# Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе.

За всю исторію русскаго просвѣщенія, я думаю, еще никогда смерть отдѣльнаго научнаго дѣятеля не потрясала такъ глубоко всего русскаго общества, какъ смерть князя Сергѣя Николаевича Трубецкого. Въ этомъ отношеніи нельзя указать въ прошломъ ничего, даже приблизительно похожаго. Даже смерть Грановскаго, столь тяжко поразившая всѣхъ, хотя отдаленно его знавшихъ, все-таки была горемъ лишь Москвы, Московскаго университета и людей, такъ или иначе, съ нимъ связанныхъ; но мы не можемъ сказать, чтобы она была горемъ всей Россіи. А вѣдь кончина князя С. Н. Трубецкого безъ преувеличенія можетъ быть названа *національнымъ горемъ*.

Почему это такъ вышло? Князь С. Н. Трубецкой не былъ только ученымъ, его дѣятельность не ограничивалась стѣнами университета. Это былъ мощный, сильный волею и оригинальною мыслію общественный и политическій дѣятель въ самомъ широкомъ и хорошемъ смыслѣ этого слова. Въ охватившемъ Россію пробужденіи политическаго самосознанія онъ стоялъ въ самыхъ первыхъ рядахъ и оказалъ общественному движенію незамѣнимыя и незабываемыя заслуги. Достаточно напомнить его сильную и въ то же время искреннюю и сердечную рѣчь 6-го іюня; достаточно указать на его рѣшающее участіе въ установленіи общихъ началъ тѣхъ временныхъ правилъ, которыя дали автономію высшимъ учебнымъ заведеніямъ. А это только наиболѣе

яркіе пункты его общественной работы: сколько было имъ еще сказано и сдѣлано за послѣдніе годы! И что важно,— онъ умѣлъ быть собою, умѣлъ остаться на своихъ ногахъ въ такую эпоху, когда это было особенно трудно. Вѣдь при массовыхъ движеніяхъ отдѣльная личность невольно тускнѣетъ и растворяется въ перекрестныхъ внушеніяхъ сталкивающихся настроеній. Между тѣмъ личность князя С. Н. Трубецкого никогда не раскрывалась съ такимъ своеобразнымъ блескомъ и съ такою моральною красотою, какъ въ эти послѣдніе, страдные мѣсяцы его короткой жизни. Только тутъ онъ сталъ передъ нами во весь свой могучій ростъ и въ своей духовной непоколебимости. Онъ высоко держалъ знамя мирнаго и законнаго освобожденія страны, и оно ни разу не покачнулось въ его рукѣ среди бушующей вокругъ него нравственной бури.

Но здѣсь, въ философскомъ журналѣ, мнѣ приходится говорить не объ этомъ національномъ значеніи послѣднихъ лѣтъ жизни покойнаго князя С. Н. Трубецкого. Мнѣ хотѣлось бы напомнить, чѣмъ онъ былъ въ мирное время и въ той сферѣ дѣятельности, которую онъ избралъ съ юныхъ лѣтъ и которая наиболѣе отвѣчала складу его ума и характера. За поразительно свѣтлою общественною и политическою ролью, которая выпала покойному въ эпоху нашихъ гражданскихъ нестроеній, мы, конечно, не забудемъ, чѣмъ онъ былъ для русской науки, какъ глубокомысленный и самостоятельный философъ, какъ ученый историкъ и филологъ, какъ воодушевленный, краснорѣчивый, покорявшій слушателей силою и ясностью своей мысли университетскій лекторъ, наконецъ, какъ твердый, убѣжденный, безупречно искренній и безстрашный академическій дѣятель. Съ этой стороны мы знали его лучше всего, и объ этомъ болѣе всего намъ приходится думать, когда мы вспоминаемъ о немъ.

## I.

Жизнь покойнаго князя С. Н. Трубецкого, за исключеніемъ самыхъ послѣднихъ лѣтъ, не была особенно богата

внѣшними событіями. Родился онъ въ 1862 году, 23 іюля въ родовомъ имѣніи Ахтыркѣ, Московской губерніи, въ очень просвѣщенной и уважаемой семьѣ, принадлежавшей къ одному изъ лучшихъ аристократическихъ родовъ въ Россіи, который многократно заявилъ себя въ русской исторіи. Его первоначальнымъ воспитаніемъ руководила его мать княгиня С. А. Трубецкая, урожденная Лопухина, женщина замѣчательная, съ широкимъ образованіемъ и большимъ умомъ. Всецѣло отдавшись своей семьѣ и воспитанію дѣтей, она оказала на своего сына глубокое и благотворное вліяніе; онъ былъ очень привязанъ къ ней, и до самаго ея конца ихъ соединяла нѣжная и довѣрчивая дружба. Вообще, дружный и гармоничный семейный кругъ имѣлъ, повидимому, для образованія характера Сергѣя Николаевича очень большое значеніе; можетъ быть, ему онъ главнымъ образомъ былъ обязанъ нѣкоторыми симпатичными чертами своей личности: своею душевною ясностью, благородною довѣрчивостью къ людямъ, чрезвычайно сердечною отзывчивостью и неизмѣнною твердостью въ дружбѣ.

Въ 1874 году онъ, вмѣстѣ съ своимъ братомъ княземъ Е. Н. Трубецкимъ, теперь извѣстнымъ профессоромъ Кіевскаго университета, поступилъ въ гимназію Креймана, а потомъ, когда его отецъ былъ назначенъ вице-губернаторомъ въ Калугу, былъ переведенъ въ калужскую гимназію. Вообще, средняя школа не оставила у Сергѣя Николаевича хорошихъ воспоминаній. Въ особенности неблагопріятное впечатлѣніе произвела на него калужская гимназія. И непріютная обстановка, и преподаватели, за немногими исключеніями, и ученики казались ему чѣмъ-то чужимъ и далекимъ. Въ это время онъ писалъ своему учителю и другу И. И. Кокурину въ одномъ изъ своихъ интересныхъ и задушевныхъ писемъ къ нему: „Въ гимназіи баснословная грязь; классная что-то среднее между хлѣвомъ и вагономъ третьяго класса; при всемъ томъ темно". Въ другомъ письмѣ онъ пишетъ: „Жду съ нетерпѣніемъ вашего письма, а вдругъ получаю маленькую записку, да и то еще пишете

о пользѣ языковъ (чортъ бы побралъ латынь и греческій). Въ нашей гимназіи всякій возненавидитъ древніе языки. Наша гимназія—сонное царство: древніе языки—это невыносимая пытка... Менѣе всего спятъ во время математики и перемѣнъ. Вотъ сладкіе плоды изученія древнихъ языковъ! Мнѣ кажется, если бы не письменныя работы, то никто ничего бы не дѣлалъ". Такъ писалъ будущій тонкій филологъ и убѣжденный защитникъ классическаго образованія! Не даромъ онъ впослѣдствіи говорилъ: „Мнѣ всю жизнь приходилось бороться противъ того, что дала мнѣ гимназія".

Но изъ этой же переписки съ И. И. Кокуринымъ видно, что Сергѣй Николаевичъ въ Калугѣ не скучалъ и не чувствовалъ себя одинокимъ. Онъ пишетъ: „Слава Богу, мнѣ покамѣстъ не скучно, и я надѣюсь не скучать, хотя здѣсь ни съ кѣмъ не знакомъ. Я *очень много* занимаюсь, то-есть не уроками, а чтеніемъ. Мама подарила мнѣ всего Бѣлинскаго, я купилъ себѣ всего Шекспира. Какъ видите, скучать нечего, къ тому же ученіемъ меня не морятъ". Его потребность въ обществѣ вполнѣ удовлетворялась домашнимъ кружкомъ, и онъ всячески избѣгалъ постороннихъ знакомствъ; съ другой стороны, онъ отдается усиленному и разнообразному чтенію. Философскіе интересы въ немъ пробудились рано. Какъ и для многихъ другихъ, первый толчокъ къ такому пробужденію далъ Бѣлинскій. Еще будучи въ пятомъ классѣ, Сергѣй Николаевичъ зачитывается его сочиненіями и старается проникнуть во внутренній смыслъ идеалистическихъ посылокъ его міросозерцанія. Въ это же время въ Сергѣѣ Николаевичѣ начинаютъ просыпаться религіозныя сомнѣнія. При религіозномъ складѣ его натуры и при религіозномъ настроеніи его семейства, эти сомнѣнія имѣли для него очень важное и мучительное значеніе. Они только усилились, когда онъ прочелъ Бокля и нѣкоторыя сочиненія Герберта Спенсера. Для него наступила эпоха религіознаго отрицанія, которое онъ съ свойственной ему горячностью выражалъ пугающими окружающихъ нарушеніями правилъ церковнаго благочестія. Онъ

сталъ на нѣкоторое время *нигилистомъ* въ томъ смыслѣ, какъ понималось это слово въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ. Въ этомъ умственномъ настроеніи переходитъ онъ и въ шестой классъ. Здѣсь чтеніе его становится еще разнообразнѣе: онъ одолѣлъ логику Милля, читалъ Дарвина, продолжалъ изучать Герберта Спенсера, наконецъ, знакомится съ Ог. Контомъ по весьма популярной у насъ въ свое время книгѣ, соединявшей статьи Льюиса и Милля о Контѣ.

Его міросозерцаніе въ это время представляетъ изъ себя какъ бы смѣсь эмпиризма съ матеріализмомъ. Однако, оно уже переставало удовлетворять его; онъ быстро глоталъ книги, но не находилъ отвѣта на мучившіе его вопросы. Въ немъ растетъ сомнѣніе въ правильности его новыхъ взглядовъ, и онъ ищетъ авторовъ, которые рѣшали бы философскую проблему въ другомъ направленіи. Въ этомъ отношеніи ему очень помогъ Куно Фишеръ. Сергѣй Николаевичъ началъ читать его исторію новой философіи уже въ седьмомъ классѣ, и она сразу произвела на него огромное впечатлѣніе. Въ его умѣ происходитъ важный переворотъ: онъ покидаетъ позитивизмъ и матеріализмъ и всецѣло увлекается нѣмецкой философіей. Въ эту эпоху онъ внимательно читаетъ „Критику чистаго разума“ и „Пролегомены“ Канта. Пріобрѣтеніе новыхъ книгъ, которыя онъ намѣчаетъ себѣ по цитатамъ въ книгахъ, уже прочитанныхъ, становится для него господствующимъ интересомъ жизни. Въ это время онъ всѣ свои деньги тратилъ на книги, даже удерживался отъ извозчиковъ. Его главнымъ собесѣдникомъ и товарищемъ по увлеченію философіей былъ его братъ Евгеній Николаевичъ, съ которымъ онъ все время шелъ въ одномъ классѣ. Съ нимъ онъ велъ постоянные разговоры и горячіе споры по занимавшимъ ихъ обоихъ вопросамъ.

Такъ переходитъ онъ въ восьмой классъ. Въ этотъ годъ его умственный кругозоръ обогатился цѣлымъ рядомъ новыхъ, важныхъ по своимъ послѣдствіямъ впечатлѣній: онъ впервые серьезно ознакомился съ славянофильствомъ и съ философіей Вл. С. Соловьева. Славянофильство онъ прежде

всего воспринялъ въ произведеніяхъ Достоевскаго (главнымъ образомъ въ его „Дневникѣ писателя“) и нѣкоторое время былъ охваченъ его вліяніемъ. Тогда же онъ прочелъ богословскія сочиненія Хомякова, также сдѣлавшія на его умъ глубокое впечатлѣніе. Наконецъ, въ этотъ же годъ онъ прочиталъ „Критику отвлеченныхъ началъ“ Соловьева, съ которымъ потомъ онъ былъ такъ близокъ по своему философскому міросозерцанію и по своимъ личнымъ дружескимъ отношеніямъ къ нему. Все это вмѣстѣ вызвало въ Сергѣѣ Николаевичѣ новый духовный переворотъ: онъ вернулся къ христіанству; онъ на всю жизнь сдѣлался убѣжденнымъ проповѣдникомъ идеальнаго, очищеннаго, философски оправданнаго религіознаго міровоззрѣнія. Признаніе единой, внутренно живой духовной основы міра, которая представляетъ собою корень и нашей индивидуальной жизни, и всечеловѣческаго коллективнаго сознанія, и въ совершенно реальномъ взаимодѣйствіи съ которой заключается условіе достовѣрности нашего знанія, навсегда становится руководящею мыслію его философской системы. Въ разсматриваемый періодъ Сергѣй Николаевичъ, кромѣ того, дѣлается славянофиломъ въ той умѣренной и универсалистической формѣ славянофильства, которую защищалъ Достоевскій. Напротивъ, къ традиціонной и строгой формѣ славянофильства, выразительницей котораго была „Русь“ Аксакова, онъ уже и тогда относился нѣсколько критически, хотя и съ уваженіемъ.

Въ 1881 году Сергѣй Николаевичъ кончилъ гимназію и поступилъ въ Московскій университетъ, первоначально на юридическій факультетъ. Однако, черезъ нѣсколько недѣль онъ перешелъ на историко-филологическій факультетъ, рѣшившись спеціально посвятить себя философіи. Понятно, что переходъ изъ нелюбимой гимназіи и изъ провинціальнаго города, гдѣ жизнь его была замкнута въ тѣсномъ семейномъ кружкѣ, въ Москву, гдѣ у него сразу оказался очень широкій кругъ знакомыхъ, и въ университетъ, съ его свободными научными занятіями, не могъ пройти безслѣдно

для его умственнаго и душевнаго роста. Однако, едва ли легко услѣдить всѣ перипетіи его дальнѣйшаго развитія и всѣ пріобрѣтенія, вынесенныя имъ изъ его чрезвычайно разнообразнаго чтенія и изъ его новыхъ занятій наукою. Едва ли въ этомъ есть и необходимость: вѣдь самое важное отмѣтить первые и основоположные шаги въ образованіи личности и міросозерцанія философа.

Въ Москвѣ Сергѣй Николаевичъ уже не чуждался общества; онъ увлекался музыкой, веселился, явился даже однимъ изъ остроумнѣйшихъ устроителей модныхъ тогда въ свѣтскихъ домахъ шарадъ. Онъ обратилъ на себя вниманіе, о немъ стали говорить. У него было много родственниковъ и друзей, съ которыми онъ близко сошелся. Его открытая, честная, очень мягкая и въ то же время жизнерадостная натура невольно влекла къ нему. Въ этомъ отношеніи онъ нисколько не измѣнился до конца дней: съ перваго взгляда онъ могъ показаться нѣсколько угрюмымъ, слишкомъ серьезнымъ, даже важнымъ; но стоило съ нимъ разговориться, чтобы это впечатлѣніе разсѣялось навсегда. За суровою иногда внѣшностью скрывалась душа совсѣмъ простого и необыкновенно сердечнаго человѣка, а его неудержимый, всегда готовый вспыхнуть юморъ придавалъ всей его личности неотразимую обаятельность.

Свѣтскія связи и развлеченія однако не отвлекали Сергѣя Николаевича отъ занятій наукою, еще менѣе могли онѣ отвлечь его отъ волновавшихъ его запросовъ мысли. За время своего пребыванія въ университетѣ онъ изучилъ Канта во всемъ составѣ его философіи, изучилъ нѣмецкихъ идеалистовъ: Фихте, Шеллинга (въ особенности его „положительную философію"), Гегеля, Шопенгауэра, началъ серьезно изучать Платона и Аристотеля, особенно увлекался послѣднимъ. Въ концѣ университетскаго курса онъ очень заинтересовался нѣмецкими мистиками и усердно читалъ Мейстера Эккарта, Парацельза, Якова Беме и другія мистическія произведенія предреформаціонной и реформаціонной эпохи. Любовь къ Якову Беме заставила его обратить вниманіе на

его глубокомысленнаго толкователя въ XIX вѣкѣ, Франца Баадера, и онъ внимательно изучалъ его сочиненія. Увлекаясь нѣмецкими мистиками, Сергѣй Николаевичъ ставилъ себѣ задачею выдѣлить въ нихъ то, что совпадаетъ съ истинною сутью христіанскаго міропониманія, отъ чуждыхъ христіанству пантеистическихъ и натуралистическихъ элементовъ. Въ то же время его очень занимали и частныя подробности ихъ воззрѣній. Между прочимъ его тогда интересовали вопросы о Божественной Мудрости (Софіи), какъ посредствующей сущности между Богомъ и міромъ, о натурѣ въ Богѣ, объ астральной тѣлесности духовнаго міра, объ астральномъ тѣлѣ человѣка и другихъ существъ. На эти темы онъ писалъ цѣлыя разсужденія, которыхъ, впрочемъ, никогда не предназначалъ къ печати.

Въ 1885 году князь С. Н. Трубецкой окончилъ университетскій курсъ по историко-филологическому факультету и тогда же былъ оставленъ при университетѣ для приготовленія къ профессорскому званію по каѳедрѣ философіи. Уже въ 1886 году онъ выдержалъ экзаменъ на магистра философіи, а въ 1888 году началъ читать въ Московскомъ университетѣ лекціи по философіи въ качествѣ приватъ-доцента. Въ 1887 году онъ женился на княжнѣ Прасковьѣ Владиміровнѣ Оболенской. Жизнь его измѣнилась и еще болѣе сосредоточилась на научныхъ и философскихъ занятіяхъ. Между прочимъ, въ теченіе послѣдующихъ лѣтъ, онъ нѣсколько разъ ѣздилъ съ своей семьей за границу и слушалъ тамъ знаменитыхъ профессоровъ по философіи, исторіи, классической филологіи и исторіи церкви. Въ особенности важною и плодотворною для него явилась его первая заграничная поѣздка въ 1890—91 годахъ. Именно тогда установились его дружескія связи съ извѣстнымъ нѣмецкимъ богословомъ и историкомъ Гарнакомъ, оказавшимъ глубокое вліяніе на его собственныя религіозныя воззрѣнія, и съ замѣчательнымъ современнымъ филологомъ Дильсомъ. Въ своихъ письмахъ этого времени Сергѣй Николаевичъ очень горячо говоритъ о важности знакомства

съ европейскою наукою въ ея живомъ центрѣ. Онъ пишетъ изъ Берлина своему брату Евгенію Николаевичу: „Прежде чѣмъ придать твоему труду окончательную форму, пріѣзжай сюда! Увидишь, какъ много ты измѣнишь. Не бойся писать, но написавши провѣрь свой трудъ въ Германіи. А то нѣтъ ничего опаснѣе этого чисто субъективнаго, безапелляціоннаго творчества безъ всякой другой повѣрки, кромѣ книгъ, которыя подъ конецъ и читаешь-то подъ субъективнымъ угломъ зрѣнія. У насъ кто за что взялся, тотъ въ томъ и спеціалистъ... Здѣсь же, кромѣ спеціалистовъ, ты найдешь всегда людей, стоящихъ на уровнѣ современнаго знанія, обладающихъ общимъ основательнымъ знаніемъ исторіи и школой. Это огромное преимущество, котораго у насъ нѣтъ, и безъ котораго нельзя оріентироваться. Здѣсь научная жизнь имѣетъ общественный характеръ, существуетъ *наука*, какъ живая общественная инстанція. И повѣрка этого коллективнаго сознанія необходима; въ каждомъ дѣльномъ ученомъ нѣмцѣ ты увидишь члена этой живучей умственной корпораціи и если ты захочешь учиться, то почувствуешь ея отрезвляющее дѣйствіе. Я испыталъ это уже отчасти".

Въ 1890 году князь С. Н. Трубецкой защищалъ свою диссертацію на степень магистра, подъ заглавіемъ „Метафизика въ древней Греціи". Это сочиненіе сразу выдвинуло его въ русской философской литературѣ, какъ глубокаго мыслителя и очень оригинальнаго историческаго изслѣдователя. Въ „Метафизикѣ въ древней Греціи" со всею ясностью опредѣлилась наиболѣе своеобразная черта его историческихъ курсовъ по древней философіи: всѣ системы древнегреческой мысли онъ изображаетъ, какъ естественныя ступени роста и раскрытія единаго и общаго міросозерцанія, которое было уже заложено въ древне-греческой религіи. Дальнѣйшая дѣятельность покойнаго долго не выходила изъ научно-литературныхъ рамокъ. Онъ читалъ лекціи (главнымъ образомъ по исторіи древней философіи), всегда привлекавшія многочисленныхъ слушателей своимъ воодушевленнымъ, сильнымъ и художественнымъ изложеніемъ, очень умѣло и

съ тонкимъ знаніемъ дѣла руководилъ практическими занятіями студентовъ, писалъ статьи спеціально-философскія [важнѣйшія между ними: „О природѣ человѣческаго сознанія“ (1890 г.), „Детерминизмъ и нравственная свобода“ (1894 г.), „Основанія идеализма“ (1896 г.], писалъ статьи и съ болѣе общимъ содержаніемъ, историческія, критическія, полемическія. Въ 1900 году онъ защитилъ свою замѣчательную докторскую диссертацію „Ученіе о Логосѣ“, въ которой ярко обрисовалось его оригинальное религіозное міровоззрѣніе, органически сочетавшее въ себѣ полную свободу мысли и научнаго изслѣдованія съ глубокою сердечною вѣрою въ личность Христа и христіанскіе догматы. Вскорѣ послѣ этого онъ былъ назначенъ экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Московскомъ университетѣ.

Его академическая дѣятельность тогда вошла въ еще болѣе широкое русло. Послѣ студенческихъ волненій 1901 г., охватившихъ всѣ высшія учебныя заведенія Россіи, для Московскаго университета наступило трудное и безпокойное время. Всѣми почувствовалась настоятельная потребность въ коренныхъ преобразованіяхъ нашей высшей школы. Предъ совѣтомъ университета силою вещей стала отвѣтственная задача выработки общаго плана и практическихъ мѣръ для водворенія нормальнаго теченія занятій въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. И вотъ въ этой общей, всѣхъ одушевлявшей работѣ покойный князь С. Н. Трубецкой сразу выдвинулся на одно изъ самыхъ первыхъ мѣстъ и оказался однимъ изъ самыхъ отважныхъ и неутомимыхъ борцовъ за переустройство академической жизни на совсѣмъ новыхъ началахъ. Онъ явился убѣжденнымъ защитникомъ университетской автономіи, въ смыслѣ права совѣта профессоровъ на руководство всѣмъ ходомъ академической жизни, и широкой свободы академическихъ союзовъ и собраній въ средѣ студенчества. Его качества, какъ энергичнаго и непоколебимаго гражданина, нелицемѣрно болѣюшаго душою за свою несчастную родину, которыя сказывались въ немъ и раньше, напр., когда онъ зимою 1892—1893 г. ѣздилъ устраи-

вать помощь голодающимъ въ Рязанскую губернію, теперь развернулись во всемъ своемъ блескѣ и силѣ. Онъ не ограничился устною и печатною проповѣдью тѣхъ общихъ началъ, въ спасительное значеніе которыхъ для существованія нашихъ высшихъ учебныхъ заведеній онъ глубоко вѣрилъ; онъ первый сдѣлалъ широкую и чрезвычайно смѣлую попытку практически осуществить идею свободнаго студенческаго союза на чисто академической почвѣ. Успѣхъ этого предпріятія превзошелъ всѣ ожиданія. Созданное княземъ С. Н. Трубецкимъ Историко-Филологическое Общество привлекло въ составъ своихъ членовъ очень значительную часть московскаго студенчества; оно сразу зажило полною и разнообразною жизнію, раздѣлилось на цѣлый рядъ дѣятельныхъ секцій и, безъ всякаго преувеличенія, обратило на себя вниманіе всей образованной Россіи. Устроенная княземъ С. Н. Трубецкимъ экскурсія студентовъ въ Грецію представляетъ кульминаціонную точку въ развитіи Общества. Правда, процвѣтаніе его было очень непродолжительно; но не на князѣ С. Н. Трубецкомъ и не на другихъ членахъ Общества лежитъ вина, что оно распалось такъ скоро.

И подумать только, что князь С. Н. Трубецкой устраивалъ все это въ то время, когда его здоровье было уже надорвано и когда онъ только что пережилъ тяжкія нравственныя испытанія въ своей личной жизни. Въ 1900 году у него въ гостяхъ и на рукахъ у него умеръ самый близкій его другъ Вл. С. Соловьевъ; въ это же самое время скончался отецъ его князь Н. П. Трубецкой. Менѣе чѣмъ черезъ годъ умерла сестра Сергѣя Николаевича А. Н. Самарина, а черезъ нѣсколько дней послѣ ея похоронъ скончалась его мать княгиня С. А. Трубецкая, не пережившая смерти дочери. Такое нагроможденіе потерь глубоко потрясло до тѣхъ поръ крѣпкій и сильный организмъ князя С. Н. Трубецкого. Въ августѣ 1901 года онъ опасно заболѣлъ воспаленіемъ печени, поправлялся медленно, и серіозные слѣды болѣзни сохранились на все остальное время его жизни.

Года два послѣ этого онъ опять заболѣлъ, на этотъ разъ воспаленіемъ легкихъ, и ослабѣлъ настолько, что врачи совѣтовали ему для окончательнаго поправленія ѣхать за границу. Осенью 1903 г. онъ съ семействомъ отправился сначала въ Берлинъ, потомъ поселился въ Дрезденѣ. Время этого его послѣдняго пребыванія за границей совпало съ началомъ японской войны. Сергѣй Николаевичъ былъ настоящимъ и горячимъ патріотомъ, не на словахъ и не въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ, а кровно любившимъ Россію и русскій народъ. Понятно, какое подавляющее и страшное впечатлѣніе должны были произвести на него пережитыя нами пораженія, особенно когда извѣстія о нихъ приходилось получать на чужбинѣ и когда ему стыдно было поднять глаза на окружающихъ, чтобы не прочитать въ ихъ лицѣ насмѣшки или обиднаго сожалѣнія. Помню, какъ уже въ Москвѣ, при мнѣ, онъ получилъ по телефону первое извѣстіе о гибели нашего флота подъ Цусимою: онъ страшно поблѣднѣлъ и весь дрожалъ, голосъ его прерывался. Для него не было того нѣсколько малодушнаго и легкомысленнаго утѣшенія, которымъ любили убаюкивать себя многіе представители нашего образованнаго общества по поводу нашихъ военныхъ бѣдствій: что русскій народъ тутъ не при чемъ, что онъ можетъ быть спокоенъ и даже радоваться, что пораженія терпитъ не онъ, а русское правительство. Сергѣй Николаевичъ зналъ, что въ такихъ стихійныхъ международныхъ столкновеніяхъ народъ нравственно отвѣчаетъ за то, какое у него правительство. Вотъ почему уже давно волновавшая его (приблизительно начиная съ послѣднихъ годовъ прошлаго столѣтія) мысль о необходимости немедленныхъ и коренныхъ реформъ въ нашемъ государственномъ устройствѣ именно подъ вліяніемъ войны облеклась въ совершенно жизненную и конкретную форму и всецѣло овладѣла его душой. Она терзала его и мучила, она будила его по ночамъ и не давала спать, она заставила его покинуть тихій кабинетъ ученаго и превратила его въ политическаго дѣятеля съ всемірной извѣстностью. Жажда

спасенія и обновленія родины побѣдила въ немъ всѣ другіе интересы и задачи, оттого онъ дѣйствовалъ такъ непоколебимо и твердо, съ такою доблестною откровенностью и честностью. При этомъ онъ былъ глубокій врагъ пути крови и насилій и считалъ кровавую революцію величайшимъ и безплоднѣйшимъ бѣдствіемъ, какое только можетъ обрушиться на русскій народъ и русскую землю. Лишь въ непрерывной, органической эволюціи политическихъ формъ и въ мирномъ преобразованіи законодательства на основахъ широкаго народнаго представительства видѣлъ онъ выходъ изъ охватившаго насъ мрака. Если онъ былъ горячимъ сторонникомъ конституціи, онъ не менѣе того былъ убѣжденнымъ монархистомъ. Въ этихъ своихъ коренныхъ воззрѣніяхъ и оцѣнкахъ онъ не колебался никогда. Поэтому напрасно крайнія русскія партіи, послѣ его смерти, пытались сдѣлать изъ его свѣтлой личности знамя собственныхъ стремленій и плановъ.

