи мiра. Только при такомъ условiи будущей прогрессъ нравственности исцѣлитъ все прежнее зло, не дѣлая въ то же время обязательности нравственнаго долга излишней, бессмысленной. Если я, подвизаясь въ нравственности, могу спасти этимъ путемъ не только самого себя, но и все живущее, даже и все прежде жившее, на землѣ, то я въ правѣ разсматривать нравственный долгъ, какъ всеобщеповинный: въ противномъ же случаѣ, онъ будетъ дѣломъ моего личнаго каприза *).

Если нравственность имѣетъ своимъ послѣдствiемъ спасенiе только того, кто самъ успѣваетъ въ ней, а не даетъ намъ силъ спасти и другихъ, то ее нельзя считать безуп-

*) Оригенъ училъ, что спасутся не только всѣ грѣшники, какъ бы ни были велики ихъ грѣхи, но что даже и дiаволь будетъ восстановленъ въ своемъ прежнемъ достоинствѣ: вѣчно же наказанiе грѣшниковъ будетъ карой не для нихъ самихъ (они - то, пожалуй, рады будутъ искупить свое зло; вѣдь и на землѣ часто добровольно предають себя наказанiю), а для праведниковъ, вынужденныхъ сознавать свое безсилiе спасти грѣшниковъ и осужденныхъ неизбежно мучиться по сочувствiю, присущему имъ, какъ праведникамъ. А не свидѣтельствуемъ ли это ученiе о томъ, что у людей среди другихъ нравственныхъ потребностей есть также и потребность во *всеобщемъ* спасенiи? Другое свидѣтельство существованiя подобной потребности можно найти у Достоевскаго, психологическiй даръ котораго никѣмъ не оспаривается. Выводимый имъ старецъ Зосима (въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“) проповѣдуетъ ученiе, что всякiй виноватъ за всѣхъ; но самъ онъ не поясняетъ, въ чемъ именно состоитъ вина каждаго за другихъ. А это становится вполне яснымъ и необходимымъ, какъ только мы примемъ въ расчетъ, что въ составъ нравственныхъ требованiй входитъ потребность имѣть возможность спасти *другихъ* своей нравственностью и обязательность осуществлять это спасенiе другихъ: при такихъ условiяхъ я могу и долженъ искупать не только свои грѣхи, но и грѣхи чужiе; если же я своей нравственностью *могу и обязанъ* очищать чужiе грѣхи, но не дѣлаю этого, то я, понятно, отвѣчаю за нихъ.

словно обязательной. Это все равно, какъ еслибы объекты моей нравственной дѣятельности не были безсмертными существами: вѣдь и въ томъ и въ другомъ случаѣ всѣ результаты моей дѣятельности *для другихъ* ограничиваются одной лишь землей. Что же касается до моей собственной награды, которая ожидаетъ меня въ загробной жизни за мою нравственность, то въ этомъ случаѣ она будетъ исключительно моимъ личнымъ дѣломъ, которое ровно никого не касается и въ которомъ поэтому я никому не обязанъ отчетомъ. Какимъ же образомъ для меня будетъ не только выгодно, но даже и нравственно-обязательно домогаться блаженства будущей жизни? Приобрѣту ли я ее, или же промѣняю на земныя, даже чисто скотскія, наслажденія, и въ томъ и въ другомъ случаѣ это касается только меня и больше никого, а потому я одинаково вправѣ дѣлать и то и другое. Если же я отказываюсь отъ земныхъ благъ и поступаю на землѣ такъ, какъ нужно для приобрѣтенія будущаго блаженства, и если отъ этого могу выиграть что-нибудь въ будущей жизни одинъ лишь я и больше никто, то все это, можетъ-быть, и благоразумно и выгодно (да и то врядъ ли), но отнюдь не нравственно-обязательно: это все равно, какъ еслибъ я подвергался болѣе или менѣе трудному искусу (напримѣръ, изучалъ бы множество наукъ—однѣ легко и охотно, другія со всевозможными неприятностями, и т. п.) ради полученія хорошо оплачиваемаго мѣстечка; или еще лучше—все равно, какъ еслибъ я не тратилъ всего своего заработка на женщинъ, на кутежи, или даже на вполнѣ гигиеничный комфортъ, а отдавалъ бы какъ можно больше денегъ въ надежныя руки съ увѣренностью, что я получу ихъ обратно со значительною лихвой. Обь *обязанности* можно говорить только въ томъ случаѣ, когда дѣло касается не одного лишь меня, а также и другого. Да къ тому же, если святость приноситъ пользу въ будущемъ мѣрѣ только тому, кто самъ обладаетъ ею, то даже врядъ ли будетъ благоразумно стремиться къ ней? Не окажется ли въ этомъ случаѣ признаніе обязательности нравственнаго

