



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.87-114

Сулема А.А.

Гносеологические основания антропологического теизма В.И. Несмелова на материале ранней работы «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания»



Аннотация. Статья посвящена рассмотрению эволюции гносеологических воззрений профессора Казанской духовной академии В.И. Несмелова. Впервые представлен анализ некоторых аспектов ранней работы по гносеологии казанского мыслителя «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888 г.). Анализируются следующие концепты гносеологии «позднего» Несмелова: 1) проблема взаимоотношения религиозной веры и научного знания; 2) проблема субъект – объектных отношений; 3) проблема рационального и эмпирического процессов познания. Показана значимость духовного опыта и религиозной веры в гносеологических взглядах Несмелова. В рассмотрении проблемы сознания в начале своего творчества Несмелов делает упор на чувственном опыте, но впоследствии, говоря о познании, связывает его с внутренним опытом, который понимается им более фундаментальным, нежели внешний. Основным объектом философии Несмелов начинает считать человека, а главным способом познания истины о человеке он объявляет самопознание, то есть внутренний опыт. В поздних работах Несмелова целостное познание мира возникает из синтеза религиозной интуиции, мистических прозрений и дискурса философии и естествознания, т.е. и вера, и разум играют важную роль в осмыслении мира, человека, Абсолюта, в ранней же работе Несмелов резко разводит религию и философию, причём философию отождествляет с эмпирическими науками, подчёркивая важность научного знания в осмыслении мира, вера, практически, им не рассматривается как возможный метод познания мира.

Ключевые слова: философско-религиозная антропология, теизм, духовно-академическая философия, гносеология, вера, знание

Albina A. Sulema

The Gnoseological Bases of V.I. Nesselov's Anthropological Theism on the Material of His Early Work "The Problem of Knowledge. The Experience of Studying the Natural Origin and Form of Philosophical Knowledge"

Abstract. The article is devoted to the consideration of the evolution of epistemological views of Victor Ivanovich Nesselov, professor of the Kazan Theological Academy. For the first time the article provides the analysis of some aspects of the Kazan thinker's early work "The Problem of Knowledge. The Experience of Studying the Natural Origin and Form of Philosophical Knowledge" (1888). The following concepts of the "late" Nesselov's gnosology are analyzed: 1) the problem of correlation of religious faith and scientific knowledge; 2) the problem of subject-object relations; 3) the problem of rational and empirical processes of knowledge. The significance of spiritual experience and religious faith is shown in Nesselov's gnosological views. In consideration of the problem of consciousness at the beginning of his creativity Nesselov emphasizes sensual experience, but subsequently, speaking about knowledge, connects it with internal experience understanding it more fundamental, than external. Nesselov begins to consider the person as the main object of philosophy, and he announces self-knowledge, or internal experience of the person, as the main way of understanding the truth. In late works complete knowledge of the world arises from synthesis of a religious intuition, mystical enlightenments and a discourse of philosophy and natural sciences, i.e. both belief and reason play an important role in judgment of the world, the person, the Absolute; in early work Nesselov sharply parts religion and philosophy, and identifies philosophy with empirical sciences emphasizing importance of scientific knowledge. He almost doesn't consider belief as a possible method of understanding the world. Late Nesselov, on the contrary, criticizes empiricism and speaks about reasonable interpretation of the facts belittling the role of sensual experience.

Key words: philosophical and religious anthropology, theism, spiritual and academic philosophy, gnosology, faith, knowledge

Сулема Альбина Александровна – ассистент департамента философии и религиоведения Школы гуманитарных наук ДВФУ; 690920, Приморский край, Русский, Кампус ДВФУ, ул. пос. Аякс, корп. F; sylema1989@mail.ru, sulema.aa@dvfu.ru

Albina A. Sulema – Assistant at the Department of Philosophy and Religious Studies, School of Humanities, Far Eastern Federal University (FEFU); build. F, Ajax, FEFU Campus, Russky Island, Primorsky Krai, 690920; sylema1989@mail.ru, sulema.aa@dvfu.ru

Виктор Иванович Несмелов (1863–1937 гг.) – профессор Казанской духовной академии, создатель антропологической системы, основой которой выступает гносеология, наиболее полно представленная в работах «Наука о человеке» (1 том, 1903 г.), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913 г.). В магистерской диссертации «Догматическая система святителя Григория Нисского» (1887 г.) Несмелов отчасти также коснулся гносеологической проблематики. Известно, что ученики Несмелова развивали его идеи, написано несколько работ, посвящённых разбору гносеологической проблематики, о чём упоминает С.В. Пишун, называя работы С. Нечаева, М. Ершова, В. Орехова [Пишун, 2005, 26]. Отметим также и другие выдающиеся работы учеников Несмелова, где встречается анализ проблемы познания, а именно труды А.И. Вознесенского [НА РТ. Ф. 10. Д. 9832. Л. 164–169], В. Соколинского [НА РТ. Ф. 10. Д. 9990. Л. 138–139], священника Иоанна Дьячкова [НА РТ. Ф. 10. Д. 9832. Л. 315–316], В. Алешковского [НА РТ. Ф. 10. Д. 10323. Л. 146–149], священника Михаила Люперпольского [НА РТ. Ф. 10. Д. 11248. Л. 441–451].

Но первым крупным исследованием Несмелова, посвящённым разбору проблемы познания, является работа, представленная им как профессорским стипендиатом: «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888), которая не была опубликована и считается утерянной. Так, А.В. Добин в диссертационном исследовании «Проблема человека в философии В.И. Несмелова» (1996 г.) указывает на то, что вышеозначенная работа Несмелова не сохранилась, и лишь, по отзыву его научного руководителя В.А. Снегирева мы можем судить о примерном содержании работы [Добин, 1996, 21]. В статье «Позитивизм и эмпиризм «раннего» В.И. Несмелова» (2015 г.) А.В. Добин вновь говорит о том, что работа «Проблема знания...» Несмелова не сохранилась и лишь по отчётной записке самого профессорского стипендиата мы можем судить о содержании работы, где прослеживается в философском развитии казанского мыслителя «критическое разочарование», сильное влияние эмпиризма [Добин, 2015, 65]. Также Б.В. Емельянов в исследовании, посвящённом анализу русской философии XIX–XX вв., отмечает, что ранняя работа В.И. Несмелова «не была опубликована и ныне считается утерянной, однако её идеи вошли в читаемый Несмеловым курс философии, на основе лекций которого была создана книга «Вера и знание с точки зрения гносеологии»» [Емельянов, 2010, 254]. Стоит также отметить, что разбору философской системы Несмелова посвящено огромное количество работ, но ни в одной из них не был представлен тщательный анализ ранней работы Несмелова «Проблема знания...». Также подчеркнём, что данная работа, представляющая огромный интерес и значение для религиозной философии, никогда не была опубликована.

В действительности же, в Национальном архиве Республики Татарстан (далее НАРТ), Фонде №10 хранится данная работа Несмелова в приложении к делу Совета казанской духовной академии № 8203 «Об определении на должность доцента по метафизике профессорского стипендиата Виктора Несмелова» (1888 г.). В настоящей статье мы постараемся дать краткий обзор данной работы казанского мыслителя и представим анализ некоторых проблемных деталей данного труда.

Согласно справке от Совета академии от 15 июня 1888 г., по рекомендации проф. В.А. Снегирева и А. Волкова, в виду отличных успехов за всё время академического образования В. Несмелова было решено оставить на годичный срок профессорским стипендиатом для приготовления к замещению вакансии в Казанской духовной академии по кафедре метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2–3]. 17 ноября 1887 г. В.А. Снегирев составил инструкцию профессорскому стипендиату В. Несмелову, где рекомендовал ему ознакомиться с классическими произведениями по метафизике, а также с лучшими произведениями относительно частных вопросов

метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8130. Л. 8]. Несмелов представил в 1888 г. отчёт, в котором указал, что он работал по составленной для него профессором В.А. Снегиревым программе, в частности, изучил произведения древней и новой философии, затем «перешёл с исторической почвы на психологическую и в течение второй половины академического года занимался исследованием природы и внутренней мысли вообще и философской мысли в частности и в результате своих занятий пришёл к заключению, что философия должна быть наукой о бытии в его основе и сущности, какими они представляются и суть для познающего ума человека» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 8]. Кроме предоставленного отчёта, Несмелов сдал трактат, написанный по итогам годичной работы, под заглавием «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» [НА РТ. Ф. 10. Д. 820. Л. 9].