Охватившій его душевный подъемъ далъ широкій размахъ его публицистической дѣятельности. Подобно своему другу Вл. С. Соловьеву, Сергѣй Николаевичъ соединялъ въ себѣ съ талантами философа и ученаго очень крупный и блестящій даръ публициста, ставящій его рядомъ съ лучшими представителями русской публицистики прошлаго. Уже давно стали появляться въ повременныхъ изданіяхъ его изящныя и остроумныя статьи по вопросамъ текущей жизни. Всѣмъ, напримѣръ, памятно его участіе въ полемикѣ о преобразованіи русской орѳографіи. Въ послѣдній годъ своей жизни онъ задумалъ издавать собственную газету. Первые номера ея уже были напечатаны, но ни одинъ изъ нихъ не увидѣлъ свѣта, вслѣдствіе неожиданно возникшихъ цензурныхъ препятствій. Публицистическія статьи покойнаго Сергѣя Николаевича за послѣднее время были главнымъ образомъ посвящены или общему политическому положенію Россіи, или другому, не менѣе больному вопросу о высшей русской школѣ.

Весь отдавшись широкой политической дѣятельности,

князь С. Н. Трубецкой не забывалъ о нуждахъ университета, и онѣ попрежнему были близки его сердцу. Неотложная необходимость преобразованія университета и высшей школы вообще оставалась постояннымъ предметомъ его устной и печатной проповѣди. Вскорѣ послѣ своей знаменитой рѣчи 6 іюня онъ подалъ Государю докладную записку, въ которой доказывалъ необходимость немедленнаго введенія временныхъ правилъ, обезпечивающихъ автономію за университетами. Такія временныя правила дѣйствительно появились 27 августа 1905 года. А черезъ нѣсколько дней, 2 сентября, князь С. Н. Трубецкой былъ избранъ ректоромъ Московскаго университета. Между тѣмъ здоровье его съ начала 1905 года было уже окончательно разстроено. На его вдохновенную общественную дѣятельность ему приходилось тратить послѣдніе запасы силъ своего разрушеннаго организма, и онъ быстро сгоралъ въ той пламенной борьбѣ, которой онъ отдался всѣмъ своимъ существомъ. Столь почетное для молодого еще профессора избраніе въ ректоры было для него роковымъ ударомъ. Онъ принялъ его грустно, но покорно. Повидимому, онъ чувствовалъ, что это избраніе есть смертный приговоръ для него, и все-таки онъ не рѣшился отъ него отказаться. Этому помѣшало необыкновенно сильно развитое въ немъ чувство гражданскаго долга.

Ректоромъ онъ былъ всего 27 дней. Въ это время князь С. Н. Трубецкой стоялъ на вершинѣ своей славы, его имя вездѣ произносилось съ величайшимъ уваженіемъ, съ самыхъ далекихъ концовъ Россіи онъ ежедневно получалъ заявленія теплыхъ чувствъ благодарности, иногда очень простыя и наивныя, которыя его глубоко трогали. И все же я думаю, что не было въ его жизни эпохи болѣе несчастной и мучительной, чѣмъ эти 27 дней его ректорства. За этотъ короткій срокъ онъ пережилъ столько разочарованій, что этого было бы достаточно, чтобы сломить и гораздо болѣе крѣпкій организмъ. Горячій и убѣжденный противникъ внесенія политики въ стѣны университета и превра-

щенія его въ политическій клубъ, Сергѣй Николаевичъ искренно желалъ надѣяться, что автономія спасетъ университетъ. Дѣйствительность скоро разбила его надежды. Въ аудиторіи университета двинулась улица; онъ обратился въ мѣсто политическихъ митинговъ, и ему грозило вторженіе войскъ. Университетъ пришлось закрыть. Можно себѣ представить, какъ было легко первому выборному ректору, съ его строго академическими взглядами, закрывать университетъ тотчасъ же послѣ дарованія ему автономіи! Отвѣтственность за это закрытіе въ глазахъ общества, разумѣется, легла на новаго ректора. Его популярность пошатнулась. Въ газетахъ появились открытыя нападенія, грубые укоры, инсинуаціи. И безъ того совсѣмъ больной, измученный безчисленными засѣданіями и тяжелыми объясненіями со студентами, князь С. Н. Трубецкой еще ко всему простудился и заболѣлъ инфлуэнцей. И вотъ въ одной изъ газетъ появилось язвительное извѣстіе, что „ректоръ заболѣлъ вò-время“. Помню, какъ это возмутило Сергѣя Николаевича, едва начинавшаго поправляться, и съ какимъ негодованіемъ писалъ онъ обращеніе къ органамъ печати, убѣждая ихъ болѣе осторожно относиться къ свѣдѣніямъ о событіяхъ въ университетской жизни. У Сергѣя Николаевича оставалась одна надежда: онъ думалъ, что если будетъ открыта широкая свобода устраивать политическіе митинги внѣ стѣнъ университета, студенчество успокоится, и академическая жизнь войдетъ въ мирное русло. Побуждаемый этой послѣдней надеждой, онъ поспѣшно поѣхалъ въ Петербургъ, хотя здоровье его становилось все хуже, чтобы настаивать на возможно скорѣйшемъ дарованіи свободы собраній. Среди этихъ хлопотъ, 29 сентября, онъ внезапно скончался отъ апоплексическаго удара.

Князя С. Н. Трубецкого хоронила вся Москва. Но было бы лучше, если бы на этихъ похоронахъ шумныя превознесенія его политической роли, не всегда вѣрно понятой, не заслоняли горя о томъ, что умеръ глубокій философъ, большой ученый и замѣчательно чистый человѣкъ.

## II.

Щемящее чувство невозвратимой потери получаетъ особенную остроту, когда перечитываешь философскія статьи покойнаго князя Сергѣя Николаевича Трубецкого и когда вдумываешься въ намѣченныя имъ смѣлыя черты чрезвычайно своеобразнаго и глубокаго міросозерцанія. Въ этомъ отношеніи русскихъ философовъ преслѣдуетъ печальная судьба. Въ Германіи, напримѣръ, даже второстепенные мыслители успѣваютъ создавать законченныя системы, разработанныя и подробно изложенныя во всѣхъ своихъ частяхъ, содержащія въ себѣ опредѣленный отвѣтъ на всѣ интересующіе человѣческій умъ вопросы. Въ Россіи, напротивъ, философы самые крупные, могущіе поспорить по своимъ дарованіямъ и оригинальности творчества съ лучшими корифеями современной европейской мысли, остаются вѣчными искателями истины, глубоко убѣжденными въ правильности своихъ основныхъ идей и взглядовъ, серьезно стремящимися обнять ими всю область философскихъ проблемъ, блестяще и своеобразно рѣшающими тѣ вопросы, которые остановили на себѣ ихъ вниманіе, но все же не успѣвающими связать свои воззрѣнія въ одну опредѣленную и во всѣхъ своихъ отдѣлахъ развитую философскую систему. Отчего это зависитъ? Отъ свойствъ русскаго ума, отъ неблагопріятнаго вліянія русской дѣйствительности или просто отъ того, что самобытные русскіе философы, въ большинствѣ случаевъ, ненормально рано умираютъ? Я не знаю, какъ отвѣтить на это; но фактъ налицо. Вѣдь даже Вл. С. Соловьевъ, писатель чрезвычайно плодовитый, посвятившій наиболѣе обширныя свои произведенія принципіальнымъ философскимъ вопросамъ, не оставилъ завершенной философской системы, а скорѣе только планъ системы, рядъ ея очерковъ, не во всемъ между собою согласныхъ, или частныя ея приложенія къ разрѣшенію отдѣльныхъ проблемъ. Когда онъ умеръ, получилось впечатлѣніе, какъ будто ушелъ человѣкъ, не досказавъ очень многаго и очень важнаго. Въ еще большей

степени это приходится сказать о кн. С. Н. Трубецкомъ. Его философскіе взгляды, въ каждый данный моментъ ихъ развитія, несомнѣнно представляли законченное и органическое единство, но они получили литературное выраженіе лишь въ пяти-шести журнальныхъ статьяхъ (правда довольно обширныхъ), въ нѣкоторыхъ вставочныхъ разсужденіяхъ въ его историко-философскихъ изслѣдованіяхъ и курсахъ, и въ разнообразныхъ намекахъ, разсѣянныхъ по всѣмъ его произведеніямъ вообще. Даже и между журнальными статьями съ спеціально философскимъ содержаніемъ собственно только двѣ („О природѣ сознанія“ и „Основанія идеализма“) посвящены систематическому изложенію его философскаго міросозерцанія въ его цѣломъ, — поневолѣ очень сжатому и далеко не во всѣхъ пунктахъ договоренному до конца. Остальныя статьи этой категоріи сосредоточиваются на частныхъ вопросахъ о свободѣ воли, о вѣрѣ въ безсмертіе и др. или имѣютъ полемическія цѣли. Что касается главныхъ трудовъ кн. С. Н. Трубецкого, они преслѣдуютъ по преимуществу историческія задачи.

Поэтому можно сказать, что у кн. С. Н. Трубецкого мы имѣемъ только общій планъ системы, въ которомъ, притомъ, не всѣ линіи сходятся между собою и не всѣ части и предположенія поставлены въ ясно обозначенную связь. Міросозерцаніе кн. Трубецкого въ теченіе его жизни развивалось и мѣнялось во многихъ существенныхъ пунктахъ и не пришло къ какому-нибудь одному окончательному выраженію. Въ послѣдніе годы кн. С. Н. Трубецкой сравнительно мало занимался принципіальными философскими проблемами, весь отдавшись жгучимъ вопросамъ дня. Тѣмъ не менѣе то, что можно назвать планомъ его системы, исполнено такого глубокаго философскаго интереса, такъ своеобразно и ярко намѣчено, сопровождается такою обдуманною и тонкою аргументаціей, что статьи кн. С. Н. Трубецкого по общефилософскимъ вопросамъ даютъ читателю чрезвычайно много. Кратко излагать ихъ довольно трудно. Подобно Соловьеву, кн. С. Н. Трубецкой въ своихъ фило-

софскихъ изслѣдованіяхъ пользуется діалектическимъ методомъ; при рѣшеніи занимающихъ его проблемъ онъ отправляется отъ рѣшеній самыхъ простыхъ и наглядныхъ, вскрываетъ ихъ недостаточность, переходитъ къ предположеніямъ болѣе сложнымъ и отвлеченнымъ, подвергаетъ ихъ той же работѣ анализа и такъ, со ступени на ступень, возвышается до широкихъ концепцій конкретнаго идеалистическаго міропониманія, въ которыхъ, по его замыслу, должны примириться и раствориться всѣ противорѣчія человѣческой мысли. Обособить и оцѣнить всѣ нити этой тонкой и крѣпкой паутины въ небольшомъ очеркѣ — задача едва-ли достижимая, тѣмъ болѣе, что кн. С. Н. Трубецкой въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ параллельно ставилъ и рѣшалъ и метафизическія, и гносеологическія проблемы, которыя у него постоянно переплетаются между собою. Я постараюсь, насколько это въ моихъ силахъ, лишь передать общій ходъ его мысли хотя заранѣе извиняюсь, что мнѣ придется его нѣсколько упростить и схематизировать, что неизбѣжно его лишитъ его утонченной структуры и удивительнаго разнообразія.

Чтобы понять взгляды кн. Трубецкого, надо помнить, подъ какими вліяніями слагалась его философская мысль. Изъ краткаго очерка его жизни мы уже видѣли, какое сильное вліяніе оказали на него Соловьевъ и славянофилы. Ранѣе того онъ увлекался представителями эмпирико-реалистическаго лагеря, въ особенности Г. Спенсеромъ, Дарвиномъ, вообще, сторонниками эволюціонистическаго міросозерцанія; затѣмъ наступаетъ увлеченіе Кантомъ и нѣмецкими идеалистами послѣ Канта. Всѣ эти вліянія были имъ интимно и глубоко пережиты и оставили навсегда свой слѣдъ въ его умственномъ строѣ. Въ первой его работѣ по принципіальнымъ философскимъ вопросамъ, въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія“, ясно еще отражаются идеи философовъ славянофильства Хомякова и Кирѣевскаго, что въ послѣдующихъ статьяхъ замѣчается уже гораздо менѣе. Вліяніе славянофильства въ этой статьѣ сказывается

и на ея общихъ предположеніяхъ и выводахъ и даже на ея терминологіи. Слова „соборный", „соборность", „каѳолическій", „вселенскій" и др. встрѣчаются намъ постоянно, какъ въ этой статьѣ, такъ и въ „Метафизикѣ въ древней Греціи", являясь прямо въ качествѣ терминовъ для обозначенія наиболѣе существенныхъ принциповъ всего философскаго построенія. Можно сказать, что въ эту эпоху своего философскаго развитія кн. С. Н. Трубецкой старался примѣнить общія положенія славянофильской теоріи объ истинной церковной вѣрѣ къ рѣшенію болѣе широкаго вопроса объ условіяхъ всякаго истиннаго познанія вообще.

Въ самомъ дѣлѣ, никакъ нельзя отрицать извѣстной аналогіи между разсужденіями Хомякова и Кирѣевскаго о значеніи личнаго начала въ исторіи христіанской церкви и христіанской философіи и взглядами кн. С. Н. Трубецкого на роль личнаго сознанія въ усвоеніи истины, какъ они изложены въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія". По ученію славянофиловъ, внутренняя трагедія исторіи Запада заключается въ томъ, что онъ измѣнилъ началу соборности, на которомъ зиждется нормальная жизнь христіанства и которому осталось вѣрно православіе. Такая измѣна началась съ момента отпаденія западной церкви отъ восточной, которое явилось результатомъ предпочтенія своего частнаго мнѣнія въ догматѣ filioque всеобщему вѣрованію вселенской церкви. Односторонность личной мысли и личнаго произвола тѣмъ самымъ сдѣлалась опредѣляющимъ принципомъ западно-европейской культуры. Въ средніе вѣка она выразилась, съ одной стороны, въ превознесеніи личности папы, какъ непогрѣшимаго авторитета въ дѣлахъ вѣры и церковной практики, надъ соборною жизнію церкви, съ другой стороны, въ притязаніяхъ разсудочнаго раціонализма схоластиковъ устанавливать истины непосредственной, живой вѣры на условныхъ, отвлеченно-разсудочныхъ основаніяхъ. Въ новое время начало личности, какъ руководящая сила всего духовнаго развитія, выдвинулось еще рѣзче и рѣшительнѣе. Въ протестантствѣ единственный источникъ религіозной

истины былъ указанъ въ личной совѣсти и личномъ толкованіи каждаго отдѣльнаго христіанина. Этотъ принципъ личной мысли, личнаго убѣжденія, личнаго разсужденія и изслѣдованія предопредѣлилъ судьбу новой европейской философіи. Во всѣхъ своихъ основныхъ развѣтвленіяхъ она представляетъ только различныя формы раціонализма. И эта стихія раціонализма растетъ въ европейской философіи съ каждымъ столѣтіемъ, постепенно поглощая въ себѣ всѣ другіе элементы міропониманія. Своей высшей точки раціонализмъ достигаетъ въ философской системѣ Гегеля: въ ученіи Гегеля раціонализмъ сказалъ свое послѣднее и окончательное слово. Система Гегеля есть философія абсолютнаго раціонализма и дальше нея въ этомъ направленіи идти некуда. И вотъ именно въ этой системѣ раціонализмъ ярко обнаружилъ свою недостаточность и свою несостоятельность въ качествѣ исчерпывающаго принципа знанія. Философія Гегеля есть только философія отъ всего отвлекшагося и оторвавшагося разсудка, а она считаетъ себя за философію цѣльнаго разума. Отвлеченное разсудочное знаніе не обнимаетъ и не покрываетъ дѣйствительности; разсудокъ опредѣляетъ необходимо-мыслимые законы и отношенія вещей; онъ ясно отдѣляетъ возможное отъ невозможнаго, но зато его настоящей областью и является только царство возможностей. Не выйдя изъ сферы своихъ абстрактныхъ усмотрѣній, разсудокъ ничего не можетъ сказать о томъ, что реально дано намъ, что на дѣлѣ существуетъ, какъ безконечно-разнообразный, конкретный и живой міръ, и о томъ, почему онъ существуетъ и чьею силою. Чтобы понять это, сознаніе должно возвыситься надъ абстрактнымъ разсудкомъ, оно должно приблизиться къ дѣйствительности черезъ ея живое духовное воспріятіе. Поэтому высшая ступень знанія есть *вѣра*. Для вѣры открывается внутренняя связь являющагося намъ міра съ его скрытой духовной основой. Только вѣра дѣлаетъ разумъ зрячимъ и даетъ ему непосредственное и безусловное знаніе, и лишь такому цѣльному, окрыленному вѣрой и выра-

зившему въ себѣ гармонію всѣхъ нашихъ душевныхъ силъ разуму доступны невидимыя тайны вещей божескихъ и человѣческихъ и сіяетъ высшая правда. Такая душевная гармонія возможна только тамъ, гдѣ господствуетъ законъ любви. Поэтому общеніе любви необходимо для постиженія истины. Истина въ своей конкретной полнотѣ не дается единоличнымъ усиліямъ отдѣльныхъ умовъ; она открывается лишь въ церкви совокупному сознанію вѣрующихъ, объединенныхъ въ духѣ чистой христіанской любви.

Это ученіе о вѣрѣ, какъ объ источникѣ и коренномъ условіи реальности знанія, и какъ о духовной силѣ, дающей живое содержаніе построеніямъ абстрактной мысли, довольно подробно и тонко разработанное у славянофиловъ, перешло къ Соловьеву и къ кн. С. Н. Трубецкому и въ особенности у послѣдняго легло въ основу всей его гносеологіи. Онъ освободилъ его отъ чисто теологическихъ и церковныхъ предположеній и представленій, съ которыми оно еще тѣсно сливается у славянофиловъ, далъ ему очень широкую теоретическую постановку, но сохранилъ его общую суть. По этому поводу приходится отмѣтить важный фактъ: Соловьевъ и кн. С. Н. Трубецкой рѣзко расходились съ славянофилами по цѣлому ряду вопросовъ церковныхъ, историческихъ, политическихъ, общественныхъ, но въ вопросахъ отвлеченной философіи, особенно во взглядахъ на природу и условія человѣческаго знанія они оставались съ ними на одинаковой почвѣ. И Соловьевъ, и кн. С. Н. Трубецкой были горячо убѣждены, что настоящее знаніе зиждется на гармоническомъ сочетаніи опыта, разума и вѣры. Между тѣмъ мысль о неизбѣжности такого сочетанія, можетъ быть, ни у кого изъ писателей предшествующей эпохи не проводилась съ такою настойчивостью и послѣдовательностью, какъ именно у славянофиловъ. Правда, понятіе вѣры и однородныя съ нимъ понятія непосредственнаго знанія, интеллектуальнаго созерцанія, чувства, здраваго смысла и т. д. играли видную роль и въ ученіяхъ многихъ западныхъ мыслителей. Но, во первыхъ, у нихъ эти

понятія по большей части имѣютъ болѣе ограниченное и спеціальное содержаніе; напр., интеллектуальное созерцаніе Шеллинга совпадаетъ просто съ актомъ чистаго самосознанія, въ которомъ наше *я*, возвысившись надъ всѣмъ относительнымъ и конечнымъ, встрѣчается съ своей собственной абсолютною сущностію, которая въ то же время есть внутренняя реальность и всѣхъ другихъ вещей. Во-вторыхъ, у западно-европейскихъ философовъ въ гораздо большей степени подчеркивается антагонизмъ между непогрѣшимыми откровеніями вѣры, съ одной стороны, и выводами отвлеченнаго разума и чувственнаго опыта, съ другой. По крайней мѣрѣ, для большинства изъ нихъ типичною является точка зрѣнія Якоби: высшая истина открывается только непосредственному чувству; напротивъ, раціональное знаніе съ необходимостію приходитъ къ совершенному отрицанію всего, что дорого вѣрѣ. У нашихъ славянофиловъ, въ этомъ случаѣ, замѣчается гораздо болѣе примирительная тенденція. Разумъ не отрицаетъ вѣры; онъ, напротивъ, неизбѣжно предполагаетъ ее, поскольку его процессы развиваются нормальнымъ и законнымъ путемъ и поскольку онъ стремится къ конкретному и живому знанію. Въ этомъ же заключается и основная идея гносеологіи кн. С. Н. Трубецкого. Правда, и у него иногда намѣчается мысль о противоположности выводовъ разума и истинъ вѣры. Но она выдвигается только по поводу нѣкоторыхъ частныхъ проблемъ, главнымъ образомъ въ виду вопроса о безсмертіи души.

Статья „О природѣ человѣческаго сознанія“ начинается съ указанія того капитальнаго философскаго вопроса, который былъ поставленъ еще во времена Сократа и который съ тѣхъ поръ мучительно занимаетъ умы. Это вопросъ объ отношеніи рода и индивида, универсальнаго и частнаго. Этотъ вопросъ захватываетъ всѣ области философіи. „Въ логикѣ—это вопросъ о природѣ общихъ понятій, объ ихъ отношеніи къ представленіямъ, къ единичнымъ предметамъ; въ политикѣ, этикѣ—это вопросъ объ отношеніи

гражданина къ государству, человѣка къ человѣчеству; въ метафизикѣ—вопросъ о реальности общихъ универсальныхъ началъ; въ физическихъ наукахъ—о происхожденіи родовъ, видовъ и индивидовъ“ [1]). Вопросъ этотъ въ разныхъ школахъ получалъ иногда діаметрально противоположное рѣшеніе. Были философскія ученія, которыя готовы были отрицать все частное во имя общихъ началъ, и существовали другія, которыя отрицали все общее во имя атомистическаго индивидуализма. Въ новое время этотъ вопросъ испыталъ глубокое преобразованіе: новая протестантская философія попыталась упразднить всѣ противорѣчія и разногласія, признавъ и общее, и частное за нѣчто одинаково субъективное. Всѣ индивидуальныя вещи суть только наши представленія, всѣ общія начала—это лишь наши понятія. „Въ этомъ германскій идеализмъ сошелся съ англійскимъ эмпиризмомъ. Въ этомъ общемъ субъективизмѣ, въ этомъ отрицаніи вселенскаго бытія, объективнаго и универсальнаго, они сходятся между собою и сводятъ все общее и частное къ личному сознанію“ [2]). Такъ и современная философія „въ своихъ противоположныхъ направленіяхъ развиваетъ одинъ и тотъ же протестантскій принципъ абсолютизма *личности*“ [3]).

Упразднялся ли, однако, этимъ первоначальный вопросъ объ отношеніи общаго и частнаго? Онъ только мѣнялъ свой видъ: онъ переносился на личность и на природу нашего собственнаго ума. Англійскій эмпиризмъ вполнѣ отожествляетъ личность съ индивидомъ, наоборотъ, нѣмецкій идеализмъ видитъ въ ней воплощеніе всеобщаго, универсальнаго разума. Соотвѣтственно этому для англійскихъ эмпириковъ вещи суть наши индивидуальныя представленія, а всякія наши общія понятія опять-таки образуются нашимъ индивидуальнымъ умомъ, путемъ сравненія единичныхъ случаевъ и ихъ произвольнаго обобщенія помощью словес-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 86—87 стр.

[2]) Тамъ же. Кн. I, 88 стр

[3]) Тамъ же. Кн. I, 90 стр

ныхъ знаковъ. Напротивъ, нѣмецкій идеализмъ склоненъ признавать всѣ индивидуальные элементы сознанія производными и вторичными. Первична только универсальная дѣятельность мысли, только „абсолютное я“ или „абсолютная мысль, себя мыслящая“. Отецъ новаго идеализма Кантъ провозгласилъ пространство, время, причинность, реальность и всѣ другія категоріи мысли чѣмъ-то совершенно субъективнымъ. Но вскорѣ оказалось, что эта субъективность мысли не имѣетъ ничего индивидуальнаго. Эта мысль, отъ которой зависитъ пространство, время и всякая реальность вообще, предшествуетъ вселенной; но она предшествуетъ и каждому изъ насъ, какъ опредѣленной эмпирической индивидуальности [1]).

Такимъ образомъ въ оцѣнкѣ нашего *я* и нашего личнаго сознанія повторяется та же непримиримая противоположность взглядовъ, которая въ средніе вѣка отдѣляла номиналистовъ отъ реалистовъ. Это заставляетъ отнестись къ ученіямъ эмпириковъ и идеалистовъ съ особеннымъ вниманіемъ. Только ихъ всесторонній анализъ поможетъ понять намъ, въ чемъ заключается основная ложь современнаго философскаго міросозерцанія. И лишь такой анализъ способенъ освѣтить самый коренной вопросъ современной философіи: доступна ли истина личному сознанію человѣка, и если *да*, то *лично ли* самое его сознаніе вообще [2])?

Англійскій эмпиризмъ разсматриваетъ сознаніе какъ личную, точнѣе, какъ чисто индивидуальную функцію. Индивидуальное сознаніе человѣка всецѣло ограничено собою, т.-е. совокупностію своихъ настоящихъ и прошедшихъ состояній,—въ этомъ основной тезисъ эмпирической доктрины. Все содержаніе сознанія обусловливается накопленіемъ прошедшихъ личныхъ опытовъ; съ другой стороны, всякій опытъ есть, прежде всего, состояніе сознанія. Самый духъ есть не что иное, какъ совокупность такихъ состояній, свя-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 89—99 стр.

[2]) Тамъ же. Кн. I, 94 стр.

занныхъ между собою; онъ абсолютно ограниченъ ими и ничего, кромѣ нихъ, знать не можетъ [1]). Знать о чемъ-либо внѣшнемъ, трансцендентномъ нашему сознанію мы не можемъ, потому что мы ограничены собою: все, что выходитъ за предѣлы индивидуальнаго сознанія, выходитъ и за предѣлы его логической компетенціи. Поэтому, когда мы говоримъ о пространствѣ, времени, матеріальномъ мірѣ, реальныхъ вещахъ, какъ о чемъ-то, отъ насъ не зависящемъ и внѣ насъ данномъ, мы впадаемъ въ психологическую иллюзію [2]).

