

Монизмъ и плюрализмъ.

I.

Въ моей предшествующей статьѣ я еще не успѣлъ остановиться на одномъ обстоятельствѣ, которое тѣмъ не менѣе имѣеть весьма важное значеніе въ обычныхъ спорахъ о правомѣрности монизма въ философіи. Дѣло въ томъ, что слово *монизмъ* имѣеть въ философскомъ языкѣ два разные смысла, хотя и близкіе между собою, но все же не тождественные. Подъ *монизмомъ* мы не только разумѣемъ признаніе внутренней (такъ сказать, качественной,—въ смыслѣ коренныхъ свойствъ бытія) однородности міра, мы разумѣемъ еще подъ нимъ единство *происхожденія* міра, или единство *начала* (*причины, источника, творческой силы*) мировой дѣйствительности. Эти два значенія слова *монизмъ* слѣдуетъ непремѣнно различать, потому что иначе мы впадемъ въ большія недоразумѣнія. Исторія показываетъ, что въ отдельныхъ философскихъ ученіяхъ монизмъ въ первомъ смыслѣ слова и монизмъ во второмъ его смыслѣ далеко не всегда совпадаютъ между собою. Такъ системы средневѣковыхъ схоластиковъ всѣ монистичны во второмъ смыслѣ этого термина, потому что онѣ всѣ выводятъ бытіе міра изъ творческихъ актовъ единаго Бога, но ихъ нельзя называть монистичными въ первомъ смыслѣ, потому что онѣ всѣ,—въ большей или меньшей мѣрѣ,—держались рѣзко выраженныхъ дуалистическихъ взглядовъ на взаимное отношеніе духа и матеріи. Съ еще большимъ основаніемъ это приходится повторить о философіи Декарта и его школы и

даже о философскомъ міросозерцанії Спинозы: Спиноза—классический представитель абсолютного монизма въ учениі о происхождении вещей и обѣ ихъ отношеніи къ единой божественной субстанціи, но въ то же время онъ не только дуалистъ, но и самий рѣшительный *плюралистъ* въ своей теоріи безконечнаго множества атрибутовъ Божества, каждый изъ которыхъ обозначаетъ собою цѣлый обособленный міръ, ни въ чёмъ несходный съ мірами другихъ атрибутовъ¹⁾). Вообще вездѣ, гдѣ только въ новой Европѣ мы встрѣчаемся съ теистическими, деистическими или пантегистическими предпосылками, мы имѣемъ ученія, монистическая во второмъ смыслѣ слова, но такой монизмъ обыкновенно благополучно уживается съ дуализмомъ въ воззрѣніяхъ на внутреннюю природу вещей. Въ этомъ отношеніи дуализмъ нового времени, въ прямую противоположность дуализму античному, едва ли когда договаривается до конца, чтобы перейти въ признаніе двухъ абсолютно независимыхъ и равноправныхъ источниковъ бытія. Съ другой стороны, мы находимъ и въ древности, и въ новую эпоху цѣлые ряды философскихъ ученій, монистическихъ въ первомъ смыслѣ слова и явно плюралистичныхъ²⁾ въ своихъ предположеніяхъ о началахъ бытія вещей. Сюда прежде всего относятся всѣ материалистическая ученія атомистического типа: атомы въ этихъ ученіяхъ несомнѣнно представляютъ послѣдніе элементы или корни всякой дѣйствительности, не предлагающіе никакихъ высшихъ началъ надъ собою, но это нисколько не мѣшаетъ приписывать имъ вполнѣ однородную сущность. Аналогичное замѣчаніе можно сдѣлать о реалияхъ Гербарта съ ихъ непостижимою простотою и однокачественностью въ самихъ себѣ.

Каково однако нормальное отношеніе между собою этихъ

¹⁾ См. обѣ этомъ „Положительныя задачи философіи“, ч. I, изд. 2-е, стр. 302—308.

²⁾ Подъ *плюрализмомъ* я разумѣю признаніе исқонной множественности центровъ и началъ бытія.

двухъ видовъ монизма въ философской системѣ, которая дѣйствительно удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ логической мысли? Довольно ясно, что такая система неизбѣжно должна содержать въ себѣ монизмъ въ обоихъ значеніяхъ этого термина. Здѣсь не только приходится опять сослаться на свойственное человѣческому уму стремленіе къ единству пониманія: логическая необходимость признать какое-нибудь единое начало вещей обосновывается дѣйствительною немыслимостью противоположнаго предположенія, если только его додумать до конца. Нѣть никакого сомнѣнія, міръ, какъ онъ открывается нашему опыту, представляетъ множественность явлений, предметовъ, существъ. Но не менѣе несомнѣнна внутренняя соотносительность элементовъ этой множественности, ихъ взаимная обусловленность и связанность, ихъ очевидная зависимость другъ отъ друга, ихъ всесторонняя объединенность въ какомъ-то опредѣляющемъ ихъ цѣломъ. Отвергнуть эти присущія всѣмъ извѣстнымъ намъ предметамъ свойства логически невозможно. Всѣ вещи окружающаго насъ міра являются членами какой-то единой системы, каждый изъ которыхъ съ самаго первого своего возникновенія на свѣтъ оказывается къ ней приоровленнымъ и, по всему своему бытю и качествамъ, соотнесенными къ остальнымъ ея членамъ; у нихъ нѣть ни одного признака, ни одного свойства, которые не подразумѣвали бы уже даннымъ существованіе хотя нѣкоторыхъ другихъ членовъ системы. Въ самомъ дѣлѣ, я говорю тутъ не о какихъ-нибудь мудреныхъ и гадательныхъ предположеніяхъ,—не о томъ, напримѣръ, что каждая малѣйшая вещь около насъ должна отражать въ себѣ всѣ измѣненія всѣхъ другихъ вещей, хотя бы онѣ находились на бесконечномъ разстояніи отъ насъ, а о фактахъ гораздо болѣе простыхъ и безспорныхъ: напримѣръ, о томъ, что физическая тѣла всегда занимаютъ какое-нибудь мѣсто и не пустятъ въ него никакихъ другихъ тѣлъ, если имъ самимъ нельзя будетъ продвинуться въ мѣсто, еще не занятое, что они переталкиваются между собою, что

они не движутся свободно,—какъ движутся абстрактныя геометрическия тѣла въ абстрактномъ геометрическомъ пространствѣ,—а въ своемъ движениіи должны побѣждать мѣшающія имъ препятствія и т. д. Почему тѣла могутъ другъ другу мѣшать, не пускать, одно другое толкать? А вѣдь все это приводить къ неотразимому по своей простотѣ вопросу: *что обединило и связало тѣла въ одномъ реальномъ пространствѣ и поставило ихъ въ немъ, такъ сказать, лицомъ къ лицу?* Сами тѣла это сдѣлали? Но вѣдь пока не были даны нахожденіе въ пространствѣ, непроницаемость, подвижность, никакихъ тѣль еще не было. Скажемъ ли мы, что для пребыванія всѣхъ вещей въ одномъ пространствѣ и ихъ взаимодѣйствія въ немъ никакого реального основанія и никакой причины нѣтъ? Сказать, конечно, все можно, но имѣеть ли такой отвѣтъ какой-нибудь смыслъ?