Отзыв на работу «Проблема знания...» писал экстраординарный профессор В.А. Снегирев, в котором в частности он отмечает: «Обширное по объёму и богатое по содержанию, это исследование Несмелова свидетельствует о его большой способности к самостоятельной разработке философских вопросов и достаточном знакомстве, как с историей, так и с современным состоянием философии» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 1]. Также В.А. Снегирев указывает и на ошибки в исследовании Несмелова: 1) неточное и неправильное определение знания, игнорирование внутреннего опыта, данного в самонаблюдении и самостоятельной творческой работы в образовании знания, упор на внешний и чувственный опыт в познании мира; 2) неточное содержание метафизики, названной Несмеловым «сборищем всякого венаучного хлама», отождествленной с её отжившими, несовершенными формами [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]; 3) неясное представление отношения философии к эмпирическим наукам, отождествление философии в духе позитивизма с системой эмпирических знаний. Хотя, по замечанию Снегирева, обзор содержания философии показывает, что Несмелов не разделяет воззрения позитивистов, а только не вполне точно определяет отношение философии к эмпирическим наукам; 4) исключение из содержания философии вопроса о Первооснове всего сущего – Божестве. Снегирев отмечает, что, по мнению Несмелова «само бытие Его может быть открыто только верою и вместо всякого объяснения такого исключения ограничивается несколькими замечаниями о превосходстве веры, которая «сильнее разума, теоретически полнее и практически жизненнее» его [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]. Исключая самое существенное из философии, по мнению Снегирева, Несмелов вводит в неё чуждые ей элементы: «разбор гипотезы образования мира из вещества, решение вопроса о происхождении жизни, об отношении человека к животным и т.п.» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]. Г. Флоровский, анализируя философию Несмелова, также отмечал: «В его философском развитии ещё больше сказалось его критическое разочарование. Он был некоторое время под сильным влиянием эмпиризма, отрицал возможность метафизики, выносил вопрос о Боге за пределы философии, как доступный только вере. Эти впечатления сильно сказываются и в его позднейших построениях...» [Флоровский, 2009]. Снегирев отмечает, что указанные недостатки впрочем «не уменьшают ценности данного труда», а сам автор достоин занимать должность доцента по кафедре метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]. 30 октября 1888 г. магистр богословия Виктор Несмелов резолюцией Его Высокопреосвященства был определён на должность доцента Казанской духовной академии по вакансии кафедры метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 4].

Так, в состоящей из 12 глав работе «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания», которая выполнена рукописным текстом на 292 страницах, рассматривается психофизиологическая и логическая природа знания, анализируется вопрос о реальности объекта познания (гл. I–III), подвергается разбору скептическая критика венаучного знания и возникновение философии (IV), исследуется внешнее и внутреннее самоопределение философии в истории развития знания (V), разбираются исторические попытки ложного самоопределения философии и её «саморазрушение» в Новое время (философия Декарта, Локка, Беркли, Юма, Канта) (VI). Несмелов рассуждает об идеалах знания (абсолютного и относительного знания) (VII), критикует исторические методы философии (VIII). Критикуя все исторические формы философии, казанский теист

задаётся вопросом о том, что же есть на самом деле философия как наука, пытаюсь решить этот вопрос, философ определяет научно-философское знание (IX), делает выводы относительно природы и состоятельности научно-философского знания (X–XI). Последняя глава работы посвящена составлению подробной программы целой системы философии (XII) [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 293–294].

Коснёмся далее разбора тех аспектов, которые подверглись критике со стороны научного руководителя Несмелова, проф. В.А. Снегирева. Так, рассматривая психофизиологическую основу знания, казанский мыслитель обращается к анализу физиологии впечатления и психофизиологии сознания. Несмелов, говоря о взаимоотношении субъекта и объекта в процессе познания, действительно отмечает важность чувственного факта, что составляет существенную первооснову всякого опыта. Цитируем казанского мыслителя относительно роли чувственного факта в акте познания: «Если в процессе познания субъект и объект, т.е. мир сознания и мир бытия, не могут войти между собою в непосредственное взаимоотношение и обязательно посредствуются определёнными фактами чувственности, то ясно до очевидности, что и дух, творец субъекта, не может войти в иное взаимоотношение с материей, субстратом всех чувственных объектов, как только при посредстве чувственной организации» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 14]. Несмелов определяет сознание как внешнее выражение душевной деятельности. По мнению философа-теиста, опыт в его психологической основе есть ответная деятельность на возбуждения физиологических процессов нервной системы, возбуждаемых внешними действиями активных вещей [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 16]. «Опыт не принадлежит исключительно субъекту, а в качестве своей реальной основы необходимо предполагает ещё существование объекта... Опыт есть выражение общей реальности, различными формами которой служат противоположности субъекта и объекта» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 17].

Несмелов говорит о неприятии наукой догматической философии-метафизики: «Метафизика с давних пор уже влачит своё жалкое существование, по замечанию Шопенгауэра, только в тёмных уголках казённых учебных заведений...» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 184]. Казанский мыслитель утверждает жизненность науки только при помощи объединяющей философской идеи и гибельность философии без твёрдых научных данных [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 188]. Каждая наука имеет в основе умозрительную сторону, в которой происходит переход в философское знание. Так, философ отмечает: «Наша математика есть вместе с тем и философия пространства, физика-философия движения, химия-философия материи, биология – философия жизни и так далее... каждая наука руководится определённой философской идеей» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 188–189], «...философия живёт жизнью наук и вместе с ними развивается, потому что по своему происхождению и значению она не может быть ничем иным, как только органическим единством всех существующих наук» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 199]. Несмелов не единожды критикует метафизику за невнимание к научным данным: «Две тысячи лет бесплодных усилий должны, наконец, отрезвить метафизические умы и внушить им ту непреложную истину, что у философии нет никакой специальной области и никакого специального предмета, что она работает в той же общенаучной области и над тем же самым предметом, над которым работают и все остальные науки...» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 190].

Говоря о возможности научной философии, Несмелов утверждает, что философия не стоит отдельно от науки, а органически связана с ней. «Философия объединяет все принципы, отыскивает начало начал бытия и знания и завершает собою все работы всех научных умов» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 194]. Розни между наукой и философией быть не может, лишь только между наукой и метафизикой возможно: «т.к. метафизика никогда не была наукой и на веки вечные останется сборищем всякого вненаучного хлама» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 194]. Задачами философии должны выступать, с точки зрения казанского философа, объединение знание, равнозначность мира мысли миру истинно-познанного бытия [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 199], «отображение мира бытия в постановке трёх вопросов: что, как и почему?» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 200]. Идеальной задачей философии выступает – отображение мира бытия в абстрактных понятиях [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 197]. Для Несмелова

научное знание и философское – одно и то же, так как эти области знания имеют один и тот же предмет изучения, источник и метод [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 200].

В своём отзыве Снегирев упоминает об исключении Несмеловым из ведения философии вопроса о Первооснове бытия, мы постараемся дать более полную картину представления казанским теистом проблемы философии. Так, Несмелов, говоря о капитальной ошибке исторической философии, отмечает, что «она стремилась быть наукою о самом Абсолютном, которое предъявляется уму, как бесконечная идея... Абсолютное являлось, как всё и единое в мировом бытии, как первообразная красота бытия и благо его, как неподвижный перводвижитель в осуществлении космической реальности, как творящий бытие Бог, как развивающийся в мире Интеллект, Идея, Воля, Бессознательное и т. д.» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 251]. По мнению Несмелова, философия должна заниматься проблемами эмпирического мира, не касаясь вопросов религиозных, метафизических, так как «вера сильнее разума, теоретически полнее и практически жизненнее его, потому что она коренится в священо-таинственных глубинах религиозно-нравственной совести человека... Философии здесь нет места, её предмет – мир и всё сущее в мире, её задача охватить эмпирически данное бытие и представить в ряду формул всю сущность мирового процесса» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 253].

Действительно, нужно согласиться с мнением В.А. Снегирева, что в работе «Проблема знания» подчёркивается превосходство знания над верой в деле познания, вера практически и не рассматривается как возможный конструкт познания, большая роль отводится внешнему опыту, нежели самоанализу, самонаблюдению, отождествляется философия с эмпирическими науками, причём из ведения философии исключается проблема бытия Абсолюта.

Коснёмся далее разбора поздних работ Несмелова, где затрагиваются гносеологические проблемы («Наука о человеке» в 2 т. (1903 г.), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913 г.)) для выявления эволюции гносеологических воззрений Несмелова. В гносеологии позднего Несмелова можно выделить следующие смысловые ядра: 1) проблема взаимоотношения религиозной веры и научного знания; 2) проблема субъект–объектных отношений; 3) проблема рационального и эмпирического процессов познания.

1) Проблема взаимоотношения религиозной веры и научного знания

Если в работе «Проблема знания...» Несмелов строго разводит философию и религию, практически не уделяя в работе место разбору вопроса о статусе веры в деле познания, делает упор на познание эмпирического мира с помощью органов чувств, в поздних же работах казанский мыслитель доказывает, что религиозная вера и знание – две абсолютно независимые и автономные сферы [Черносвитова, 2006, 10], причём вера и знание – разновидности познания, имеющие различный предмет познания. В работе «Вера и знание с точки зрения гносеологии» Несмелов проводит глубокий анализ феноменов веры и знания, отмечая их важность в деле познания мира. Он подчёркивает, что мировоззрение любого человека всегда складывается на основе трёх элементов: «из эмпирических познаний о вещах и явлениях мира, из философских определений конечной идеи мира и из религиозных созерцаний законченной картины мира» [Несмелов, 1992, 3]. Философ отмечает, что устройство человеческого интеллекта таково, что он рассматривает мир с двух совершенно различных точек зрения – с точки зрения времени и с точки зрения вечности [Несмелов, 1992, 9]. Поэтому, нет и не может быть ни чисто научного, ни научно-философского мировосприятия, а есть только религиозное и религиозно-философское понимание мира.