Вѣрна ли такая оцѣнка? Вѣдь въ ней отрицается не только самое вѣроятное и естественное представленіе о нашемъ духѣ, которое дается всѣмъ составомъ и смысломъ нашего дѣйствительнаго опыта, въ ней сказывается явное пренебреженіе къ очевиднымъ фактамъ, которые переживаются нами постоянно. На самомъ дѣлѣ человѣкъ вовсе не погруженъ весь въ самого себя и никогда не ограничивается своимъ настоящимъ и тѣмъ, что ему непосредственно дано: онъ не только есть, онъ бываетъ и будетъ. Чтобы сознать объективно какое бы то ни было наше состояніе, чтобы только замѣтить его въ себѣ, мы должны выйти изъ него, отличить его отъ себя. Самая возможность опыта всецѣло обусловлена этою идеальною дѣятельностію: нѣтъ опыта, пока мы не возвысились надъ своимъ настоящимъ: нѣтъ внѣшняго опыта, пока мы не отличаемъ себя отъ того, что намъ внѣшне; нѣтъ опыта безъ интуиціи времени и пространства. Между тѣмъ все это понятно лишь при одномъ условіи: нужно допустить, что въ каждомъ актѣ нашего сознанія мы выходимъ изъ себя *метафизически*, т.-е. не кажущимся, а вполнѣ реальнымъ образомъ [3]). Во всякомъ своемъ отношеніи и въ каждомъ актѣ своей жизни нашъ познающій субъектъ дѣйствительно, метафизически выходитъ изъ себя, возвышается надъ своею индивидуальною субъектив-

---

1) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 105 стр.

2) Тамъ же. Кн. I, 106 стр.

3) Тамъ же. Кн. I, 106—107 ст.

ностію и вступаетъ въ совершенно реальное отношеніе къ тому, что не есть онъ самъ. Эта мысль о реальномъ выхожденіи познающаго субъекта изъ самого себя и объ его реальномъ взаимодѣйствіи съ отличною отъ него дѣйствительностію является одною изъ любимѣйшихъ и въ то же время одною изъ плодотворнѣйшихъ философскихъ идей покойнаго кн. С. Н. Трубецкого. Впервые онъ ее подробно развилъ во введеніи къ „Метафизикѣ въ древней Греціи".

Англійскій эмпиризмъ весь проникнутъ принципомъ чистой субъективности и индивидуальности сознанія и это вовлекаетъ его въ рядъ очень важныхъ затрудненій и даже неразрѣшимыхъ противорѣчій. Одно изъ самыхъ существенныхъ затрудненій англійской эмпирической психологіи, съ выводами которой тѣсно сливается англійское эмпирическое міросозерцаніе въ его цѣломъ, заключается въ странномъ противорѣчіи между ея двумя методами—методомъ интроспективнаго наблюденія и методомъ экспериментальнымъ. Наблюденіе и опытъ не могутъ и не должны противорѣчить другъ другу; въ настоящемъ случаѣ они приводятъ къ результатамъ не только противоположнымъ, но совершенно непримиримымъ. Внутреннее наблюденіе открываетъ въ сознаніи рядъ состояній духа, связанныхъ между собою, и ничего больше; съ эмпирической точки зрѣнія, за предѣлами этихъ состояній мы ничего не можемъ утверждать, мы всецѣло ими ограничены. Напротивъ, опытъ, направленный на окружающую насъ природу и нашъ собственный организмъ, показываетъ, что всѣ эти состоянія обусловлены внѣшнимъ міромъ и нашей физической организаціей. Нашъ опытъ обусловленъ чувствами, наша чувственность обусловлена отправленіями мозга и нервной системы, и въ свою очередь нервная система возбуждается воздѣйствіями, идущими изъ окружающаго насъ матеріальнаго міра. Получается комически-наглядная несообразность: и матерія, и всѣ матеріальныя вещи (а стало быть и нашъ мозгъ), и пространство, и причинность—все это лишь наши ощущенія и

представленія,—въ этомъ принципіальное утвержденіе эмпиризма. И въ то же время мозгъ предшествуетъ нашимъ ощущеніямъ и представленіямъ и вызываетъ ихъ, а онъ только часть матеріальнаго міра [1]). Въ результатѣ и эмпирическая психологія, и эмпирическая философія вынуждены безпомощно колебаться между чистымъ эмпиризмомъ и грубымъ матеріализмомъ.

Далѣе, разрѣшивъ духъ въ совокупность состояній сознанія, связанныхъ между собою, англійская психологія стремится объяснить его изъ этихъ состояній. Для нея духъ не есть независимое начало, связующее или порождающее наши представленія; эмпирически намъ даны лишь различныя сознательныя состоянія въ ихъ различныхъ комбинаціяхъ; они являются элементами сознанія и связь ихъ должна объясняться изъ нихъ самихъ. Сознаніе должно объясняться посредствомъ сцѣпленія своихъ индивидуальныхъ элементовъ. Такіе элементы на языкѣ англійской психологіи называются *идеями*, сцѣпленіе ихъ—ассоціаціей идей. Всѣ эти идеи ассоціируются между собою или по смежности, или по сходству, или, наконецъ, по контрасту. Въ доказательство значенія этихъ законовъ ассоціаціи исписаны цѣлые томы; одинъ Бэнъ, этотъ плодовитый схоластикъ эмпиризма, посвящаетъ многія сотни страницъ, чтобы доказать, что всѣ представленія въ какой-либо степени, въ чемъ-либо сходны или противоположны нѣкоторымъ другимъ представленіямъ и въ силу этого склонны вызывать ихъ въ памяти „при прочихъ равныхъ условіяхъ“ [2]).

Довольно легко замѣтить, что это, быть можетъ, самая безсодержательная психологія, какую мы только знаемъ. Все значеніе этихъ мнимыхъ законовъ и заключается въ ихъ безсодержательности. Такъ какъ всѣ явленія сознанія смежны, всѣ отчасти сходствуютъ, отчасти контрастируютъ, то всѣ ихъ нетрудно подогнать подъ безсодержательныя

---

1) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 108—109 ст.

2) Тамъ же. Кн. I, 111—112 ст.

формулы ассоціаціи по смежности, по сходству и по контрасту. Такимъ упрощеннымъ способомъ эмпиризмъ обращаетъ всю духовную жизнь въ чисто внѣшнее и роковое сцѣпленіе событій. Поистинѣ побѣда надъ духомъ дается слишкомъ легко. Зато законъ ассоціаціи идей, такъ понимаемый, оказывается вдвойнѣ ошибочнымъ: „строго говоря, мы не находимъ въ духѣ ни ассоціацій, ни идей въ смыслѣ англійской психологіи, ибо оба термина, которыми она такъ злоупотребляетъ, не точны въ высокой степени.“ Подъ идеями англійская психологія разумѣетъ тѣ индивидуальные элементы, изъ которыхъ слагается сознаніе. Но безпристрастный анализъ показываетъ намъ, что подобныхъ элементовъ въ духѣ не существуетъ вовсе: въ немъ нѣтъ никакихъ изначальныхъ идей, ни въ смыслѣ понятій, ни въ смыслѣ представленій. И тѣ и другія обособляются отъ породившихъ ихъ впечатлѣній и другъ отъ друга путемъ медленной, упорной работы индивидуальнаго сознанія. Первоначальное состояніе сознанія сливаетъ ихъ всѣ въ общемъ безразличномъ мракѣ. Лишь очень постепенно въ сознаваемыхъ нами вещахъ обрисовывается для насъ то, что въ нихъ есть общаго и что въ нихъ есть особеннаго, при чемъ и то, и другое опредѣляется и фиксируется посредствомъ слова. [1]) До того ничего опредѣленнаго и индивидуально обособленнаго въ сознаніи нѣтъ. Поэтому и терминъ „ассоціація“ является неточнымъ и не объясняющимъ фактовъ сознанія. Что представленія вызываютъ другъ друга въ памяти, когда они имѣютъ нѣчто общее между собою, не подлежмтъ никакому сомнѣнію. Но каждое представленіе имѣетъ столь много общаго и съ такимъ множествомъ другихъ, что одинъ законъ ассоціаціи не можетъ объяснить, почему изъ всѣхъ возможныхъ комбинацій представленій осуществляется только одна. На дѣлѣ въ каждой ассоціаціи, кромѣ влекущихъ другъ друга представленій, дѣйствуетъ интересъ или мотивъ, направляющій наше вниманіе въ ту или другую сто-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I. 113—114 стр.

рону. Этотъ интересъ, *мотивирующій* наше вниманіе, является душой всего процесса; и разъ, что воля и вниманіе вмѣшиваются въ дѣло, произвольно завязывая и разрывая нити ассоціацій, случайное внѣшнее сцѣпленіе представленій является невозможнымъ. [1])

Съ другой стороны, самый процессъ припоминанія и вниманія есть явленіе совершенно необъяснимое изъ однихъ представленій, а тѣмъ болѣе изъ ассоціацій, съ которыми, напротивъ, приходится бороться въ каждомъ сложномъ воспоминаніи. „Какимъ образомъ я изъ всѣхъ возможныхъ представленій, дремлющихъ въ моей памяти, сосредоточиваю свое сознаніе на одной опредѣленной группѣ ихъ и припоминаю въ ней не тѣ представленія, которыя она случайно вызываетъ, но тѣ, которыя мнѣ нужно припомнить въ виду извѣстной цѣли?“ Въ этомъ состоитъ мышленіе, а что оно есть процессъ разумный и цѣлесообразный, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Между тѣмъ, мы сознаемъ только результаты этого процесса—связныя мысли, а не ту дѣятельность, которая выбираетъ и связываетъ нужные для мысли матеріалы. Эта дѣятельность обращается съ представленіями, которыя лежатъ внѣ свѣтлой сферы нашего дѣйствительнаго сознанія и потому сама поневолѣ выходитъ изъ его границъ; она внѣсознательна, какъ превосходно показалъ Гартманъ. „Чѣмъ же руководствуется она внѣ сознанія? Почему она разумнѣе, проще, вдохновеннѣе именно тамъ, гдѣ она не измышляется и не сочиняется, гдѣ она не выдумывается, но выливается непосредственно изъ глубины души? Должны ли мы признать какую либо иную форму разумности и сознанія, кромѣ индивидуальной, или допустить „премудрое безсознательное“ нѣмецкихъ философовъ?“ [2]) Послѣдовательный эмпиризмъ не можетъ допустить ни того, ни другого. Онъ отрицаетъ все внѣсознательное и досознательное въ душѣ человѣка. Онъ отвергаетъ вся-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I. 117—118 стр.

[2]) Тамъ же. Кн. 118—119 стр.

кій prius сознанія и всякое сознаніе внѣ эмпирическаго. *Сознаніе* для него отожествляется съ *памятью*. Если онъ признаетъ какіе нибудь безсознательные процессы, предшествующіе возникновенію нашихъ сознательныхъ состояній, то только въ смыслѣ мозговыхъ процессовъ. Въ этомъ согласны и Милль, и Бэнъ, и Г. Спенсеръ. Но такой выходъ есть явное банкротство психологіи эмпиризма. Не говоря уже о томъ, что матеріализмъ рѣзко противорѣчитъ ея основнымъ посылкамъ, подобная психологія, отрицая внѣсознательные душевные процессы, совершенно отказывается отъ своей задачи—„психологическаго“ объясненія душевныхъ явленій. [1])

Итакъ, эмпиризмъ, послѣдовательно проведенный, распадается въ явныхъ и непоправимыхъ логическихъ противорѣчіяхъ. Въ его предположеніяхъ постоянно сталкиваются между собой чистый субъективизмъ и некритическій матеріализмъ, взаимно отрицая другъ друга и не будучи въ состояніи другъ безъ друга обойтись. Окончательнымъ результатомъ эмпирической точки зрѣнія является безвыходный скептицизмъ, который и былъ провозглашенъ съ замѣчательной смѣлостію уже довольно рано въ исторіи психологіи эмпиризма, знаменитымъ Д. Юмомъ. Кн. С. Н. Трубецкой очень высоко ставилъ Юма за его желѣзную послѣдовательность мысли. Онъ говоритъ: „Юмовскій скептицизмъ—едва ли не самая философская форма эмпирическаго ученія. Ибо если бы онъ былъ еще послѣдовательнѣе, если бы онъ развилъ до конца всѣ противорѣчія, заключающіяся въ предположеніяхъ эмпиризма, онъ пришелъ бы къ совершенному самоубійству, разрушился бы въ столкновеніи съ несокрушимымъ свидѣтельствомъ человѣческаго сознанія.“ [2]) Чтобы спастись отъ скептицизма, нужно, вопреки принятому эмпирической философіей основному понятію объ исключительно индивидуальной субъективности сознанія,

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ I. 118—119 стр.

[2]) Тамъ же. Кн. 121—122 стр.

допустить въ немъ способность непосредственнаго воспріятія реальнаго, истиннаго въ вещахъ. Это и сдѣлала въ XVIII в. шотландская школа съ Ридомъ во главѣ. Она признаетъ переходъ отъ сознанія къ вещамъ актомъ непосредственнаго „здраваго смысла", ирраціональнаго, но непогрѣшимаго инстинкта. При этомъ, однако, шотландская школа осталась вѣрна кореннымъ принципамъ эмпиризма: сознаніе и для нея ограничивается воспріятіемъ своихъ субъективныхъ состояній. Вслѣдствіе этого непостижимая способность здраваго смысла проникать въ самобытную реальность вещей оказывается совершенно враждебной всѣмъ требованіямъ философскаго обоснованія и философской критики. „Здравый смыслъ убѣждаетъ насъ въ реальности всѣхъ нашихъ воспріятій, въ истинности опыта, нашего и чужого, и соотвѣтственно тому,—въ цѣломъ рядѣ положеній, которыя ни откуда выведны быть не могутъ, но только открываются въ сознаніи, какъ основныя данныя. Здравый смыслъ можетъ насъ и обманывать во всемъ этомъ, но это для насъ безразлично, ибо въ такомъ случаѣ наша природа такова, что мы должны неизбѣжно обманываться. Это совершенное сомнѣніе въ разумѣ, въ логической компетенціи сознанія,—тотъ же скептицизмъ, только вывернутый наизнанку" [1]).

Изо всего изложеннаго въ окончательномъ итогѣ слѣдуетъ, что на предположеніи исключительной индивидуальности сознанія нельзя остановиться. Если истина дѣйствительно доступна личному сознанію, оно не можетъ быть тѣмъ, что о немъ думаютъ эмпирики. Въ немъ должна, въ такомъ случаѣ, осуществляться универсальная и объективная, независимая отъ частныхъ индивидуальныхъ особенностей, природа разума, единаго во всѣхъ эмпирически данныхъ личныхъ сознаніяхъ. Въ этомъ заключается точка зрѣнія нѣмецкаго идеализма. Коперникъ новой философіи—Кантъ впервые далъ ей строгое и послѣдовательное выра-

---

1) „Вопр. Филос. и Псих." Кн. I, 124 ст.

женіе. Съ геніальною прозорливостью Кантъ указалъ, что уже самыя наши чувственныя воспріятія предполагаютъ нѣкоторыя универсальныя данныя, которыя не могутъ быть познаны внѣшнимъ образомъ, изъ опыта, потому что они обусловливаютъ собой всякій возможный опытъ. Мы получаемъ извнѣ рядъ впечатлѣній, которыя сами по себѣ совершенно субъективны, единичны, частны. Какимъ же образомъ они превращаются для нашего познанія въ объективную, реальную природу, универсальную и одинаковую для всѣхъ человѣческихъ пониманій въ своихъ естественныхъ законахъ, въ своемъ пространственномъ и временномъ существованіи? Эту объективную реальность, эту универсальность и необходимость субъектъ привноситъ отъ себя; онъ превращаетъ данныя ему ощущенія въ реальныя воспріятія посредствомъ апріорной дѣятельности своего сознанія. Мы воспринимаемъ вещи въ пространствѣ и времени. Что же такое пространство и время? Это не понятія, отвлеченныя отъ эмпирическихъ данныхъ чувственности; они вообще не даны намъ извнѣ. Все эмпирическое и внѣшнее имѣетъ для нашей мысли случайный и частный характеръ, между тѣмъ, всякій нашъ опытъ заранѣе предполагаетъ пространство и время и безъ нихъ превратился бы въ ничто. Это въ самомъ существѣ нашего разума коренящіяся интуиціи, безъ которыхъ мы не можемъ отличить одного состоянія нашего сознанія отъ другого, внѣшнихъ вещей отъ себя самихъ. Это общіе устои чувственнаго воспріятія, это необходимые и универсальные факты, на которыхъ основывается математика съ ея абсолютною достовѣрностію. А вѣдь это все значитъ, что они суть апріорныя формы нашихъ воспріятій и привносятся въ опытъ субъектомъ, оказываются его чистыми и самобытными актами. Пространство и время являются формами чистой чувственности [1]).

Аналогичныя соображенія приходится высказать и относительно объективныхъ категорій или самыхъ общихъ опре-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. III, 176—177 ст.

дѣленій опыта: *реальность* вещей, ихъ *множество,* ихъ *причинность* и проч. суть универсальныя и необходимыя *понятія,* безъ которыхъ нѣтъ природы, нѣтъ объективнаго міра, нѣтъ опыта. *Эти понятія* обусловливаютъ a priori опытъ и природу какъ она дана намъ, и они не могли бы быть отвлечены нами отъ опыта, если бы не были заранѣе вложены въ него изнутри, трансцендентальною, т.-е. предшествующею всякому опыту, дѣятельностію сознанія. Но это не есть наше индивидуальное, эмпирическое сознаніе. Эмпирическая индивидуальность, сознательное человѣческое *я,* зависитъ отъ природы, опредѣляется ею, почерпаетъ свое содержаніе изъ внѣшняго опыта. Остается допустить трансцендентальный субъектъ, трансцендентальныя дѣятельности чистаго *я,* отличнаго отъ всякой дѣйствительной индивидуальности. Черезъ такое допущеніе эмпирическій идеализмъ замѣняется трансцендентальнымъ.

„Внѣ сознанія нѣтъ ничего. Вещи внѣ сознанія, вещи въ себѣ, суть лишь понятія разума. Реальность, общность, причинность, единство и т. д.—все это лишь разсудочныя понятія или „категоріи“, которыя приложимы лишь къ явленіямъ, т.-е. къ имманентному міру сознанія, къ міру человѣческаго опыта. Всякое „трансцендентное“ употребленіе этихъ категорій, т.-е. всякое приложеніе ихъ къ чему либо, лежащему внѣ нашего сознанія, является вполнѣ незаконнымъ“ [1]). Отправляясь отъ этихъ мыслей Канта, его нѣкоторые видные послѣдователи пришли къ отвлеченному идеализму. Они стали учить, что нѣтъ вещей въ себѣ, что все существуетъ лишь настолько, насколько оно дано или вызвано разумомъ. Имъ казалось, что весь дѣйствительный міръ, не только по своимъ общимъ формамъ, но и по своему конкретному содержанію, всецѣло обусловленъ дѣятельностію „чистаго разума“, т.-е. нашего трансцендентальнаго субъекта. То, что въ насъ мыслитъ, есть внутренній создатель міра. Такъ смотрѣли на дѣйствитель-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. III, 178 ст.

ность Фихте, Шеллингъ и Гегель и старались растолковать ее всю сполна съ этой точки зрѣнія.

Но самъ Кантъ не пошелъ этимъ путемъ. Онъ сознавалъ практическую необходимость „вещей въ себѣ“. Познаніе невозможно безъ чистыхъ формъ разсудка и чувственности; но оно также невозможно безъ содержанія. Если бы мы даже были въ состояніи построить вселенную изъ чистыхъ формъ разума, одинъ фактъ, что она *есть*, а не мыслится только, какъ отвлеченная возможность, никакъ не можетъ быть предметомъ познанія a priori. Подобнымъ образомъ въ каждомъ опытѣ мы находимъ нѣчто ирраціональное, эмпирическое, индивидуальное, нѣчто такое, что познается въ сознаніи, но никоимъ образомъ не можетъ быть сведено только къ сознанію. Отсюда проистекаетъ двойственное отношеніе Канта къ „вещи въ себѣ“: съ одной стороны она превращается всецѣло, въ „идею разума“, съ другой— она остается ирраціональнымъ источникомъ всѣхъ нашихъ эмпирическихъ познаній, непостижимою причиною всего нашего опыта [1]).

Противорѣчіе, заключавшееся въ понятіи о „вещи въ себѣ“, повлекло множество другихъ, присущихъ, какъ собственной системѣ Канта, такъ и послѣдующимъ ученіямъ, вытекавшимъ изъ нея. Для самого Канта непосредственнымъ результатомъ критики чистаго разума является невозможность метафизики. Чистый разумъ не можетъ изъ самого себя познавать абсолютную реальность, внѣшнюю ему; вся метафизика лжива, вся она обусловлена приложеніемъ понятій, годныхъ только для сферы нашего опыта и нашего сознанія, къ тому, что находится за предѣлами всякаго возможнаго опыта и внѣ всякаго сознанія. Нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ идеи безъ сознанія. Мы можемъ предполагать какую-то „вещь въ себѣ“, неизвѣстное что-то за предѣлами возможнаго сознанія; но мы никакъ не въ правѣ утверждать, чтобы это нѣчто было чѣмъ-либо идеальнымъ.

---

[1]) „Вопр. Филос. и Псих.“. Кн. III, 179—180 ст.

А это значитъ, что мы не можемъ предполагать никакого соотвѣтствія между нашими идеальными представленіями о Богѣ, душѣ и вселенной съ подлинными вещами въ себѣ. Все идеальное по необходимости субъективно, потому что нѣтъ сознанія, кромѣ субъективнаго [1]).

Основное противорѣчіе Канта отразилось на всемъ развитіи послѣдующей философіи. Изъ идеализма Канта вытекли два противоположныхъ другъ другу теченія: абсолютный раціонализмъ, завершившійся въ Гегелѣ, и философія ирраціональнаго, безсознательнаго (Шеллингъ второго періода, Шопенгауэръ, Гартманъ). „Гегель призналъ все существующее разумнымъ, Шопенгауэръ — противоразумнымъ. Гегель видитъ во всемъ существующемъ развитіе абсолютной категоріи—понятія всѣхъ понятій, Шопенгауэръ—безумное, слѣпое самоутвержденіе, къ которому только и сводится всякая реальность. Гегель провозгласилъ истиной существующаго—чистую мысль, при чемъ не могъ указать никакого реальнаго мыслящаго субъекта, отличнаго отъ этой мысли. Шопенгауэръ, наоборотъ, усматривалъ въ основѣ вселенной—абсолютный субъектъ безъ мысли и сознанія, слѣпую безумную волю [2])". Гартманъ пытался примирить оба принципа, объединивъ ихъ внѣшнимъ образомъ въ единой концепціи безсознательнаго духа. „Столь же грубымъ и внѣшнимъ образомъ допускаютъ основное противорѣчіе и тѣ современные „научные нѣмецкіе философы", которые соединяютъ въ своемъ міросозерцаніи механическій натурализмъ съ крайними выводами субъективнаго идеализма [3])".

Изъ современныхъ направленій нѣмецкой философіи, кн. Трубецкой въ это время относился особенно отрицательно къ неокантизму. Онъ говоритъ: „Кантъ имѣетъ до сихъ поръ наибольшее, несмѣтное множество послѣдователей въ лицѣ неокантіанцевъ, ученіе которыхъ всего болѣе преобладаетъ теперь въ университетахъ и на книжномъ рынкѣ.

---

[1]) „Вопр. Филос. и Псих." Кн. III. 181—183 стр.

[2]) Тамъ же. Кн. III. 180—181 ст.

[3]) Тамъ же. Кн. IIIV. 181 ст.

Это метафизика эмпиризма, трансцендентальный скептицизмъ съ весьма характерными особенностями. Во многихъ отношеніяхъ, это ученіе глубоко отличается отъ философіи Канта. Ибо если первоначальное ученіе Канта заключало въ себѣ зародышъ всѣхъ послѣдующихъ философскихъ построеній, то неокантизмъ есть кантизмъ безъ Канта, выхолощенный критицизмъ, отъ котораго удалены всѣ живые, плодотворные побѣги. Возвращеніе къ Канту знаменуетъ здѣсь отрицаніе всѣхъ ученій, вытекшихъ изъ Канта, а слѣдовательно и всѣхъ плодотворныхъ метафизическихъ элементовъ, которыми была переполнена его философія“ [1]).

Нѣтъ сознанія, кромѣ субъективнаго, и все идеальное дано лишь въ немъ и для него, въ этомъ заключается принципъ *субъективнаго идеализма*. Въ немъ-то и лежитъ внутренняя граница философіи Канта, да и всего нѣмецкаго идеализма. Если никакого сознанія, кромѣ субъективнаго (т.-е. личнаго, индивидуальнаго, человѣческаго или человѣкообразнаго) нѣтъ, то все, что предшествуетъ субъективному сознанію и обосновываетъ его, тѣмъ самымъ должно быть *безсознательнымъ*. Отсюда раннее и разнообразное развитіе въ нѣмецкомъ идеализмѣ ученія о безсознательномъ вообще,— отсюда, въ частности, свойственная ему идея о безсознательности абсолютнаго начала вещей. И, наконецъ, съ этимъ связывается еще отъ нѣмецкихъ мистиковъ идущее странное воззрѣніе, которое можно прослѣдить въ наиболѣе вдохновенныхъ твореніяхъ германской философіи: исторія міра и человѣчества разсматривается, какъ *теогоническій процессъ*, какъ постепенный переходъ въ самомъ Божествѣ отъ безсознательности къ свѣту сознанія; „безсознательный, темный абсолютъ нѣмецкой философіи становится самосознательнымъ лишь въ исторіи и вседовольнымъ лишь по ея завершеніи: лишь тогда, по истеченіи исторіи *будетъ Богъ*“ [2]). Богъ сознаетъ себя лишь въ тваряхъ, лишь въ че-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. III. 167—168 ст.

[2]) Тамъ же. Кн. III. 190 ст.

ловѣкѣ: до созданія міра и конечнаго духа, онъ не вѣдалъ себя и не былъ Богомъ; мое сознаніе о Богѣ есть сознаніе Бога о себѣ самомъ. Эта мысль о постепенномъ рожденіи и самосознаніи Бога въ міровомъ процессѣ лежитъ въ основаніи положительной философіи Шеллинга и получаетъ еще болѣе рѣзкую форму въ системахъ Фихте и Гегеля [1]).

По мнѣнію кн. С. Н. Трубецкого, это воззрѣніе, проходящее сквозь всю нѣмецкую философію, есть, можетъ быть, самое глубокомысленное и вмѣстѣ самое ложное, что мы въ ней находимъ. Понятіе постепеннаго развитія въ приложеніи къ абсолютному есть явно ложное понятіе. Абсолютное развивающееся, не достигшее цѣли, только становящееся абсолютнымъ, но еще не ставшее имъ, тѣмъ самымъ не есть абсолютное. Если существуетъ такое недошедшее абсолютное, то это мыслимо лишь при томъ предположеніи, что ранѣе того существуетъ настоящее абсолютное, завершенное въ себѣ, дѣйствительно отвѣчающее своей природѣ. Это себѣ довлѣющее вѣчное абсолютное есть и начало, и цѣль всякаго развитія всего другого. Здѣсь мы приходимъ къ ученію великаго Аристотеля: всему возможному, еще не дошедшему до своего конца, еще недоразвившемуся до своей предѣльной формы, противолежитъ вѣчная идеальная дѣйствительность или *энергія*, вѣчно-достигнутая цѣль. Поэтому наряду съ полусознательнымъ, развивающимся богомъ, силящимся познать добро и зло, стоитъ вѣчное актуальное сознаніе, въ которомъ лежитъ норма и критерій всякаго возможнаго сознанія. „Безъ такого вселенскаго сознанія, внутренно обосновывающаго всякое ограниченное, возможное сознаніе, нельзя понять морфологическаго единства душевной организаціи. Безъ такого вселенскаго сознанія, обосновывающаго отдѣльныя сознанія и организующаго ихъ—отдѣльный умъ не обладалъ бы самою возможностію истиннаго, логическаго знанія“ [2]).