долга безсмыслицей? Вѣдь одни лишь фарисеи могутъ надѣяться, что они способны своими собственными силами достигъ будущаго блаженства, что они для этого уже достаточно чисты въ нравственномъ отношеніи. Но всякій, кто не лицемѣритъ предъ самимъ собой и чьи нравственные идеалы выше фарисейскихъ, сразу сообразитъ, что земныя наслажденія хотя и низменны, непрочны, мимолетны, да за то ближе, доступнѣй. Вѣдь какъ я ни старайся, мнѣ все-таки не отдѣлаться отъ всѣхъ стремленій, мѣшающихъ мнѣ достигъ нравственнаго идеала, а съ нимъ и будущаго блаженства. Не даромъ же появилась на землѣ вѣра въ искупленіе человѣчества Богочеловѣкомъ и въ необходимость такого искупленія. А если такъ, если нравственнаго идеала нельзя достигъ одними лишь своими усиліями, и если, въ то же время, будетъ ли человѣкъ стремиться къ нему или нѣтъ,—это касается однихъ лишь его *личныхъ* выгодъ и больше никого (а во всемъ прочемъ достаточно, что бы онъ подчинялся *юридическимъ* нормамъ), то не благоразумнѣе ли отказаться отъ признанія нравственнаго долга? Когда Мефистофель предложилъ Фаусту однѣ лишь *попытки* поймать земное счастье взамѣнъ всякихъ надеждъ на будущее личное блаженство, достигаемое одними личными усиліями, то Фаустъ отвѣтилъ не невѣріемъ въ загробную жизнь, а только выказалъ къ ней полнѣйшее равнодушіе:

Здѣсь, на землѣ, живутъ мои стремленья,
Здѣсь солнце свѣтитъ на мои мученья;
Когда-жъ придетъ послѣднее мгновенье,—
Мнѣ до того, что будетъ, дѣла нѣтъ.
Зачѣмъ мнѣ знать о тѣхъ, кто тамъ—въ зѣирѣ,
Такая ли любовь и ненависть у нихъ,
И есть ли тамъ, въ мірахъ чужихъ,
И низъ, и верхъ, какъ въ этомъ мірѣ!
(Гете *Фаустъ*. Перев. Н. Холодковскаго).

Богъ долженъ внимать нашимъ молитвамъ; Онъ долженъ не только создать міръ, но послѣ того еще блюсти его, исполнять внушенныя нравственностью молитвы,—исполнять если не здѣсь, то въ какомъ-нибудь другомъ сверхъчужествен-

номъ міръ — тамъ, гдѣ осуществляется назначеніе чело-
вѣка. Богъ деиствовъ, Богъ, создавшій міръ и послѣ того
покинувшій его, пребывая гдѣ-то, въ мѣстѣ, недоступномъ
для молитвъ челоуѣка, никому не нуженъ, потому что та-
кой Богъ не имѣетъ ни малѣйшаго нравственнаго значенія.
Такой Богъ по той роли, которую онъ играетъ въ нравствен-
ной жизни, ровно ничѣмъ не отличается отъ бездушнаго
камня, которому фетишисты воздають божескія почести.
Какъ, скажутъ намъ, да вѣдь этотъ Богъ обусловливаетъ
существованіе того самаго міра, который служитъ попри-
щемъ нашей нравственной дѣятельности; значить, Онъ во
всякомъ случаѣ долженъ быть предметомъ нашего почтенія?
Хорошо; но въ такомъ случаѣ, точно такого же почтенія
заслуживаетъ и всякій камень: вѣдь, и про него тоже можно
сказать, что онъ обусловливаетъ существованіе нашего міра,
что послѣдній не могъ бы существовать безъ него. Въ са-
момъ дѣлѣ, если Богъ создалъ міръ по какому-нибудь опре-
дѣленному плану, а въ созданномъ Имъ мірѣ оказался какой-
нибудь камень, то это показываетъ, что этотъ самый ка-
мень входилъ въ составъ того плана, по которому былъ
созданъ міръ, что избранный Богомъ планъ нуждался въ
существованіи камня; слѣдовательно, безъ этого камня былъ
бы не тотъ міръ, который былъ дѣйствительно созданъ,
а какой-нибудь другой, такъ что существующій міръ обя-
занъ своимъ существованіемъ, наряду съ Богомъ, также
и любому камню. Поэтому, если отъ насъ требуется по-
читаніе того Бога, который, создавъ міръ, послѣ того остал-
ся какъ бы мертвымъ для него, замкнулся самъ въ себѣ
и не внимааетъ людскимъ молитвамъ, то мы готовы его по-
читать, но только съ тѣмъ условіемъ, что въ точно такой
же степени заслуживаетъ этого почитанія и любой камень.
Нравственная цѣна имъ одна и та же. Въ такого Бога, въ
Бога мертваго или глухого, конечно, можно вѣровать безъ
всякаго противорѣчія съ логикой и фактами; но для этой
вѣры нужны иные мотивы, чѣмъ тѣ, которые вынуждаютъ
насъ вѣровать въ Бога живого, внимающаго людямъ; для