Говоря о конфликте религиозной веры и научного знания, Несмелов отмечает, что вера и знание опираются на разные данные мышления и рассматривают мир с различных точек зрения. И если вера и знание не переступают своих природных границ, то ни о каком разногласии не может идти и речи. Я.В. Бондарева, говоря о единстве веры и знания как базовом гносеологическом принципе русской религиозной философии сер. XIX – пер. пол. XX вв., относит воззрения Несмелова на предмет соотношения знания и веры, к той группе мыслителей, которые пытались полностью устранить противоречия между верой и знанием, «что приводило

к неоправданному их сближению и даже отождествлению, либо растворению одного понятия в другом» (Бондарева к этой группе относит, наряду с Несмеловым, и Вл. Соловьёва, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Л. Франка) [Бондарева, 2010, 23]. Несмелов, действительно, сближает веру и знание, причём знание включает в область веры как её разновидность. «Знание есть собственно вера, – говорит Несмелов, – но только не вообще вера, но вера в высшей степени её основательности» [Несмелов, 2000, т. 1, 103]. Бондарева отмечает, что Несмелов исходит из понятий святоотеческой методологии, органично объединяющей умозрение и откровение в гносисе, и приходит к выводу, что любое верование всегда есть познание [Бондарева, 2010, 25]. Таким образом, вера есть особая разновидность познания и потому она не может существовать как особое выражение знания. Следовательно, по мнению казанского мыслителя, вера и знание различаются по предмету познания. Знанием считается выражение в понятиях мысли чувственно-воспринимаемого бытия. Вера понимается как обнаружение в идеальных созерцаниях мысли невидимого бытия.

Вера имеет своим предметом познания трансцендентное бытие, знание же имеет предмет познания в эмпирической области явлений. Несмелов разграничивает веру и знание в пределах гносеологического исследования, но сближает эти сферы познания в психологическом исследовании. По его мнению, знание и вера по своей природе являются сложным продуктом кооперации всех психических сил, т.е. чувства, мысли и воли. Так как вера, по мысли казанского мыслителя, возникает и развивается как познание, она никогда не существует отдельно от знания. Т.е. вера и знание существуют только в отношении разных предметов, они существуют не рядом, как две разные области знания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания. Несмелов подчёркивает, что в психологическом плане нет различий между верой и знанием, он отмечает, что для разъяснения вопроса о действительном взаимоотношении веры и знания, не следует брать в одном человеке веру, а в другом знание, нужно взять и веру, и знание в мышлении одного человека, тогда не будет никаких противоречий между этими сферами познания. Можно отметить, что Несмелов фактически отождествляет веру и знание, и даже подчёркивает примат веры над знанием, «живой веры, как неотъемлемой части «жизни сознания»» [Киносьян, 2005, 63]. Подобное понимание соотношения веры и знания, как верно отметил В.А. Киносьян, мы видим у выдающихся философов XX века, таких как Б. Рассел, П. Тиллих и др. [Киносьян, 2005, 65].

Таким образом, Несмелов пытается отстаивать разумность веры, и, по словам Г. Флоровского, стремится сделать христианство наиболее понятным, тем самым упрощая истины веры. Так, Г. Флоровский отмечал: «В построении Несмелова есть какая-то изначальная неувязка. Он резко подчёркивает иррациональность христианства, его необъяснимость для ума человеческого: «христианство явилось в мире, как невероятное учение и непонятное дело». Но вместе с тем старается оправдать христианство доводами разума, «путём научного исследования всех данных в опыте несомненных фактов мировой действительности»» [Флоровский, 2009]. Как отмечает Бондарева, Несмелов считал возможным, что в будущем будет доказано бытие Бога с очевидной видимостью предмета, «что делает веру неким преходящим этапом длительного процесса познания» [Бондарева, 2010, 25]. Кроме того, по справедливому замечанию Бондаревой, Несмелов не предлагает решение проблемы относительно соотношения веры как фактора познания и веры, основанной на определённой религиозной традиции: «Только уяснив специфику веросознания, можно утверждать как её неслиянность с разумом, так и их единство» [Бондарева, 2010, 25]. С.А. Нижников, по этому поводу, также подчеркнул: «Вера выступает как специфический и единственный метод познания возможной трансцендентной реальности. С точки же зрения метафизики как науки об умозрительном, противостояние веры и знания снимается. Однако в своём творчестве Несмелов не смог избежать и решить иной, не менее сложной проблемы: соотношения веры как умозрительного метафизического познания и веры, основанной на определённом религиозном исповедании» [Нижников, 2015, 69]. Но, мы согласимся с мнением Киносьяна, что для Несмелова важным выступает показать человеческое познание единым процессом, где не было бы различий между научным познанием материального мира

и религиозной верой-знанием, верой-знанием бытия, и в этом процессе «следует искать «божественное», «присутствие Бога», решение загадки о человеке» [Киносьян, 2005, 66].

2) Проблема субъект–объектных отношений

Свой гносеологические построения в «Науке о человеке» Несмелов начинает с анализа психической сферы бытия человека. Так, С.В. Пишун отмечает: «Несмелова можно совершенно определённо назвать представителем «психологизма» в философии (классическим представителем которого являлся Т. Липпе), но этот «психологизм» у него есть лишь средство, исходный момент для его метафизики человека» [Пишун, 2005, 28]. Мир сознания по Несмелову есть мир психической действительности. Т.И. Никитина подчёркивает, что для Несмелова самосознание выступает источником обоснования всего – «человека, Бога, достоверного знания и внешнего мира» [Никитина, 2009, 102]. Несмелов разграничивает понятия «сознание» и «самосознание», относя сознание к первичному факту психической жизни, а самосознание к психическому развитию [Несмелов, 2000, т. 1, 21]. Сознание, по Несмелову, творит отдельные элементы психической действительности, не утверждая между ними связей [Несмелов, 2000, т. 1, 22]. Мыслительная же деятельность структурирует эти элементы сознания, формируя из хаоса явлений сознания разумную действительность [Несмелов, 2000, т. 1, 25]. В разграничении мира сознания и мира бытия формируется субъективная действительность. «Но, как можно убедиться далее, мир бытия для Несмелова – это вовсе не объективный мир внешних вещей. Мир бытия – это тоже мир сознания, но образованный комплексами явлений сознания, связанных с пространственным восприятием», – подчёркивает Никитина [Никитина, 2009, 103]. Несмелов считает, что процесс душевной жизни начинается в тот период жизни человека, когда имеет место быть безразличие объективного и субъективного, т.е. в детском возрасте, и выражается во всех трёх формах душевной деятельности – умственной, волевой и чувствительной [Несмелов, 2000, т. 1, 31]. Идеи субъекта и объекта развиваются в человеческом мышлении постепенно, вместе с развитием мыслительного процесса [Несмелов, 2000, т. 1, 32]. Мыслительная работа начинается с ощущения, которое есть «начальный момент и начальное выражение для определения противоположностей субъективного и объективного», «основное условие всей дальнейшей формации субъективного мира, потому что с него и в нём только начинается непрерывная работа мысли по определению мира сознания и мира бытия» [Несмелов, 2000, т. 1, 33].

Вопрос бытия объекта и вопрос познания внешнего мира казанский мыслитель переводит в сферу психического исследования, в которой идёт сложение этих вопросов к одному – соотношение мира сознания и мира бытия, т.е. одна проблема объективности знания. Несмелов предлагает решение проблемы объективности знания не через сравнение мира сознания и мира бытия, так как сравниваться должны только известные величины, но о мире бытия практически ничего не известно, а через постановку вопроса о том, как возможно бытие для субъекта, как возможен объект. Возможность объекта Несмелов пытается решить методом психологического исследования природы представлений. Несмелов подробно расписывает то, как возникает в субъекте ощущение объекта. Анализируя физиологические и психологические аспекты восприятия внешнего мира, Несмелов приходит к утверждению, что основной процесс образования представлений совершается в области данных осязательно-мышечного чувства, потому что этими только данными определяются основные условия самой возможности этого процесса – время и пространство [Несмелов, 2000, т. 1, 40]. В дальнейшем процессе восприятия наряду с осязательно-мышечным чувством может вступать и обонятельное, зрительное чувство, которые лишь образуют единый комплекс впечатлений. С опытом человек может обходиться и без участия всех комплексов чувств, для того, чтобы иметь полное представление о предмете. Процесс образования представлений, с точки зрения русского теиста, есть процесс объединения впечатлений в единстве их временной связи [Несмелов, 2000, т. 1, 41]. Но т.к. комплекс впечатлений не может находиться в сознании одновременно, то единство комплекса сохраняется вне сознания, путём объективации впечатлений, в единстве их пространственной связи. И Несмелов приходит

к выводу, что «всякое представление есть комплекс различных дат сознания, определённых в их связи между собою единством пространственно-временных отношений и через это самое определение объективированных» [Несмелов, 2000, т. 1, 42]. «Мир вещей для человека есть мир его представлений», т.е. содержание вещей не воспринимается духом извне, а им же и творится и из него выносятся в мир [Несмелов, 2000, т. 1, 42]. Несмелов не разводит, как многие психологи, понятия «представление» и «восприятие», считая, что это одно и то же. Предлагает лишь выделить в восприятии внешнюю и внутреннюю сторону, внешнее восприятие, относя к представлению, а внутреннее восприятие к сознанию [Несмелов, 2000, т. 1, 43]. Несмелов считает, что опыт – есть только внутренний опыт сознания, так как все даты внешнего чувства представляют из себя только элементы познания, а не сами познания [Несмелов, 2000, т. 1, 36]. Человек, когда говорит о каком-то предмете, выражает только своё состояние, чувство, испытывание, но объективных суждений не высказывает. Т.е. в любом случае, это субъективное впечатление о предмете, не выражает собой сущности самого объективного, воспринимаемого предмета. Таким образом, Несмелов считает, что «формация каждого познания непосредственно опирается не на какие-то объективные основания, а на субъективно-гармоническое положение ума, то есть всякое познание по своей природе всегда и обязательно субъективно» [Несмелов, 2000, т. 1, 84].