---

1) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. III. 190—191 ст.

2) Тамъ же. Кн. III. 192 ст.

Этими соображеніями дается уже ключъ къ теоріи *многоединичности*, идеальной коллективности, или *соборности* человѣческаго сознанія. Кн. С. Н. Трубецкой думаетъ, что западно-европейскіе мыслители, провозгласивъ исключительную личность человѣческаго сознанія, впали въ роковое заблужденіе, послѣдствія котораго отражаются на всей новой философіи. Фактически исходной точкой каждой философіи никогда не является ни личный опытъ, всегда частный и весьма ограниченный, ни отвлеченное личное разумѣніе,— мысль, свободная отъ всякихъ предположеній и традицій. Есть такія традиціи, отрѣшиться отъ которыхъ значитъ отказаться отъ опыта и умозрѣнія и впасть въ идіотизмъ и афазію. „Одинъ языкъ, на которомъ я мыслю, есть живая конкретная традиція, точно также, какъ цѣлый рядъ понятій, терминовъ, умственныхъ навыковъ и пріемовъ, частью унаслѣдованныхъ мною органически, частью же воспитанныхъ во мнѣ людьми. Далѣе, и опытъ и умозрѣніе предполагаютъ, что имѣютъ дѣло съ реальными фактами, имѣющими общія свойства и общее значеніе... Какъ человѣкъ въ своемъ личномъ сознаніи могъ бы это знать и быть увѣренъ въ такой объективной универсальности? Какъ могъ бы онъ распространять итогъ своихъ личныхъ опытовъ за ихъ ограниченные предѣлы?“ Его побуждаетъ къ этому общее, всечеловѣческое сознаніе, которое живетъ и въ немъ, и которое вызываетъ въ немъ непосредственное согласіе съ собой. Въ каждомъ изъ насъ есть этотъ sensus communis— тотъ смыслъ, показанія котораго непогрѣшимы для меня и для всѣхъ, потому что онъ есть свидѣтельство всѣхъ въ совокупности [1]).

„Критерій философіи не есть личное сознаніе; никто себѣ не судья, но каждый судится другими: философскія системы судятся исторіей, т.-е. другими послѣдующими мыслителями, которые провѣряютъ *логичность* этихъ ученій и сопоставляютъ ихъ съ положительными фактами“ [2]). И то, что

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. I. 96—97 ст. и 100 ст.

[2]) Тамъ же. Кн. I. 97 ст.

относится къ Философіи, можно сказать о каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Достигнувъ зрѣлости, сознательная личность живетъ самостоятельно и какъ бы независимо отъ другихъ. На самомъ дѣлѣ, въ совокупности другихъ сознаній она имѣетъ естественную норму и законъ своей дѣятельности.

Поэтому приходится сказать такъ: сознаніе человѣка не можетъ быть объяснено ни какъ личное эмпирическое отправленіе, ни какъ продуктъ универсальнаго, родового безсознательнаго начала: въ обоихъ случаяхъ мы приходимъ къ субъективному идеализму,—все равно, эмпирическому или метафизическому. Сознаніе немыслимо и необъяснимо безъ сознанія, оно предполагаетъ себя самого: личное сознаніе предполагаетъ сознаніе общее, коллективное; въ свою очередь коллективное сознаніе, какъ свою окончательную опору, предполагаетъ сознаніе абсолютное, вселенскій разумъ, отъ котораго исходитъ всякая разумность на свѣтѣ и который собираетъ и объединяетъ общими связями всѣ отдѣльные умы [1]).

Дальнѣйшее содержаніе статьи „О природѣ человѣческаго сознанія“ представляетъ всестороннее и очень тонкое психологическое и этико-соціологическое обоснованіе этихъ общихъ положеній. Кн. С. Н. Трубецкой прежде всего разсматриваетъ природу сознанія съ чисто-эмпирической точки зрѣнія въ его связи съ прогрессивно-развивающимися явленіями жизни. Сознаніе въ своей элементарной формѣ—чувственности—предшествуетъ не только развитію нервной системы, но и первичнымъ организмамъ. Раздражительность и чувствительность суть всеобщія, первоначальныя и, такъ сказать, стихійныя свойства живой протоплазмы, этой первоматери всего органическаго міра. Съ возникновеніемъ и развитіемъ органической индивидуальности, неопредѣленная органическая чувственность также растетъ, развивается, усложняется; но первичный базисъ ея—общая органическая матерія,

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. I. 98. VI. 184 ст.

не имѣетъ въ себѣ ничего индивидуальнаго. Это стихійный родовой процессъ, на почвѣ котораго возможны всякія индивидуальныя образованія. И какъ всякій организмъ есть продолженіе другого организма, всякая жизнь — продолженіе предшествующей жизни, такъ точно и сознаніе, чувственность индивидуальнаго существа: „она не есть нѣчто абсолютно новое, но является также продолженіемъ предшествовавшей, общеорганической чувствительности въ той спеціальной ея разновидности, которая присуща виду даннаго организма. Чувственность не рождается, а продолжается, какъ жизнь протоплазмы. Сознаніе, какъ и жизнь, есть отъ начала родовой, наслѣдственный процессъ“ [1]). Низшіе организмы обладаютъ столь незначительной степенью индивидуализаціи, что между родомъ и видомъ и между отдѣльными индивидами не существуетъ опредѣленной границы. Жизнь цѣлаго еще не обладаетъ устойчивымъ единствомъ. Мы можемъ рѣзать и рвать на части иныхъ моллюсковъ, червей, глистовъ, не убивая индивидуальной жизни и чувственности этихъ отдѣльныхъ частей. Разсматривая составныя части низшихъ организмовъ, изслѣдователь нерѣдко бываетъ не въ состояніи опредѣлить, имѣетъ ли онъ дѣло съ индивидомъ, состоящимъ изъ многихъ органовъ, или съ колоніей индивидовъ, внѣшнимъ образомъ припаянныхъ другъ къ другу. Въ развитомъ высшемъ животномъ, наоборотъ, всѣ отдѣльные органы и части координированы между собою и въ значительной степени подчинены контролю центральныхъ органовъ. Всѣ элементарныя жизни, элементарныя сознанія впадаютъ въ одну общую жизнь и сознаніе, въ одну общую индивидуальность. Соотвѣтственно этому и нервная система высшаго животнаго представляетъ въ своемъ развитіи ту же картину постоянно возрастающаго усложненія и централизаціи [2]). Однако, такая централизація и индивидуализація не только

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VI. 136—138 ст.

[2]) Тамъ же. Кн. VI. 136—140 ст.

въ высшихъ животныхъ, но и въ человѣкѣ только относительна. Она вовсе не уничтожаетъ изначальной многоединичности и коллективности сознанія. Животныя съ вырѣзанными мозговыми полушаріями проявляютъ извѣстную, хотя и уменьшенную степень сознанія и отчетливо выполняютъ автоматическія движенія: въ этомъ случаѣ въ нихъ дѣйствуютъ низшіе нервные центры. Съ другой стороны, относительно человѣка, гипнотическіе опыты съ особою яркостію выяснили собирательный характеръ его психической дѣятельности: они открыли существованіе многихъ памятей, многихъ сознающихъ центровъ въ психофизической организаціи человѣка и показали съ какой энергіей высказывается скрытая многоединичность человѣческаго сознанія [1]).

Такимъ образомъ жизнь и сознаніе индивида представляются намъ коллективными функціями. Но индивидъ высшаго порядка не только въ себѣ обнимаетъ неограниченное множество низшихъ индивидуальностей, онъ и самъ является органическимъ членомъ нѣкотораго собирательнаго цѣлаго, образуемаго его *видомъ* или *родомъ*. Въ животномъ царствѣ родъ деспотическій властвуетъ надъ индивидомъ. По этому поводу кн. С. Н. Трубецкой тонко и остроумно характеризуетъ явленія инстинкта, ссылаясь при этомъ на Дарвина, Гартмана, Роменса, Брэма, Перье и др. Онъ приходитъ къ такому выводу: психологически самые основные инстинкты совершенно непонятны, если разсматривать сознаніе животнаго, какъ нѣчто индивидуальное. Непонятно, напримѣръ, почему самецъ узнаетъ самку, почему, вообще, животное узнаетъ другихъ представителей своего вида, заботится о своемъ потомствѣ, яйцахъ, личинкахъ? Тутъ мы имѣемъ своеобразное расширеніе сознанія, при которомъ границы индивидуальности, времени и пространства какъ бы отодвигаются, и животное отождествляетъ свои интересы съ интересами вида. Сознаніе животнаго смутно отражаетъ въ себѣ

---

1) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. VI. 141 ст.

родовое сознаніе и превращается въ психологическое представленіе рода. „Предшествовавшая жизнь рода какъ-бы воскресаетъ въ душѣ животнаго, навязываетъ ему общіе итоги своей мудрости, своего вѣковѣчнаго опыта—и животное обнаруживаетъ свое инстинктивное ясновидѣніе, ту загадочную прозорливость, которая насъ изумляетъ“ [1]).

Аналогичныя замѣчанія можно сдѣлать объ отношеніи человѣческой личности къ тому обществу, среди котораго она живетъ. Историческая личность есть продуктъ своего общества; она воплощаетъ, сосредоточиваетъ въ себѣ его стремленія, и поэтому можетъ сознать ихъ лучше, чѣмъ другія, и найти пути къ разрѣшенію назрѣвшихъ историческихъ задачъ. Въ той или другой формѣ личность представляетъ свое общество и свою эпоху. Этимъ не отрицается роль личности въ исторіи: въ извѣстномъ смыслѣ все совершается въ исторіи личностью и черезъ личность. Однако, значеніе личности коренится именно въ томъ, что она способна *представлять* общіе интересы и идеи и управлять людьми во имя общихъ началъ [2]). Приходится сказать и еще больше: личность имѣетъ безусловное достоинство помимо того общества, которое она представляетъ. Личность можетъ и должна вносить нѣчто безусловное въ свое общество—свою свободу, безъ которой нѣтъ ни права, ни власти, ни познанія, ни творчества. Помимо своихъ частныхъ вѣрованій и своихъ временныхъ и мѣстныхъ идеаловъ, человѣкъ долженъ въ общеродовыхъ формахъ своего сознанія вмѣщать безусловное содержаніе, высшій вселенскій идеалъ. „Безъ усвоенія этого объективнаго идеала никакое развитіе немыслимо вовсе. Но идеалъ не можетъ быть *усвоенъ* безъ личнаго свободнаго усилія“ [3]).

Трудно и медленно зарождалась человѣческая личность въ міровомъ процессѣ и туго развивалось ея самосознаніе, а вмѣстѣ съ ея развитіемъ пробуждается сознаніе корен-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VI. 146 ст.

[2]) Тамъ же. Кн. VI. 150—152.

[3]) Тамъ же. Кн. VI. 153 ст.

ного внутренняго противорѣчія жизни—противорѣчіе между личностію и родомъ, свободой п природой. Индивиды преходящи, одинъ родъ пребываетъ; но родъ внѣ индивидовъ только призрачная отвлеченность. Люди умираютъ, человѣчество безсмертно; нѣтъ ничего реальнѣе человѣчества. И въ то же время нѣтъ ничего идеальнѣе: человѣчество, какъ дѣйствительный организмъ, не существуетъ вовсе. „Оно не составляетъ не только одного тѣла, но даже одного солидарнаго общества. Только отдѣльные люди суть реальные организмы; но эти „реальныя существа" всѣ преходящи и смертны, не обладая пребывающей дѣйствительностію". Можетъ ли человѣчество стать такимъ же реальнымъ организмомъ, какъ одинъ человѣкъ? И могутъ ли отдѣльные индивиды, составляющіе человѣчество, получить въ немъ безсмертіе? Пока это не совершится, противорѣчіе останется; но самъ по себѣ человѣкъ не можетъ его примирить, и если когда-нибудь онъ искалъ этого примиренія, то только на практически религіозной почвѣ, въ томъ или другомъ церковномъ или *богочеловѣческомъ* организмѣ [1]).

Установивъ такимъ образомъ, путемъ внѣшняго наблюденія надъ физіологическою и соціальною жизнью, органическую связь индивидуальныхъ сферъ сознанія или то, что кн. С. Н. Трубецкой называлъ ихъ „взаимною проницаемостью", онъ потомъ переходитъ къ внутреннему психологическому анализу, чтобы установить родовыя начала, связующія отдѣльныя сознанія между собою, и универсальныя формы, въ которыхъ осуществляется абсолютное идеальное сознаніе, составляющее корень всѣхъ индивидуальныхъ сознаній. Онъ старается доказать, что все субъективное и личное въ насъ, во всѣхъ областяхъ нашей душевной жизни, выростаетъ на родовой, безличной и коллективной основѣ. Онъ показываетъ это прежде всего на нашемъ чувственномъ воспріятіи вещей: всѣмъ чувственнымъ свойствамъ предметовъ—ихъ окраскѣ, твердости, пахучести, звучности и т. д. мы

---

1) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. VI. 155—156 ст.

безотчетно приписываемъ совершенную реальность и не можемъ представить себѣ, чтобы эти свойства зависѣли исключительно отъ нашей субъективной, индивидуальной чувственности, отъ нашихъ глазъ и ушей. Если теперь мы понимаемъ, что все чувственное предполагаетъ нѣчто чувствующее, то ясно, что чувственность, обусловливающая вещественный міръ, не можетъ быть субъективной: признавая объективную дѣйствительность вещественнаго міра, мы должны предположить всеобщую, антропоморфную чувственность *до человѣка*. „Общія, основныя качества, чувственныя свойства вещей—эти стихіи, изъ которыхъ сотканъ міръ, соотвѣтствуютъ основнымъ видамъ чувствованій, элементамъ чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаемъ ея объективность, предполагаетъ вселенскую чувственность, съ которой связана наша индивидуальная чувственность“ [1]). Несомнѣнно—это одно изъ очень оригинальныхъ и интересныхъ положеній въ разсматриваемой статьѣ, къ сожалѣнію очень мало развитое авторомъ.

Далѣе онъ старается выдвинуть родовой характеръ нашего сознанія въ воспріятіи отдѣльныхъ элементовъ нашей чувственности и доказываетъ, что чувства звука, цвѣта и т. д. врождены намъ вмѣстѣ съ ихъ органами и какъ-бы спятъ въ нашей чувственности до ея пробужденія внѣшними впечатлѣніями, оправдывая въ этомъ отношеніи взглядъ Платона на познаніе, какъ на воспоминаніе. Переходя затѣмъ къ явленіямъ памяти въ собственномъ смыслѣ, кн. С. Н. Трубецкой указываетъ на ея тѣсную связь съ самыми общими и основными органическими процессами, общими всей живой природѣ [2]). Разсматривая потомъ явленія воображенія, онъ въ рядѣ весьма тонкихъ соображеній старается подчеркнуть его непроизвольный, безличный и коллективный, въ смыслѣ одновременнаго участія разнообразныхъ центровъ нашей психики, характеръ [3]). Наконецъ, онъ обра-

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VII. 23 ст.
[2]) Тамъ же. Кн. VII. 27—28 ст.
[3]) Тамъ же. Кн. VII. 28—30.

щается къ важному вопросу объ индивидуальности и субъективности сознанія вообще: лично ли сознаніе, индивидуально ли оно или всякая индивидуальность и личность есть лишь производный продуктъ, постепенно возникающій на почвѣ, въ которой нѣтъ ничего субъективнаго и личнаго? Психологическіе опыты несомнѣнно склоняютъ насъ къ послѣднему рѣшенію. Психологическія наблюденія показываютъ намъ, какъ условны человѣческія представленія о собственной личности, какъ они измѣнчивы, какъ глубоко зависятъ отъ физіологическихъ условій; иногда личность совсѣмъ забывается, хотя сознаніе остается, иногда, подъ вліяніемъ болѣзненныхъ причинъ, она удвояется, утрояется и учетверяется. Какъ помирить эти факты съ предполагаемою изначальною единоличностію сознанія [1])? Самое слово „личность“ имѣетъ весьма разнообразныя значенія: личностью мы называемъ индивидуальность человѣка, какъ она является чужому наблюденію, и личностью мы называемъ ту же индивидуальность, какъ она является собственному наблюденію; подъ личностію мы разумѣемъ свое *я*, какъ необходимый субъектъ сознанія, всегда тожественный себѣ, обусловливающій единство сознанія, и подъ личностью мы понимаемъ свою душу, какъ невидимую реальную субстанцію нашей внутренней жизни.

Воспринимаемъ ли мы свою душу? Очевидно, она не можетъ быть тѣмъ, что мы знаемъ о себѣ и чувствуемъ. Она не можетъ быть только субъектомъ сознанія, потому что она существуетъ и тогда, когда мы ничего не мыслимъ и даже временно совсѣмъ теряемъ сознаніе. Тѣмъ не менѣе существованіе нѣкотораго реальнаго субъекта воли и сознанія имѣетъ для насъ высшую субъективную достовѣрность: для каждаго изъ насъ наше собственное *я*, собственное существо, вѣрнѣе всего. Мнѣ невозможно представить, чтобы мое *я* не существовало, или чтобы оно когда-нибудь уничтожилось. Значитъ-ли это, что мы имѣемъ о своемъ

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VII. 31—33 ст.

существѣ объективное, общеобязательное знаніе? Нѣтъ, эта достовѣрность только субъективна, мы имѣемъ о себѣ чисто субъективную идею. Къ душѣ нельзя подойти съ объективнымъ изслѣдованіемъ: единственныя объективныя психическія явленія, подлежащія научному изслѣдованію, суть психофизическія явленія, но на самомъ дѣлѣ психо-физика изучаетъ вовсе не душу, а только физическія явленія, связанныя съ психическими процессами. Гдѣ же и при какихъ условіяхъ духъ можетъ имѣть объективную, универсальную дѣйствительность?

Самыя понятія личности и души даютъ нѣкоторыя указанія на отвѣтъ. Понятіе личности есть прежде всего нравственно-юридическое понятіе; понятіе о душѣ есть первоначальное религіозное представленіе, развившееся подъ вліяніемъ религіозной жизни народовъ. Человѣческая личность есть цѣль въ себѣ,—таково основное предположеніе нравственнаго сознанія,—а стало быть и наши ближніе должны быть не средствомъ, а цѣлью сами по себѣ, и съ другой стороны мы сами можемъ требовать отъ другихъ признанія нашего законнаго права и нашего личнаго достоинства. Это значитъ, что только въ обществѣ человѣкъ становится объективно-признанною, самостоятельною личностью. Человѣческій духъ объективенъ лишь въ обществѣ, въ единеніи съ разумными существами, тамъ, гдѣ онъ существуетъ истинно, не только въ себѣ и для себя, но и въ другихъ и для другихъ, и гдѣ другіе существуютъ въ немъ и для него, такъ же, какъ онъ самъ. Мое *я* можетъ быть объективно вполнѣ лишь въ сознаніи всѣхъ. Этимъ бросается новый свѣтъ на вопросъ: индивидуально-ли сознаніе или оно соборно? Если оно индивидуально, оно не можетъ имѣть никакой объективности, никакого универсальнаго значенія и существованія; если сознаніе—субъективное явленіе, то душа только субъективная идея. Если, напротивъ, сознаніе человѣка по существу своему соборно, то и его субъективное *я* можетъ обладать всеобщимъ, объективнымъ бытіемъ въ этомъ соборномъ сознаніи. Другими словами: инди-

видуалистическая психологія и субъективный идеализмъ ведутъ къ отрицанію индивидуальной души, наоборотъ *метафизическій соціализмъ,* признаніе соборности сознанія обосновываетъ нашу вѣру въ нее [1]).

Сверхличный, родовой, соборный характеръ сознанія можно считать установленнымъ. Какъ вытекаетъ изъ него логическая достовѣрность нашихъ познавательныхъ процессовъ? Доступна-ли намъ объективная истина и почему она намъ доступна? Ключъ къ отвѣту на этотъ вопросъ лежитъ уже въ томъ фактѣ, что человѣческое сознаніе не есть только субъективная, чисто-индивидуальная функція. Почему мы можемъ познавать реальность и причинность вещей? Потому что ни реальность, ни причинность не суть только наши субъективныя представленія. Конечно, мы мыслимъ и представляемъ чужую реальность; но существенный признакъ всякихъ нашихъ понятій о реальности заключается въ признаніи ея независимости отъ всякихъ нашихъ представленій и мыслей. Представленіе есть лишь замѣна для моего сознанія представляемаго предмета; но реальность есть нѣчто незамѣнимое,—представленіе можетъ къ ней относиться, но она не можетъ сама превратиться въ представленіе. Поэтому, строго говоря, реальность не можетъ быть представлена, она можетъ быть только *сознана.* Именно такъ я сознаю себя, свое собственное существованіе. Но такъ же непоколебимо я сознаю и то, что есть нѣчто и кромѣ меня, есть вселенная, есть вещи и существа, совершенно отъ меня независящія. Въ сущности, реальность окружающаго міра я сознаю даже раньше, чѣмъ получу ясное сознаніе о себѣ, какъ независимой и самобытной личности. Какъ же это возможно? Это пріобрѣтаетъ смыслъ только въ свѣтѣ истины и внутренней соборности нашего сознанія. Наше сознаніе вовсе не погружено въ себя и не отдѣляется отъ внѣшней дѣйствительности непроходимыми гранями; я сознаю чужую реальность такъ же, какъ собственную. Пускай

---

1) „Вопр. Фил. и Псих.“ VII, 33—37 ст.

это сознаніе не полно и ограничено моей субъективной и ограниченной точкой зрѣнія; все же я не только знаю реальность вещей, какъ внѣшнюю, я *со-знаю* ее вмѣстѣ съ нею, *я имѣю въ себѣ ея собственное возможное сознаніе* [1]). Мое сознаніе есть цѣлое, въ которомъ совершенно реально дано не только мое *я*, но и огромный міръ *не-я*.

Вполнѣ сходныя замѣчанія можно сдѣлать и о причинности вещей. Вѣдь, внѣшняя дѣйствительность только и раскрывается намъ черезъ свою причинность, черезъ свое непрерывное дѣйствіе на насъ. И сознаніе причинности состоитъ въ томъ, что мы за воспринимаемыми нами дѣйствіями предполагаемъ нѣкоторыхъ извѣстныхъ или неизвѣстныхъ дѣятелей. Въ детальной оцѣнкѣ ихъ природы мы можемъ очень ошибаться и постоянно ошибаемся; это нисколько не устраняетъ абсолютной необходимости изъ общаго предположенія. Откуда же вытекаетъ такая необходимость? Отвѣтъ долженъ быть тотъ же, какъ и о реальности вещей: сознаніе причинности есть *коренное*, а не производное. Я сознаю не только свои, но и чужія дѣйствія, именно, какъ дѣйствія. А черезъ это я непосредственно сознаю, не только себя, но и внѣшнія мнѣ существа, какъ *дѣятелей*. Въ дѣйствительности я могу понимать внѣшнія событія столь же жизненно, какъ свои собственныя. Я могу сочувствовать другимъ существамъ, даже любить ихъ больше себя [2]).

Въ этомъ заключается естественный переходъ къ рѣшенію нравственной проблемы: если человѣкъ сознаетъ непосредственно реальность и дѣйственность тѣхъ существъ, съ которыми онъ вступаетъ въ общеніе, онъ тѣмъ самымъ солидаренъ съ ними; между тѣмъ любовь, лежащая въ основѣ всѣхъ нравственныхъ настроеній и поступковъ, есть только дѣятельное осуществленіе этой солидарности. Прежде чѣмъ стать сознательной и простираться на всѣхъ людей, чело-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VII, 38—40 стр.

[2]) Тамъ же. Кн. VII, 41—44 ст.

вѣческая любовь имѣетъ инстинктивный и родовой характеръ. Затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ общественный кругозоръ человѣка расширяется, онъ *сознаетъ* общее значеніе нравственнаго добра: онъ видитъ въ любви свой *долгъ*, понимаетъ ее какъ всеобщій *законъ* и признаетъ, какъ *заповѣдь* надъ собою. Это не кантовскій формальный и абстрактный императивъ, это живой и конкретный законъ нашего отношенія къ живому человѣчеству и живому духовному міру.

„Нравственный законъ, въ одно и то же время внутренно присущій человѣку и внѣшній ему, живетъ въ человѣкѣ и судитъ его. И чѣмъ глубже входитъ человѣкъ въ свою совѣсть, тѣмъ больше проникается онъ благоговѣніемъ передъ идеальнымъ содержаніемъ этого закона и сознаетъ все свое несоотвѣтствіе, все свое противорѣчіе съ нимъ— во всякомъ дѣлѣ, внѣшнемъ или внутреннемъ, во всякомъ отношеніи. Онъ не можетъ уйти отъ закона, удовлетворить ему какимъ бы то ни было подвигомъ. И чѣмъ глубже сознаетъ человѣкъ зло своей природы, тѣмъ сильнѣй въ немъ потребность къ оправданію, искупленію и примиренію съ высшей правдой. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознаетъ, что конечнаго примиренія и оправданія онъ не можетъ достигнуть самъ собою, ибо онъ долженъ искать его лишь въ *совершенной любви*. Только совершенная любовь можетъ оправдать человѣка,—полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая въ себѣ больше, чѣмъ все, не есть природный инстинктъ человѣка, или личный подвигъ его воли, а *благодать*, независимая отъ него и вмѣстѣ дающаяся ему“ [1]). — „Если истинно вѣруешь въ совершенную любовь, то нельзя не любить на дѣлѣ: иначе вѣры нѣтъ. Совершенная Любовь есть единство всѣхъ въ одномъ, сознаніе всѣхъ въ себѣ и себя во всѣхъ. Но такая совершенная, божественная Любовь не можетъ быть осуществима въ какомъ-либо естественномъ человѣческомъ союзѣ: царство ея не отъ міра, она пред-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VII, 54—55 стр.

полагаетъ *совершенное* общество, богочеловѣческій союзъ или *Церковь*.—Повѣривъ въ Любовь и въ ея искупленіе, мы должны любить вмѣстѣ съ нею. Сознавъ ея конечную цѣль, мы должны работать надъ этою цѣлью, достигаемою въ насъ,—надъ строеніемъ совершеннаго богочеловѣческаго общества“ [1]).