вѣры въ Бога мертваго нужны, напимѣрь, привычка къ вѣрѣ въ Бога, удобство разсматривать міръ—какъ сотворенный разумнымъ существомъ, и т. п. Словомъ, вѣра въ Бога мертваго будетъ вѣрой суетной и не похожей на вѣру въ Бога живого.

Конечно, связь нравственныхъ требованій съ вѣрой въ Бога живого и въ безсмертіе души мы доказали далеко не строго; мы всего только намѣтили ее. Но для нашей цѣли и не нужны полныя и непоколебимыя доказательства; для насъ вполне достаточны такіе доводы въ пользу существованія связи вѣры въ какіе-либо догматы съ нравственными требованіями, которые были бы болѣе или менѣе вѣроятными. Вѣдь, наша задача состоитъ вовсе не въ томъ, чтобы оправдать или систематически развить содержаніе того или другого вида вѣры, но—всего лишь въ томъ, чтобы очертить разницу тѣхъ видовъ вѣры, которые могутъ быть признаны въ ней, если разсматривать ее съ точки зрѣнія ея отношеній къ знанію. Поэтому мы въ правѣ ограничиться тѣмъ указаніемъ, что наряду съ вѣрой суетной можетъ быть допущена еще такая вѣра, которую (такъ же, какъ и суетную), разсудокъ находитъ не противорѣчащей ни логикѣ, ни фактамъ опыта, но которая въ то же время отличается отъ суетной вѣры тѣмъ, что возникаетъ и поддерживается подъ влияніемъ мотивовъ высокой цѣнности, а отнюдь не суетнаго характера. Мы указали только два догмата этой вѣры (безсмертіе души и существованіе *живого* Бога); конечно, ихъ можетъ оказаться гораздо больше; но намъ незачѣмъ перечислять ихъ, ибо это выходитъ за предѣлы нашей задачи. Намъ нужны лишь примѣры, а не система догматовъ.

Итакъ, послѣ того, какъ разумъ челоуѣчества сталъ критически относиться не только къ догматамъ вѣры, но и къ самому себѣ, приходится допустить четыре вида вѣры, разсматриваемой въ ея отношеніяхъ къ знанію: наивная, слѣпая, суетная и та, которую мы только-что описали. Два послѣднихъ вида, отличаясь другъ отъ друга (по характеру тѣхъ мотивовъ, которые вынуждаютъ насъ изъ всѣхъ,

допускаемыхъ критическимъ разсудкомъ, догматовъ признавать такіе, а не другіе), въ то же время имѣютъ между собой ту сходную черту, что догматы той и другой вѣры признаются со стороны критическаго разсудка неопровержимыми, нисколько не противорѣчащими ни логикѣ, ни фактамъ. Это—два вида, соподчиненные одному и тому же роду (именно—роду вѣры, разсмотрѣнной и допущенной критическимъ разсудкомъ), который въ свою очередь соподчиненъ, на-ряду съ вѣрой наивной и слѣпой, общему для всѣхъ нихъ роду „вѣры“. И вотъ, этому-то четвертому виду вѣры вполне подходитъ имя *вѣры сознательной*; такъ мы ее и будемъ называть. Она сознательна не только потому, что сопровождается знаніемъ своей неопровержимости, своихъ мотивовъ и ихъ высокой цѣнности, но главнѣе всего—вслѣдствіе сознанія, что она—вѣра, а не знаніе, между тѣмъ какъ другіе виды вѣры очень часто, даже въ большинствѣ случаевъ, смѣшиваютъ себя съ знаніемъ. Такъ, вѣра наивная нисколько не отличаетъ себя отъ знанія. То же самое нужно сказать и про многіе случаи суетной вѣры: на примѣръ, матеріалисты обыкновенно считаютъ свою вѣру въ матеріалистическіе догматы знаніемъ. Да и вѣра слѣпая зачастую надѣется превратиться въ знаніе: по крайней мѣрѣ, схоласты не малое время питали такія надежды; а развѣ между ними не было представителей слѣпой вѣры?