Есть другой вопросъ, объ исключительной философской важности котораго мнѣ уже такъ много приходилось говорить. Именно онъ даетъ метафизической проблемѣ о бытіи, трансцендентномъ нашему сознанію (*метафизической*, потому что она не допускаетъ строго эмпирическаго решенія) ея непоколебимую жизненность, ея настоятельность, ея прочное практическое значеніе. Я разумѣю вопросъ о *чужомъ сознаніи* или *чужомъ одушевленіи*. Почему чужое сознаніе существуетъ для меня и чѣмъ я съ нимъ связанъ? Какъ я не разъ на это указывалъ, въ этомъ вопросѣ кроется цѣлый рядъ другихъ, все далѣе влекущихъ нашу мысль въ трансцендентно-метафизическую сферу. Почему одушевленные твари знаютъ другъ о другѣ и воспринимаютъ одну и ту же среду,透过 которую они только и могутъ подавать другъ другу знаки о своемъ существованіи? Вѣдь чужое сознаніе обнаруживается для насъ только чрезъ чужія дѣйствія и чужія высказыванія, но въ своемъ внутреннемъ субъективномъ содержаніи оно совсѣмъ отъ насъ закрыто; оно лежитъ безусловно за предѣлами опыта каждого изъ насъ, и допуская его, мы признаемъ присутствіе реальныхъ существъ, совершенно независимыхъ отъ непо-

средственно испытываемаго содержанія нашей индивидуальной психической жизни. И судя по проявленіямъ чужого сознанія, мы неоспоримо убѣждаемся, что окружающія насъ одушевленныя твари, при всѣхъ различіяхъ въ получающихъ впечатлѣніяхъ, пунктахъ наблюденія и широтѣ кругозора, воспринимаютъ тотъ же самый міръ, что и мы. Что же единитъ и связываетъ насъ съ ними въ этомъ случаѣ, почему мы ощущаемъ одно и то же и почему мы это можемъ засвидѣтельствовать другъ другу? Этого вопроса ничѣмъ нельзя устранить, какихъ бы философскихъ взглядовъ мы при этомъ ни держались, если только мы не замкнемся со всею послѣдовательностью и честностью мысли въ абсолютный солипсизмъ. Станемъ на точку зрѣнія идеалистического имманентизма или субъективнаго идеализма, согласимся, что всякий объектъ данъ непремѣнно въ субъектѣ и что поэтому на свѣтѣ нѣтъ ничего, кроме сознающихъ я и того, что имъ кажется,—и предъ нами съ неизбѣжностью возникаетъ вопросъ о единомъ высшемъ я, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ индивидуальныхъ я и заставляетъ ихъ жить въ мірѣ одинаковыхъ грезъ, или о единомъ Божественномъ духѣ, который является неизмѣннымъ источникомъ принудительныхъ картинъ, мелькающихъ предъ сознаніемъ духовъ конечныхъ. Усвоимъ мы себѣ, напротивъ, болѣе реалистическое воззрѣніе и начнемъ разсматривать видимый міръ, какъ независимую отъ нашей духовной восприимчивости и самостоятельную среду,—и для насъ станетъ вопросъ о томъ, что же единитъ эту среду съ нашими сознаніями и что ей самой позволяетъ быть одною средою. Именно на проблемѣ о взаимной связи многихъ сознающихъ центровъ съ особеною наглядностью видно, что не въ отдельныхъ членахъ общей системы бытія можетъ заключаться источникъ ея реального единства. Какъ бы могли мы заставить себя воспринимать міръ, если бы не получали отъ него никакихъ воздействиій и впечатлѣній? Какъ бы мы могли принудить чужія сознанія воспринимать то же самое, что и мы? И чѣмъ, наконецъ, могли бы

мы вынудить окружающую насъ реальную среду быть одною для всѣхъ? Слишкомъ ясно,—независимое отъ насъ единство должно предшествовать той множественности сознательныхъ жизней, въ которой мы такъ непоколебимо увѣрены.

Я остановлюсь еще на одномъ вопросѣ,—очень близкомъ къ сейчасъ разсмотрѣннымъ,—весьма простомъ и вполнѣ реальному и неизбѣжному: откуда взялось единство законовъ природы въ доступномъ намъ мірѣ и постоянство дѣйствующихъ въ немъ силъ? Я говорю въ этомъ случаѣ не о чисто формальныхъ законахъ логики и математики, при обсужденіи которыхъ можно до извѣстной степени обойтись безъ предположеній о какой-нибудь ихъ реальной основѣ,—я имѣю въ виду законы съ совершенно реальнымъ содержаніемъ, которыми однообразно опредѣляются проявленія однѣхъ и тѣхъ же силъ на необозримо огромномъ пространствѣ вселенной. Почему существуетъ физическая непроницаемость, почему она составляетъ свойство всѣхъ тѣлъ и почему она во всѣхъ нихъ дѣйствуетъ одинаково? Почему во всей извѣстной намъ природѣ дѣйствуютъ одни и тѣ же законы толчка? Почему всѣ тѣла подчиняются закону инерціи? Почему законъ тяготѣнія есть законъ всемирный? Предположимъ ли, что единство видимаго міра породили послѣдніе элементы тѣлъ,—абсолютные атомы? Но допустимъ даже, что въ каждомъ атомѣ живетъ внутренняя сила индивидуального творчества, которая позволяетъ имъ самопроизвольно облекаться принадлежащими имъ качествами,—все-таки, казалось бы, этимъ путемъ они могли бы получить лишь такія качества, которые должны касаться только каждого изъ нихъ въ отдельности. Но почему они создаютъ себѣ такія свойства, которыхъ принадлежать и всѣмъ остальнымъ атомамъ? Откуда берется такое совпаденіе? Почему, далѣе, они предписываютъ себѣ общіе законы дѣйствія, которые относятся не къ нимъ однимъ, а покоряютъ своей власти всѣ атомы цѣлаго міра? Не вытекаетъ ли изъ этихъ очень простыхъ недоумѣній, что

нельзя понять единообразія природы, не предположивъ какого-нибудь внутренняго единящаго принципа въ ней? ¹⁾.