3) Проблема логико-дискурсивного и эмпирического процессов познания

Несмелов, говоря о познании материального мира, влиянии объективного мира на человека, по словам Киносьяна, придерживается, с одной стороны, сенсуалистско-эмпирической традиции философской гносеологии, т.е. подчёркивается примат чувственного опыта [Киносьян, 2005, 45]. Но с другой стороны, Несмелов настаивает на автономности феноменов сознания, их «необразуемости» действием этого мира [Киносьян, 2005, 45]. Казанский теист утверждает, что любое ощущение начинается с впечатления, процесс ощущения продолжается в процессе восприятия, при помощи которого определяется объективное значение впечатлений. Процесс восприятия выражается в двух формах действия внутри самого субъекта: локализации и объективации. Локализация есть автономность сознания, несводимость идеального к материальному, объективация – есть представление, т.е. мысль опирается на чувства, выносит образования сознания за пределы организма, таким образом, объект можно помыслить как объект вне нашего сознания только при помощи интеллектуально-идеального акта, представить независимость объективного мира и его объектов можно только в мысли, «представлении». Представление есть восприятие вещи, её актуализация в качестве объекта, процесс объективации осуществляется лишь при помощи процесса ассоциации впечатлений. Т.е., по Несмелову выходит мир вещей есть мир представлений, так как содержание вещей творится самим человеком. Л.Е. Шапошников отмечает: «Человек не только порождает сферу знания, но и создаёт весь объективный мир. В связи с этим Несмелов критикует И. Канта за допущение «вещей в себе» и идею ноуменального мира, независимого от человека» [Русская философия, 2014, 409]. С.В. Пишун по этому поводу заметил: «в своём психологизме Несмелов заходит достаточно далеко, балансируя на грани гносеологического субъективизма и реализма...Содержание вещей, согласно Несмелову, творится самим же духом человека, а не воспринимается им как нечто извне исходящее» [Пишун, 2005, 29].

За пределы своего сознания выйти человек не может, и человек знает лишь то, что в его сознании. «Несмеловская идея объективации фактически утверждает, что объективный физический мир может представляться не как единственно существующий, а как соподчинённый высшему бытию, непосредственно доступному человеческому познанию», – говорит Киносьян [Киносьян, 2005, 47]. Процесс познания возникает, по мысли казанского мыслителя, не из потребностей мысли, а из потребностей жизни. Поэтому, человек стремится познать, прежде всего, самого себя и своё положение в мире, а затем объяснить мир. В познании самого себя человек, по Несмелову, открывает Абсолюта, живую самосущую Личность. Объективное бытие Абсолюта дано человеку природным содержанием своей собственной личности.

Несмелов утверждает тождество бытия и сознания, что ведёт к постулированию им познания бытия с точки зрения собственного бытия человеком. Созерцание это может быть «двусторонним», как отмечает Д.А. Немова, «со стороны его видимой поверхности в чувственном мире явлений и со стороны его невидимых оснований в сверхчувственном мире субстанций» [Немова, 2011, 56]. Отсюда, по Несмелову, выводятся два пути познания: 1) путь восприятия, путь чувственных ощущений, познание мира через посредство органов чувств; 2) путь интуиции, интеллектуальный путь, не зависящий от внешнего мира и от эмпирических данных [Немова, 2011, 56–57]. Казанский мыслитель подчёркивает важность обращения к религиозному откровению, так как именно там открыто «непосредственное интеллектуальное созерцание религиозной тайны мира» [Несмелов, 1992, 10]. Несмелов считает, что сформировать законченное мировоззрение человеку можно только при синтезе науки, философии и религии. Синтез только дискурсивного и эмпирического познаний, без обращения к догмам религиозного откровения, не может дать человеку целостного видения бытия. С.В. Пишун в связи с этим отметил: «Казанский профессор полагает, что человек видит в мире не только механическое соотношение и связь объектов и событий, но и реальное осуществление во времени вечных идей Абсолюта...» [Пишун, 2005, 27].

Итак, исследуя работы В. Несмелова, можно увидеть эволюцию его гносеологических взглядов. Если в своей ранней работе «Проблема знания...», рассматривая проблему познания, Несмелов делает упор на чувственном опыте, то впоследствии в «Науке о человеке» мы видим, что философ, говоря о познании, связывает его с внутренним опытом. Хотя при этом не отрицается и значимость сенсорной ступени познания, а также необходимость эмпирического знания, но внутренний опыт считается более фундаментальным, нежели внешний. Во многом это связано с подготовкой магистерской диссертации, посвящённой анализу богословских идей св. Григория Нисского, а также влиянием психологизма наставника Несмелова – В.А. Снегирева. Этот переворот характеризуется, прежде всего, тем, что основным объектом философии Несмелов начинает считать человека, а главным способом познания истины о человеке он объявляет самопознание, то есть внутренний опыт. В основании всей системы философии им кладётся уже не внешний опыт, а внутреннее наполнение человеческой личности. Для Снегирева, как верно отмечает М.Я. Дворецкая, человек является центральным пунктом всех его психологических рассуждений: «Во всех духовных явлениях он видел одну и ту же действующую живую личность – чувствующую, мыслящую и желающую и имеющую духовную, душевную и телесную природу» [Дворецкая, 2006, 37]. Несмелов, в поздних работах, вслед за своим научным руководителем Снегиревым, стремится синтезировать эмпирические знания с основами догматического учения христианства. Казанский мыслитель настаивает на включении в науку наряду с эмпирическим познанием и религиозного откровения. Дворецкая, разбирая психологическое учение Снегирева, по этому поводу делает интересное замечание: «основание мировой и человеческой жизни навсегда останется для человека непонятным и таинственным, если он не прибегнет к откровению» [Дворецкая, 2006, 38]. Т.е., как и Снегирев, Несмелов говорит о единстве мистического и рационального типов познания «для объединения непознаваемого и познаваемого, бесконечного и конечного, временного и вечного, таинственного и понятного» [Дворецкая, 2006, 38].

В поздних работах Несмелова целостное познание мира возникает из синтеза религиозной интуиции, мистических прозрений и дискурса философии и естествознания [Несмелов, 1992, 3], т.е. и вера, и разум играют важную роль в осмыслении мира, человека, Абсолюта, в ранней же работе «Проблема знания...» Несмелов резко разводит религию и философию, причём философию отождествляет с эмпирическими науками, подчёркивая важность научного знания в осмыслении мира, вера, практически, им не рассматривается как возможный метод познания мира. Поздний Несмелов, наоборот, критикует эмпиризм, говорит о разумном истолковании фактов, принимая роль данных чувственного опыта.

Ранний Несмелов исключает из ведения философии проблему бытия Абсолюта, так как считает, что предметом философии является только эмпирически

данное бытие. Поздний Несмелов, наоборот, настаивает на том, что именно философия должна раскрыть религиозную природу человека. Более того, по словам В.А. Поль: «В.И. Несмелов считал, что истинная философия должна быть связана с христианским мировоззрением и в этом смысле противостоять материализму» [Поль, 2007, 129]. Объективное бытие Абсолюта, мира и человека открывается в поздних работах Несмелова через познание природы самого человека, т.е. через реальность сознания человеческой сущности и утверждается реальность физического мира. И, наоборот, объективное существование Абсолюта утверждает объективность, ценность существования каждой личности.

Библиографический список

1. Бондарева, Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX вв. (статья вторая) / Я.В. Бондарева // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2010. – № 1. Выпуск в серии № 18. – С. 23–27.
2. Емельянов, Б.В. Русская философия в портретах / Б.В. Емельянов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. – 512 с.
3. Дворецкая, М.Я. Психологическое учение в трудах В.А. Снегирева и В.И. Несмелова / М.Я. Дворецкая // Психологическая подготовка педагога в России: история и современность / 7–9 сентября 2005 г. СПб.: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 208 годовщине психологической подготовки и 80-летию кафедры РГПУ им. А.И. Герцена. – СПб., 2006. – С. 35–41.
4. Добин, А.В. Позитивизм и эмпиризм «раннего» В.И. Несмелова / А.В. Добин // Научные исследования: от теории к практике: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 7 июня 2016 г.). В 2 т. Т. 2 / редкол.: О. Н. Широков [и др.]. – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. – № 2 (8). – С. 63–66.
5. Добин, А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / А.В. Добин; СПбГУ. – СПб., 1996. – 161 с.
6. Киносьян, В.А. Загадка человека (о философско-религиозном учении В.И. Несмелова) / В.А. Киносьян. – Казань, 2005. – 162 с.
7. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8203. Л. 294.
8. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8203. Л. 16.
9. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 9832. Л. 164–169.
10. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 9990. Л. 138–139.
11. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 9832. Л. 315–316.
12. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 10323. Л. 146–149.
13. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 11248. Л. 441–451.
14. Немова, Д.А. Феномен веры в гносеологии В.И. Несмелова / Д.А. Немова // Известия Саратовского университета. – 2011. – Т. 11. Серия. Философия. Психология. Педагогика, вып. 3. – С. 55–57.
15. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. Вера и знание с точки зрения гносеологии: Репринтное воспроизведение издания 1913 года / Предисловие М.Н. Белгородского; После сл. и коммент. протоиерея Игоря Цветкова; Фотографии Б.Н. Зыкова. – Казань: МП «Вернисаж», 1992. – XXIV, 110 с.
16. Несмелов, В.И. Наука о человеке. В 2 т. / В.И. Несмелов. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 438 с.
17. Никитина, Т.И. Исходные принципы и категории философского мировоззрения В.И. Несмелова / Т.И. Никитина // Теоретическое наследие В.И. Несмелова и современность: мировоззренческий диалог науки, философии и религии: мат-лы II Всероссийской научной конференции (Казань, 16–17 мая 2008 г.). – Казань: КГАСУ, 2009. – С. 101–111.
18. Нижников, С.А. Антропология Виктора Несмелова и Иммануила Канта: Pro et contra / С.А. Нижников // 12. kantovský vedecký zborník. Prešovská univerzita. Prešov, 2015. – P. 67–77.
19. Пишун, С.В. Гносеологические основания философско-религиозной антропологии В.И. Несмелова / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2005. – № 1 (5). – С. 25–36.
20. Поль, В.А. Антропологическое измерение проблемы бытия в казанской школе духовно-академического теизма / В.А. Поль // Религиоведение. – 2007. – № 2. – С. 126–132.
21. Русская философия. Энциклопедия / Изд. второе, дораб. и доп.; под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М., 2014. – 656 с.

22. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – М.: Изд-во «Институт русской цивилизации», 2009 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/> (дата обращения: 20.03.2017).
23. Черносивитова, И.А. Соотношение веры и знания в русской религиозной философии начала XX века: С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев. автореф. дис. к. филос. н. / И.А. Черносивитова. – Белгород, 2006. – 19 с.

Текст поступил в редакцию 21.04.2017.

References

1. Bondareva Ia.V. *Vestnik MGOU. Seriya "Filosofskie nauki"* [Bulletin of Moscow Regional State University. Series "Philosophy"]. 2010, no. 1 (18), pp. 23–27 (in Russian).
2. Emelianov B.V. *Russkaia filosofiiia v portretakh* [Russian Philosophy in Portraits]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. Un-ta, 2010, 512 p. (in Russian).
3. Dvoretzkaia M.Ia. *Psikhologicheskaiia podgotovka pedagoga v Rossii: istoriia i sovremennost. 7–9 sentiabria 2005 g. SPb.: Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 208 godovshchine psikhologicheskoi podgotovki i 80-letiiu kafedry RGPU im. A.I. Gertsena* [Psychological Training of Teacher in Russia: History and Present. September 7–9, 2005. St. Petersburg: Proceedings of All-Russian Scientific and Practical Conference Dedicated to the 208th Anniversary of Psychological Preparation and the 80th Anniversary of the Department of the Herzen State Pedagogical University of Russia]. St. Petersburg, 2006, pp. 35–41 (in Russian).
4. Dobin A.V. *Nauchnye issledovaniia: ot teorii k praktike : materialy VIII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (Cheboksary, 7 iunია 2016 g.)* [Scientific Studies: From Theory to Practice: Proceedings of the 7th International Scientific and Practical Conference (Cheboksary, June 7, 2016)]. Vol. 2. Cheboksary: TsNS «Interaktiv plus», 2016, no. 2 (8), pp. 63–66 (in Russian).
5. Dobin A.V. *Problema cheloveka v filosofii V.I. Nesmelova: dis.kand.filos.nauk* [The Problem of Human in the Philosophy of V.I. Nesmelov. PhD Thesis in Philosophy]. SPbGU, St. Petersburg, 1996, 161 p. (in Russian).
6. Kinoshin V.A. *Zagadka cheloveka (o filosofsko-religioznom uchenii V.I. Nesmelova)* [The Mystery of Human (On the Philosophical and Religious Teaching of V.I. Nesmelov)]. Kazan, 2005, 162 p. (in Russian).
7. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 8203, fol. 294 (in Russian).
8. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 8203, fol. 16 (in Russian).
9. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 9832, fols. 164–169 (in Russian).
10. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 9990, fols. 138–139 (in Russian).
11. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 9832, fols. 315–316 (in Russian).
12. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 10323, fols. 146–149 (in Russian).
13. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 11248, fols. 441–451 (in Russian).
14. Nemova D.A. *Izvestiia Saratovskogo universiteta* [Bulletin of Saratov State University]. 2011, vol. 11. Series Philosophy, Psychology, Pedagogic. Vol. 3, pp. 55–57 (in Russian).
15. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniia gnoseologii* [Faith and Knowledge in the Context of Epistemology]. Kazan: MP «Vernisazh», 1992, XXIV, 110 p. (in Russian).
16. Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke* [Human Science]. St. Petersburg: Izdanie Tsentra izucheniia, okhrany i restavratsii nasledii sviashchennika Pavla Florenskogo, 2000, 438 p. (in Russian).
17. Nikitina T.I. *Teoreticheskoe nasledie V.I. Nesmelova i sovremennost: mirovozzrencheskii dialog nauki, filosofii i religii: mat-ly II Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (Kazan, 16–17 maia 2008 g.)* [Theoretical Heritage of V.I. Nesmelov and Present Times: Worldview Dialogue of Science, Philosophy, and Religion: Proceedings of the 2nd All Russian Scientific Conference (Kazan, May 16–17, 2008)]. Kazan: KGASU, 2009, pp. 101–111 (in Russian).
18. Nizhnikov S.A. *Kantovskiy vedecky zbornik. Prešovská univerzita*. Prešov, 2015, pp. 67–77.
19. Pishun S.V. *Sotsialnye i gumanitarnye nauki na Dalnem Vostoke* [Social Studies and Humanities in the Far East]. 2005, no. 1 (5), pp. 25–36 (in Russian).
20. Pol V.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2007, no. 2, pp. 126–132 (in Russian).
21. *Russkaia filosofiiia. Entsiklopediia* [Russian Philosophy. The Encyclopedia]. Ed. by M.A. Maslin, P.P. Apryshko, A.P. Poliakov. Moscow, 2014, 656 p. (in Russian).
22. Florovsky G., prot. *Puti russkogo bogosloviia* [Paths of the Russian Theology]. Moscow: Izd-vo «Institut russkoi tsivilizatsii», 2009. Available at: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/> (accessed May 20, 2017) (in Russian).
23. Chernosivitova I.A. *Sootnoshenie verы i znaniia v russkoi religioznoi filosofii nachala XX veka: S.N. Bulgakov, S.L. Frank, N.A. Berdiaev. Avtoref. Dis. k. filос. n.* [Correlation of Faith and Knowledge in the Russian Religious Philosophy of the Early 20th Century: S.N. Bulgakov, S.L. Frank, N.A. Berdiaev. Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Belgorod, 2006, 19 p. (in Russian).

«Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888 г.)¹
Глава XII. Проблемы философии

Капитальная ошибка всей исторической философии заключалась в том, что она стремилась быть наукою о самом Абсолютном, которое предъявляется уму, как бесконечная идея, и по силе этой бесконечности, не имеет в себе никаких ограничительных признаков и не может быть мыслима ни в каких, адекватных его бесконечности, конкретных формах, ибо такие признаки и такие формы, как полагаемые относительно к познающему уму человеческому, могут быть только выражением человеческих желаний определить присущую уму идею и через определение реализовать её в бесконечном мире бытия. Отсюда все исторические определения Абсолютного отличаются крайним разнообразием и крайним произволом: Абсолютное являлось, как всё и единое в мировом бытии, как первообразная красота бытия и благо его, как неподвижный перводвижитель в осуществлении космической реальности, как творящий бытие Бог, как развивающийся в мире Интеллект, Идея, Воля, Бессознательное и т.д., смотря по тому, каким именно образом и на какой стороне эмпирически-данного бытия тот или другой мыслитель пытался реализовывать свою бесконечно-неопределённую идею Абсолютного. Правда, в некоторых случаях на эти различия не обращают никакого внимания на том будто бы серьёзном основании, что дело не в словах, а в мысли; в этом же последнем отношении будто бы все мыслители роковым образом вынуждались признавать и реализовывать одну и ту же идею, но это понятно, одно только недоразумение: конечно, дело не в словах, потому что слова всегда можно подтасовать, кому и как угодно, а в понятиях, но каждому известно, что и понятия во всех данных определениях совершенно различны и в этом различии самым убедительным образом говорят о том, что идея Абсолютного, по самому понятию его, абсолютно не может быть выражена в адекватных ей реальных понятиях и формах. Следовательно, метафизики абсолютного ни в каком случае и ни в каком смысле быть не может. Для того, чтобы могла существовать такая метафизика, она необходимо должна доказать объективное бытие Абсолютного, но такое доказательство невозможно по самому существу дела, потому именно, что ум не может объять абсолютного и выразить его в адекватном ему реальном понятии; следовательно, критический ум всегда будет разрывать идею и её выражение, и идея навсегда останется вечной идеей, а выражение – более или менее вероятным предположением. Отсюда, единственным спасением философии абсолютного может служить только её переход в теологию, первоосновным положением которой служит слово Апостола, что веровати подобает приходящим к Богу, яко есть. Там, где разум может создавать себе только нескончаемый ряд противоречий и в своём бессильном томлении переходить только к отрицанию всякой возможности высшего знания, должно быть провозглашена сила веры, как дополнения и завершения разумного знания, и на основании этой именно непрерываемой силы философская дедукция идеи Абсолютного может создать научную систему теологии – и, только под условием верного света христианского разума, в теологии найти себе специальное приложение. Сама же по себе, независимо от религиозной основы, философия равно ничего верного об Абсолютном не сказала и сказать ничего не может, а потому раз навсегда должна, наконец, откровенно сознаться в полной бесосновательности её вековых претензий охватить в понятии то, что выходит за пределы её познавательных средств, что есть дар религиозной веры, благодатный дар Самого Абсолютного. Не философии, конечно, бороться с религией и не философскому разуму оспаривать содержание веры, потому что вера сильнее разума, теоретически-полнее и практически-жизненнее его, потому что она коренится в священно-таинственных глубинах религиозно-нравственной совести человека и этой только совести, как святейшей из святых, даёт отчёт во всех своих положениях. Философии здесь нет места; её предмет-мир и всё сущее в мире, её задача охватить эмпирически данное бытие и представить в ряду формул всю сущность мирового процесса².