Не трудно замѣтить, что при нашемъ подраздѣленіи вѣры, разсматриваемой съ точки зрѣнія ея отношеній къ знанію, на три главныхъ рода (изъ которыхъ одинъ въ свою очередь подраздѣленъ еще дальше на два вида—на вѣру суетную и сознательную), мы не слѣдали никакихъ пропусковъ и не ввели такихъ членовъ дѣленія, которые совпадали бы другъ съ другомъ. Конечно, каждый изъ указанныхъ видовъ можно подраздѣлять еще дальше, и могутъ быть различныя случаи смѣшанной вѣры: такъ, на примѣръ, легко могутъ найтись такіе люди, которые въ одну часть догматовъ вѣруютъ наивно, въ другую—слѣпо, въ третью—суетно, а въ четвертую—сознательно. Все это

вполнѣ возможно. Но если разсматривать одни лишь основные виды вѣры, и притомъ въ ихъ чистомъ видѣ (не смѣшанными между собой), то ихъ окажется только три, ни болѣе, ни менѣе: 1) наивная, 2) слѣпая и 3) допущенная критическимъ разсудкомъ (которая обнимаетъ и суетную, и сознательную). Въ этомъ легко убѣдиться путемъ методически проведеннаго логическаго дѣленія. Сдѣлаемъ это.

Что такое вѣра? Увѣренность, исключаяющая состояніе сомнѣнія. Состояніе, *психологически* (а не логически) противоположное вѣрѣ, есть не невѣріе (оно тоже составляетъ *увѣренность* въ ошибочности какой-либо вѣры), а сомнѣніе; вѣра есть состояніе, исключаяющее сомнѣніе. Но эта увѣренность не совпадаетъ съ знаніемъ, такъ что мы можемъ охарактеризовать вѣру, какъ *состояніе, исключаяющее сомнѣнія иначе, чѣмъ это дѣлается при знаніи*. И вотъ, спрашивается: во сколькихъ видахъ можетъ явиться *такое* исключеніе сомнѣній, если разсматривать это состояніе съ точки зрѣнія его отношеній къ разсудку? Явно, что понятіе состоянія *такой* увѣренности (или такого исключенія сомнѣній), разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, на первыхъ порахъ можетъ быть подраздѣлено только на два вида; ибо критическая дѣятельность разсудка можетъ оказаться только въ одномъ изъ двухъ состояній: или еще непробудившейся, или уже пробудившейся. Въ первомъ случаѣ получится то самое, что мы назвали вѣрой наивной. Что же касается до второго рода, то онъ въ свою очередь, очевидно, распадается только на два вида. Весь онъ характеризуется тѣмъ, что сомнѣнія въ догматахъ вѣры оказываются устраненными уже *послѣ* пробужденія критической дѣятельности разсудка. Но это устраненіе можетъ быть произведено двумя, и только двумя, путями: разсудокъ отказывается отъ своихъ сомнѣній или добровольно (т.-е., оцѣнивая критически наши познанія, онъ находитъ догматы вѣры неопровержимыми), или же недобровольно (т.-е. его сомнѣнія заглушаются насильственно). Въ послѣднемъ случаѣ, получается вѣра слѣпая, а въ первомъ—вѣра, разсмотрѣнная и допущенная критическимъ разсудкомъ, которая въ свою очередь, въ за-

висимости отъ цѣнности ея мотивовъ, распадается на вѣру суетную и сознательную. Такимъ образомъ, въ нашемъ подраздѣленіи нѣтъ ни пропусковъ, ни лишннихъ, совпадающихъ другъ съ другомъ, видовъ.