На это противники монистического міросозерцанія, вѣроятно, возразятъ: нѣтъ никакого основанія предполагать, что каждый атомъ въ природѣ есть какой-то миниатюрный абсолютъ, или отвергать, что въ мірѣ дѣйствуютъ нѣкоторыя общія, универсальныя по своему характеру и способу дѣйствія силы. Чтобы отказаться отъ монизма, достаточно допустить, что этихъ силъ не одна, а нѣсколько, и что онѣ изначала обладаютъ совершенно самостоятельнымъ бытіемъ, а не происходятъ отъ какого-нибудь одного первоначального корня. Едва ли однако можно успокоиться на такой безпринципной поправкѣ: достаточно серьезно вдуматься въ эту перестановку понятій, чтобы убѣдиться, что при ней существо дѣла нисколько не мѣняется, а весь выигрышъ заключается только въ томъ, что проблема переносится въ болѣе абстрактную сферу, въ которой логическая несообразности не такъ наглядно бываютъ въ глаза. Я совершенно не понимаю, почему, если абсолютно первоначальные и самобытные атомы не могутъ изъ себя склеить единообразнаго и внутренне связанного міра, то это могли бы сдѣлать универсальныя силы, столь же независимыя другъ отъ друга и отъ всего имъ посторонняго, какъ и эти атомы? Вѣдь дѣйствительно универсальныя силы природы, по самому понятію о нихъ, въ каждой точкѣ міра сплетаются въ общемъ дѣйствіи; что же ихъ сплело между собою? Сами онѣ? Но какъ же это возможно, когда всѣ другія силы отъ каждой данной силы совсѣмъ независимы? Въ самомъ дѣлѣ, по рассматриваемому предположе-

1) Я здѣсь долженъ сдѣлать оговорку. Въ данномъ случаѣ вовсе не важно, какие изъ законовъ природы дѣйствительно обладаютъ абсолютно всеобщимъ характеромъ и какие нѣтъ, и какие именно изъ нихъ распространяются на всю бесконечность вселенной въ пространствѣ и времени, да и существуютъ ли такие? Важно то, что если въ самомъ дѣлѣ существуетъ единая вселенная, и если въ частяхъ ея обнаруживается хотя какая-нибудь однородность, соотносительность и связность, ея нельзя понять, не предположивъ для нея реальной внутренне-единой основы.

ию, онъ съ самаго начала совершенно самостоятельны и, стало быть, ихъ ничто не связываетъ и не побуждаетъ дѣйствовать вмѣстѣ. Скажутъ ли, что ихъ независимость все-таки не имѣеть абсолютнаго характера, а только условна, что онѣ самостоятельны въ однихъ отношеніяхъ и, наоборотъ, изначала зависимы и взаимно соотнесены въ другихъ? Однако, если это заявленіе имѣеть какой-нибудь определенный смыслъ, то можетъ ли оно служить возраженіемъ противъ монизма,—даже больше,—можетъ ли оно *не подразумевать монизма?* Вѣдь какъ бы ни были самостоятельны отдельныя силы природы, но разъ въ нихъ осуществляется, какая ни на-есть, первоначальная зависимость, эта зависимость должна быть чѣмъ-нибудь внесена въ нихъ и, конечно, не ими самими, если она въ нихъ изначальна и онѣ только чрезъ нее обладаютъ своимъ даннымъ способомъ дѣйствія. Слишкомъ ясно, что это нѣчто, устанавливающее взаимную связь и зависимость различныхъ силъ міра, должно логически предшествовать ихъ различию и представлять собой его дѣйствительную основу. Оно должно быть единымъ и дѣйственнымъ источникомъ ихъ многообразія. Или нѣть совсѣмъ ничего, вносящаго взаимную зависимость въ реальныя силы природы, ни въ нихъ самихъ, ни выше ихъ? Но тогда, какъ говорить о такой зависимости, какъ о *данномъ факти*, а не простой иллюзіи нашего сознанія?

Я ограничился самыми общими, простыми и популярными аргументами въ защиту монистического міросозерцанія. Но, мнѣ кажется, и этихъ соображеній достаточно, чтобы передъ нами непоколебимо стали слѣдующіе выводы: абсолютный плюрализмъ не выражаетъ философской истины, потому что до конца развитой и во всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ понятый плюралистической взглядъ на дѣйствительность приводить къ явнымъ и неисцѣлимымъ логическимъ противорѣчіямъ. Не содержащая очевидныхъ противорѣчій реальность непремѣнно подразумѣваетъ монизмъ и притомъ въ двоякомъ смыслѣ: I) въ смыслѣ общаго единства ея внутренней природы (это было

предметомъ доказательства въ моей предшествующей статьѣ); 2) въ смыслѣ реального единства коренной основы или силы, которая полагаетъ и связываетъ живое многообразіе сущаго.

II.

Обо всемъ этомъ не было бы поводовъ такъ подробно говорить нѣсколько лѣтъ назадъ; что въ монизмѣ заключается высшая философская истина, сравнительно недавно казалось безспорнымъ огромному большинству мыслителей, безъ различія школъ. Скорѣе приходилось бороться противъ крайностей монистической тенденціи въ обычныхъ философскихъ построеніяхъ и доказывать, что общая однородность внутренней сущности вещей не исключаетъ въ нихъ вполнѣ дѣйствительного качественного разнообразія ихъ индивидуальныхъ проявленій, и что единство абсолютной основы, созидающей и связующей міръ, вовсе не препятствуетъ ему состоять изъ реальной множественности относительно независимыхъ отдѣльныхъ существъ и силъ. Теперь умственное настроеніе круто измѣнилось въ очень широкихъ философскихъ кругахъ. Цѣлый рядъ смѣлыхъ и оригинальныхъ умовъ рѣшительно выступили подъ знаменемъ плюрализма противъ традиціоннаго предпочтенія монистическихъ гипотезъ въ философіи¹⁾. Въ стремленіи къ монизму во что бы то ни стало, начали видѣть главный источникъ искусственности и мертвенноти въ ходячихъ решеніяхъ наиболѣе жизненныхъ философскихъ проблемъ. На монизмѣ нападаютъ, исходя изъ самыхъ разнообразныхъ мотивовъ: и гносеологическихъ, и метафизическихъ, и моральныхъ, и даже религіозныхъ. Геніальнымъ вдохновителемъ и руководителемъ всего этого движенія, какъ и во

¹⁾ Вдумчивымъ и основательнымъ представителемъ плюрализма въ Россіи является В. М. Хвостовъ въ своей „Этикѣ человѣческаго достоинства“. Въ этой книгѣ читатель можетъ найти чрезвычайно ясное и живое изложеніе главныхъ аргументовъ въ пользу плюралистического взгляда, какъ въ его основныхъ теоретическихъ предположеніяхъ, такъ и въ вытекающихъ изъ него моральныхъ выводахъ.