Таково общее содержаніе статьи „О природѣ человѣческаго сознанія“. Какъ могъ видѣть читатель, она представляетъ хотя и сжатый, но довольно полный набросокъ философскаго міросозерцанія кн. С. Н. Трубецкого, какъ оно сложилось въ началѣ его философскаго поприща; кромѣ того, въ ней обильно разсѣяны указанія на взгляды и мнѣнія автора по самымъ разнообразнымъ вопросамъ гносеологіи, логики, психологіи, біологіи, исторіи философіи и соціологіи. Въ ней уже получаютъ совершенно ясное выраженіе два основные пункта, въ которыхъ объединяются всѣ подробности его философской системы. Ихъ можно формулировать такъ: 1) Наше сознаніе не есть чисто субъективная, ни съ чѣмъ реальнымъ не соприкасающаяся, въ себя погруженная дѣятельность нашей души; напротивъ, нашъ духъ во всѣхъ познавательныхъ актахъ метафизически выходитъ изъ себя, возвышается надъ своей индивидуальностію и вступаетъ въ совершенно реальное взаимодѣйствіе съ окружающимъ міромъ, воспринимая его въ его независимой отъ насъ дѣйствительности. 2) Нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ ничего чувственнаго безъ чувствующаго, нѣтъ ничего идеальнаго безъ сознанія, нѣтъ ничего логическаго безъ разума; поэтому, если существуетъ объективный, чувственный, подчиняющійся универсальнымъ законамъ міръ реальныхъ вещей, то тѣмъ самымъ, какъ его неизбѣжное условіе, долженъ имѣть вѣчную и полную дѣйствительность абсолютный разумъ, сознающій какъ себя, такъ и все другое, что причастно бытію, и должна существовать міровая душа, какъ внутренняя основа чувствен-

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VII, 55—56.

ныхъ свойствъ и чувственныхъ отношеній реальной вселенной; и наше индивидуальное сознаніе можетъ, въ такомъ случаѣ, лишь частично вмѣщать и отражать въ себѣ эти данныя всемірнаго разума и всемірной чувственности. Оба эти положенія тѣсно связаны между собою и въ значительной степени подразумѣваютъ одно другое. Трудно предполагать, что сознаніе реально воспринимаетъ внѣшнія ему вещи и даже утверждать объективность чувственныхъ качествъ наблюдаемой природы, если думать при этомъ, что внѣшняя дѣйствительность метафизически чужда познающему духу. И, наоборотъ, если видѣть въ мірѣ и его законахъ продуктъ духовной самодѣятельности единаго творческаго разума, а въ отдѣльныхъ сознаніяхъ лишь частичную реализацію единой, всемірной, сознательной въ себѣ, духовной силы, то взаимное проникновеніе индивидуальныхъ сознаній между собою и ихъ реальное взаимодѣйствіе съ внѣшними вещами являются наиболѣе естественными предположеніями. Въ ученіи о реальности чувственнаго воспріятія и объективности чувственныхъ качествъ кн. С. Н. Трубецкой сближается съ эмпиріокритицистами и сторонниками имманентной философіи; хотя въ этомъ случаѣ можно говорить только о совпаденіи выводовъ: къ представителямъ названныхъ направленій кн. С. Н. Трубецкой относился совершенно отрицательно и не можетъ быть рѣчи о какомъ-нибудь прямомъ ихъ вліяніи на его мысль. Съ другой стороны, рѣшительно отказываясь отъ идеи о безсознательномъ абсолютѣ, который лишь постепенно приходитъ въ себя помощью человѣческихъ сознаній, и настаивая на всегдашней завершенности и вѣковѣчной сознательности во истину абсолютнаго духа, кн. С. Н. Трубецкой покидаетъ почву пантеистическаго идеализма нѣмецкой философіи и приходитъ къ своеобразному теистическому міропониманію, напоминающему античный идеализмъ Платона и Аристотеля.

Самъ кн. С. Н. Трубецкой былъ не совсѣмъ доволенъ своей статьей, по крайней мѣрѣ, въ томъ ея видѣ, какъ

онъ напечаталъ ее. Онъ пишетъ въ это время своему брату кн. Е. Н. Трубецкому: „Въ сравненіи съ тѣмъ, что я долженъ былъ написать, даже съ тѣмъ, что я написалъ, моя статья скомкана ужасно... Поживемъ, разовью; помру—мое сѣмя и безъ меня выростетъ, потому что оно, по правдѣ сказать, живое и здоровое, и я чувствую его растительную силу". Въ особенности окончаніе статьи стоило ему трудовъ и далось ему мучительно. Тѣмъ не менѣе, онъ очень дорожилъ ею и относился къ ней, какъ къ любимому больному ребенку. Такое отношеніе понятно, если имѣть въ виду, что въ ней онъ впервые высказалъ самые задушевные свои взгляды, но въ то же время развилъ ихъ не въ той законченной полнотѣ, какъ бы ему хотѣлось. Въ самомъ понятіи соборности сознанія, въ которомъ кн. С. Н. Трубецкой положилъ ключъ къ рѣшенію всѣхъ проблемъ, заключалась извѣстная двусмысленность: отчасти оно обозначаетъ коллективность, отчасти субстанціальное единство сознаній, отчасти оно обозначаетъ только идеалъ, еще подлежащій осуществленію, отчасти вполнѣ реальное свойство нашей душевной и умственной жизни. Всѣ эти значенія не достаточно различены и формулированы. Еще болѣе серіозный упрекъ можетъ вызвать попытка обратить соборность сознанія въ логическій критерій истины. У идеи „соборности", какъ она поставлена у кн. С. Н. Трубецкого, никакъ нельзя отрицать глубокаго психологическаго и метафизическаго смысла, тѣмъ не менѣе едва-ли возможно обратить ее въ практическое мѣрило достовѣрности нашихъ отдѣльныхъ сужденій. Признавъ что-нибудь за истину, мы при этомъ, конечно, думаемъ, что *всѣ* умы при нормальныхъ условіяхъ должны признать ее; но все же изъ этого не слѣдуетъ, что мы потому только признаемъ ее,что ее признаютъ *всѣ* въ данную минуту: истина становится предметомъ нашей увѣренности прежде всего въ силу своего содержанія и въ силу своего соотвѣтствія съ требованіями мысли каждаго изъ насъ, хотя бы съ нами наши ближніе и не соглашались.

Если истина совсѣмъ недоступна для единоличнаго ума, вслѣдствіе его ограниченности и субъективности, какъ она можетъ быть открыта для личныхъ умовъ, взятыхъ вмѣстѣ [1])? Эти недоумѣнія не находятъ себѣ законченнаго разрѣшенія въ разсматриваемой статьѣ.

Затрудненія, соединенныя съ понятіемъ соборности, вѣроятно, были причиною, почему это понятіе, первоначально занимавшее въ размышленіяхъ кн. С. Н. Трубецкого столь видное мѣсто, въ послѣдующихъ его философскихъ разсужденіяхъ совсѣмъ отступаетъ на второй планъ и даже вовсе перестаетъ упоминаться. Вопросъ для него постепенно переставился, — онъ выдвинулъ проблему о внутреннихъ условіяхъ познаваемости истины для всякаго сознанія вообще, все равно, выражается ли оно въ коллективной или въ личной формѣ. Этотъ вопросъ получилъ глубоко обдуманное и оригинальное рѣшеніе въ статьѣ „Основанія идеализма“, очень внимательно и талантливо обработанной. Кн. С. Н. Трубецкой говаривалъ о ней, что она принадлежитъ къ числу немногихъ его статей, которыя онъ самъ перечитывалъ съ удовольствіемъ.

## III.

Статья „Основанія идеализма“ начинается съ указанія на то крушеніе, которое претерпѣлъ умозрительный идеализмъ нѣмецкой философіи во второй половинѣ XIX вѣка. Долго казалось, что въ глубинѣ человѣческаго духа, въ томъ „міровомъ узлѣ“, въ которомъ связывается мышленіе и бытіе, идеальное и реальное, субъективное и объективное, найденъ окончательный ключъ къ рѣшенію основныхъ проблемъ теоретической и практической философіи. Но потомъ настала рѣзкая реакція: умозрѣніе уступило мѣсто позитивизму, скептицизму, матеріализму. Всѣ взгляды и на познаніе и на природу, и на человѣка радикально измѣни-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ 90—10 стр.

лись. Что сказать объ этой реакціи? Она представляется вполнѣ естественной и законной, поскольку она направлялась противъ явныхъ излишествъ и явной односторонности въ метафизическихъ толкованіяхъ міра у Гегеля и его предшественниковъ; но въ ней содержалось несомнѣнно несправедливое осужденіе ученія о всеобщемъ логическомъ Разумѣ, какъ условіи возможности знанія и какъ условіи возможности бытія. Идея универсальнаго разума, какъ начала объективнаго логическаго знанія и вмѣстѣ какъ мірового начала, имѣетъ общечеловѣческое значеніе и характеръ и безъ нея нельзя обойтись. Если существующее познаваемо, хотя бы только отчасти, оно, стало-быть, сообразно законамъ нашего разума, т. е. общимъ логическимъ законамъ нашей мысли. А вѣдь это можетъ только значить, что общія логическія формы и категоріи, которымъ подчинена наша мысль, суть въ то же время внутренніе законы, формы и категоріи самой реальности. Поэтому приходится думать, что метафизика не навсегда пріостановила свое развитіе: за временнымъ отливомъ умозрѣнія готовится его новый приливъ. Рано или поздно надо сдѣлать послѣдовательный и рѣшительный выборъ между скептицизмомъ, т.-е. логическимъ отрицаніемъ логики, которое само приводитъ себя къ абсурду, и между ученіемъ объ универсальномъ разумѣ—Логосѣ—въ той или другой формѣ. Нѣмецкій идеализмъ еще ждетъ справедливой оцѣнки. Онъ могъ во многомъ ошибаться, это не должно умалять значенія его истинныхъ открытій въ области умозрѣнія. Какъ все истинное и глубокое, эти открытія въ сущности ясны и просты. Дать имъ очеркъ и оцѣнку и составляетъ задачу статьи [1]).

Идеализмъ древнихъ опирался на различныя недоказанныя метафизическія предположенія; новѣйшій идеализмъ, напротивъ того, не исходитъ изъ какихъ-либо догматическихъ данныхъ или предположеній. Его первое утвержденіе выражаетъ простой, эмпирически данный фактъ: сущее

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 73—77.

есть то, что является. Есть ли сущее еще что-нибудь другое? Этотъ вопросъ сначала остается открытымъ. Міръ есть явленіе — въ этомъ состоитъ первое положеніе философскаго идеализма. Но что же такое явленіе? Опять ограничиваясь опредѣленіемъ самымъ общимъ, приходится сказать: явленіе есть отношеніе объекта къ субъекту. Слѣдовательно, міръ, какъ явленіе, непремѣнно предполагаетъ субъектъ; „какъ далеко простирается являющійся міръ, такъ далеко простирается субъектъ, которому онъ является". Кантъ далъ глубокій смыслъ и обоснованіе этому положенію: въ своемъ цѣломъ весь нашъ опытъ, все, что воспринимается нами, обусловлено нашимъ мышленіемъ и воспріятіемъ. Что такое міръ помимо нашего мышленія и воспріятія, существуютъ ли какія-нибудь *вещи въ себѣ?* На этотъ вопросъ даже и отвѣчать нечего. Мы не можемъ себѣ представить объекта, который не былъ бы объектомъ, т.-е. не находился бы во внутреннемъ отношеніи къ субъекту, которое одно и дѣлаетъ его возможнымъ или дѣйствительнымъ предметомъ нашего опыта, чувства, мысли. *Вещь въ себѣ* есть лишь отвлеченное понятіе нашего разума, притомъ содержащее явное противорѣчіе: какъ чистая отвлеченность, возникшая въ умѣ чрезъ устраненіе всего, что намъ извѣстно и доступно, оно не имѣетъ никакой реальности внѣ нашей мысли; а между тѣмъ оно предполагаетъ именно реальность, абсолютно внѣшнюю мысли и не имѣющую къ ней никакого отношенія [1]).

Какъ же это понять? Значитъ ли это, что идеализмъ превращаетъ весь міръ въ мою единоличную иллюзію, въ мозговое явленіе, какъ училъ Шопенгауэръ? Было бы неправильно такъ объяснять Канта, хотя онъ самъ отчасти подалъ поводъ къ такому толкованію. По Канту, внѣшній міръ существуетъ несомнѣнно внѣ моего мозга, внѣ моего личнаго *я*, точно такъ же, какъ внѣ меня существуютъ другія сознающія личности. Мое личное *я* есть само лишь явле-

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, 77—80.

ніе, какъ объектъ моего внутренняго опыта. Поэтому внѣшній міръ имѣетъ для меня, во всякомъ случаѣ, не меньшую реальность, чѣмъ мой внутренній міръ. Я знаю даже изъ самонаблюденія, что явленія моего внутренняго міра находятся въ тѣсной зависимости отъ явленій внѣшняго міра, тогда какъ обратно въ большинствѣ случаевъ сказать нельзя. „Явленія существуютъ не въ моемъ мозгу и не въ моемъ единичномъ сознаніи, а въ безпредѣльномъ пространствѣ и времени; мой мозгъ занимаетъ нѣкоторую часть этого пространства, и мое сознаніе ограничено во времени. Этимъ безусловно исключается иллюзіонизмъ превращающій міръ въ субъективное представленіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ самое *пространство и самое время должны быть признаны идеальными*, какъ общія формы всѣхъ явленій, т.-е. *формы того, что является нашему сознанію*". Для Канта, пространство и время не суть внѣшнія реальности или вещи, ни свойства такихъ вещей. Пространство есть общая форма всѣхъ возможныхъ внѣшнихъ воспріятій, безъ которой никакой воспринимающій субъектъ не можетъ отличать отъ себя внѣшнія вещи; время есть общая форма всякаго возможнаго воспріятія, безъ которой воспринимающій субъектъ не можетъ различать двухъ послѣдовательныхъ состояній своего сознанія. Въ этомъ смыслѣ они могутъ быть названы субъективными формами воспріятія или чувственности. „Но „субъектомъ" тутъ является не мое личное эмпирическое воспріятіе, не чувственность Сидора или Петра, а воспріятіе вообще, *чувственность* какъ таковая,—потому что безъ пространства и времени *ничто* не можетъ являться *никакому* чувствующему субъекту, т.-е. никакое чувственное воспріятіе безусловно невозможно" [1]). Пространство и время существуютъ помимо моего мозга, помимо моего личнаго *я*, но не помимо чувственности вообще; сказать, что они обусловливаютъ явленія, значитъ признать, что они обусловливаютъ воспріятія; а сказать, что они обусловливаютъ воспріятія, озна-

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 82.

чаетъ признать ихъ *психическій* характеръ, т.-е. ихъ неизбѣжное отношеніе къ чувственности. Явленія предполагаютъ чувственность; и по скольку они существуютъ въ универсальномъ, всеобъемлющемъ пространствѣ и времени, мы вынуждены предположить универсальную, всеобъемлющую чувственность. Сущее, какъ являющееся, предполагаетъ такую чувственность, которая есть субъектъ чувственныхъ явленій во времени и пространствѣ,—субъектъ времени и пространства [1]).

Однородныя соображенія относятся и къ логической дѣятельности познающаго духа. Мы *мыслимъ* явленія и посредствомъ этой мысли познаемъ ихъ. Поэтому явленіе, какъ мы испытываемъ его, опредѣляется не одною чувственностью: мы сравниваемъ, связываемъ наши ощущенія и воспріятія, относимъ ихъ къ тѣмъ или другимъ причинамъ, отожествляемъ, различаемъ, считаемъ и т. д. При этомъ мы необходимо отличаемъ чувство отъ его предмета и мыслимъ этотъ предметъ независимо отъ субъективнаго чувства; и всѣ мыслимыя нами о предметахъ отношенія представляются намъ вполнѣ объективными и реальными. Черезъ это въ насъ возникаетъ идея о мірѣ, какъ закономѣрной связи явленій, причинно обусловливающихъ другъ друга, независимой отъ какихъ бы то ни было состояній нашей чувственности. Причинность есть объективный законъ вселенной, столь же реальный, какъ являющаяся намъ вселенная; но въ одинаковой мѣрѣ это законъ *идеальный*, потому что въ немъ выражается связующая дѣятельность нашей познающей мысли. Это такая же идеальная и всеобщая форма познаваемаго, какъ пространство и время, но она зависитъ уже не отъ чувственности, а отъ нашей мысли, поскольку мысль отличается отъ чувственности. Дѣйствительность немыслима, пока нѣтъ объективной связи между явленіями, пока нѣтъ причинъ и дѣйствій. Опыта нѣтъ, пока я не отличаю мои ощущенія отъ ихъ причинъ и пока я

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 84.

неспособенъ сознавать объективной связи между слѣдующими другъ за другомъ явленіями. Отсюда Кантъ послѣдовательно заключилъ, что причинность есть нѣчто большее, чѣмъ простое представленіе или чисто психологическое состояніе: это логическое понятіе, безъ котораго мы абсолютно не можемъ мыслить объективную дѣйствительность. А это значитъ, что причинность есть общее логическое условіе дѣйствительности, или что дѣйствительность, какъ мы ее знаемъ, имѣетъ *логическое условіе*: она обусловлена логическимъ закономъ, обязательнымъ для всякаго сознанія и для всякой мысли. Къ этому сводится положительный результатъ Кантовой „критики опыта“, какъ ни колебался самъ Кантъ въ оцѣнкѣ этого результата и въ его послѣдовательномъ развитіи [1]).

Дѣйствительность, объективный міръ, существующій въ безпредѣльномъ пространствѣ и времени, имѣетъ *логическое* начало. Сущее обусловлено *субъектомъ*, чувствующимъ и мыслящимъ; дѣйствительность обусловлена универсальною чувственностью и универсальною логическою мыслію. Въ этомъ заключаются огромныя открытія идеализма. Но въ то же время они кажутся такими странными и парадоксальными, съ точки зрѣнія обыкновенныхъ взглядовъ на вещи, что они очень нуждаются въ разъясненіяхъ. Вообразимъ себѣ, что органическая жизнь исчезла съ лица вселенной и осталось одно неорганическое вещество. Это вещество будетъ наполнять пространство, и его частицы по прежнему будутъ вступать въ физическое и химическое взаимодѣйствіе между собой. Въ неорганической природѣ все будетъ протекать такъ же, какъ оно происходило въ присутствіи существъ чувствующихъ и мыслящихъ. И все-таки, если хорошенько подумаемъ, мы убѣдимся, что и въ этомъ неорганическомъ мірѣ пространство, время, причинность суть только *представленія* и *понятія* предполагаемаго чувства и мысли, предполагаемаго зрителя. Представимъ

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 84—86.

себѣ, что такой зритель исчезаетъ, что изъ міра абсолютно исчезаетъ всякое чувство и мысль,—время, пространство и причинность *ни для кого болѣе не существуютъ:* для бездушнаго атома нѣтъ никакого „прежде“ или „послѣ“, нѣтъ ничего „внѣшняго“ и ничего внутренняго; для него нѣтъ никакого существованія, никакого внѣшняго или внутренняго дѣйствія, нѣтъ ни единства, ни множества, ни тожества съ собою, ни различія отъ другого, — словомъ, нѣтъ совсѣмъ ничего. Бездушное вещество не существуетъ ни для себя, ни для другого субъекта, такъ какъ, по сдѣланному предположенію, этого другого субъекта нѣтъ вовсе ни въ самомъ веществѣ, ни внѣ его. Между тѣмъ то, что ни въ какомъ смыслѣ не дано ни себѣ самому, ни чему-нибудь другому, очевиднымъ образомъ не имѣетъ никакой реальности. Скажутъ ли, что въ себѣ бездушный неорганическій міръ существуетъ въ томъ смыслѣ, что еслибъ онъ былъ воспринятъ постороннимъ наблюдателемъ, онъ явился бы въ видѣ тѣлъ, находящихся въ движеніи? Однако это значило бы лишь уклоняться отъ вопроса: все дѣло въ томъ, въ чемъ же именно дана эта возможность и почему она дана? По представленію наивнаго реализма, пространство, время, атомы, движеніе существуютъ сами по себѣ, какъ что то абсолютное, независимо отъ какой бы то ни было мысли или чувства. Но что такое время и пространство, существующія сами по себѣ, никому не являющіяся и не наполненныя никакими явленіями? Это время, въ которомъ ничто ни за чѣмъ не слѣдуетъ, и пространство, въ которомъ ничто ни съ чѣмъ не сосуществуетъ; это ложная отвлеченность, которую невозможно и продумать послѣдовательно. Въ *абсолютномъ* пространствѣ и времени не можетъ быть никакихъ ограниченныхъ, *относительныхъ* временъ и мѣстъ, никакихъ конечныхъ величинъ, а стало быть и никакихъ явленій вещества и движенія. „Въ абсолютномъ времени и пространствѣ никакой „Ахиллесъ не догонитъ черепахи“, ни одинъ атомъ не измѣнитъ мѣста относительно другого атома, точнѣе, никакой атомъ вовсе не будетъ имѣть ника-

кого мѣста—ибо въ абсолютномъ времени и пространствѣ нѣтъ отношеній, нѣтъ ничего относительнаго". Въ дѣйствительности есть только одно пространство и одно время, вся суть которыхъ въ явленіи и только въ явленіи, т.-е. въ идеальномъ отношеніи объекта къ субъекту. „Безъ субъекта нѣтъ ничего внѣшняго и ничего внутренняго, нѣтъ пространства внѣ чего-либо, нѣтъ времени въ чемъ-нибудь" [1]).

Къ понятіямъ причинности, субстанціальности, количества, тожества и т. д. прилагаются вполнѣ аналогичныя соображенія. Что такое причинность сама по себѣ, безъ отношенія къ явленію? Если мы отвлечемся отъ представленія о какомъ бы то ни было субъектѣ, лежащемъ въ основѣ мірового процесса, мы безусловно должны отвергнуть всякую мысль о какой бы то ни было реальной внутренней связи между причиной и дѣйствіемъ. Даже когда мы думаемъ о бездушномъ, чисто-матеріальномъ хаосѣ, мы невольно предполагаемъ причинность въ смѣнѣ его состояній; но это происходитъ благодаря тому только, что мы никакъ не можемъ „отмыслить прочь" самую мысль, чувство, субъектъ вообще. Мы невольно надѣляемъ каждый атомъ, каждую силу, о которой мы думаемъ, какою-то элементарною субъективностью,—превращаемъ атомъ въ живую монаду. Лишь отъ этого мы можемъ говорить о дѣйствіи или взаимодѣйствіи атомовъ, о внутренно связанныхъ между собою перемѣнахъ въ веществѣ, даже объ индивидуальности предполагаемыхъ атомовъ, ихъ тожествѣ съ собою и различіи отъ другихъ. Понятіе субъекта несомнѣннымъ образомъ лежитъ въ основаніи всѣхъ этихъ представленій. Наоборотъ, если никакой внутренней, логически необходимой связи между состояніями міра не существуетъ, то та внѣшняя причинная связь, которую мы различаемъ въ слѣдованіи явленій, окажется субъективной и будетъ всецѣло сводиться къ нашему субъективному сознанію. Другими словами: если связь явленій призрачна, она привносится на-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 88—91.

шимъ познающимъ субъектомъ извнѣ; если она реальна, она привносится изнутри субъектомъ, лежащимъ въ основаніи самихъ явленій. Но въ обоихъ случаяхъ она *идеальна*— или въ смыслѣ субъективнаго, или въ смыслѣ объективнаго, „трансцендентальнаго" идеализма [1]).

Подобнымъ же образомъ и опредѣленія количества и величины суть опредѣленія *идеальныя*, независимо отъ того, призрачны они или объективны; самъ по себѣ никакой предметъ ни великъ, ни малъ, ни единъ, ни множественъ, но получаетъ тѣ или другія количественныя опредѣленія по отношенію къ другимъ предметамъ въ нашей измѣряющей мысли. И единство, и множество, и величина вообще предполагаютъ анализъ и синтезъ, какъ свое неизбѣжное условіе. Одинаково опредѣленія тожества и различія суть также опредѣленія логическія. Въ самомъ дѣлѣ, мы приписываемъ всякому предмету тожество съ собою только въ силу абсолютной *немыслимости* противнаго. Но если мы признаемъ такое обоснованіе изъ немыслимости, мы должны тѣмъ самымъ признать, что вещи подчиняются логическимъ законамъ, или, точнѣе, что все сущее опредѣляется такими законами [2]). Поэтому, если уже допускать міръ вещей въ себѣ, находящійся внѣ всякихъ отношеній къ сознанію, то нужно опредѣлять его какъ *нелогичное абсолютное* и не распространять на него никакихъ логическихъ опредѣленій. Но тогда мы не только должны принципіально отказаться его какъ-нибудь мыслить, у насъ воообще не останется ровно никакихъ основаній предполагать его. Этотъ нелогичный міръ нельзя считать ни причиной, ни субстанціей наблюдаемыхъ нами явленій, онъ вообще не находится съ ними ни въ какой связи, потому что и причина, и субстанція, и связь суть логическія опредѣленія. А въ такомъ случаѣ зачѣмъ же онъ нуженъ?

Все такимъ образомъ сводится къ одному общему резуль-

---

1) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 91—98.

2) Тамъ же. Кн. XXXI, ст. 93—95.

тату: нѣтъ явленій внѣ сознанія; условіе самой возможности явленія есть прежде всего чувствующій и мыслящій субъектъ, который одинаково обусловливаетъ какъ субъективную мысль и чувство, такъ и объективный міръ во времени и пространствѣ, „и когда мы мыслимъ весь необъятный міръ явленій въ безконечной совокупности его связанныхъ между собою функцій и отношеній, мы тѣмъ самымъ необходимо предполагаемъ *субъектъ* этого мірового объекта, какъ его трансцендентальное метафизическое условіе". Этимъ совершенно упраздняется матеріалистическое ученіе съ его наивнымъ, некритическимъ реализмомъ. „Въ наши дни, послѣ вѣкового развитія критической философіи, матеріализмъ представляется столь же отжившею теоріей, какъ, напр., геоцентрическая теорія [1])".

Изъ сказаннаго видно, что мысль объ универсальномъ субъектѣ космической чувственности и космической закономѣрности, занимающая столь важное мѣсто въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія", возвращается и въ „Основаніяхъ идеализма", хотя въ нѣсколько иномъ освѣщеніи. Тамъ сознанію этого всемірнаго субъекта приписывается иногда совсѣмъ абсолютный характеръ, и самъ этотъ субъектъ какъ будто не различается отъ абсолютнаго начала вещей. Здѣсь мы уже не замѣчаемъ такого сліянія. По крайней мѣрѣ въ отвѣтѣ на разборъ Б. Н. Чичерина „Основаній идеализма", носящемъ названіе „Въ защиту идеализма", кн. С. Н. Трубецкой рѣшительно отдѣляетъ понятіе о субъектѣ всемірной чувственности, какъ о міровой душѣ, отъ понятія о Божественномъ умѣ. Онъ прямо говоритъ: „Не становясь на точку зрѣнія пантеизма, я не считаю Божество міровымъ субъектомъ". Но если субъектомъ трансцендентальной чувственности не является ни ограниченное чувствующее существо, ни вѣчный Духъ или безплотный Разумъ, то это еще не значитъ, чтобы такого субъекта не было вовсе. Надо прежде всего рѣшить, есть ли

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 95—96.