А такъ какъ наша цѣль состояла именно въ томъ, чтобы опредѣлить возможные виды отношенія вѣры къ знанію, то мы можемъ считать свою задачу оконченной. Наряду съ вѣрой наивной и слѣпой есть такая вѣра, которая будетъ вполне *прочной*, ибо права ея признаются критическимъ разсудкомъ, и въ то же время *цѣнной*, во всякомъ случаѣ, такой, что ее нельзя называть явленіемъ ненормальнымъ или нежелательнымъ; это—вѣра сознательная. Ея часто не замѣчаютъ; но это происходитъ не оттого, чтобъ ея не было, а оттого, что недостаточно критически относятся къ знанію, именно,—съ знаніемъ смѣшиваютъ вѣру, считаютъ ее за знаніе. И если эта вѣра, ошибочно принимаемая за знаніе, будетъ противорѣчить сознательной вѣрѣ, то послѣдняя, разумѣется, покажется невозможной, т.-е. такой, которая отрицается нашимъ знаніемъ. Такъ, на примѣръ, матеріализмъ считаетъ матеріалистическіе догматы знаніемъ; поэтому вѣра сознательная должна ему казаться противорѣчащей знанію. Такою же она должна казаться и всѣмъ тѣмъ, кто составляетъ понятіе о „вещахъ въ себѣ“ посредствомъ простого удвоенія міра явленій, т.-е. посредствомъ ничѣмъ непровѣреннаго, а принятаго на вѣру, перенесенія на вещи въ себѣ всѣхъ тѣхъ принциповъ, которые имѣютъ обязательное значеніе въ мірѣ явленій. Но и матеріализмъ, и подобное перенесеніе принциповъ міра явленій на вещи въ себѣ, все это—вѣра, а не знаніе. И то и другое считается знаніемъ только до тѣхъ поръ, пока мы не распространяемъ сомнѣній критическаго разсудка на него самого, на построенное имъ знаніе. Но какъ только къ различнымъ видамъ знанія присоединяется и критическая философія, какъ только тщательно оцѣниваются условія возможности и предѣлы достовѣрнаго познанія, такъ тотчасъ же становится вполне возможною, наряду съ другими видами вѣры, и вѣра сознательная.

Въ заключеніе намъ слѣдуетъ отвѣтить еще на одинъ вопросъ: „у кого же можетъ быть сознательная вѣра? Повидимому, ею могутъ обладать только одни критическіе философы; а неужели вѣра всѣхъ остальныхъ людей будетъ, если не суетной, то или наивной, или слѣпой?“ Это невѣрно. Не надо забывать, что, кромѣ *дискурсивнаго* знанія о чемъ бы то ни было (въ томъ числѣ, и о предѣлахъ достовѣрнаго познанія), которое добирается до своихъ выводовъ не иначе, какъ проходя шагъ за шагомъ всѣ ведущія къ нимъ промежуточныя звенья, есть еще другое—*интуитивное*, посредствомъ котораго умъ или движется скачками, дѣлая крупные прыжки, черезъ нѣсколько логическихъ звеньевъ, или даже прямо, непосредственно, т.-е. безъ всякихъ промежуточныхъ рассужденій, усматриваетъ одинъ лишь ихъ окончательный результатъ. Необходимость послѣдняго въ этихъ случаяхъ не столько понимается, сколько *чувствуется* *). Обыкновенно даже свои выводы (особенно же новые и оригинальные) мы усматриваемъ сперва интуитивно. На первыхъ порахъ они возникаютъ только въ видѣ смутнаго предчувствія, что вотъ здѣсь, въ этомъ вопросѣ или на этомъ пути мысли есть что-то новое для насъ, новое или въ томъ смыслѣ, что оно упразднить какой-нибудь прежній взглядъ, или же въ томъ, что пополнить его новыми чертами; а потомъ, усмотрѣвъ это новое, мы начинаемъ *чувствовать* его правоту. И лишь послѣ этого, зная по прежнему опыту, что интуитивные выводы бываютъ часто ошибочными, мы провѣряемъ ихъ дискурсивнымъ путемъ**). Потому-то философы, думающіе,

*) Множество примѣровъ этого интуитивнаго мышленія см., кромѣ другихъ сочиненій, особенно у Карпентера во 2-мъ т. (русскаго перевода) его „Физиологии ума“ въ главѣ „о здоровомъ смыслѣ“, а также почти у всѣхъ философовъ „бесознательнаго“, напримѣръ, у Гартмана въ его „Philosophie des Unbewussten“, въ главахъ, посвященныхъ указанію дѣйствія „бесознательнаго“ въ мышленіи и дѣятельности. У послѣднихъ, въ ихъ указаніяхъ, нужно только отбросить мистическое ученіе о „бесознательномъ“ и получатся чисто эмпирико-психологическіе примѣры интуитивнаго мышленія.