многихъ другихъ случаяхъ пробужденія совсѣмъ новыхъ теченій въ современной мысли, явился В. Джэмсъ. Джэмсъ, какъ и признанный имъ въ послѣдній періодъ своей жизни за своего учителя его младшій современникъ Бергсонъ, представляютъ собой наиболѣе сильныхъ и типическихъ выразителей того умственного броженія, тѣхъ философскихъ исканій и метаній, которыя съ такою неожиданною мощью начинаютъ колебать традиціей освященные устои господствующихъ философскихъ школъ въ Европѣ. Джэмсъ, въ теченіе своей многолѣтней и плодовитой литературной дѣятельности, былъ вѣчнымъ искателемъ новыхъ путей во всѣхъ областяхъ, съ которыми соприкасалась его проницательная мысль—искателемъ чрезвычайно искреннимъ и смѣлымъ, готовымъ защищать самыя непопулярныя истины, разъ онъ убѣдился въ нихъ. Но я не знаю, много ли можно указать такихъ положеній въ его философіи, которыя ему самому представлялись бы окончательнымъ рѣшеніемъ какой-нибудь основной философской проблемы. Скептическій складъ ума и скептически окрашенный методъ изслѣдованія, конечно, не мало содѣйствовали такой недоговоренности общихъ результатовъ его поразительно блестящаго философскаго творчества. Однако и методъ Джемса, и его умственное настроеніе, повидимому, были только послѣдствиемъ той внутренней раздвоенности, которая никогда его не покидала. Откуда взялась она? Была ли она прирожденнымъ качествомъ его неугомонно пытливаго духа, являлась ли она случайнымъ плодомъ перекрещающихся противоположныхъ вліяній, среди которыхъ Джэмсу пришлось жить и среди которыхъ слагались его взгляды, или, наконецъ, она зависѣла отъ условій его первоначального развитія и отъ вкоренившихся въ немъ умственныхъ привычекъ медика и физіолога? Я не знаю, какъ отвѣтить на этотъ біографическій вопросъ, но фактъ налицо: въ умѣ Джэмса совмѣщались самыя рѣзкія противоположности, и онъ такъ и не нашли себѣ гармонического примиренія до самаго конца его жизни. Будущій историкъ философіи

испытаетъ величайшее затрудненіе предъ вопросомъ, къ какой философской партіи отнести Джэмса, и виною тому будетъ не только условность обычныхъ философскихъ классификацій. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, Джэмсъ? Одинъ изъ самыхъ вдохновенныхъ идеалистовъ въ человѣческой исторіи и горячій поборникъ чистаго эмпиризма, считавшій себя продолжателемъ Джона Ст. Милля и относившійся съ огульнымъ осужденіемъ не только къ современнымъ ему формамъ идеализма англо-американскаго и нѣмецкаго, но и ко всѣмъ идеалистическимъ теоріямъ прошлаго, начиная отъ Платона. Мыслитель, непоколебимо проникнутый сознаніемъ огромнаго жизненнаго значенія самыхъ возвышенныхъ истинъ философіи, и одинъ изъ создателей современного прагматизма, во всей его подозрительной близости къ грубо утилитарной оцѣнкѣ познавательныхъ процессовъ, притомъ дошедший къ концу жизни, подъ вліяніемъ Бергсона, до совершенного отрицанія логическихъ законовъ и логическихъ понятій въ качествѣ орудій и критеріевъ дѣйствительнаго познанія. Глубоко убѣжденный спиритуалистъ и мистикъ, смѣло провозгласившій, какъ наиболѣе вѣроятное предположеніе, что Божество и духовный міръ прямо открыты человѣческому опыту, и реалистъ-психологъ, почти безъ всякаго обсужденія высокомѣрно отбрасывавшій гипотезу „души“ и предпочитавшій ей всякия другія объясненія, не только поразительно натянутыя, но и мало понятныя. Одинъ изъ величайшихъ борцовъ противъ материализма и сторонникъ материалистическихъ предположеній во всѣхъ случаяхъ, когда они имѣютъ хотя малѣйшее правдоподобіе, нерѣдко разсуждающій о самыхъ отвѣтственныхъ и принципіальныхъ вопросахъ какъ настоящій материалистъ.

При такой пестротѣ умственныхъ тенденцій и взглядовъ трудно было возникнуть цѣльному и завершенному міросозерцанію. И дѣйствительно, при чтеніи произведеній Джэмса, нась невольно изумляетъ бросающейся въ глаза контрастъ между изящною простотою изложенія, тонкостью и подкупающею наглядностью аргументаціи, отдѣльными

гениальными интуициями, сразу открывающими ослепительно яркія и новые перспективы, съ одной стороны,—и колеблющуюся шаткостью окончательныхъ выводовъ, очень нерѣдко соединенною съ огромными уступками тому самому міровоззрѣнію, противъ котораго онъ неутомимо спорить,—съ другой. Правда, такія уступки противнику у Джэмса представляютъ своего рода методъ, иногда очень убѣдительный для читателя. Часто Джэмсъ умѣеть съ захватывающею силою оправдывать свои взгляды, предварительно отбросивъ всѣ аргументы, которыми обыкновенно пользовались раньше при защитѣ аналогичныхъ идей. Въ этомъ отношеніи методъ Джэмса можно охарактеризовать, какъ методъ *наибольшихъ уступокъ и наименьшихъ допущеній*. Нельзя отрицать несомнѣнной логической цѣлесообразности и практической пригодности такого приема, особенно при тѣхъ обстоятельствахъ, при которыхъ приходилось писать Джэмсу. Большая часть его сочиненій составлены изъ лекцій, которыя онъ читалъ предъ широкимъ кругомъ слушателей, приходившихъ въ его аудиторію съ заранѣе сложившимися воззрѣніями и предразсудками. Но все же противорѣчивую нестроту философскихъ мнѣній Джэмса нельзя объяснить только изъ однихъ методологическихъ уступокъ. Недаромъ онъ далеко не всегда былъ одинаково уступчивъ: напримѣръ, когда ему приходилось выступать предъ аудиторіей, наполненной идеалистами, это не мѣшало ему громить современные идеалистическія теоріи и въ ихъ основаніяхъ, и во всѣхъ ихъ заключеніяхъ. Совмѣщеніе логически не-соединимыхъ тенденцій въ идеяхъ Джэмса представляетъ нѣчто болѣе существенное: въ немъ выражается характерная *половинчатость* воззрѣній Джэмса.

Именно въ этой половинчатости, кажется мнѣ, лежитъ главная причина обычной и въ то же время всегда изумляющей недоговоренности выводовъ Джэмса, потому что ея менѣе всего приходится ждать отъ такого мощного, яснаго и замѣчательно искренняго ума. Въ этой же половинчатости идей Джэмса, какъ я понимаю, заключается и главный

внутренній мотивъ его горячей и остроумной проповѣди *плюрализма* или того, что онъ называетъ *плюрализмомъ*,—я сказалъ бы даже, что эта проповѣдь есть наилучшая иллюстрація къ общей половинчатости міросозерцанія Джэмса. Въ самомъ дѣлѣ, что такое плюрализмъ Джэмса, какъ не попытка механически сочетать и втиснуть въ рамки одной міровой концепціи и супранатуралистической теизмъ, и самыи грубый натурализмъ, и утѣшительную вѣру въ могущество нравственного міропорядка, и убѣженіе въ стихійномъ безсмыслии жизни? ¹⁾). Половинчатость никогда не бываетъ положительнымъ достоинствомъ какого бы то ни было философскаго ученія. И все же нужно думать, что по отношенію къ Джэмсу, при современномъ философскомъ настроеніи, она явилась очень важнымъ залогомъ его успѣха среди читателей. Это очень замѣтно на нѣкоторыхъ послѣдователяхъ Джэмса: повидимому, имъ болѣе всего дого въ плюрализмъ Джэмса, что они могутъ, усвоивъ его, мирно оставаться при своемъ прежнемъ реалистическомъ и натуралистическомъ міросозерцаніи и все-таки говорить о святости идеаловъ, о внутреннемъ величіи человѣческой личности и объ открытой для человѣчества возможности своимъ преуспѣяніемъ въ культурѣ и добродѣтеляхъ повернуть всю безконечную вселенную на путь окончательнаго торжества добра и красоты.