вселенная простой механизмъ, въ которомъ случайно образовались отдѣльные организмы, или она есть живое, одушевленное цѣлое? Есть много аргументовъ въ пользу того и другого предположенія. Я раздѣляю послѣднее, т.-е. признаю міръ одушевленнымъ. И однимъ изъ рѣшительныхъ доказательствъ въ пользу такого предположенія представляется мнѣ открытіе Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытіе, сдѣланное помимо всякихъ космологическихъ или натурфилософскихъ гипотезъ, доказываетъ существованіе универсальной, мірообъемлющей *чувственности*. Если субъектомъ такой чувственности не можетъ быть ни ограниченное идивидуальное существо, ни существо абсолютное, то остается допустить, что ея субъектомъ можетъ быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, какъ пространство и время, но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно времени и пространству, не обладаетъ признаками абсолютнаго бытія: это — *космическое существо* или міръ въ своей психической основѣ, — то, что Платонъ называлъ Міровою Душою" [1]).

Сущее есть явленіе,—въ этомъ исходномъ положеніи идеализма заключается относительное оправданіе эмпирической точки зрѣнія на вещи. Поэтому метафизика, не признающая правды эмпиризма и не обосновывающая его собою, есть ложная метафизика. Но это все-таки не значитъ, чтобы она могла остановиться на эмпиризмѣ и удовлетвориться опредѣленіемъ сущаго, какъ являющагося. Напротивъ, критика показала намъ, что такое опредѣленіе неизбѣжно предполагаетъ отношеніе объекта къ субъекту; другими словами, оно есть лишь *субъективное* опредѣленіе сущаго, данное съ точки зрѣнія субъекта, и его нельзя признать окончательнымъ. „Чтобы возвыситься надъ такимъ субъективнымъ отношеніемъ и дать объективное опредѣленіе сущаго, метафизика должна поставить шире основной вопросъ теоріи

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXVII, стр. 302—303.

познанія, съ которой она нераздѣльно связана: *что такое отношеніе субъекта и объекта, и какъ оно возможно?*“ [1]).

Какъ относится познающій духъ къ познаваемой дѣйствительности? Отвѣтъ всего чаще облекается въ дуалистическую форму; въ цѣломъ рядѣ древнихъ и новыхъ системъ мысль противополагается веществу, какъ самостоятельному и отличному отъ нея началу. Такое рѣшеніе, однако, совершенно не объясняетъ возможнаго соотношенія этихъ началъ: какимъ образомъ нѣчто абсолютно чуждое мысли можетъ быть воспринято и понято ею? То же самое приходится сказать о нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученіяхъ, противополагающихъ субъективное сознаніе внѣшней ему, непознаваемой реальности. Какимъ образомъ нѣчто абсолютно чуждое, внѣшнее всякому чувству и мысли можетъ служить основою чувственнаго и мыслимаго нами міра?

Въ отвѣтъ на эти неразрѣшимыя недоумѣнія являются различныя „системы тожества“, начиная отъ стоиковъ, пытавшихся примирить дуализмъ Платона и Аристотеля, и кончая ученіемъ Шеллинга и Гегеля. Во взаимодѣйствіи познающаго ума и познаваемой природы мы имѣемъ осуществленіе внутренняго *единства субъекта и объекта*. Такое единство необходимо предполагается во всякомъ познаніи, во всякомъ актѣ логическаго мышленія. Поэтому Шеллингъ признаетъ „тожество субъекта и объекта“ основаніемъ всей философіи: безъ такого основного, существеннаго тожества нельзя понять, какимъ образомъ разумъ можетъ согласоваться съ природой. Кантъ смотрѣлъ на дѣло нѣсколько иначе; онъ думалъ, что разумъ, познавая міръ опыта, тѣмъ самымъ создаетъ его, что онъ налагаетъ на этотъ міръ свои субъективныя формы и понятія и тѣмъ дѣлаетъ возможною природу, какъ мы ее знаемъ. Однако, съ точки зрѣнія логическаго идеализма, такой отвѣтъ едва ли достаточенъ. Если бы наше познаніе заключалось только въ томъ, что нашъ разсудокъ роковымъ образомъ накладыва-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 96—97.

етъ свои субъективныя понятія на совершенно чуждый имъ внѣшній матеріалъ, тогда оно было бы мнимымъ и призрачнымъ, *не—логичнымъ* въ самомъ своемъ корнѣ. „Ибо для того, чтобы логично налагать на вещи тѣ или другія понятія, мы должны имѣть на то положительное основаніе въ самихъ вещахъ". И вотъ Шеллингъ вышелъ за предѣлы „субъективнаго" идеализма Канта. Для него міръ явленій не есть результатъ взаимодѣйствія нашего субъекта съ *вещами въ себѣ*. Наши субъективныя представленія и понятія могутъ быть согласны съ независимою отъ нихъ объективной природой лишь постольку, поскольку они имѣютъ основаніе въ самихъ вещахъ; нашъ разумъ логически мыслитъ явленія въ своихъ понятіяхъ только потому, что соотвѣтствующія этимъ понятіямъ отношенія реально обусловливаютъ природу. Иначе сказать, самая форма объективнаго бытія, самый объектъ, самая природа внутренно тожественна съ духомъ, съ познающимъ субъектомъ [1]).

Окончательное развитіе этому ученію придалъ Гегель: тожество субъекта и объекта опредѣляется имъ какъ логическая мысль. Все сущее, все являющееся, все чувственное опредѣляется мыслію и понимается ею же. Безъ нея нѣтъ ни тожества, ни различія, ни бытія, ни небытія. „Основное начало философіи Гегеля сводится къ самоочевидному положенію: *безъ мысли и внѣ мысли ничто не мыслимо. Отсюда сущее опредѣляется какъ объективная мысль, или идея*". Такое опредѣленіе проще, чѣмъ кажется, и свободно отъ предвзятыхъ догматическихъ предположеній. „Сущее" во всякомъ случаѣ есть понятіе нашего ума, независимо отъ того, соотвѣтствуетъ этому понятію какая-нибудь реальность внѣ мысли или нѣтъ. Но Гегель пошелъ въ своихъ выводахъ гораздо дальше: для него никакая реальность внѣ мысли немыслима; всякая реальность, все существующее извѣстно намъ только какъ мыслимое нами,—включая сюда и то, что мы чувствуемъ и воспринимаемъ,—потому что

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 97—101.

все есть возможный, дѣйствительный или необходимый предметъ нашей мысли. Мысль не знаетъ „вещей въ себѣ“: вѣдь и „вещь въ себѣ“ есть только отвлеченное понятіе нашего ума и ничего больше. Внѣ мысли нѣтъ никакого бытія [1]).

Такимъ образомъ у Гегеля общій принципъ всѣхъ метафизическихъ опредѣленій, изъ котораго всѣ они логически вытекаютъ, есть необходимая, логическая мысль,—абсолютная идея, заключающая въ себѣ единство субъекта и объекта въ вѣчномъ процессѣ мышленія. Каждое изъ частныхъ опредѣленій, полагаемыхъ ею въ ея саморазвитіи, взятое само по себѣ, ложно въ своей односторонности и находится во внутреннемъ противорѣчіи съ прочими логическими опредѣленіями; но въ цѣломъ мысли всѣ эти опредѣленія органически связаны между собою, взаимно примиряются и пополняютъ другъ друга. Въ смѣнѣ моментовъ противоположенія и примиренія между отдѣльными логическими опредѣленіями и состоитъ, по Гегелю, вся жизнь міра. Поэтому система Гегеля есть *панлогизмъ*, *вселогическая* философія, поскольку въ ней Логосъ, логическій принципъ знанія, является абсолютнымъ началомъ существующаго. И тѣмъ не менѣе эта универсальная метафизика потерпѣла полное крушеніе предъ судомъ послѣдующей философіи и науки. Какъ же могла эта насквозь логическая система оказаться логически несостоятельною? [2])

Все существующее сводится къ логической идеѣ,—таковъ смыслъ Гегелевскаго положенія: „все существующее разумно“; дѣйствительный міровой процессъ долженъ быть объясненъ какъ разумный, логическій процессъ. Если логическій принципъ нашего знанія есть принципъ абсолютный, то онъ обосновываетъ собой все сущее и въ то же время идеально заключаетъ въ себѣ всю систему возможнаго знанія. Поэтому провѣрка этого принципа, въ качествѣ дѣйствительно безусловнаго и всеобщаго, должна состоять

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 101–103.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXI, стр. 105—106.

въ логической дедукціи изъ него всей системы нашихъ знаній. Природа и исторія должны быть выведены изъ него и построены логически a priori, потому что только такое построеніе можетъ быть подлиннымъ воспроизведеніемъ ихъ дѣйствительнаго происхожденія и развитія. Гегель совершенно серіозно поставилъ себѣ такую задачу, и вотъ объ нее-то и разбились всѣ его усилія.

Прежде всего пала пресловутая „натурфилософія", надъ которой такъ много потрудились и Шеллингъ, и Гегель. Всѣ попытки вывести природу изъ понятій чистаго разума оказались тщетными. „На самомъ дѣлѣ философы ничего и не выводили: они строили изъ ветхаго и крайне непрочнаго матеріала, подгоняя свои естественно-историческія познанія подъ рамки своей логической системы. Но ихъ наука о природѣ была вопіющимъ анахронизмомъ уже въ ихъ эпоху. И въ то самое время, какъ они все болѣе и болѣе запутывались въ своей метафизической паутинѣ, создавая призрачный міръ,—научное естествознаніе двигалось впередъ, открывая подлинные міры посредствомъ усовершенствованныхъ методовъ и орудій опыта и наблюденія". Въ области исторіи человѣческаго духа построительный методъ Гегеля имѣлъ несомнѣнно большій успѣхъ, благодаря его обширнымъ историческимъ познаніямъ и необычайному дару историческаго пониманія. Но все-таки исторія, какъ и природа, не можетъ быть „раціонализирована": „въ исторіи, какъ и въ природѣ, реальный процессъ не совпадаетъ съ логическимъ и потому не построяется историкомъ a priori, но изучается и объясняется имъ a posteriori. Иначе историкъ не былъ бы ограниченъ однимъ прошедшимъ и притомъ только извѣстною ему небольшою частью прошедшаго: онъ могъ бы логически „строить" будущее, предсказывать его съ безусловною достовѣрностью". Недостаточный въ области естествознанія и исторіи принципъ Гегеля оказался столь же недостаточнымъ и въ психологіи: человѣческая душа не есть исключительно вещь мыслящая,—она есть также и *волящая*, и *чувствующая* вещь. „Попытка

свести волю, чувство и чувственность къ мышленію, психологическое къ логическому, была столь же неудачной, какъ и обратная попытка противоположной Гегелю школы психологовъ—свести мышленіе къ чувству и волѣ, или логику къ психологіи".

Такимъ образомъ между „панлогизмомъ" Гегеля и эмпирическою наукой существуетъ несомнѣнная антиномія; и зависитъ она не отъ частныхъ ошибокъ Гегеля и не отъ простыхъ недочетовъ въ его естественно-научныхъ познаніяхъ. „По-настоящему такихъ познаній вовсе и не требовалось бы, если бы отвлеченная дедукція могла замѣнять ихъ собою". Эмпирическая наука противорѣчитъ логическому идеализму въ самомъ принципѣ: природу, исторію, человѣческую душу нельзя свести къ логическимъ категоріямъ. *Сущее не сводится къ логической идеѣ* [1]).

Философія Гегеля не была тою абсолютною и окончательною системой, какою она представлялась своему создателю; она была лишь однимъ изъ моментовъ развитія философской мысли, моментомъ крайняго отвлеченнаго раціонализма; этотъ раціонализмъ, по тому самому закону діалектическаго развитія, который впервые былъ формулированъ Гегелемъ, вызвалъ другую противоположность въ сферѣ умозрѣнія—философію ирраціональнаго, или безсознательнаго. Наиболѣе крупнымъ представителемъ этой философіи явился Шопенгауэръ. Однако уже въ собственныхъ ученіяхъ Шеллинга и Гегеля заключались сѣмена ирраціоналистическихъ тенденцій. У Шеллинга абсолютное тожество субъекта и объекта или природы и духа, понимаемое какъ *безразличіе,* представляетъ собою начало, чуждое идеализму; въ своемъ отвлеченномъ тожествѣ съ природой духъ перестаетъ отъ нея различаться, т.-е. перестаетъ быть духомъ; это уже не субъектъ, а совершенно неопредѣленная, безсознательная сила, которая путемъ какого-то непостижимаго самораздвоенія можетъ пробудиться къ творче-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXII, стр. 226—229.

ству и самосознанію. Съ другой стороны, въ системѣ Гегеля переходъ отъ абсолютной идеи, съ ея вѣчными, всегда въ ней примиренными опредѣленіями, къ реальной чувственной природѣ съ ея текучими и случайными процессами оказывается непонятнымъ скачкомъ, ирраціональнымъ и непостижимымъ отпаденіемъ идеи отъ себя самой. Такимъ образомъ, отвлеченный идеализмъ Гегеля, признававшій въ основѣ сущаго чисто логическій процессъ, вынужденъ предположить нѣчто, по существу не только противоположное, но и противорѣчащее своему коренному смыслу,— вполнѣ ирраціональное возникновеніе всего реальнаго міра. И нетрудно видѣть, что такое предположеніе являлось неизбѣжнымъ: если все существующее, какъ мыслимое, опредѣляется понятіями разума, „то самое *бытіе*, самая *дѣйствительность* того, что соотвѣтствуетъ этимъ понятіямъ, не опредѣляется никакими понятіями или, точнѣе, не сводится къ понятію". Пусть сто талеровъ въ моемъ карманѣ, по своему понятію, не отличаются отъ ста талеровъ, существующихъ въ умѣ философа: первые все-таки отличаются отъ вторыхъ своимъ реальнымъ *бытіемъ*, и его никакъ изъ ихъ логическихъ признаковъ отвлеченно вывести нельзя. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все существующее, все дѣйствительное—*не разумно*, т.-е. сверхлогично, ирраціонально, поскольку оно дѣйствительно существуетъ. Такое положеніе отчасти уже защищалъ Шеллингъ въ послѣдній періодъ своей философіи; еще рѣзче его развивали пессимисты Шопенгауэръ и Гартманъ, у которыхъ ирраціональность жизни сливалась съ ея полнымъ безсмысліемъ [1]).

Однако, когда рѣчь идетъ объ отношеніи нашей мысли къ дѣйствительности, приходится говорить не только объ ирраціональности *бытія* этой послѣдней. Реальное отличается отъ мысли еще своею *конкретною индивидуальностью* и *чувственностью*. Наша мысль всегда обща и отвлеченна; понимается и мыслится только общее; напротивъ, дѣйстви-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXII, стр. 231—233.

тельно существуютъ лишь единичныя конкретныя существа. Поэтому никакая реальность не покрывается и не растворяется въ своемъ понятіи; реальное существо есть нѣчто большее, чѣмъ простая мыслимая возможность. Міръ отличныхъ отъ насъ живыхъ существъ и вещей не сводится къ нашей мысли и чувству и, стало-быть, не можетъ быть выведенъ изъ нихъ путемъ какого-либо умозаключенія. Реальность не объяснима безъ реальности. И съ другой стороны, предположеніе такой реальности есть необходимое предположеніе всей нашей мысли: безъ него наша мысль не имѣла бы никакого возможнаго содержанія.

Такимъ образомъ, антиномія между логическимъ идеализмомъ и эмпиризмомъ лежитъ глубже философіи Гегеля. Корень ея заключается въ самой человѣческой мысли, во внутреннемъ противорѣчіи, присущемъ всѣмъ нашимъ понятіямъ, потому что всякое понятіе, взятое въ своей отвлеченности, содержитъ въ себѣ извѣстное противорѣчіе съ тою конкретною дѣйствительностью, отъ которой оно отвлекается. Если бы отвлеченная мысль могла быть абсолютнымъ принципомъ философіи, система Гегеля была бы абсолютной системой. Но на самомъ дѣлѣ наша мысль истинна и положительна только въ своемъ возможномъ или дѣйствительномъ отношеніи къ сущему, которое *дано* ей или *неизбѣжно предполагается* ею. Внѣ такого отношенія, мысль будетъ только ложнымъ, расплывающимся призракомъ дѣйствительности. „Внѣ мысли ничто не мыслимо“, но, съ другой стороны, сама мысль въ своей отвлеченности противоположна сущему.

А это все значитъ, что и второе изъ достигнутыхъ нами общихъ опредѣленій сущаго столь же недостаточно, какъ и первое: сущее не есть идея, точно такъ же какъ оно не есть только явленіе; оно не исчерпывается ни тѣмъ, ни другимъ опредѣленіемъ. Мысль непремѣнно предполагаетъ нѣкоторую данную дѣйствительность. „Отвлеченное понятіе не существуетъ нигдѣ, кромѣ нашего субъективнаго разума: оно относительно въ двоякомъ смыслѣ: по своему

отношенію къ мыслящему разуму и по своему отношенію къ конкретнымъ вещамъ, къ субъекту и къ объекту". Никакія понятія нельзя принимать безотносительно: мысль, какъ таковая, логически относится къ данному или предполагаемому сущему. Поэтому даже самыя общія понятія нашего ума, такъ называемыя логическія категоріи, суть только основные типы отношенія мысли къ своему предмету. Категоріи мысли логичны не потому, что онѣ суть продуктъ чистой дѣятельности разсудка, какъ о нихъ думалъ Кантъ, а потому, что онѣ имѣютъ достаточное основаніе въ сущей дѣйствительности; онѣ истинны не потому, что разумны, но разумны потому, что онѣ истинны [1]).

Даже основные логическіе законы, которыми опредѣляется сама наша мысль,—законы тожества, противорѣчія, достаточнаго основанія и исключеннаго третьяго — раскрываются лишь въ отношеніи этой мысли къ сущему. Безъ такого отношенія къ данной реальности не было бы ни различія, ни тожества, и никакая мысль не имѣла бы никакого логическаго основанія. Подобнымъ образомъ и категоріи представляются намъ логическими лишь черезъ это отношеніе: онѣ прилагаются къ вещамъ по логическимъ законамъ, т.-е. по достаточному основанію; я не долженъ понимать многое какъ единое, или необходимое какъ случайное; я долженъ видѣть причинность, взаимодѣйствіе, множество, единство и т. д. только тамъ, гдѣ я имѣю на то основаніе въ самихъ явленіяхъ. Поэтому всѣ категоріи могутъ быть логически выведены и построены изъ возможнаго отношенія мысли къ сущему [2]).

Сущее опредѣляется мыслью согласно законамъ тожества и различія: 1) какъ тожественное себѣ; 2) какъ отличное отъ мысли; 3) какъ внутренно тожественное съ мыслію въ различіи и различное въ тожествѣ (сущее тожественно съ мыслію, поскольку оно ее наполняетъ и ею наполняется,

---

1) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXII, стр. 234—240.

2) Тамъ же. Кн. XXXII. Стр. 240—241.

и оно различно отъ нея, поскольку оно обосновываетъ мысль и поскольку оно не только *мыслится*, но *есть*). Отсюда вытекаютъ дальнѣйшія опредѣленія сущаго по категоріямъ *качества* и *количества*. По категоріямъ *качества*, которыя соотвѣтствуютъ умственнымъ актамъ утвержденія, отрицанія и ограниченія, сущее опредѣляется въ своемъ отношеніи къ мысли: 1) какъ положительное, пребывающее, *реальное сущее*,—все равно, будь то реальность, тожественная съ мыслящимъ духомъ, или отличная отъ него матерія, сила или какой-нибудь другой объектъ мысли; 2) оно опредѣляется чисто *отрицательно*,—какъ противоположность мысли, какъ реальность, отъ нея отличная,—что мы наблюдаемъ, напр., въ системахъ матеріализма, субъективнаго идеализма и т. п.; 3) оно опредѣляется какъ ограниченное, относительное сущее, что видимъ, напр., въ системахъ эмпиризма или релативизма. Наконецъ, 4) сущее опредѣляется какъ абсолютная реальность, т.-е. такая, которая, въ противоположность всему ограниченному и конечному, понимается какъ всеобъемлющая полнота бытія, тожественная въ различіяхъ, какъ положительная безконечность, потенціально заключающая въ себѣ все конечное. Такъ опредѣляется сущее въ цѣломъ рядѣ умозрительныхъ ученій [1]). По взгляду князя С. Н. Трубецкого, каждое изъ приведенныхъ опредѣленій можетъ быть развито въ цѣлое философское ученіе. И такъ смотритъ онъ на всѣ логическія категоріи вообще: въ дальнѣйшемъ изложеніи онъ показываетъ, какъ разнообразно выступали отдѣльныя логическія категоріи въ исторіи мысли, а также и то, къ какимъ неизбѣжнымъ противорѣчіямъ приводитъ ихъ безотносительное отвлеченное признаніе за полную истину. Въ связи съ этимъ онъ очень высоко ставитъ Гегелевское воззрѣніе на исторію философскихъ идей, какъ на внутренно-необходимую смѣну общихъ логическихъ опредѣленій существующаго [2]).

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 249—250.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXII, стр. 247—248.

По категоріямъ *количества*, сущее опредѣляется, какъ *единое*, какъ *многое* и какъ *все* или *всеединое*. Въ своей отвлеченной идеѣ оно неизбѣжно понимается какъ единое: еще Парменидъ показалъ, что въ отвлеченномъ понятіи сущаго, равнаго только себѣ самому, отрицается все, что отъ него отлично, и такимъ образомъ остается лишь отвлеченное единство. Но мысль не можетъ застыть на такомъ единствѣ хотя бы по той причинѣ, что во всякомъ актѣ мысли заключается какъ бы раздвоеніе между субъектомъ и объектомъ, между предметомъ и мыслію о немъ, которое должно выразиться и въ нашихъ понятіяхъ. Въ отношеніи мысли къ сущему и въ ихъ основномъ различіи заключается, слѣдовательно, потенціальное *множество* идеальныхъ опредѣленій. Можно сказать, что въ отношеніи мысли къ сущему и въ тожествѣ и различіи между ними дано и мыслимое единство, и раздвоеніе, и конкретное единство во множествѣ. Соотвѣтственно этому, и сущее опредѣляется какъ *единое*—въ своей общей идеѣ, какъ *не-единое*—въ своемъ отличіи отъ мысли или идеи, какъ *многое*—въ совокупности своихъ реальныхъ отношеній и мыслимыхъ опредѣленій, и какъ всеобщее или *всеединое*—въ идеальномъ синтезѣ этихъ опредѣленій и признаковъ [1]).

Далѣе, сущее понимается нами по закону достаточнаго основанія, какъ то, что обосновываетъ свои опредѣленія. „Отношеніе основанія къ тому, что имъ обусловливается, опредѣляется по категоріямъ отношенія, какъ реальная зависимость субстанціальности или причинности, т.-е. какъ отношеніе признака къ субстанціи или слѣдствія къ причинѣ“. Сущее въ своемъ тожествѣ самому себѣ мыслится какъ субстанція своихъ признаковъ или опредѣленій; въ своемъ различіи отъ мыслящаго и воспринимающаго субъекта оно опредѣляется какъ *причина* относительнаго и обусловленнаго бытія,—явленій въ насъ; съ другой стороны, самый субъектъ или мыслящій разумъ понимается какъ

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 251—252.

дѣйствующая причина по отношенію къ внѣшней реальности. Сущее, какъ ограниченное, которому противолежитъ другое, также ограниченное сущее, мыслится во взаимодѣйствіи съ нимъ: явленія понимаются какъ результатъ взаимодѣйствія многихъ частныхъ причинъ, а въ послѣднемъ основаніи—какъ результатъ взаимодѣйствія субъекта и объекта. Наконецъ, сущее опредѣляется какъ безусловное начало, поскольку оно мыслится какъ абсолютное основаніе своихъ опредѣленій, въ отличіе отъ всего обусловленнаго [1]).

Одинаково изъ отношенія мысли къ существующему вытекаютъ и всѣ категоріи *модальности*. Сущее опредѣляется въ своемъ самомъ общемъ и отвлеченномъ отношеніи къ мысли, какъ *возможное* или просто *мыслимое*. Съ другой стороны, въ своемъ отличіи отъ чисто мыслимой возможности оно понимается какъ *дѣйствительное*. Но это дѣйствительное не есть что-нибудь абсолютно чуждое мысли, оно нами *понимается*, и поскольку оно нами понято во внутренней связи своихъ наличныхъ состояній, оно сознается какъ *необходимое*: міръ представляется намъ какъ связная совокупность вещей или существъ и какъ необходимая причинная связь явленій, подчиненныхъ общимъ законамъ и единому порядку [2]).

Систематическое изложеніе такихъ основныхъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго составляетъ элементарную метафизику или формальную науку о способахъ пониманія сущаго. Одно изъ самыхъ распространенныхъ возраженій противъ такой метафизики заключается въ томъ, что она отвлеченна. „Это возраженіе банально потому, что метафизика, несомнѣнно, должна быть отвлеченна и притомъ въ высшей степени: недостатокъ отдѣльныхъ метафизическихъ построеній, исходящихъ изъ тѣхъ или другихъ частныхъ концепцій или опредѣленій, состоитъ не въ томъ, что они отвлечен-

---

1) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXII, стр. 254.

2) Тамъ же. Кн. XXXII стр. 257—258.

ны, а въ томъ, что они недостаточно отвлеченны и общи, что они ложнымъ образомъ исключаютъ мыслимость противоположныхъ опредѣленій,—мыслимость, доказанную умозрѣніемъ и историческимъ опытомъ... Критическая метафизика должна быть сознательно отвлеченной: исходя изъ самаго отвлеченнаго опредѣленія сущаго, она должна сознавать границы отвлеченной мысли“ [1]).

Но этимъ всѣмъ неизбѣжно ставится новый вопросъ: исчерпывается ли метафизика такими чисто формальными опредѣленіями? Вѣдь сущее предполагается нами, какъ нѣчто отличное отъ этихъ мыслимыхъ опредѣленій, какъ ихъ общее конкретное подлежащее и основа, а въ такомъ случаѣ оно, очевидно, не покрывается ими и должно имѣть свои особыя *реальныя опредѣленія*, которыя, повидимому, не могутъ быть доступны ни нашей отвлеченной мысли, ни нашей субъективной чувственности. До сихъ поръ мы не выходили изъ предѣловъ нашей мысли и чувства, и могло казаться, что они доставляютъ намъ вполнѣ достаточныя данныя для пониманія дѣйствительности; но теперь для насъ все болѣе выясняется та истина, что сущее лежитъ внѣ ихъ и представляетъ нѣчто совершенно самобытное по отношенію къ нимъ. Что же? Существуетъ ли какое-нибудь „непосредственное воспріятіе“ этого реальнаго сущаго, какъ особый, третій источникъ познанія на ряду съ разумомъ и чувственностью? Если оно существуетъ, то какъ оно относится къ этимъ первымъ двумъ источникамъ знанія? И наконецъ, чѣмъ является сущее для такого непосредственнаго воспріятія [2])?

Мое чувство ограничено мною, „моей кожей“, какъ выражался Кондильякъ; съ другой стороны, моя мысль, взятая отвлеченно, также не содержитъ въ себѣ достаточнаго основанія для перехода къ дѣйствительно существующему путемъ какого-либо онтологическаго умозаключенія. Допу-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXII, стр. 259—261.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXII, стр. 262—263.