**) Это знаніе небезопасности интуитивныхъ выводовъ пріобрѣтается ~~особо~~ легко подъ вліяніемъ образованности или вообще расширенія свѣдѣній. Въ этомъ и состоитъ психологическая причина, почему люди, чуждые обра-

что воля составляет сокровенную сущность души, или вообще приписывающіе волѣ главенствующее значеніе въ природѣ души, и доходятъ до утвержденія, будто бы мы въ признаваемой нами мысли убѣждаемся чаще всего тѣмъ путемъ, что сперва *хотимъ*, чтобъ она имѣла значеніе и поэтому принимаемъ ее заранѣе, еще безъ доказательствъ (ибо она намъ по душѣ, удовлетворяетъ нашу волю), а потомъ, уже принявъ ее, стараемся ее оправдать (какъ желательную для насъ) и подыскиваемъ для нея соотвѣтствующіе доводы (причемъ при этихъ попыткахъ часто убѣждаемся, что сначала мы неправильно поняли свои истинныя желанія). Эти философы, правильно подмѣтивъ въ себѣ фактическія отношенія интуитивнаго мышленія къ дискурсивному, истолковываютъ ихъ въ духѣ своихъ трансцендентно-метафизическихъ гипотезъ внутренняго опыта*).

Кромѣ прирожденныхъ индивидуальныхъ особенностей, интуитивное мышленіе и количественно (въ смыслѣ частоты наступленія его приговоровъ и сферы объектовъ, на которые оно распространяется) и качественно (въ смыслѣ увеличения шансовъ на безошибочность его выводовъ) зависитъ также и отъ различныхъ другихъ условій. Въ числѣ послѣднихъ, кромѣ привычки размышлять, количества опыта

зованію, или же вообще люди съ узкимъ опытомъ и ограниченными свѣдѣніями, отличаются такой своеобразной, легкомысленною логикой (обыкновенно такъ думаютъ только про женщинъ; но это невѣрно, и эта особенность наблюдается у всѣхъ—въ большей или меньшей зависимости отъ разницы въ развитіи чловѣка): „миѣ такъ кажется“, „я въ этомъ убѣжденъ“, „да я вижу, что не можетъ быть иначе“ и т. п.—вотъ ихъ *ultima ratio*, и для нихъ, какъ будто, излишни всякіе другіе доводы. Причина этой особенности въ томъ, что они еще не имѣли достаточно случаевъ убѣдиться на дѣлѣ, какъ опасно довѣрять интуитивнымъ выводамъ безъ всякой дискурсивной провѣрки, да и не привыкли къ способамъ ея употребленія и потому тяготеютъ ея.

*) Въ русской философіи представителемъ такого взгляда былъ М. И. Владиславлевъ. А изъ этого взгляда вытекаютъ своеобразные выводы объ отвѣтственности за наши убѣжденія, научныя положенія, мнѣнія и т. п. (что и не ускользнуло отъ вниманія Владиславлева). Отсюда видно, какъ важно было бы установить точное и чисто эмпирическое ученіе объ интуитивномъ мышленіи. Къ сожалѣнію, такого ученія еще нѣтъ, и взамѣнъ этого на каждомъ шагѣ мы встрѣчаемся съ мистикой „безсознательнаго“.

и т. д., находятся еще также любовь къ истинѣ, нравственная выдержка и т. п. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что многіе люди, не будучи философами, но привыкшіе искать правды и задумываться надъ нашимъ познаніемъ (хотя они и не анализируютъ его методически и всесторонне, какъ это дѣлаетъ критическій философъ), придутъ къ такимъ же результатамъ относительно взаимоотношеній вѣры и знанія, къ какимъ приходитъ и критическая философія. Все то, что она высказываетъ по поводу этого вопроса въ точныхъ, словесно-выраженныхъ, формулахъ и что доказываетъ и выводитъ строго логическимъ, т.-е. дискурсивнымъ, путемъ, этими лицами будетъ усматриваться интуитивно: размышляя объ этихъ положеніяхъ, они будутъ не столько доказывать, сколько *чувствовать* ихъ правоту. Поэтому такія положенія сдѣлаются ихъ твердыми убѣжденіями, на которыхъ они и будутъ строить свое міровоззрѣніе.