1) Подобная же половинчатость и недоговоренность составляютъ существенную особенность и глубоко оригинального міровоззрѣнія Бергсона. Го всѣхъ его разсужденіяхъ постоянно наблюдается (и съ развитіемъ его системы все болѣе рѣзко) предвзятое сліяніе и смѣщеніе *интроспективно-психологическою* понятія жизни съ *объективно-биологическимъ* понятіемъ о ней, хотя, казалось бы, отожествленіе этихъ двухъ понятій, по существу весьма различныхъ, требовало строгаго принципіального обоснованія. Соответственно этому, мы не находимъ у Бергсона ясно установленнаго различія между *интуїціей внутренней* (направленной на собственные переживанія духа) и *интуїціей внѣшней* (обращенной на окружающій насъ чувственный міръ), несмотря на то, что различеніе между ними является особенно настойчивой потребностью для философіи, которая очевидно склоняется къ наивно-реалистическому толкованію внѣшнихъ воспріятій. Въ результатахъ получается странная аномалія: мысль одного изъ геніальнѣйшихъ и тончайшихъ современныхъ философовъ оказывается вынужденной вращаться въ архаической плоскости довольно тусклаго гилозомизма.

III.

Возраженія сторонниковъ плюрализма противъ монистической философіи носятъ частью умозрительный, частью морально - религіозный характеръ. Чисто умозрительныя соображенія плюралистовъ не отличаются силою; если они и производятъ благопріятное впечатлѣніе, то скорѣе благодаря своей недосказанности, нежели полнотѣ въ развитіи аргументації. Такъ, Джэмсъ¹⁾ всѣ разсужденія противниковъ о логической немыслимости бытія, абсолютно самостоятельнаго и въ то же время зависимаго и условнаго, объявляетъ пустой игрою въ слова. Такимъ пріемомъ можно опровергнуть любой философскій выводъ, но велика ли цѣнность подобныхъ опроверженій? Въ подтвержденіе своего приговора, онъ ссылается на несомнѣнную мыслимость такого бытія, которое въ однихъ отношеніяхъ самостоятельно, а въ другихъ зависимо. Однако, изъ предшествующаго мы уже отчасти могли убѣдиться, въ какой степени подобныя соображенія идутъ мимо цѣли: все дѣло въ томъ, что абсолютныя начала существующаго, хотя бы мы ихъ предположили во множественномъ числѣ, по самому своему понятію, мыслимы лишь какъ самостоятельныя, но совершенно немыслимы какъ зависимыя. Чтобы доказать логическое равноправіе монизма и плюрализма, Джэмсъ настаиваетъ, что одинаково дозволительно смотрѣть на міръ съ точки зрењія цѣлаго или съ точки зрењія частей, при чёмъ въ первомъ случаѣ мы получимъ монизмъ, во второмъ—плюрализмъ. Но онъ при этомъ забываетъ, что еще болѣе правомѣрно въ логическомъ отношеніи разсматривать міръ и съ точки зрењія цѣлаго, и съ точки зрењія частей, и что тогда-то мы и получимъ монизмъ настоящій и содержательный, признающій единство во множествѣ и множество въ единствѣ. Конечно, пожалуй, можно о цѣломъ и совсѣмъ

1) См. въ особенности двѣ первыя лекціи въ его „Плюралистической вселенной“.

не думать, но зато это будетъ точка зрења, завѣдомо односторонняя. Гораздо убѣдительнѣе и неотразимѣе тѣ возраженія Джэмса, которыя онъ специально направляютъ противъ современныхъ ему корифеевъ англо-американскаго гегелизма, но по самой своей задачѣ они представляютъ мало общаго философскаго интереса.

Наиболѣе сильнымъ умозрительнымъ аргументомъ со стороны защитниковъ плюрализма въ пользу своего взгляда я считаю указаніе на *обратную невыводимость множественной реальности изъ предполагаемаго единства ея абсолютной основы*. Они нерѣдко разсуждаютъ такъ: монизмъ, съ видимою строгостью выводя единство первого начала вещей изъ связности и взаимной зависимости элементовъ космической жизни, потомъ въ безсиліи останавливается предъ задачею обратно построить эту космическую жизнь изъ ея предположеннаго источника. Мысленно установить единый принципъ существующаго сравнительно легко; вернуться отъ него къ вѣчно подвижной множественности дѣйствительнаго міра, напротивъ, чрезвычайно трудно, и монизмъ убиваетъ самъ себя своею неспособностью растолковать множественность вещей изъ первоначального единства, которое, однако, затѣмъ только и придумано, чтобы объяснить реальное многообразіе наблюданій вселенной.

Повторяю, я признаю этотъ аргументъ болѣе сильнымъ, чѣмъ другіе, но все-таки не слѣдуетъ чрезмѣрно преувеличивать его значеніе. Онъ быль бы совсѣмъ непоколебимъ только въ томъ случаѣ, еслибы было предварительно показано, что въ понятіи единаго начала, проявляющагося во множественности формъ и видовъ бытія, заключается логическое противорѣчіе. Но, насколько мнѣ известно, никто и никогда такого противорѣчія въ немъ дѣйствительно не указалъ, несмотря на многочисленныя попытки въ этомъ направленіи, которыхъ дѣлались еще со временъ элейскихъ философовъ. А если это такъ, то логическая необходимость для насъ признать коренное единство наблюданой дѣйствительности вовсе не устраняется нашей фактической

неспособностью обратно построить видимый міръ изъ внутреннихъ творческихъ процессовъ въ его первой причинѣ. Такая неспособность можетъ просто зависѣть отъ того, что мы недостаточно знаемъ интимную природу этого первоначального единства или даже и совсѣмъ не въ состояніи ее конкретно себѣ представить. Не нужно забывать, что въ огромномъ множествѣ нашихъ наиболѣе обоснованныхъ и провѣренныхъ предположеній объ окружающей настѣйствительности мы не умѣемъ обратно вывести внутреннюю необходимость для предположенныхъ нами агентовъ и силь имѣть ту природу и тѣ дѣйствія, какія мы имъ приписываемъ. Существование космической невѣсомой среды является въ высшей степени вѣроятнымъ предположеніемъ физики, такъ какъ при немъ получаютъ наглядность и объясненіе обширныя области наблюдавшихъ фактовъ; но знаемъ ли мы, почему такая среда существуетъ и почему она обладаетъ именно тѣми свойствами, которыя мы вынуждены въ ней предположить? Присутствіе въ мірѣ силы тяготѣнія представляется намъ несомнѣннымъ, потому что безъ нея въ немъ ничего нельзѧ было бы понять; но развѣ мы знаемъ, что такое сила тяготѣнія и почему ея проявленія всегда отвѣчаютъ нашимъ астрономическимъ формуламъ о ней? Что мы не въ состояніи отвѣтить на подобные вопросы, насъ нисколько не смущаетъ. Отчего же мы должны отвергнуть понятіе единаго начала всякой множественности,—хотя безъ него никакая реальная множественность для насъ совершенно немыслима,—только потому, что мы не имѣемъ конкретнаго знанія о тѣхъ путяхъ и способахъ, которыми *единое* полагаетъ *многое*?