Когда какая-либо частная наука ставит вопрос о том, что существует? – в ответ всегда получается перечень фактов действительности, составляющих весь мир этой науки и более или менее ограниченную часть общего мира наук; когда же этот вопрос ставит философия, ответ получается самый общий относительно всего существующего, потому что цельный мир философии есть мир бытия вообще, где бы, когда бы и в каких бы формах это бытие ни проявилось³. Философии не нужно говорить, что существуют такие или иные тела, как это говорит физика, или – не нужно говорить, что существуют такие или иные животные, как это говорит зоология; – она должна высказать сама общее определение бытия, в котором бы объединялись все частные области его и которое, как наивысшее, могло бы охватить в себе все частные предметы специальных наук. Такое определение философии имеет в своих наиобщих понятиях субъекта и объекта, в которых целиком обнимается весь мир эмпирически данной действительности. Всё, что существует, есть или объект или субъект; следовательно, объект и субъект, обнимая собою всё бытие, сами являются по отношению к общему для них бытию его элементами, а потому основной философский вопрос: что существует? – естественно сводится к вопросу об основных элементах бытия: объект и субъект. Но так как объект и субъект, в процессе восприятия, разлагаются на противоположности внешнего и внутреннего, а эти противоположности, примиренные в отношении к их бытию, приходят в простые различия чувственно-познаваемого и в чувстве познающего, из которых первое, имея своим характерным признаком чувственно-воспринимаемые черты, обнимает собою весь мир вещества и мыслится в общем понятии материи, а второе, характеризующееся признаком внечувственности, обнимает собою весь мир сознания и мыслится в общем понятии духа, – то вопрос об объекте и субъекте, как основных элементах бытия, переходит в вопрос о материи и духе, как об основных понятиях, выражающих в себе всю сумму бытия. Задача философии по отношению к этим понятиям, очевидно, состоит и может состоять лишь в том, чтобы определить их реальную ценность и на основании этого определения или указать в них различные принципы бытия для эмпирически-данной действительности, если бы, конечно, таковое различие оказалось несомненным, или же свести их к высшему единству нового, более общего, понятия, если бы, конечно, таковое единство оказалось необходимо мыслимым. Во всяком случае а priori философия ничего не может решать, в отдельном же представлении теории материи и теории духа она неизбежно распадается на два различных отдела, из которых первый можно назвать философией материи, а второй – философией духа, оба же вместе – философией бытия вообще.

Частная задача философии бытия по отношению к своему первому отделу заключается в построении полной теории материи. Так как многие серьёзные мыслители считают эту задачу неосуществимой на том основании, что материя будто бы совершенно непознаваема, то здесь необходимо сказать несколько слов о возможности и научной ценности философии материи и вместе с тем разъяснить, в чём именно заключается ошибка или простое недоразумение её ученых противников. Милль и Спенсер, хотя самым удивительным образом трактуют о познаваемости проявлений материи, однако самую материю заключают в область абсолютно-непознаваемого и всякую попытку построить её философскую теорию считают метафизическим балластом⁴. Очевидно, оба мыслителя, отделяя материю от её проявлений, возводят её в метафизический субстрат всего вещественного, в ноуменальную вещь в себе, и потому само собою понятно, что теория такой материи будет теорией метафизического призрака, или лучше будет совсем невозможной, но ведь такой материи нигде и не существует, а потому никакой и речи о ней в философии быть не может. Наши научные мыслители непонятным образом впали в ту самую исконную ошибку метафизики, что реализовали своё собственное отвлечённое понятие и потом подняли свою странную жалобу, что для этого реализованного понятия у них нет ещё другого понятия, в котором бы можно было определить его. Вопрос о материи в смысле трансцендентального субстрата всех материальных явлений, существующего позади и отдельно от этих явлений, а не с ними и в них, серьёзная философия раз и навсегда должна исключить из числа подлежащих её ведению научных вопросов, потому что такого субстрата совсем не существует или,

по крайней мере, мы ровно ничего о нём не знаем. Философия может говорить только об эмпирически – данной материи, какую она представляется нам в чувственно-воспринимаемых всеобщих свойствах материальных вещей и какую её знает физика, и об эмпирически-данных элементах материи, из которых слагаются все материальные вещи и о которых трактует химия. Но так как философия есть простое повторение специальных наук, а объединение их и новотворение всеобщего знания о целом мире, то само собою понятно, что она ни в каком случае не может и не должна ограничиваться простым лишь изложением всецело принятого ею из специальных наук учения о свойствах материи и её элементах; её задача – раскрыть это учение и создать из него цельную, научно-философскую теорию. На основании всеобщих физических свойств материальных предметов, философия утверждает единство материи, а на основании множественности различных химических элементов приходит к противоположному заключению о множестве различных материй, т.е., создаёт для себя очевидное противоречие, разрешение которого и составляет собственно философскую теорию материи. Выведет ли философия из единства множественность или объяснить существование единства при множественности, – в том и другом случае вопрос будет идти о природе материи. Путь к решению этого вопроса вполне определяется критикой исходных начал объяснения. Так как начало множественности не выдерживает строгой критики, потому что первичность химических элементов вполне основательно может быть заподозрена и главным образом потому, что всеобщность материальных свойств, в одинаковой мере принадлежащая всем различным элементам, сама собою говорит о тождестве их в этих свойствах, данном вместе с различием в других свойствах, то выводить это тождество в данном случае, понятно, не из чего, и таким образом объяснение тождества в различии и наоборот целиком остаётся в форме вопроса. С другой точки зрения, когда исходным началом объяснения признаётся идея единой материи, это объяснение может быть построено вполне удовлетворительно, под условием допущения гипотезы дробности единосущной материи, разнообразное сочетание неделимых частиц которой, в силу своего разнообразия, должно было создать различные элементы⁵. Оправдать атомизм философия может фактически ссылкой на химические явления аллотропического и изомерного состояния тел, когда именно тела, совершенно одинаковые по своему составу и молекулярному строению, обладают совершенно различными свойствами. Если, например, сжатый кислород превращается в азот и приобретает такие свойства, каких в обыкновенном состоянии он не имеет, то это явление только и можно объяснить новым перераспределением атомов кислорода, в силу внешнего давления, так что кислород как бы приобрёл себе совсем иную природу. Равным образом, когда найдено, что виноградный и тростниковый сахар, по химическому анализу, совершенно одно и то же, между тем как первый вращает плоскость поляризации луча вправо, а второй влево, то это явление только и можно объяснить неодинаковым перераспределением в их молекулах атомов. В некоторых случаях несомненная связь такого или иного перераспределения частиц однородного вещества с различными его свойствами может быть доказана эмпирически – в явлениях так называемого полиморфизма. Один и тот же, например, газ углерод в природе существует в трёх разных формах – алмаза, графита и угля, из которых первый с кристаллизацией своих частиц по правильной системе связывает бурную проводимость электричества и тонкую преломляемость световых лучей, второй с кристаллизацией по шестиугольной системе имеет металлический блеск и обладает свойством металлов хорошо проводить электричество, и третий представляет собою аморфное образование. Конечно, это различие в структуре и свойствах одного и того же вещества, несомненно зависит от неизвестных нам различных условий его образования, но само собою понятно, что различие внешних условий необходимо должно быть связано с различием образа внутренней деятельности вещества, это же последнее различие предполагает, как своё необходимое следствие, делимость различно кристаллизующегося газа на неизменные в своём основании частицы. Возражать против этого предположения только на том основании, что мы не можем эмпирически выделить эти неизменные частицы, было бы очень странно, потому что такое возражение может быть основано лишь на крайне узком понимании эмпирии в смысле

чувственной наглядности, между тем как в действительности опыт есть знание того, что говорят факты, и высказанный нами ряд положений есть именно ряд необходимых выводов объективной логики фактов через простую дедукцию закона тождества вещи самой с собою. Если несомненно, что одна и та же вещь при одних и тех же условиях необходимо есть то, что она есть, то отсюда необходимо следует: а) что различные формы существования одного и того же углерода обязаны своим происхождением различию условий его существования; в) что для образования своих кристаллических форм газ углерода должен был изменить газообразную форму своего существования, изменение же есть внутренний акт и с) что это изменение касается только перераспределения его деятельных элементов, а не природы их, потому что, при разных условиях и формах своего существования, углерод неизменно остаётся самим собою. Таким образом, научность атомистической гипотезы не может подлежать никакому сомнению, хотя атомы и вневещны⁶. Без этой гипотезы наши физика и химия, если только они хотят остаться науками, не могут сделать ни одного шага вперёд, потому что объяснение физических явлений – света, электричества, тепла, магнетизма и всех без исключения химических явлений покоится только на этой гипотезе, к которой неизбежно приводит логика фактов и которая, вследствие этого, имеет полное право претендовать на достоинство научной теории. Что же касается динамического процесса перераспределения атомов и создания путём разных форм этого перераспределения различных материальных элементов, то его действительности философия совсем не обязана оправдывать, потому что материю мы только и знаем, что в данных силы. Другое дело, если бы философия пошла дальше научного атомизма и вздумала разрешить материальные атомы в простые центры реализующейся силы, – тогда бы она несомненно должна была доказать необходимость такой гипотезы и оправдать её научную состоятельность изображением нам такого перераспределения фокусов неведомой силы, в котором бы действительно мог возникнуть наш мир или хоть какой-нибудь осколок его⁷; но о динамизме, в этом его историческом смысле, в настоящее время не может быть речи. В конце концов, вся философия материи сводится к изложению двух пунктов: а) учения об эмпирически-данных всеобщих свойствах материи и о множественности её элементов и в) специально-философского раскрытия этого пункта в учении о природе материи.