стимъ, что всякое субъективное состояніе предполагаетъ реальное воздѣйствіе извнѣ; допустимъ, что и самая мысль неизбѣжно подразумѣваетъ отношеніе къ реальному сущему, какъ это было показано раньше. Все это еще не объясняетъ того, откуда мы знаемъ о такой реальности, какимъ образомъ она дается нашему духу и сознается какъ данная. Пускай мысль и чувство суть отношенія; чтобы понять отношеніе, мы должны знать соотносящіеся термины. Если въ нашемъ сознаніи намъ данъ лишь одинъ терминъ, какимъ образомъ намъ можетъ быть открытъ другой терминъ,—то реальное, что есть внѣ нашего сознанія? [1]).

Реальность міра или внѣшнихъ мнѣ существъ столь же несомнѣнна для меня, какъ и моя собственная реальность. Эта вѣра обусловливаетъ мою мысль во всѣхъ ея категоріяхъ; она обусловливаетъ весь мой опытъ, т.-е. внутренній міръ и внѣшній міръ, какъ онъ сознается мною. Вѣра въ этомъ смыслѣ имманентна всему моему сознанію, насколько оно относится къ сущему. И если я никакъ не могу отрѣшиться отъ этой вѣры, то приходится допустить, что само сущее метафизически обосновываетъ эту мою вѣру, а съ нею вмѣстѣ мою мысль и чувство,—все мое познаніе, какъ и весь являющійся міръ. Каковы физическія условія такого воспріятія реальности, это намъ совершенно неизвѣстно, подобно тому, какъ для насъ окружена тайной и та связь, которая соединяетъ отправленія нашей нервно-мозговой системы съ нашею психическою дѣятельностью. Одно безспорно: я не могу отдѣлаться отъ предположенія реальности, независимой отъ моей мысли, данной ей, существующей внѣ ея или до нея. Такое предположеніе, разсматриваемое съ точки зрѣнія психологіи или теоріи познанія, есть актъ вѣры, а не одной мысли или чувства. Поэтому можно сказать, что все наше знаніе и опытъ, поскольку они относятся къ реальному сущему, предполагаютъ вѣру, какъ непосредственный актъ по-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 406—407.

знающаго духа, не сводимый ни къ чувству, ни къ мысли [1]).

Въ самомъ дѣлѣ, разсматривая наши познавательные процессы, мы убѣждаемся въ томъ, что вѣра дѣйствительно служитъ факторомъ всего нашего познанія, будучи имманентна и мышленію, и чувству. Такъ относительно познанія природы ясно, что въ немъ участвуютъ всѣ три способности нашего духа: посредствомъ чувствъ я воспринимаю послѣдовательныя явленія, посредствомъ мысли я познаю ихъ въ объективно-логической связи, посредствомъ вѣры я понимаю эту связь какъ реальную и независимую отъ моего сознанія. Можно подумать, что иначе обстоитъ дѣло съ собственной жизнію нашей души: когда мы понимаемъ тѣ или другія явленія какъ дѣйствія нашего собственнаго *я*, то реальная причина этихъ дѣйствій, повидимому, дана намъ непосредственно въ нашемъ самосознаніи. Однако достаточно всмотрѣться внимательнѣе въ процессъ нашего самосознанія, чтобы убѣдиться, что и здѣсь не все ограничивается нашею мыслію и нашимъ чувствомъ. Наше *я*, какъ реальный субъектъ нашей внутренней жизни, очевидно, не есть простой *объектъ* мысли и чувства, а нѣчто большее. Конечно, мы знаемъ объ этомъ субъектѣ лишь постольку, поскольку онъ такъ или иначе *объективируется* въ нашемъ сознаніи; но именно потому и приходится сказать, что наше самосознаніе или отвлеченно, или ограниченно, и что мы вынуждены отличать душу отъ ея явленій въ сознаніи. Далѣе, если я могу относить свои состоянія къ прошедшему и будущему, свои настоящія представленія къ прошлымъ событіямъ, которыхъ нѣтъ уже, или къ будущимъ, которыхъ нѣтъ еще, то это одно показываетъ намъ, что духъ нашъ не ограниченъ никакими временными фактами сознанія, а заключаетъ въ себѣ сознаніе того пребывающаго, сверхвременнаго субъекта всѣхъ нашихъ душевныхъ состояній, который обусловливаетъ собою все,

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXIII, стр. 407—409.

что мы сознаемъ. Это *я*, или субъектъ всѣхъ нашихъ психическихъ актовъ, не есть, очевидно, ни особое состояніе сознанія, ни какое-либо обобщеніе или абстракція подобныхъ состояній, а представляетъ изъ себя ихъ общее внутреннее условіе. И непосредственное признаніе этого реальнаго субъекта, обусловливающаго всю жизнь нашего сознанія, иначе трудно опредѣлить, какъ понятіемъ вѣры. Сознаніе времени, воспоминаніе о нашемъ реальномъ прошломъ и ожиданіе будущаго доказываютъ самымъ убѣдительнымъ образомъ, что я не только знаю свое существованіе и прямо чувствую его, но и вѣрю въ него, насколько по крайней мѣрѣ дѣло идетъ о прошломъ и будущемъ: вѣдь въ себя, какъ пережившаго прошедшія событія или долженствующаго пережить будущія, можно только вѣрить, но его нельзя воспринять, какъ что-то наличное; а съ другой стороны, одно настоящее, оторванное отъ всякаго прошлаго, въ своей безконечной мгновенности для сознанія неуловимо [1]).

Итакъ, сущее въ самомъ нашемъ самосознаніи опредѣляется не только какъ предметъ понятія и представленія, но и какъ предметъ вѣры. И наоборотъ, когда станемъ на точку зрѣнія отвлеченнаго эмпиризма или на точку зрѣнія отвлеченнаго раціонализма, существованіе реальнаго субъекта нашего сознанія тотчасъ же получаетъ проблематическій видъ. Эмпирическая психологія силится искусственно обособить явленіе отъ его субъекта и превратить всю душевную жизнь въ непрерывную цѣпь безсубъектныхъ состояній. Подобнымъ же образомъ и раціоналистическій критицизмъ признаетъ этотъ субъектъ лежащимъ не только за предѣлами всякихъ явленій, но и за предѣломъ отвлеченныхъ понятій, а поэтому и всякаго знанія [2]).

Но самое рѣшительное доказательство въ пользу самостоятельнаго значенія вѣры въ познаніи субъекта представляетъ наше убѣжденіе въ реальности другихъ субъек-

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 410—414.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXIII, стр. 416—417.

товъ, отличныхъ отъ нашего и существующихъ для себя самихъ. Въ признаніи реальности такихъ субъектовъ отнюдь не слѣдуетъ видѣть простой постулатъ „практическаго разума“ или внушеніе „нравственнаго чувства“, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые послѣдователи Канта [1]). Нравственныя чувства стыда, жалости, справедливости предполагаютъ въ насъ убѣжденіе въ существованіи нашего собственнаго субъекта и другихъ субъектовъ различныхъ порядковъ,—низшихъ меня, равныхъ мнѣ, высшихъ меня. Но не нравственность порождаетъ это убѣжденіе, а скорѣе, наоборотъ, она обусловливается имъ. „Я признаю существованіе другихъ людей не потому, что я сознаю свои обязанности передъ ними, а, наоборотъ, я признаю обязанности по отношенію къ нимъ потому, что вижу въ нихъ нѣчто большее, чѣмъ мои представленія, сознаю въ нихъ реальные субъекты, „цѣли въ себѣ“. Я имѣю къ нимъ нравственное чувство, поскольку въ самомъ имманентномъ воспріятіи чужого существа *предзаложено* мое сознаніе солидарности съ нимъ“. Реальныя существа не суть только объекты мысли и представленія, т.-е. не суть простые объекты другого, отличнаго отъ нихъ субъекта,—таково отрицательное опредѣленіе сущаго, какъ предмета нашей непосредственной вѣры. Какое же ея положительное содержаніе? Въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, въ нашемъ самосознаніи сущее сознается нами какъ субъектъ. Нельзя ли логически обобщить это опредѣленіе и распространить его за предѣлы нашего самосознанія на сущее вообще, т.-е. на другія существа, поскольку они составляютъ предметъ нашей вѣры? Вѣдь тогда выйдетъ, что вѣра—этотъ третій факторъ нашего знанія—приводитъ насъ къ нѣкоторому новому пониманію внутренняго тожества объектовъ съ субъектомъ. Сущность вѣры не состоитъ ли въ признаніи независимой отъ нашей мысли универсальной духовной силы? [2])

---

[1]) Здѣсь князь С. Н. Трубецкой имѣетъ въ виду теорію проф. А. И. Введенскаго, изложенную имъ въ его статьѣ „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“.

[2]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXIII, стр. 418—419.

Если мы станемъ разсматривать различныя формы *вѣры религіозной*, начиная отъ самыхъ грубыхъ и до самыхъ возвышенныхъ, мы не найдемъ въ ней другого содержанія, кромѣ вѣры въ конкретную духовную силу, выражающуюся въ дѣйствительномъ явленіи, но, тѣмъ не менѣе, не исчерпывающуюся имъ. Это будетъ одинаково справедливо и о фетишизмѣ первобытныхъ народовъ, и о современномъ утонченномъ протестантскомъ піэтизмѣ — этой наиболѣе стерилизованной формѣ религіи. Слѣдовательно, на религіозной вѣрѣ приведенное опредѣленіе совершенно оправдывается. Но, повидимому, вѣра, какъ неизбѣжный элементъ нашего чувственнаго и раціональнаго познанія, имѣетъ уже другой предметъ, отличный отъ духа: она убѣждаетъ насъ въ реальности внѣшняго міра, внѣшнихъ предметовъ,—въ реальности *не-я*, отличнаго отъ нашей мысли и чувства. Однако во что же мы въ этомъ случаѣ вѣримъ? Что есть реальнаго во внѣшнихъ предметахъ? На послѣдній вопросъ существуетъ очень много различныхъ отвѣтовъ: въ вещахъ реальны атомы, матерія, центры силъ, энергія и т. д. Но никто не рѣшится сказать, что моя вѣра въ реальность внѣшняго міра относится въ дѣйствительности къ атомамъ или силамъ, его составляющимъ. Стоитъ въ видѣ опыта перенести нашу вѣру на эти атомы или силы, какъ они тотчасъ же обратятся въ ничто. Не только до сихъ поръ не существуетъ теоріи вещества, которая могла бы притязать на общее признаніе, но можно считать положительно доказаннымъ критическою философіей, что всякая теорія, принимающая матерію въ абсолютномъ смыслѣ, т.-е. какъ безотносительную реальность, есть *ложная* теорія. Итакъ, во что же мы вѣримъ въ внѣшнемъ мірѣ? Мы вѣримъ не въ атомы, составляющіе видимый нами предметъ, напр., столъ, а въ самый этотъ видимый предметъ,—не въ атомы, силы и энергіи, составляющіе видимое нами голубое небо, а въ самое голубое небо. Между тѣмъ эти видимые образы совершенно нереальны, они представляютъ изъ себя только чувственныя формы, не существующія помимо на-

шего воспріятія. И оказывается, мы вѣримъ въ объективную реальность именно этихъ чувственныхъ формъ, зрительныхъ, осязаемыхъ и другихъ, въ реальность свѣта, звука, красокъ и т. д. Такъ какъ всѣ эти чувственныя формы суть лишь психическіе факты, то выходитъ, что я вѣрю въ объективную, независимую отъ меня реальность психическихъ фактовъ. Очевидно, моя вѣра въ объективность чувственныхъ воспріятій можетъ быть истинною лишь въ томъ смыслѣ, что эти чувственныя формы существуютъ не только для меня, но и для всѣхъ другихъ чувствующихъ существъ, и такимъ образомъ являются достояніемъ не только моей субъективной, но и всемірной чувственности. Напротивъ, вѣра въ безотносительную, т.-е. никакимъ субъектомъ не обусловленную реальность внѣшняго міра, въ реальность абсолютной матеріи, не выдерживаетъ никакой философской критики [1]).

Однако матеріальный міръ не представляетъ ли въ нашихъ глазахъ чего-то большаго, чѣмъ простую видимость или миражъ чувствующихъ субъектовъ? Что же мы еще въ него влагаемъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, обратимся къ той формѣ вѣры, которая оказывается безусловно истинной, къ нашей вѣрѣ въ свою собственную реальность, какъ сознающихъ и чувствующихъ существъ, и въ реальность одушевленныхъ существъ внѣ насъ. Во что мы вѣримъ, когда утверждаемъ бытіе внѣшнихъ намъ и отъ насъ независимыхъ сознающихъ и чувствующихъ тварей? Вѣримъ ли мы просто въ ихъ чувственную форму, въ ихъ внѣшнюю видимость, въ ихъ тѣло? Довольно легко замѣтить, что нѣтъ; доказательствомъ этому можетъ служить хотя бы тотъ фактъ, что мы способны вѣрить и въ посмертное существованіе нашихъ ближнихъ, когда ихъ тѣло умерло и разрушилось. Или мы вѣримъ въ ихъ нематеріальную душу? Но многіе люди вовсе отрицаютъ понятіе души и все-таки вѣрятъ въ своихъ ближнихъ. Что же служитъ

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXIII, стр. 419—423.

предметомъ вѣры въ данномъ случаѣ? Вѣра относится къ тому же самому, къ чему относится наша вѣра въ нашу собственную реальность; мы вѣримъ въ предполагаемую внутреннюю индивидуальность подобныхъ намъ существъ, въ ихъ чувство, мысль, волю и въ реальный субъектъ этой мысли, воли и чувства. „Вѣра относится не къ отвлеченному принципу и не къ чувственному явленію, а къ самой реальности чужого существа, которое существуетъ для себя такъ же, какъ я для себя существую, т.-е. къ его мыслящей, чувствующей, дѣйствующей силѣ, къ его *являющейся индивидуальности*, или субъекту, и ни къ чему другому“ [1]).

Это бросаетъ свѣтъ и на вопросъ о томъ, во что мы вѣримъ во внѣшнемъ мірѣ вообще. „Единственная реальность, которая дана непосредственно моему сознанію, есть реальность моего субъекта, и потому я естественно понимаю всякую другую реальность черезъ эту и по аналогіи этой“. Понятіе о реальномъ существѣ имѣетъ корень въ представленіи о живомъ существѣ, т.-е. о психической силѣ въ ея явленіи,—объ „энергіи“, какъ выражался Аристотель. Вначалѣ между одушевленнымъ и неодушевленнымъ, между существомъ и вещью вовсе не кладется различія: все, что сознается реальнымъ, тѣмъ самымъ олицетворяется. Объ этомъ свидѣтельствуютъ психологія, антропологія, языкъ всѣхъ народовъ. Лишь постепенно человѣкъ научается различать вещь, какъ фиктивное существо, отъ дѣйствительнаго индивидуальнаго существа. Но все же, какъ бы ни силились мы возможно яснѣе провести границу между существомъ и вещью, мы не въ состояніи обойтись безъ нѣкоторой индивидуализаціи, олицетворенія, разъ мы признали данную вещь реальной. Все то, что не есть простой объектъ, который существуетъ только для какого-нибудь субъекта,—существуетъ и *для себя*, т.-е. будучи объектомъ, есть въ то же время *субъектъ*. Поэтому если мы видимъ въ ма-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 423—425.

теріи нѣчто большее, чѣмъ простой объектъ сознанія, мы по необходимости признаемъ, что она существуетъ не только для насъ, но и для себя самой, т.-е. не только какъ объектъ, но и какъ *субъектъ*. „И въ такомъ случаѣ мы можемъ мыслить этотъ признаваемый нами субъектъ во всевозможныхъ категоріяхъ сущаго: какъ единый универсальный субъектъ; какъ одну міровую силу, являющуюся нашему сознанію; какъ множество отдѣльныхъ взаимодѣйствующихъ субъектовъ—монадъ или живыхъ центровъ силъ, или какъ множество такихъ относительныхъ центровъ, объединенныхъ въ одномъ субъектѣ высшаго порядка“ [1]).

Такимъ образомъ между религіозной вѣрой и той вѣрой, которая является основнымъ началомъ нашего познанія, не лежитъ никакой бездны: предметъ и той, и другой есть сущее, какъ реальный, являющій себя, невещественный субъектъ, иначе сказать, какъ духъ. И только такая вѣра въ сущее, какъ духовное начало, имѣетъ въ себѣ внутреннее оправданіе: какъ реальное, подлинное воспріятіе сущаго, вѣра мыслима лишь въ томъ случаѣ, если это сущее есть нѣчто сродное нашей подлинной реальности, т.-е. нашему духовному существу. Во внутренней духовности сущаго получаютъ свое настоящее обоснованіе раньше разсмотрѣнныя нами его опредѣленія, какъ являющагося и какъ мыслимаго. Міръ, какъ явленіе и какъ идея, предполагаетъ чувствующій и мыслящій субъектъ; и съ другой стороны, лишь сродное мысли и чувству, т.-е. лишь объектъ, тожественный по существу съ своимъ субъектомъ, могутъ быть объективно мыслимы и чувствуемы. Поэтому только духовное можетъ быть воспринято и понято духомъ, и только оно можетъ составить предметъ конкретнаго, объективнаго знанія [2]).

Но разъ вѣра даетъ намъ непосредственное воспріятіе сущаго, то не лежитъ ли въ ней самостоятельный источникъ абсолютнаго вѣдѣнія, какъ то признавали мистики

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 425—427.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXIII, стр. 427—429.

различныхъ временъ и народовъ? Не должны ли мы развивать въ себѣ исключительно эту способность непосредственнаго воспріятія истинно сущаго, постепенно умерщвляя свою чувственность и приводя въ молчаніе самую мысль свою? „Не должны ли мы отвлечься отъ внѣшняго воспріятія, отъ самой мысли нашей, чтобы въ нѣдрахъ нашего духа найти „самость", абсолютный субъектъ сущаго, его „атманъ", какъ выражаются Упанишады?" Этимъ мы приходимъ къ *мистическому идеализму*, который встрѣчается въ различныхъ формахъ у многихъ мыслителей XIX столѣтія, исходившихъ изъ критики отвлеченнаго раціонализма и искавшихъ въ вѣрѣ и откровеніи восполненія разсудочной философіи [1]).

Переходя къ критикѣ мистическаго идеализма, князь С. Н. Трубецкой даетъ блестящій очеркъ мистическихъ ученій о познаніи абсолютнаго, приводя чрезвычайно интересныя цитаты изъ Упанишадъ, Нѣмецкой Теологіи, Мейстера Эккарта и др. [2]) Онъ показываетъ, какъ глубоко были убѣждены мистики всѣхъ временъ въ томъ, что въ состояніи экстаза и отрѣшенности отъ всего конечнаго душа ихъ, погружаясь въ основу собственнаго существа, тѣмъ самымъ сливается съ Божественной основой всѣхъ вещей. Онъ отказывается рѣшать вопросъ о томъ, дѣйствительно ли подвижники, погруженные въ мистическое созерцаніе, пріобрѣтаютъ высшія способности ясновидѣнія въ пространствѣ и времени, которыя имъ такъ часто приписывались. Тѣмъ не менѣе онъ не считаетъ возможнымъ безусловно отвергать существованіе такихъ способностей. На это одинаково не имѣютъ права ни истинный эмпирикъ, не знающій ничего внѣ относительной сферы явленій нашего ограниченнаго сознанія, ни идеалистъ, признающій абсолютный духъ въ основѣ всѣхъ отношеній между отдѣльными существами. Вѣдь трансцендентальныя условія чувственности, ставящія

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXIII, стр. 429.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXIV.

границы въ пространствѣ и времени для нашего нормальнаго эмпирическаго сознанія, не имѣютъ въ себѣ ничего абсолютнаго и во всякомъ случаѣ ихъ власть не можетъ распространиться на абсолютнаго духа. Между тѣмъ всякое объективное, относительное существованіе обусловливается въ концѣ концовъ абсолютнымъ сверхвременнымъ и сверхпространственнымъ субъектомъ, и поэтому для отдѣльнаго сознанія не исключается возможность имѣть, чрезъ посредство своей сверхчувственной основы, апріорное и внутреннее воспріятіе отношеній между вещами, которое возвышается надъ условіями и законами обычнаго эмпирическаго воспріятія [1]).

Но какъ бы мы ни смотрѣли на природу тѣхъ психологическихъ фактовъ, съ которыми связано мистическое созерцаніе вещей, это не устраняетъ коренныхъ недостатковъ мистицизма, какъ міровоззрѣнія, заявляющаго притязаніе на обладаніе полною и исключительною истиною. Ища Божественной сущности въ отрѣшеніи отъ чувственнаго воспріятія, въ отказѣ отъ мысли, въ погашеніи своей индивидуальности и своего *я*, полагая, что только этимъ путемъ можно достигнуть сліянія съ нею, мистики тѣмъ обращали самую эту сущность въ нѣчто лишенное всякаго *я*, всякой мысли и всякаго чувства,—въ безсознательный вѣчный покой, въ нирвану. Абсолютное изъ законченной полноты реальности у нихъ превращается въ совершенное отрицаніе реальности. Соотвѣтственно этому и міръ, въ ихъ глазахъ, оказывался обманчивымъ призракомъ, закрывающимъ отъ насъ истинную основу бытія. Но провозгласить призрачность міра не значитъ еще объяснить его. Откуда міръ возникъ и зачѣмъ? Допустимъ, что онъ—простой призракъ, но вѣдь не призракъ та мысль, которая его стремится познать и имъ обманывается; что мы въ самомъ дѣлѣ думаемъ, этого у насъ никто отнять не можетъ. На всѣ эти недоумѣнія мы не находимъ у сторонниковъ мистическаго ученія

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXIII, стр. 564—565.

никакого дѣйствительнаго отвѣта. Мистики всѣхъ временъ и народовъ сходятся довольно близко въ той части своего ученія, которая возводитъ насъ къ непосредственному созерцанію абсолютнаго; но попытки понять природу и мірозданіе изъ абсолютнаго представляютъ у нихъ самый пестрый хаосъ противорѣчивыхъ мнѣній и фантастическихъ положеній. А между тѣмъ каждый изъ мистиковъ претендуетъ на внутреннее, полное пониманіе вещей въ ихъ истинномъ существѣ. Не ясно ли, что они принимаютъ за откровеніе истины субъективныя порожденія своей фантазіи и что только въ раціональной философской и научной критикѣ можетъ заключаться выходъ изъ этого заколдованнаго царства мнимаго знанія [1])?

Въ своихъ окончательныхъ выводахъ мистическое умозрѣніе приводитъ къ нирванѣ индійскаго пантеизма. Что же заставляетъ мысль отказаться отъ подобнаго результата, признать его одностороннимъ и перейти къ болѣе конкретнымъ формамъ идеализма? „Дѣйствительность, познаваемая умомъ и чувствомъ и предполагающая разумъ и чувство,—конкретное сознаніе, которое противорѣчитъ отвлеченному мистицизму въ области опыта, умозрѣнія, нравственности, самой религіи. Въ этомъ конкретномъ сознаніи, слѣдовательно, и нужно искать критерій знанія“ [2]).

Источника истиннаго знанія слѣдуетъ искать въ нашемъ конкретномъ сознаніи. Эмпирики искали его въ чувственномъ опытѣ, отрицая всякія апріорныя, логическія основанія этого опыта; раціоналисты искали его въ чистомъ отвлеченномъ мышленіи, мистики—въ непосредственномъ имманентномъ воспріятіи сущаго. „И недостатокъ этихъ трехъ общихъ представленій о природѣ человѣческаго познанія заключается не въ томъ, что они признаютъ, а въ томъ, что они игнорируютъ или отрицаютъ“. Отрицая въ нашемъ познаніи присутствіе универсальнаго логическаго начала,

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 575—576.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXI, стр. 577.

эмпиризмъ искажаетъ дѣйствительную природу опыта и приходитъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ „логическому отрицанію логики", т.-е. къ чистому скептицизму. Равнымъ образомъ и отвлеченный раціонализмъ, принимая чистую мысль или чистое понятіе за нѣчто безотносительное, на самомъ дѣлѣ лишаетъ мысль ея реально-логическаго основанія, ставитъ ее въ противорѣчіе съ дѣйствительностью и приводитъ къ своей противоположности—къ философіи ирраціональнаго, безсознательнаго и непознаваемаго. Наконецъ, и мистицизмъ не обосновываетъ конкретнаго познанія дѣйствительности, а скорѣе упраздняетъ всякую дѣйствительность; онъ приводитъ къ *акосмизму,* къ міроотрицанію и наполняетъ мѣсто исчезнувшей дѣйствительности грезами фантазіи [1]).

На самомъ дѣлѣ источникъ нашего знанія о сущемъ лежитъ въ конкретной дѣятельности нашего чувствующаго, мыслящаго, волящаго духа, и нельзя искать его въ какой-нибудь одной его способности. Нашъ дѣйствительный опытъ обусловленъ a priori универсальными законами нашего воспріятія и нашей мысли, которая въ свою очередь обусловлена своимъ внутреннимъ имманентнымъ отношеніемъ къ истинно сущему; всякое иное пониманіе опыта неизбѣжно ведетъ насъ къ иллюзіонизму. Наша мысль не порождаетъ познаваемую дѣйствительность, а имѣетъ въ ней свое основаніе, — при всякомъ другомъ пониманіи она перестаетъ быть логичной и не можетъ быть органомъ реальнаго познанія. Наконецъ, наша вѣра есть объективное условіе реальнаго воспріятія сущаго въ мышленіи и опытѣ: она заключаетъ въ себѣ сознаніе реальности мыслимыхъ и воспринимаемыхъ нами существъ, соотносящихся съ нашимъ собственнымъ существомъ; съ другой стороны, это соотношеніе нашего существа къ другимъ существамъ никогда не могло бы быть сознано, еслибъ оно не выражалось въ чувствѣ и мысли. Такимъ образомъ, эмпиризмъ, раціонализмъ

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 733—734.

и мистицизмъ являются намъ какъ условныя, отчасти искусственныя точки зрѣнія, на которыя мы становимся при рѣшеніи основной проблемы познанія, отвлекаясь отъ живой полноты отношеній нашего сознанія къ конкретной дѣйствительности [1]).

„Основнымъ даннымъ нашего сознанія является универсальная соотносительность сущаго". Между тѣмъ ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ, ни мистицизмъ не только не даютъ ей объясненія, но нерѣдко прямо ей противорѣчатъ. Въ этомъ же заключается недостатокъ всякой ложной метафизики, напримѣръ, матеріализма, дуализма, отвлеченнаго монизма, монадологіи. Во всѣхъ этихъ ученіяхъ либо признается множество субстанцій, независимыхъ другъ отъ друга, при чемъ соотношеніе ихъ является совершенно необъяснимымъ, либо же признается единая субстанція, въ которой теряется различіе соотносящихся вещей, а слѣдовательно и не можетъ быть никакого соотношенія. То же повторяется и въ тѣхъ метафизическихъ теоріяхъ, которыя выросли на почвѣ критики разума Канта, потому что и въ нихъ либо отрицаются какія бы то ни было отношенія внѣ нашего субъективнаго сознанія, либо самый субъектъ нашего сознанія или даже самая мысль наша признаются безотносительными.