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе *единства во множествѣ и множества въ единстве* не только не заключаетъ въ себѣ логического противорѣчія, какъ на это сейчасъ было указано, о немъ приходится сказать гораздо больше: это единственное понятіе о реальномъ бытіи, которое логически не приводить къ своему собственному отрицанію и не распадается въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ. *Абсолютно единое бытие*,

въ которомъ ни въ какомъ смыслѣ нѣтъ никакой множественности,—ни въ свойствахъ, ни въ отношеніяхъ, ни въ проявленіяхъ и моментахъ самораскрытия,—представляетъ простую связку чистыхъ отрицаній, за которой для мысли скрывается совершенная пустота и безсодержательность, полное отсутствіе всего положительнаго,—нѣчто такое, по отношенію къ чему самое слово *есть* или *существуетъ* теряетъ всякое опредѣленное значеніе и ничѣмъ не различается отъ *нѣть*. Однаково и *абсолютная множественность* всецѣло независимыхъ и ничѣмъ не связанныхъ элементовъ, силь или какихъ бы то ни было другихъ единицъ даетъ, въ послѣднемъ результатаѣ, такія же безсодержательныя и пустыя единства, только взятыя во множественномъ числѣ: въ нихъ нечего мыслить и имъ ничего не соответствуетъ въ извѣстной намъ дѣйствительности. Чистый монизмъ есть такая же мертвая и безмолвная для нашей мысли абстракція, какъ и чистый *плурализмъ*. Только живое единство въ живомъ множествѣ воспринимаемъ мы въ самихъ себѣ и съ принудительною очевидностью угадываемъ кругомъ себя и во всякомъ постороннемъ намъ бытіи вообще. Единство и множество—понятія соотносительныя и нерасторжимыя для яснаго и серьезнаго анализа. Еще Платонъ сознавалъ широкое значеніе истины о соотносительности *единаго* и *многаго* и пытался дать ей законченное обоснованіе, черезъ имманентную критику элейской философіи, въ своемъ „Парменидѣ“. Съ тѣхъ поръ она сдѣлалась неотъемлемою предпосылкою наиболѣе глубокихъ философскихъ системъ и наиболѣе продуманныхъ теологическихъ теорій. Чрезвычайно тонкое развитіе, хотя и въ нѣсколько одностороннемъ освѣщеніи, получила она въ нѣмецкомъ идеализмѣ, особенно въ нѣкоторыхъ частяхъ „Логики“ Гегеля.

Въ моихъ „Положительныхъ задачахъ философіи“¹⁾ я уже старался показать, что логически неизбѣжная взаимная со-

¹⁾ Ч. II, гл. III и IV.

отнесенность *еόинаго* и *многаго* коренится въ самой природѣ бытія и подразумѣвается уже въ наиболѣе абстрактномъ понятіи о немъ, составляя въ этомъ понятіи то, безъ чего самое слово *быть* теряетъ всякий смыслъ. Подъ бытіемъ чего бы то ни было мы всегда разумѣемъ, по малой мѣрѣ, его какую-то *положенность* или его *осуществленіе*, какъ даннаго: безъ этого *быть* ничего бы не значило. Но черезъ это мы съ логическою необходимостью вынуждены различать во всемъ, что существуетъ, то, что въ немъ его *полагаетъ*, и то, что *полагается*, совершающее въ немъ *осуществленіе* его качествъ и отношений и его опредѣленную наличную *данность*, какъ осуществленный результатъ,—или, говоря болѣе конкретнымъ языкомъ, реализующую себя въ немъ *силу* и *реализованное выражение* силы. Гдѣ ничего аналогичнаго этимъ отношениямъ нѣтъ, тамъ и бытія нѣтъ. Какъ я старался показать въ упомянутомъ сейчасъ сочиненіи, мы только тому можемъ приписать бытіе, что имѣеть какое-либо отношеніе къ *дѣйствованію* и какъ-нибудь себя въ немъ обнаруживаетъ и отражаетъ (въ чёмъ бы и какъ бы дѣйствованіе ни совершалось,—въ нась, помимо нась, мыслию, волею, безсознательною постороннею силою или еще чѣмъ-нибудь). Вся наша жизнь, какъ мы ее воспринимаемъ и понимаемъ, есть непрерывное и разнообразное взаимодѣйствіе нашего субъекта и объекта, *я* и *не-я*, нашего духа и противостоящей ему внѣшней силы, и поэтому въ *дѣйствованіи вообще* мы имѣемъ предѣльное понятіе, которымъ характеризуется для нась всякая реальность, и вѣдь отношения къ которому мы не можемъ мыслить никакого положительного содержанія. Согласно формулы Лейбница, „что не дѣйствуетъ, то не существуетъ“. Между тѣмъ, во всякой дѣятельности, въ какомъ бы общемъ смыслѣ мы ее ни взяли, неизбѣжно приходится различать *силу* производимаго дѣйствія и само дѣйствіе, поскольку оно произведено. Въ этомъ внутреннемъ дѣйствіи всякаго бытія заключается *діалектическій* или, если угодно, *ирраціональный* элементъ въ нашемъ понятіи о бытіи, который не позволяетъ въ этомъ понятіи

видѣть неподвижное, замкнутое въ себѣ и отъ всякаго другого содержанія оторванное опредѣленіе, а, напротивъ, понуждаетъ нашу мысль во всемъ существующемъ искать многообразія отношеній. Всякое дѣйствительное бытіе подразумѣваетъ двойство и это относится къ нему не только въ совокупности моментовъ его раскрытия, но и къ каждому такому моменту въ отдѣльности, если только мы ихъ признаемъ за *существующіе* моменты. Другими словами: какъ бы ни было едино бытіе въ самомъ себѣ, оно должно содержать множественность, разъ оно въ самомъ дѣлѣ бытіе.