Задача философии бытия по отношению к своему второму отделу заключается в том, чтобы построить полную теорию духа. В этом случае снова встречаемся с тем выражением, какое было сделано против возможности научной теории материи, и снова должны повторить, что выносить дух за пределы его проявлений и ставить его в ложное положение трансцендентной вещи в себе нет равно никаких оснований, кроме наклонности абстрагирующего рассудка реализовать свои отвлечения. Если дух существует, то существует не позади своих проявлений, а в них самих и именно настолько существует, насколько проявляется. Поэтому, возражение Спенсера, поместившего в своей Психологии специальную главу о непознаваемости духа на том основании, что дух не может быть объектом себя самого, верное по отвлечённой идее объекта, не может быть признано верным по действительному существу дела, потому что дух, сознавая свои проявления, сознаёт в них себя самого, сознаёт именно таким, каким он существует; следовательно – непосредственно познаёт себя самого. Когда человек говорит: я имею представление, мысль, чувство, желание и т.д., личное Я как будто отделяется от всех тех процессов, с которыми оно непосредственно связано и которые присваивает себе, и это отделение даёт основание выносить его за указанные процессы и помещать в особо-где-то-существующей туманной глубине неведомой сущности, но это основание призрачно. Все те выражения, где дух отделяет себя от своих процессов, всегда могут и должны быть передаваемы в смысле непосредственного самоопределения его в своих процессах, так что вместо выражений: я представляю, мыслю, чувствую и желаю, – всегда можно сказать: я есть представляющий, мыслящий, чувствующий и желающий, т.е., можно положить в этих процессах самую сущность Я. В таком случае, все выражения его отдельности будут выражениями самоположения духа по отношению к себе самому, как к не-себе, или просто выражениями самообъективации духа в своих процессах. Следовательно, познаваемость духа не может подлежать никакому сомнению: он

есть реальная сила, развивающаяся в разнообразных формах сознания и в момент развития одной какой-либо формы не-существующая во всех остальных. В тот момент, когда человек сознаёт какую-либо мысль, он уже не может сознать ни какой-либо другой мысли, ни какого-либо иного объекта сознания в других его формах: в представлениях, желаниях и чувствованиях, так что в каждый данный момент сознание есть только одно сознание, и дух определяет себя только одним определённым образом. На этом психологическом единстве сознания обосновывается убеждение в простоте духовной сущности. Но так как дух может сознать в воспроизведении и давно минувшие состояния свои и в этом сознании снова самоопределять себя по отношению к своим минувшим процессам, как к наличным, то, кроме психологического, существует ещё другое, историческое единство духа, и на этом единстве обосновывается убеждение в его непревращаемости из одной силы в другую, так что о духе оказывается возможным говорить, что он всегда будет существовать так, как существует⁸. В виду того, что то и другое убеждение касается природы духа, критическое раскрытие состоятельности или несостоятельности этих убеждений будет критическим учением о природе духа и, следовательно, составить собою его философскую теорию. Вопрос собственно заключается в том, в каком именно отношении стоит реализующаяся в психических процессах сила к материальным силам чувствующего организма и всего мира вообще, частнее – есть ли психические силы только специальное видоизменение всеобщей мировой силы движения, или же она должна быть причислена к особому порядку, как самостоятельная реальность и особый элемент общего бытия? На этот вопрос, как известно, с давних пор отвечали неодинаково, написали целую грудку книг, но к соглашению так и не пришли. Дело в том, что естественная монистическая склонность философского ума требует уничтожения общепринятого дуализма материи и духа и сведения их на одну какую-либо силу, в своём развитии полагающую специфические формы двойного ряда процессов, вполне однако тождественных в их основании. В удовлетворение этой именно склонности, одни из мыслителей отвергали самостоятельное бытие материи и превращали весь мир в творческие процессы духа, другие наоборот – отвергали самостоятельное бытие духа и превращали весь мир психической жизни в молекулярные изменения в сфере нервной системы; но те и другие, очевидно, совершенно упустили из виду основное условие достоверности построенных ими гипотез: всякая природа должна быть сообразна со своими проявлениями, в которых она существует. Если материальные процессы соответствуют природе духа, то, конечно, они должны быть признаны его проявлениями, потому что о материи мы знаем только через процессы духа и, следовательно, непосредственно для нас существует один только дух. Но в действительности этого соответствия нет, потому что для того же самого непосредственного сознания, которое является в данном случае последним критерием истинности, чувственно-воспринимаемое диаметрально противоположно идейному, и потому процессы материи только тогда можно считать за процессы духа, когда уничтожается эта диаметрально противоположность, а уничтожается она лишь тогда, когда допускается подлог, и за реальные процессы материи принимаются процессы мысли, как это делается в системах тождества. Поэтому, бытие материи, как самостоятельной формы реальности, должно быть признано столь же реальным, как и бытие духа. Наоборот, когда непосредственно-данной принимается чувственная материя, то все процессы бытия признаются за процессы материи, и дух превращается в физиологическую функцию организма, и если бы идеальные процессы духа действительно соответствовали механическим силам живой природы, то и рассуждать о справедливости материализма было бы нечего, потому что его справедливость была бы очевидна. Но в действительности эти процессы не только не соответствуют физическим силам материи, но совсем и не соизмеримы с её механическими процессами, так что и самого вопроса о возможности свести процессы духа на процессы материи, со строго научной точки зрения поставить невозможно. Мы говорим в данном случае о соответствии не в смысле несомненной связи психических явлений с физиологическими, а в смысле соответствия природы, в том именно смысле, что нельзя даже и говорить о возможности превращения физической силы в психическую и обратно, потому что нельзя идеей наполнить истощённую

молекулу мозга, так как чувственное и идейное – явления разных порядков, между тем как всякая физическая сила, превращённая в другую, может быть снова превращена в ту, из которой она развилась⁹. Правда, этого радикального противоречия избежала новейшая форма старого материализма – современный германский монизм, в котором сделана вздутая попытка примирить спиритуалистов и материалистов на одном среднем воззрении, по которому допускается двустороннее бытие одних и тех же сил, рассматриваемых объективно-материальных, а субъективно-психических, так что движение в мозгу, например, рассматриваемое с объективной стороны, есть нервный процесс, а рассматриваемое с субъективной стороны является ощущением, мыслью и т.д. Но здесь, хотя и все было хорошо придумано, да только забыли одно и самое главное, что одно впечатление не может знать о другом впечатлении, и прерывистые ряды разнообразных впечатлений-движений, в силу их прерывистого разнообразия, не могут создать единства личности, как не могут объяснить и психологического единства сознания, потому что в мозгу одновременно могут быть произведены молекулярные изменения деятельности многих чувствующих нервов, а сознать эти движения одновременно человек не может и, вероятно, потому, что не нервные клетки сознают свои собственные изменения. Таким образом, реальная сила, действующая в психических процессах и из этих процессов состоящая, должна быть признана силой особого порядка, как самостоятельный элемент общей реальности, и вся философия духа в конце концов сводится к изложению двух пунктов: а) к учению об эмпирически данных фактах психологического и исторического единства духа в разнообразных формах его деятельности и в) к специально-философскому раскрытию этого учения в учении о природе духа, как элемента реальности и факта осуществленного бытия.

Этим оканчивается философия бытия, отвечающая на вопрос о том, что в мире существует, как объект познания, и заключающая в своём ответе полное учение об основных элементах космической реальности. За этим первым вопросом следует второй вопрос всякой науки: как существует? При постановке этого вопроса в частной науке, следует изложение образа существования той или другой познаваемой вещи, или раскрытие обуславливающего её бытия процесса её происхождения. Физика, например, на вопрос: как существуют тела, – специальный предмет её ведения? – отвечает: в трёх разных состояниях – в твёрдом, жидком и газообразном; если же ей поставить вопрос: как существует то или другое физическое явление? – она изложит в ответ процесс их происхождения, т.е. определит их сущность. Философия, конечно, не имеет дела с частными явлениями и потому не может говорить о всех частных условиях такого или иного существования той или другой вещи; она ставит свой вопрос относительно всего мира и отвечает изложением общих условий существования всей совокупности эмпирически данного бытия. А так как всю эту совокупность составляют вещи или явления, которые служат формами или действиями основных элементов реальности, то вопрос наблюдения о том, как всё существует? – сам собою переходит в философский вопрос о том, как всё в мире осуществляется и осуществляет мир? Ответ на этот вопрос создаёт вторую часть философии, которую можно назвать философией бытия осуществлённого или философией действительности. Её общая задача по отношению к своему предмету заключается в том, чтобы раскрыть процесс образования космоса из основных элементов материи и духа. Но так как в целом космос, кроме механической жизнедеятельности мировых масс, есть ещё разумная жизнедеятельность органических тел, осуществляемых материей в связи с творческой силой мирового разума, то философия действительности, в решении своей общей задачи, разделяется на две главные части, из которых первую можно назвать философией мировой системы, а вторую – философией мировой жизни.