На дѣлѣ нѣтъ ни безотносительной мысли, ни безотносительныхъ, чистыхъ состояній сознанія, ни безотноситель-наго воспріятія, ни чистаго опыта. Въ дѣйствительности все соотносится, и *быть* значитъ относиться. Бытіе безъ отношеній, чистое *безотносительное* бытіе равняется небытію. Все, что есть, существуетъ въ какомъ-нибудь отношеніи, и что ни въ какомъ отношеніи не существуетъ, то не имѣетъ никакого бытія. „Не даромъ самый глаголъ „быть" имѣетъ значеніе связки; и тамъ, гдѣ мы употребляемъ его самостоятельно, гдѣ мы утверждаемъ про какую-нибудь вещь, что она *есть* вообще, не опредѣляя, какъ и что она есть, мы утвер-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 734—737.

ждаемъ лишь общее отношеніе къ дѣйствительности, неопредѣленную безконечность ея отношеній къ совокупности вещей. Отношеніе есть основная категорія нашего сознанія и основная категорія сущаго" [1]).

Соотносительность, обусловливающая всѣ формы нашего сознанія и познаванія, заключаетъ въ себѣ и критерій нашего знанія: „критерій отдѣльныхъ нашихъ убѣжденій, понятій, представленій, воспріятій заключается въ ихъ соотношеніи, *въ соотношеніи нашего познающаго субъекта ко всей совокупности познаваемаго сущаго*". Очень важнымъ моментомъ такого соотношенія является наше согласіе съ другими разумными существами: субъективное представленіе существуетъ для меня одного; объективное — существуетъ *для всѣхъ* и черезъ это получаетъ обязательный характеръ [2]).

Философія есть раціональная переработка данныхъ сознанія. Между тѣмъ основнымъ даннымъ сознанія является соотносительность нашего существа съ другими существами; поэтому коренной вопросъ теоретической философіи есть вопросъ о томъ, что такое соотношеніе между существами, въ чемъ оно состоитъ, какъ оно возможно и какъ оно познается нами? Всякая философія, стремящаяся понять міръ, какъ цѣлое, пытается объяснить универсальную связь вещей въ ея соотношеніи къ нашему разуму, или къ нашему сознанію. Одна изъ наиболѣе распространенныхъ попытокъ объяснить эту связь заключается въ ученіи о единой субстанціи, лежащей въ основаніи всѣхъ вещей. Своего классическаго выраженія это ученіе достигло въ системѣ Спинозы. Однако, изъ односторонняго и абстрактнаго предположенія о чистомъ единствѣ и неизмѣнномъ пребываніи абсолютной субстанціи не объясняется множество и различіе отдѣльныхъ вещей, не объясняется ихъ конкретное соотношеніе другъ къ другу и къ нашему сознанію, не объясняется міръ явленій во времени и про-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV стр. 737—739.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXV, стр. 741—742.

странствѣ. Въ теоріяхъ спинозическаго типа субстанція оказывается условнымъ и даже отрицательнымъ понятіемъ, она обращается въ простую *потенцію* явленій и отношеній и тѣмъ самымъ перестаетъ быть абсолютной; при этомъ самая возможность для нея быть такою *потенціей* множественности формъ жизни представляется гадательной и необоснованной. Но если понятіе единой субстанціи является непригоднымъ, то какъ объяснить связь вещей или существъ, связь *я* и *не-я*,—субъекта и объекта [1])?

Какъ мы уже знаемъ, эта связь прежде всего обусловлена формами нашей чувственности и нашей мысли: явленія протекаютъ въ чувственныхъ формахъ пространства и времени; они подчиняются универсальнымъ законамъ, благодаря которымъ каждая вещь получаетъ свою конкретную опредѣленность въ совокупности другихъ вещей. Съ другой стороны, эта связь является намъ какъ реальное взаимодѣйствіе силъ, въ основаніи котораго мы вынуждены допустить реальное единство, которое дѣйствительно заключаетъ въ себѣ живую мощь всѣхъ отношеній и всѣхъ различій. Такое абсолютное всеединство не есть чистологическій синтезъ, изъ котораго нельзя было бы объяснить реальнаго взаимодѣйствія вещей. И въ то же время абсолютное всеединство не есть простое единство субстанціи, въ которомъ упраздняются всѣ конкретныя различія между существами. Понятно поэтому возникновеніе ряда попытокъ примирить понятіе абсолютной субстанціи, какъ пребывающей основы всѣхъ вещей, съ понятіемъ *субъекта*, какъ дѣятельнаго начала, обусловливающаго дѣйствительное объективное существованіе въ разнообразіи его данныхъ отношеній. Въ этомъ смыслѣ ученіе объ универсальной соотносительности сущаго нашло себѣ обоснованіе въ „абсолютномъ идеализмѣ“ нѣмецкихъ философовъ, — въ признаніи тожества субъекта и объекта.

Это ученіе, получившее въ системѣ Гегеля столь яркое

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXV, стр. 743, 748—750.

выраженіе, пало жертвой своей ложной отвлеченности. Но отвлеченность нѣмецкаго идеализма не должна мѣшать намъ видѣть его основную правду. Реально-логическая связь вещей, внѣ которой ничто не можетъ быть мыслимо и ничто не можетъ существовать, предполагаетъ реально-логическое единство. Взаимодѣйствіе духа и природы, субъекта и объекта предполагаетъ основное единство въ ихъ различіи, универсальное всеединство духа съ его противоположностью, мысли съ реальнымъ бытіемъ. Таковъ естественный и законный результатъ нѣмецкаго идеализма послѣ Канта. Но однимъ этимъ общимъ результатомъ ограничиться нельзя; „требуется раскрыть опредѣленія абсолютнаго и *доказать* его изъ него самого, т. е. показать въ немъ истинное универсальное основаніе *всего* сущаго, *всей* дѣйствительности во всемъ ея объемѣ". Вотъ этой-то задачи нѣмецкій идеализмъ и не выполнилъ: онъ превращалъ абсолютное въ *отвлеченное* начало, противоположное дѣйствительности и безсильное объяснить индивидуальное содержаніе живого міра [1]).

Что же нужно для истиннаго конкретнаго опредѣленія абсолютнаго? Требуется найти такое его опредѣленіе, которое могло бы обосновывать дѣйствительность, т. е. міръ существъ и вещей въ ихъ актуальномъ отличіи отъ абсолютнаго. Абсолютное не есть ни только субстанція, ни только субъектъ. Если оно обосновываетъ нѣчто, отъ него отличное,-- *свое другое*,—то слѣдовательно, оно существуетъ не только *о себѣ* (an sich) и *для себя* (für sich), но и *для* всего *другого*. Безъ отношенія субъекта къ опредѣленному объекту нѣтъ ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознанія, — нѣтъ актуальнаго, дѣйствительнаго субъекта. Поэтому „только въ своемъ *альтруизмѣ*, т. е. какъ бытіе *для всего другого*, абсолютное есть универсальное и *актуальное* абсолютное, обнимающее въ себѣ полноту бытія... Въ этомъ существенномъ бытіи для другого, въ этомъ альтруизмѣ абсолютнаго

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 750—752.

заключается внутреннее, положительное основаніе его безусловности". Вслѣдствіе этого *другое* абсолютнаго, или міръ рядомъ съ Богомъ, не можетъ служить для него границей или отрицаніемъ. Наоборотъ, потенція этого другого есть на самомъ дѣлѣ безконечная мощь творческаго самоопредѣленія, внутренняя свобода Божества, не ограниченнаго своей самостью и имѣющаго въ себѣ начало всѣхъ возможныхъ отношеній. Поэтому и дѣйствительный міръ конечныхъ существъ, въ своемъ отношеніи къ абсолютному или Богу, есть лишь раскрытіе его безпредѣльной свободы и мощи, его *всемогущества*.

Изъ этого ясно, что „бытіе для другого" не составляетъ исключительнаго опредѣленія относительной и обусловленной дѣйствительности: оно представляетъ внутреннее опредѣленіе сущаго, какъ такого; про абсолютное нельзя сказать ни того, что оно по своему бытію относительно, ни того, что оно безотносительно,—оно сверхъотносительно, потому что въ немъ источникъ всякихъ отношеній для всего, что существуетъ. Абсолютное не ограничивается ничѣмъ, оно не можетъ ограничиваться и какими-нибудь отвлеченными опредѣленіями собственнаго существа. Поэтому истинное его опредѣленіе является въ тоже время конкретнымъ. Абсолютный субъектъ, сущій не только для себя, но и для всего другого, перестаетъ быть отвлеченною самостью: это конкретный, себя объективирующій и опредѣляющій духъ, носящій въ самомъ себѣ абсолютное начало своего самоопредѣленія. Въ нашемъ собственномъ субъектѣ и въ единствѣ нашего сознанія мы имѣемъ образъ и подобіе этого универсальнаго духовнаго всеединства [1]).

Абсолютное, какъ самоопредѣляющійся субъектъ, есть *лицо* или безконечный личный духъ. Понятіе личности въ приложеніи къ абсолютному не только не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія, но прямо вытекаетъ изъ его общаго опредѣленія, какъ утверждающаго себя субъ-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 753—757.

екта, существующаго для себя и для другого, (т. е. опредѣленнаго субъекта). Далѣе абсолютное, какъ реальный и конкретный самоутверждающійся субъектъ, по необходимости есть субъектъ *волящій*. Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы абсолютное могло опредѣляться, какъ чистая, безотносительная воля: дѣйствительная воля существуетъ лишь тамъ, гдѣ она имѣетъ предметъ воленія или полагаетъ себѣ такой предметъ. Воля предполагаетъ въ субъектѣ отношеніе къ другому, и это другое либо дано ему извнѣ, либо полагается имъ самимъ. Но абсолютному ничто извнѣ дано быть не можетъ, поэтому свое другое, міръ относительныхъ вещей, оно неизбѣжно полагаетъ отъ себя. „Если конечный, ограниченный субъектъ можетъ въ дѣятельности своей воли эгоистически утверждать свое „*я*“, отрицая все то, что его ограничиваетъ, то въ абсолютномъ подобное эгоистическое „самоутвержденіе воли“ представляется логически немыслимымъ: ибо, во-первыхъ, ничто „другое“ не можетъ ограничивать абсолютнаго, а, напротивъ того, служитъ его раскрытію; во вторыхъ, *отрицаніе* другого означало бы въ абсолютномъ отрицаніе всякой опредѣленной воли, *всякой* воли вообще, не говоря уже о свободной, универсальной, сверхъотносительной волѣ“. Иначе сказать, абсолютное утверждаетъ себя лишь въ своемъ альтруизмѣ, — оно полагаетъ въ себѣ *возможность* міра и раскрывается въ его дѣйствительности, какъ конкретная, всесильная и вмѣстѣ всеблагая свободная воля. Съ другой стороны, оно идеально содержитъ въ себѣ всѣ мыслимыя отношенія дѣйствительности и въ самомъ себѣ имѣетъ начало своей идеи, своего Логоса, т. е. смысла своего бытія; оно есть начало и объектъ мысли и для себя и для всего другого: это значитъ, оно есть разумъ. Объединяя это опредѣленіе съ намѣченными раньше, мы получимъ: абсолютный духъ есть живой, личный творческій разумъ [1]).

По мнѣнію князя С. Н. Трубецкого, такое понятіе объ

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. XXXV, стр. 757—760.

абсолютномъ, какъ бы ни казалось оно парадоксальнымъ для однихъ, простымъ и естественнымъ для другихъ, заключаетъ въ себѣ разрѣшеніе основныхъ проблемъ философіи и теоріи познанія. И прежде всего оно обосновываетъ эмпирическое познаніе природы, оправдывая предположеніе о необходимой и закономѣрной связи явленій дѣйствительности. Міръ явленій есть дѣйствительность, отличная отъ абсолютнаго и все же обусловленная имъ; этимъ объясняется всеохватывающій детерминизмъ, господствующій надъ ея явленіями, и вмѣстѣ относительный характеръ ея реальности въ формахъ времени и пространства. Въ свѣтѣ конкретнаго опредѣленія абсолютнаго такое относительное существованіе должно быть понято, какъ дѣйствительное *инобытіе*, какъ *другое* абсолютнаго, какъ его видимая противоположность, а не какъ простая эманація или излученіе его существа. Время, пространство, внѣшняя необходимость, внѣшнее взаимодѣйствіе объясняются именно какъ формы *инобытія* или относительности міра, въ его отличіи отъ Всеединаго Сущаго, которое въ себѣ сверхвременно, сверхпространственно и абсолютно свободно. Этимъ устанавливается совершенно самостоятельная область эмпирическаго изученія природы и исторіи [1]).

Но, съ другой стороны, самый эмпиризмъ, въ критическомъ сознаніи своихъ границъ, не долженъ отрицать возможности сверхъопытнаго, раціональнаго познанія сущаго. Эмпиризмъ въ послѣдовательномъ своемъ развитіи даже приводитъ къ метафизикѣ и предполагаетъ ее. „Всеобщая соотносительность являющагося предполагаетъ универсальное сверхъотносительное основаніе и начало всѣхъ отношеній“. Существованіе конечныхъ вещей не имѣетъ въ себѣ признаковъ бытія абсолютнаго и постольку предполагаетъ такое абсолютное бытіе, въ которомъ оно имѣетъ свое основаніе. И вотъ въ конкретномъ опредѣленіи абсолютнаго мы находимъ дѣйствительное объясненіе реальности

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXV, стр. 761.

міра, а слѣдовательно и обоснованіе раціональной метафизики и теоріи познанія. Намъ становится понятнымъ, какимъ образомъ сущее вообще можетъ быть объектомъ мысли и какимъ образомъ оно можетъ и логически, и реально опредѣляться идеей. Слѣдовательно, въ этомъ опредѣленіи заключается основаніе *конкретнаго идеализма* и принципъ идеалистическаго мірообъясненія [1])

Конкретное опредѣленіе абсолютнаго устанавливаетъ реальное различіе между дѣйствительностью и ея абсолютнымъ началомъ, которое понимается не только какъ ея основа или причина, но и какъ ея идеалъ,—то, для чего она существуетъ. Это значитъ, что такое опредѣленіе заключаетъ въ себѣ логическое обоснованіе нравственной философіи и соотвѣтствуетъ требованіямъ религіознаго сознанія. Оно устраняетъ *дуализмъ*, разрывающій между Богомъ и міромъ непроходимую пропасть, и *пантеизмъ* съ его смѣшеніемъ абсолютнаго и относительнаго бытія. Оно соотвѣтствуетъ вѣрѣ въ личнаго Бога и нравственной идеѣ Бога, какъ безконечной любви, потому что признаетъ альтруизмъ метафизическимъ опредѣленіемъ абсолютнаго существа. Оно открываетъ путь къ пониманію вселенной въ ея универсальномъ детерминизмѣ и вмѣстѣ въ свободѣ ея внутренняго самоутвержденія. Изъ всего этого ясно, что конкретный идеализмъ „есть необходимый постулатъ опыта и умозрѣнія, точно такъ же, какъ и религіозной вѣры“ [2]).

## IV.

Такъ кончаются „Основанія идеализма“. Я очень сожалѣю, что и безъ того очень обширные размѣры моей статьи не позволяютъ мнѣ внимательно разсмотрѣть другихъ философскихъ статей князя С. Н. Трубецкого. Мое изложеніе слишкомъ затянулось. Въ свое оправданіе я долженъ со-

---

[1]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXV, стр. 761—763.

[2]) Тамъ же. Кн. XXXV, стр. 764—765.

слаться на чрезвычайную важность именно статей „О природѣ человѣческаго сознанія“ и „Основанія идеализма“ для пониманія философскихъ взглядовъ покойнаго. Въ нихъ вылилось все его философское міровоззрѣніе въ его цѣломъ, какъ оно развилось въ періодъ его научной зрѣлости и съ тѣми перемѣнами, которыя произошли въ его идеяхъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ его наиболѣе интенсивнаго умозрительнаго творчества. Между тѣмъ появились эти статьи уже давно и отдѣльно напечатаны не были. Притомъ по своему содержанію онѣ могутъ показаться трудными для читателей неспеціалистовъ по своей отвлеченности и сложности построенія. Вотъ почему, въ виду общаго напряженнаго интереса ко всему, что касается личности князя С. Н. Трубецкого, я рѣшился подробно изложить ихъ, придавъ въ то же время возможно болѣе простую форму его разсужденіямъ. Конечно, можно было бы ограничиться суммарной передачей его окончательныхъ заключеній, но въ такомъ случаѣ многое въ нихъ, пожалуй, показалось бы непонятнымъ и загадочнымъ.

Изъ остальныхъ философскихъ статей покойнаго особенно выдѣляются „Детерминизмъ и нравственная свобода“ и „Вѣра въ безсмертіе“. Въ первой статьѣ авторъ обосновываетъ свободу воли изъ возможности для нашего дѣятельнаго „я“ возвышаться надъ всякими частными, индивидуальными и чувственными мотивами и всецѣло подчиняться идеальнымъ побужденіямъ, внушеннымъ мыслію о нравственномъ долгѣ. Вторая представляетъ наиболѣе изящное философское изслѣдованіе князя С. Н. Трубецкого. Проблема въ немъ рѣшается чрезвычайно своеобразно: для безсмертія души нѣтъ ни эмпирическихъ, ни умозрительныхъ доказательствъ; вѣра въ него вытекаетъ исключительно изъ присущаго намъ нравственнаго сознанія вѣковѣчнаго значенія и достоинства каждой отдѣльной личности. Замѣчательно при этомъ, что самъ князь С. Н. Трубецкой былъ убѣжденъ въ истинѣ безсмертія самымъ непоколебимымъ и конкретнымъ образомъ. Помню мой одинъ разговоръ съ нимъ

на эту тему. На мой вопросъ, вѣритъ ли онъ въ личное безсмертіе, онъ отвѣтилъ: „Я не могу даже сказать, что въ него вѣрю, я просто о немъ *знаю*. Знаю такъ же, какъ знаю, что есть Америка и разные города въ ней, хотя я никогда тамъ не бывалъ".

Что сказать объ общемъ философскомъ міросозерцаніи князя С. Н. Трубецкого? Оно очень оригинально и очень содержательно. Оно даетъ не только новыя формулы для давно сложившихся, общепринятыхъ взглядовъ,—оно рисуетъ свою собственную, во многомъ совсѣмъ новую картину дѣйствительности. Система князя Трубецкого есть идеалистическій спиритуализмъ, но съ ясно замѣтнымъ колоритомъ панлогизма; мысль о томъ, что все причастно опредѣленіямъ разума и только черезъ нихъ получаетъ свою наличную реальность, возвращается у него такъ часто и облекается въ такія разнообразныя формы, что это иногда порождало представленіе о немъ, какъ о послѣдователѣ Гегеля, хотя все предшествующее изложеніе можетъ служить доказательствомъ, насколько невѣрна такая характеристика. Вообще, въ признаніи истинной дѣйствительности только за бытіемъ универсальнымъ и въ воззрѣніи на все индивидуальное и частное, какъ на простое явленіе всемірнаго духа, у князя Трубецкого сказывается несомнѣнная пантеистическая тенденція. Но въ окончательномъ итогѣ его пониманія абсолютнаго существа получается отчетливо выраженный *теизмъ*, согрѣтый теплымъ религіознымъ чувствомъ. Въ нѣкоторыхъ взглядахъ онъ очень сближается съ Вл. Соловьевымъ, напр., въ ученіи о мірѣ, какъ *другомъ* абсолютнаго, въ ученіи о формахъ мірового бытія,—пространствѣ, времени, внѣшней необходимости,—какъ превращенныхъ въ свою противоположность опредѣленій Божества,—его всеединства, вѣчности, свободы,—въ ученіи о міровой душѣ и т. д. Впрочемъ, отожествляя душу міра съ трансцендентальнымъ субъектомъ нашей и всеобщей чувственности въ смыслѣ Канта, князь С. Н. Трубецкой отличается отъ Соловьева, для котораго понятіе міровой души имѣло не

столько гносеологическое, сколько метафизическое и космологическое значеніе.

Что касается отношенія къ славянофиламъ, то я уже раньше отмѣтилъ, что князь Трубецкой въ своихъ „Основаніяхъ идеализма“ очень значительно эмансипировался отъ ихъ первоначальнаго вліянія. Тѣмъ не менѣе основное понятіе его гносеологіи,—понятіе вѣры,—общее у него съ ними. Можно, однако, думать, что въ дальнѣйшей разработкѣ своихъ взглядовъ онъ едва ли остался бы при этомъ понятіи въ томъ его видѣ, какой оно получило въ „Основаніяхъ идеализма“, подобно тому, какъ онъ пересталъ говорить о „соборности сознанія“, хотя она въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія“ является главнымъ принципомъ объясненій. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе вѣры въ „Основаніяхъ идеализма“ замѣтно колеблется въ своемъ смыслѣ: оно означаетъ то непосредственное и прямое воспріятіе независимой отъ насъ реальности, то вѣру, въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. убѣжденіе въ существованіи такой дѣйствительности, которая прямо намъ не дана, то, наконецъ, первоначальное и непосредственное единство познающаго духа и познаваемой реальности, которое существуетъ раньше всякаго сознанія, а въ сознаніе переходитъ только въ формѣ чувства и мысли. По преимуществу вызываетъ сомнѣніе тезисъ, что вѣра есть особый, третій источникъ познанія, рядомъ съ чувственностью и разумомъ. Этотъ тезисъ безспорно находится въ нѣкоторомъ разногласіи съ положеніемъ, по которому нашъ сознающій субъектъ въ каждомъ проявленіи своей жизни и въ каждомъ актѣ познанія метафизически выходитъ изъ себя и совершенно реально соприкасается съ независимой отъ него дѣйствительностью. Если это такъ, то характеристика, даваемая нашей чувственности и разуму сторонниками иллюзіонизма и феноменизма, просто невѣрна и съ нею незачѣмъ считаться. Тогда и чувственность, и разумъ имѣютъ дѣло съ реальными данными, а не съ субъективными призраками; тогда если и существуетъ въ нашей душѣ внутреннее мистическое

воспріятіе чужой духовности, оно не можетъ признаваться *единственнымъ* условіемъ реальности нашего знанія. Возможно также, что въ дальнѣйшемъ развитіи системы нѣсколько иначе опредѣлилось бы отношеніе собственной гносеологіи князя Трубецкого къ теоріи познанія Канта: въ изложенныхъ нами статьяхъ онъ, пожалуй, больше кантіанецъ, чѣмъ это дозволяли посылки его міросозерцанія. Разъ онъ разсматривалъ всѣ логическія категоріи, какъ результатъ отношенія мысли къ реальности, разъ онъ считалъ аксіомы мысли разумными лишь потому, что онѣ обладаютъ объективной истиной, разъ онъ вообще признавалъ субъективно-идеалистическую теорію Канта о наложеніи чистыхъ формъ чувственности и разсудка на чуждый имъ матеріалъ принципіально-ложною,—у него оставалось мало общаго съ Кантомъ.

Но, конечно, не въ этихъ недочетахъ и недомолвкахъ заключается внутренній интересъ философскихъ идей князя С. Н. Трубецкого: ихъ сила въ томъ, что онѣ слагались въ необыкновенно ясный и возвышенный взглядъ на смыслъ жизни. Духовность и разумность всего реальнаго въ его истинной сути и реализація во всей видимой природѣ универсальныхъ законовъ космическаго Логоса, изначальное господство законовъ любви и солидарности надъ всѣми отношеніями живыхъ существъ, вселенское верховенство человѣка и человѣчества, какъ органовъ идеала нравственной правды, наконецъ признаніе самой Божественной основы міра за безконечную творческую любовь,—таковы не теоретическія только предположенія, но убѣжденія и вѣрованія покойнаго князя С. Н. Трубецкого, которыми онъ жилъ. Подобно идеалистамъ древности, онъ чуялъ во всѣхъ явленіяхъ вдохновляющее присутствіе разумной, дружественной силы, неудержимо влекущей къ добру и красотѣ. Небо казалось ему свѣтлымъ и чистымъ, зовущимъ къ свободной творческой работѣ и безкорыстнымъ подвигамъ, а не хмурымъ и жуткимъ, отпугивающимъ своею загадочностью и пустынностью и внушающимъ одну мысль о лютой борь-

бѣ за свое ничтожество. Въ душѣ его жила гармонія, и онъ видѣлъ несокрушимую, Божественную гармонію во всемъ живущемъ.

Въ существѣ своихъ воззрѣній князь С. Н. Трубецкой былъ мистикъ. На мистиковъ принято смотрѣть, какъ на людей чуждыхъ жизни, лишнихъ въ ней, отвернувшихся отъ нея ради своихъ темныхъ субъективныхъ фантазій. И вотъ на нашихъ глазахъ прошли два друга: Вл. С. Соловьевъ и князь С. Н. Трубецкой. Оба они были несомнѣнные мистики, оба глубоко вѣрили въ то, надъ чѣмъ большинство современныхъ людей высокомѣрно смѣется. А какія это были крупныя общественныя силы, какъ много они боролись, какъ много они дали, какъ много зажгли сердецъ хорошимъ, гуманнымъ огнемъ! Какимъ ослѣпительно свѣтлымъ представляется пройденный ими жизненный путь! Отчего же это? Отвѣтъ, мнѣ кажется, коротокъ: между мыслію и дѣятельностью у нихъ не было никакого разрыва; они жили, какъ вѣрили, а вѣра ихъ была высокая и вдохновляющая.

Они твердо и замѣчательно конкретно вѣрили въ то, о чемъ другіе если и мечтаютъ, то все же считаютъ это только за мечту. Почему же на ихъ долю досталось такое счастіе? Потому что если искренно и серіозно усвоенное міросозерцаніе человѣка отражается на его характерѣ, на его настроеніяхъ и поступкахъ, на всей его жизни, то и обратно въ самомъ этомъ міросозерцаніи выражается глубочайшій складъ его личности. Это не значитъ, что въ усвоеніи своихъ вѣрованій и воззрѣній мы повинуемся исключительно внушеніямъ своихъ субъективныхъ наклонностей и вкусовъ, наперекоръ голосу разума и объективнаго логическаго разсужденія. Но человѣкъ въ окружающихъ его вещахъ думаетъ о томъ, что ему представляется интереснымъ и важнымъ. Кому хочется все ненавидѣть или кто ищетъ въ своихъ наблюденіяхъ и думахъ лишь оправданія для превращенія своей собственной особы въ предметъ всеобщаго культа, пойметъ жизнь, конечно, иначе, нежели человѣкъ, который

въ нее всматривается съ внимательнымъ и скорбнымъ сочувствіемъ. Такое соотвѣтствіе между міровоззрѣніемъ и личностью сказывается особенно рельефно у натуръ цѣльныхъ и сильныхъ. Именно такою натурою обладалъ князь С. Н. Трубецкой. Это былъ человѣкъ необыкновенно простой, дѣтски ясный, чистый и жизнерадостный и въ то же время глубокій и чрезвычайно чуткій ко всему, что въ жизни есть самаго важнаго, строгаго и серіознаго. Его философія воплотила въ себѣ эти высокія черты его характера. Онъ не могъ видѣть мечту въ томъ, что было для него самымъ главнымъ на свѣтѣ. Онъ не могъ жить, не вѣря въ глубокій смыслъ жизни,—отъ того въ его глазахъ Богъ, нравственная правда и безсмертіе не были пустыми мечтами.

**Л. Лопатинъ.**