Такова внутренняя логика всякаго бытія; тѣмъ болѣе она должна относиться къ бытію абсолютному, т.-е. независящему ни отъ чего, ему посторонняго, и въ самомъ себѣ имѣющему начало своей дѣйствительности. Такое бытіе, по самому своему понятію, можетъ быть мыслимо лишь какъ *самоутвержденіе*, потому что вся его реальность корениится въ его самодѣятельности. Между тѣмъ, самоутвержденіе явнымъ образомъ предполагаетъ раздвоение опредѣляющей себя къ реализаціи моши и ея данного осуществленія; и черезъ это раздвоеніе абсолютная сила раскрываетъ себя во всей своей безконечности: она не исчерпывается ни въ какомъ отдѣльномъ дѣйствіи и ни въ какой ограниченной формѣ; напротивъ, въ каждой формѣ своего дѣйствія она осуществляеть себя, именно какъ безконечную силу жизни, которая отъ вѣка являеть себя въ безграничномъ многообразіи частныхъ моментовъ своей реализаціи. А это все значитъ, что безусловное начало вещей мыслимо лишь какъ единый и живой центръ живого множества, и что, наоборотъ, конкретное и связное множество возможно лишь какъ порожденіе внутренно единой творческой моши¹⁾.

На это, вѣроятно, возразятъ такъ: допустимъ даже, что всѣ эти выводы о логическомъ смыслѣ нашего понятія о

¹⁾ „Положит. задачи философіи“, ч. I, изд. 2, стр. 347, 349, 404. Ч. II, стр. 252—270.

бытии вѣрны, во всякомъ случаѣ они выражаютъ чисто человѣческую, относительную точку зрења. Пускай, мы можемъ составить только такое понятіе о бытии, вытекаетъ ли изъ этого, что и сама дѣйствительность должна подчиняться относительнымъ и ограниченнымъ формамъ нашего мышленія? Мы не можемъ понять единства безъ множества и множества безъ единства,—согласимся съ этимъ; это все таки не мѣшаетъ реальному миру оставаться безъ общей единой основы, не должно это мѣшать и множественности силъ, устанавливающихъ жизнь вселенной, быть взаимно зависимыми и все женичѣмъ не связанными. Для нась вѣ этомъ заключается логическое противорѣчіе,—что за бѣда? Наша человѣческая логика не есть законъ для вещей.

Подобный способъ разсуждать принадлежитъ къ разряду довольно неуязвимыхъ: какъ спорить съ предположеніями, нелогичность которыхъ признали сами ихъ авторы и которыя они заранѣе изъяли изъ компетенціи логического суда? Противникамъ остается утѣшать себя сознаніемъ, что они имѣютъ дѣло съ логически безсмысленными утвержденіями. Это само по себѣ освобождаетъ отъ всякаго спора. Едва ли можетъ быть серьезная надежда вѣ какихъ бы то ни было разсужденіяхъ дѣйствительно выскочить изъ всѣхъ условій и возможностей человѣческаго пониманія. Во всякомъ случаѣ не философіи совершать подобные скачки, пока она не откажется отъ своей основной задачи быть рациональнымъ, логически обоснованнымъ знаніемъ. Раціональная мысль опредѣляется законами той логики, которая намъ одна понятна. Я уже не говорю о томъ, что признаніе совершенной относительности человѣческаго мышленія даже вѣ тѣхъ случаяхъ, когда вопросъ ставится о самыхъ общихъ и наиболѣе свободныхъ отъ субъективныхъ эмпирическихъ примѣсей признакахъ и свойствахъ реального и о наиболѣе очевидныхъ отношеніяхъ между ними, ведеть къ такому иллюзіонизму, который самъ очень нуждается вѣ логическомъ оправданіи и никакъ не можетъ быть выдаваемъ за общеобязательную истину.

Впрочемъ, сторонники плюрализма рѣдко рѣшаются на столь отважные выпады противъ общечеловѣческой логики,—еще рѣже они договариваются ихъ до конца. Гораздо охотнѣе они обходятся принципиальными соображеніями онтологического характера, или просто не считаясь съ ними, или стараясь представить ихъ чисто словесной игрой, или, наконецъ, неожиданно приписывая своимъ утвержденіямъ условный и даже только эмпирическій смыслъ. У нихъ довольно часто какъ-будто выходитъ, что, предпочитая плюрализмъ монизму, они имѣютъ въ виду только міръ нашего опыта, а въ разсужденіяхъ объ абсолютной сущности вещей вовсе не желаютъ пускаться. Они при этомъ забываютъ, что вопросъ о монизмѣ и плюрализмѣ есть по всему своему существу метафизический вопросъ, ибо онъ касается самыхъ трансцендентныхъ основъ всего познаваемаго, а что по отношенію къ эмпирическому міру онъ просто не имѣеть никакого смысла. Монистиченъ или плюралистиченъ чувственно наблюдаемый міръ? Мы несомнѣнно наблюдаемъ многое вещей и много дѣйствующихъ въ нихъ силъ, но всѣ онѣ очень другъ отъ друга зависятъ и тѣсно между собою связаны. Что же это значитъ? Происходятъ ли онѣ отъ одного общаго корня или каждый элементъ эмпирической дѣйствительности и каждая сила въ ней сами суть изначальные корни бытія? Опытъ на это совершенно молчитъ и на томъ ясномъ основаніи, что онъ тогда лишь начался, когда многообразіе міра было уже дано. Наконецъ, какой эмпирическій міръ здѣсь разумѣется? Чистый опытъ нашего непосредственного сознанія? Въ немъ безспорнымъ образомъ дано и единство самого сознанія, и множественность его отдѣльныхъ переживаній; но мы ни тому, ни другому не приписываемъ изначальной абсолютности, потому что изъ всего строя нашей жизни убѣждаемся, что мы не абсолютныя существа. Или эмпирическій міръ здѣсь приходится разумѣть въ популярномъ значеніи этого понятія, т.-е. какъ совокупность трансцендентныхъ нашему непосредственному сознанію вещей и процессовъ, которыми мы объясняемъ и логически

дополняемъ субъективныя показанія нашего чувственнаго воспріятія? О монистичномъ или плюралистичномъ происхожденіи этихъ трансцендентныхъ вещей и процессовъ опытъ ничего не говоритъ на основаніи, сейчасъ только указанномъ. Поэтому, если мы все-таки хотимъ обсуждать этотъ вопросъ, мы неизбѣжно должны перенести его въ область принципіальныхъ умозрительныхъ соображеній.