Въ этомъ случаѣ повторится то же явленіе, которое мы наблюдаемъ у многихъ ученыхъ, не принадлежащихъ къ числу философовъ. Сплошь да рядомъ они съ большою чуткостью усматриваютъ тѣ предѣлы, до которыхъ можетъ простираться въ ихъ области эмпирическое познаніе, и стараются удерживаться въ нихъ, т.-е. тщательно исключаютъ изъ области своихъ изслѣдованій трансцендентно-метафизическіе вопросы, несмотря на весь тотъ соблазнъ—взяться за эти вопросы, которому часто подвергаютъ ихъ нѣкоторыя науки. Неужели же всѣ физиологи, которые умѣютъ воздерживаться отъ вопросовъ о сущности души и не примѣшиваютъ къ физиологіи ни матеріализма, ни спиритуализма, умѣютъ это сдѣлать, лишь благодаря изученію критической философіи? Не вѣроятнѣе ли, что, благодаря различнымъ условіямъ, многіе изъ нихъ сами (безъ помощи методической философіи) узнали границы эмпирическаго познанія посредствомъ интуитивнаго мышленія?

И вотъ, спрашивается: если у кого-нибудь вѣра опирается, съ одной стороны, на требованія нравственнаго чувства, а съ другой—на интуитивно-добытое знаніе границъ

достовернаго познанія, то къ какому виду принадлежит такая вѣра? Конечно, она не будетъ столь сознательной (а потому столь прочной и столь очищенной отъ примѣси вѣры другихъ родовъ), какъ вѣра критическаго философа,—она будетъ какъ бы полусознательной. Но, во всякомъ случаѣ, ее надо причислять не къ вполне наивной и не къ слѣпой, а скорѣе къ сознательной вѣрѣ: она составляетъ переходъ отъ чисто-наивной вѣры (ибо критическая дѣятельность разсудка уже пробудилась) къ чисто-сознательной (ибо эта дѣятельность еще не достигла своей высшей степени развитія, до которой она доходитъ посредствомъ методическаго изученія критической философіи). Разумѣется, эта переходная ступень можетъ быть и ближе къ чисто-сознательной вѣрѣ, и дальше отъ нея. Но тотъ, у кого уже пробудилась критическая и скептическая дѣятельность разсудка и кто обладаетъ только что описанной вѣрой, очевидно, всегда стоитъ ближе къ чисто-сознательной вѣрѣ, чѣмъ къ наивной: вѣдь, возвратъ къ наивному состоянію уже невозможенъ. Вотъ почему тѣ случаи вѣры, при которыхъ она возбуждается подъ вліяніемъ нравственныхъ требованій и опирается на интуитивное знаніе границъ человѣческаго познанія, надо относить къ различнымъ степенямъ сознательной вѣры.

Конецъ.

ВЫШЛО ИЗЪ ПЕЧАТИ НОВОЕ ИЗДАНИЕ
МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА:

Куно Фишеръ. Артуръ Шопенгауэръ. I выпускъ: Новая біографія Шопенгауэра.— Второй выпускъ (Изложеніе и критика ученія Шопенгауэра) выйдетъ въ свѣтъ въ непродолжительномъ времени. Цѣна за все сочиненіе (на второй выпускъ выдается билетъ) 2 руб. 50 коп., по выходѣ второго выпуска—3 руб.

Оканчивается печатаніемъ и въ срединѣ февраля выйдетъ въ свѣтъ изданіе Московскаго Психологическаго Общества: **Фр. Паульсенъ.** Введеніе въ философію. Пер. со 2-го нѣмец. изд. Н. Титовскаго, подъ ред. В. Преображенскаго. Цѣна при подпискѣ (до выхода книги) 2 руб. 50 коп., по выходѣ книги—3 руб.

Складъ изданій въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» (Москва, Пречистенка, Левшинскій пер., домъ Авдѣева).

Тамъ же продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»: *Выпускъ I.* **Артуръ Шопенгауэръ.** Статьи В. И. Штейна, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и В. П. Преображенскаго (по поводу 100-лѣтняго юбилея дня рожденія Шопенгауэра). Съ портрет. Шопенг. Цѣна 1 р. 50 к., съ перес. 1 р. 80 к.

Выпускъ II. **Иммануиль Кантъ.** Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. второе. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ III. О свободѣ воли. Рефераты и статьи членовъ Психологическаго Общества. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к.

Выпускъ IV. **Г. В. Лейбницъ.** Избранныя философскія сочиненія. Съ портр. Лейбница. Перев. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 2 руб. (на лучшей бумагѣ) и 1 руб. 50 коп. (на простой), за перес. 25 к.

Выпускъ V. **Бенедиктъ Спиноза.** Этика. Съ портр. Спинозы. Перев. Н. А. Иванцова. Издано подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к.

Тамъ же находятся на складѣ слѣдующія сочиненія:

Б. Н. Чичерина. Основанія логики и метафизики. Цѣна 2 руб. 50 коп., съ перес. 2 р. 75 к.—**Его же.** Положительная философія и единство науки. Цѣна 3 руб., съ перес. 3 р. 30 к.

Кн. Е. Н. Трубецкаго. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Часть I. Міросозерцаніе бл. Августина. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ перес. 1 р. 80 к.

Г. Гефдингъ. Очерки психологіи, основанной на опытѣ. Перев. подъ ред. А. А. Козлова и Я. Н. Колубовскаго. Цѣна 2 руб. 50 коп., съ перес. 2 р. 80 к.—**В. Вундтъ.** Гипнотизмъ и внушеніе. Переводъ Н. Колубовской. Цѣна 75 коп., съ перес. 90 к.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА ЖУРНАЛЪ

„Вопросы Философiи и Психологiи“.

Изданiе МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

(Годъ 5-й, съ 1-го января 1894 г.).

Въ журналъ за предыдущiе годы принимали участiе слѣдующiя лица:

Н. А. Абрикосовъ, Архимандритъ Антонiй, П. Е. Астафьевъ, Н. Н. Важеновъ, проф. А. Н. Бекетовъ, П. Д. Боборыкинъ, проф. Н. В. Бугаевъ, В. А. Вагнеръ, доц. Алексѣй И. Введенскiй, проф. Александръ И. Введенскiй, проф. П. Г. Виноградовъ, В. А. Гольцевъ, проф. Н. Я. Гротъ, проф. Н. А. Звѣревъ, Н. А. Иванцовъ, П. А. Каленковъ, проф. Н. И. Кафьевъ, А. А. Козловъ, Я. Н. Колубовскiй, проф. С. С. Корсаковъ, проф. Н. Н. Лаптевъ, В. В. Лесевичъ, проф. Л. М. Лопатинъ, проф. М. А. Мензбиръ, П. Н. Миллюковъ, Л. С. Милноръ, проф. Д. Н. Свояничко-Куликоскiй, В. П. Преображенскiй, Э. Л. Радловъ, В. В. Розановъ, Г. И. Россолимо, В. П. Сербокиъ, проф. П. П. Соколовъ, Вл. С. Соловьевъ, Всев. С. Соловьевъ, Н. Н. Страковъ, А. А. Токарскiй, гр. Л. Н. Толстой, кн. Е. Н. Трубецкой, кн. С. Н. Трубецкой, Е. И. Челпановъ, проф. В. Ф. Чижъ, В. Н. Чичеринъ, Н. Е. Шашкинъ и др.

Содержанiе январской (21) книги 1894 г.

Левъ Толстой. „Къ вопросу о свободѣ воли“.—А. А. Козловъ. „Французскiй позитивизмъ. Полупозитивисты: Альфредъ Фулье“.—Н. Я. Гротъ. „Къ вопросу о значенiи идеи параллелизма въ психологiи“.—Александръ И. Введенскiй. „О видахъ вѣры въ ея отношенiяхъ къ знанiю“ (Окончанiе).—Вл. С. Соловьевъ. „Смысль любви“ (ст. пятая).—Н. Н. Страковъ. „О задачахъ исторiи философiи“.—А. А. Корниловъ. „О человѣческой рѣчи“ (Окончанiе).—Н. Я. Поговскiй. „Философскiе принципы въ современной физиологiи и отношенiе философiи къ естествознанiю и медицинѣ“.—С. С. Корсаковъ. „Къ психологiи микроцефаловъ“ (съ портретомъ).—Н. И. Шашкинъ. „Пространство Лобачевского“.—Критика и библиографiя. I. Обзоръ книгъ.—II. Обзоръ журналовъ.—Психологическое Общество.—Кн. С. Н. Трубецкой. „Новая книга В. Н. Чичерина“.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ

въ конторѣ журнала (Москва, Пречистенка, Левшинскiй пер., домъ Авдѣева) и у всѣхъ книгопродавцевъ, а также въ Петербургѣ въ отдѣленiи конторы: Фовтанка, 18, кв. 28:

УСЛОВIЯ ПОДПИСКИ:

На годъ (съ 1-го января 1894 г. по 1-е января 1895 г.) безъ доставки—6 р., съ доставкой въ Москвѣ 6 р. 50 в., съ пересылкой въ др. гор.—7 р., за границу—8 р. Члены Психологического Общества, учащiеся, сельскiе учителя и сельскiе священники пользуются скидкой въ 2 р.; такая льготная подписка принимается исключительно въ конторѣ журнала (въ Москвѣ).

Редакторы: { проф. Н. Я. Гротъ.
проф. Л. М. Лопатинъ.