Гораздо болѣе внушительный видъ представляютъ тѣ возраженія проповѣдниковъ плюрализма, которыя исходятъ изъ мотивовъ морально-религіознаго порядка. Въ этомъ отношеніи плюралисты стараются использовать всѣ сомнѣнія, которые высказывались раньше ихъ противъ вѣры въ единство нравственнаго смысла міровой жизни и въ благость всемогущаго творца вселенной, и присоединяютъ къ нимъ, съ своей стороны, нѣкоторыя существенно новыя указанія. Между прочимъ, они во всей широтѣ и радикальности вновь ставятъ предъ философскимъ сознаніемъ великую проблему зла въ мірѣ и это само по себѣ уже составляетъ ихъ очень важную заслугу предъ современной философіей. Къ сожалѣнію, я не могу слѣдовать за ними теперь на этой почвѣ и вынужденъ это отложить до другого случая. Вопросъ о злѣ не такой вопросъ, къ которому можно было бы приступить мимоходомъ. Онъ не таковъ, по крайней мѣрѣ, для системы спиритуалистического монизма, которая, какъ я глубоко убѣжденъ, одна содержитъ философскую истину¹⁾. Для міросозерцанія, видящаго послѣдній корень вещей въ свободномъ творчествѣ абсолютнаго духа, который во всей дѣйствительности осуществляетъ свой вѣчный идеалъ и свои вѣчныя нормы,—наличность зла во вселенной должна быть объяснена и нравственно оправдана,—иначе само это міросозерцаніе обратится въ обманчивую грезу ума. Въ такомъ оправданіи заключается настоящая задача спиритуализма, колossalная по своей трудности, которая тѣмъ не менѣе

1) См. „Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи“. (Вопр. „Филос. и Психол.“, 1912 г., кн. 15).

непремѣнно требуетъ себѣ рѣшенія, хотя бы въ формѣ указанія на общую возможность и внутреннюю вѣроятность зла при спиритуалистическихъ предпосылкахъ.

Однако никоимъ образомъ не слѣдуетъ забывать, что такое роковое значеніе проблема зла имѣеть только для спиритуалистического монизма. Съ этимъ не хотятъ считаться сторонники плюрализма и черезъ это вся ихъ позиція въ религіозныхъ и моральныхъ вопросахъ получаетъ предвзятое освѣщеніе. Имъ представляется своего рода аксіомой, что монизмъ въ философіи допустимъ лишь при томъ условіи, если мы признаемъ абсолютное господство нравственного закона надъ всѣми явленіями жизни. А рядомъ съ этимъ подразумѣвательно предполагается другая аксіома, — что нравственный законъ есть вполнѣ реальный двигатель и дѣйствительная норма космической эволюціи. Нѣтъ спора, признавъ подобныя положенія, мы предрѣшимъ очень многое. Но какъ же не видѣть, что аксіомы подобного рода нуждаются въ умозрительномъ обоснованіи, особенно съ точки зрењія людей, которые сами высказываютъ весьма настойчивое со мнѣніе во всемогуществѣ нравственного закона надъ реальною жизнью. Защитники плюрализма странно проходятъ мимо того исторического факта, что монизмъ (въ смыслѣ признанія единства происхожденія вещей) далеко не всегда совпадаетъ съ моральнымъ оптимизмомъ, и что, напротивъ, существуютъ очень разнообразныя формы несомнѣнно монистического миропониманія, для которыхъ всѣ нравственные требования суть чисто человѣческія изобрѣтенія, продиктованныя человѣческими интересами и нуждами, а объективнаго нравственного закона, какъ независимой отъ человѣка нормы бытія, нѣтъ вовсе. Достаточно упомянуть о натуралистическомъ монизме современныхъ реалистовъ, о системѣ Спинозы, о воззрѣніяхъ Шопенгауэра и т. д. Критика плюралистовъ лишь въ такомъ случаѣ попадала бы въ цѣль, еслибы они предварительно показали, что монистическая философія возможна только въ формѣ *теизма*. Ничего подобнаго, однако, мы у нихъ не находимъ, да нельзѧ этого

и ждать отъ нихъ при ихъ упрощенномъ взглядѣ на всѣ умозрительныя разсужденія онтологическаго характера, какъ на простую игру въ слова, и при ихъ непоколебимомъ убѣжденіи въ относительности и условности всѣхъ формъ и законовъ человѣческой мысли. Джэ́мсъ просто отбрасываетъ и оставляетъ безъ обсужденія монистическая гипотезы материалистического типа, хотя такимъ произвольнымъ ограниченіемъ, конечно, онъ немногого выигрываетъ въ прочности полученныхъ результатовъ. Не находимъ мы у защитниковъ плюрализма и того, что, казалось бы, представляется еще болѣе необходимымъ для ихъ вѣры въ объективный нравственный смыслъ міровой борьбы: дѣйствительныхъ доказательствъ того положенія, что нравственный законъ есть космическая величина, а не человѣческая выдумка. Въ этомъ случаѣ они иногда почти готовы ограничиться ссылкою только на то, что отрицаніе нравственного смысла въ жизни возмущаетъ человѣческую гордость. Едва ли, однако, можно спорить, что гордость представляетъ довольно сомнительный критерій философской и религіозной истины, и что мы зашли бы весьма далеко, еслибы стали ею одной измѣрять пригодность и основательность нашихъ теоретическихъ и нравственныхъ вѣрованій.

Такимъ образомъ основное убѣжденіе сторонниковъ плюралистического взгляда, что благая сила въ мірѣ вообще ограничена и что она находится въ постоянномъ противоборствѣ съ противоположною силою, стремящеюся къ злу и разрушению (или многими такими силами), оказывается мотивированнымъ явно недостаточно: вѣдь раньше, чѣмъ утверждать подобныя вещи, надо было показать, что міроправящія силы вообще имѣютъ какую-нибудь опредѣленную тенденцію къ тому, что мы называемъ добромъ и зломъ. Между тѣмъ плюралисты не только этого не дѣлаютъ, но по всѣмъ приемамъ своего мышленія и не могутъ сдѣлать потому что для этого у нихъ нѣтъ никакихъ данныхъ и никакого материала. Аналогичное замѣчаніе можно распространить и на ихъ утвержденіе ограниченности Бога и воз-

можной множественности боговъ, а также на высказываемыя нерѣдко увѣренія, что только въ плюралистическомъ міросозерцаніи на человѣка можно смотрѣть, какъ на окончательного рѣшителя судьбы вселенной. Нельзя не отмѣтить, что подобными выводами огромное большинство современныхъ сторонниковъ монистическихъ идей нисколько не затрагиваются: вѣдь все ихъ міропониманіе зиждется на сознательномъ отрицаніи предвзятыхъ предпосылокъ плюрализма о космическомъ значеніи добра и зла.

Но спиритуалистическій монизмъ, какъ мы уже видѣли, не можетъ относиться съ такимъ безразличиемъ къ религіознымъ и моральнымъ соображеніямъ поборниковъ плюрализма: многія изъ нихъ для него пріобрѣтаютъ огромное отрицательное значеніе. Нельзя съ логическою правомѣрностью настаивать на внутренней духовности и коренному единству міра, не разобравшись въ вопросахъ о природѣ зла, о загадочной двойственности основныхъ двигателей жизни и о космическомъ значеніи моральной свободы. Къ посильному разсмотрѣнію этихъ вопросовъ я и перейду въ моей ближайшей статьѣ.

Л. Лопатинъ.