Частная задача первой части философии действительности заключается в том, чтобы раскрыть процесс осуществления материи и создания в этом осуществлении мировой системы в её целом и во всех частях. Так как весь мир развивается из материи и её элементов, и только в этом развитии осуществляется, и по силе этого развития становится космосом, то само собою понятно, что процесс осуществления мира мы можем мыслить не иначе, как только в форме процесса перехода хаотической массы материи в состояние определённости, возникающей из дифференциации

слитного хаоса и связанной с нею интеграции его частей. Но процесс дифференциации и интеграции есть процесс движения и потому вся философия мировой системы в сущности сводится к учению о движении как об основном начале перераспределения и определения космической материи и силы. Так как движение принадлежит массам и не мыслимо без движущегося тела, то ясно, что первоначальное движение должно было возникнуть внутри самого слитного хаоса и, следовательно, философия движения прежде всего должна исследовать свой предмет в его первичных формах внутри хаотического тумана газовых элементов и определить значение этих форм в творческих процессах дифференциации и интеграции вещества. В этом случае, понятно, она не может, да и не должна делать никаких специальных исследований: весь материал для неё готовится специальными науками, она же только строит из этого материала научную теорию мироздания. Физика признаёт элементарными формами внутреннего движения притяжение и отталкивание – такие формы, в силу которых каждый атом вещества может сделаться частью к образованию целого и всё-таки сохранить свою индивидуальную особенность. Интегрирующая деятельность притяжения, сгущая разрозненные элементы хаотической массы в составное целое, создаёт из этого целого исходный пункт своего действия и вместе с тем центральный пункт формирующего хаоса. Под влиянием центрального притяжения, все отдельные элементы стремятся упасть по прямой линии к центру общей массы, т.е. подчиняются действию развивающейся в них центростремительной силы; но так как всякий крайний элемент, на пути своего прямолинейного движения, неизбежно встречает другой элемент, то его центростремительное падение необходимо задерживается и отталкивается. Таким образом, центростремительное движение переходит в боковое и элемент, говорят, подчиняется ещё новой силе, известной под именем центробежной. Эта последняя сила, которую лучше называть просто формой центробежного движения, имеет специально дифференцирующее значение, так как элемент, совершая прямое движение по боковой линии, необходимо должен стремиться выйти из пределов целого для образования самостоятельного целого. Его удерживает в общей массе центростремительная сила, потому что в каждый данный момент его центробежного стремления она притягивает его к общему центру и тем отключает его прямолинейное движение в непрерывный ряд центробежных движений около общего центра, т.е. делает его движение круговым и создаёт массу шара. Все части этой массы связываются силою притяжения или центростремительной силой. Очевидно, целостность массы возможна только под условием преобладания центростремительной силы или, по крайней мере, равновесия сил; когда же это равновесие будет нарушено в пользу центробежной силы, боковая масса должна отделиться от центрального ядра и, сохраняя свой прежний центр и круговое движение, отложиться в форме кольца, которое по тем же причинам может само разорваться и разбросать свои части по касательным движениям¹⁰. Во всем этом процессе действует только движение, развивающееся в разных формах и в своём развитии создающее разные стадии в процессе мирообразования. Следовательно, философия мирообразования, превращаясь в философию движения, частнее превращается в раскрытие процесса движения в его разных формах. Она должна именно представить дедукцию понятия движения, раскрыть его основные формы – притяжение и отталкивание и изложить его законы в развитии системы мира. Это по отношению к первой стадии мирообразования, с концом которой непосредственно связано начало второй стадии. Дифференциация хаотической массы производит несколько мировых тел, из которых каждое ещё со своей стороны по тому же типу может отделить от себя несколько других тел и т.д., но во всех этих случаях разрыва основных масс изначальные формы движения несколько не прекращаются, так что, на какое бы расстояние ни была отброшена отделённая масса, она всё равно будет тяготеть к первоначальному центру и, по силе центробежного движения, описывать около него более или менее значительный круг. Если бы отделённая масса сама выделила из себя ещё несколько тел, которые, по изложенным законам движения, должны тяготеть к нему и вращаться около него, то всё равно эта масса со всеми обращающимися около неё телами должна будет тяготеть к своей собственной первоначальной массе и продолжать по отношению к ней своё центробежное

движение. Этими делениями и взаимоотношениями различных делений создаётся система мира и вместе с нею: пространство, которое есть выражение абсолютно-определённого расстояния между членами мировой системы или нескольких частных систем, и время, которое есть выражение последовательного движения абсолютно-неопределённого пространственного положения членов мировой системы или нескольких частных систем. Отсюда, философия движения должна перейти в философию пространства и времени, как обусловленных движением форм мирового бытия и условий существования мировой системы. Всё совершается во времени через пространство, – и движение, создающее эти формы, само заключается в них и ими измеряется. Таким образом, вся философия мировой системы сводится к учению о движении, пространстве и времени, как принципах осуществления и бытия мирового целого.

Частная задача второй части космологии – философии мировой жизни заключается в том, чтобы дедуцировать понятие жизни и раскрыть законы органического развития. В обыкновенном словоупотреблении понятие жизни считается соотносительным понятию смерти и определяется именно через это соотношение к последнему понятию, но в мировом целом, конечно, нет смерти: там всё живет, движется и есть, там всюду жизнь, и нет для неё никакого соотносительного факта, потому что в мире нет разрушения, а есть только новотворение, и всякое кажущееся разрушение есть именно это подлинное новотворение. Поэтому жизнь нужно определить, как специальную форму бытия, т.е., не через отрицание или противоречие, а через простое отличие от другой формы живого бытия, осуществляемого и существующего другим образом, чем каким осуществляется и существует специально-живое бытие. С этой точки зрения жизнь часто определяется, как деятельное состояние некоторых вещей в отличие от предполагаемого недейтельного состояния других вещей, и таким образом частнее характеризуется одним из своих признаков. Но едва ли нужно говорить, что эта характеристика совершенно прозрачна и что в ней не даётся ровно никакого понятия о жизни. Деятельность присуща всем вещам мира, и камень также действует сообразно со своей природой, как и животное сообразно со своей. Он находится в постоянном взаимодействии со всей массой земли и с непосредственно окружающей его средой: он поглощает и отражает лучи света, поглощает и отражает теплоту, он действует и взаимодействует, следовательно, живёт. Поэтому, деятельность не может быть характеристичным признаком жизни, как особого начала бытия, не может быть даже и в том случае, когда её ограничивают понятием внутренней деятельности, потому что молекулярная деятельность принадлежит всему материальному без всякого различия, а она есть деятельность внутренняя. Ясно, что определить жизнь со стороны её отдельных внешних и внутренних признаков невозможно, потому что каждый из этих признаков необходимо есть вместе с тем и признак бытия и, следовательно, ни в каком случае не может характеризовать жизни, как специальной формы бытия. Поэтому, все формулы жизни, составленные на основании таких мнимо-специальных признаков, не могут иметь никакого значения, потому что не могут дать никакого понятия о том предмете, для выражения которого они составлены. Что, например, выяснил Спенсер, представивший в своих Основаниях Биологии такую формулу жизни: «жизнь есть определённое сочетание разнообразных, многочисленных и при том одновременных и последовательных изменений»? Вероятно, только одно, что за неимением специальных признаков, можно составить такую общую формулу, которая будет поражать своею простотою и ясностью и в тоже время не содержать в себе никакого определённого смысла. Для того чтобы определить сущность жизни, нужно обратить внимание на внутреннюю основу тех процессов, которые считаются процессами жизни, и в этой основе найти специальное отличие их от основ бытия вообще. Каждая вещь в мире есть реализация силы в веществе и потому-то именно каждая вещь есть необходимо деятельная вещь. С этой стороны, очевидно, не может быть никакого различия между живыми и не живыми вещами, напротив, необходимо сказать, что каждая вещь есть обязательно живая вещь. Но деятельные силы материи, образующие однородное или разнородное единство вещи, действуют в трёх разных формах: механического сложения, химического соединения и органического развития через уподобление.

Сообразно с этими формами проявления деятельных сил, все вещи осуществляются тремя разными способами: одни из них возникают в силу более или менее продолжительного внешнего нарастания, другие – в силу более или менее быстрого внутреннего соединения, третьи – в силу внутреннего развития через уподобление себе внешних соединений. Последние, по самому образу своего осуществления, должны обладать большею степенью жизнедеятельности, чем первые, и действительно, – кристаллические наросты и химические соединения очень слабо проявляют свою внутреннюю жизнедеятельность, так что без действия новых посторонних сил абсолютно не могут изменяться и потому необходимо застывают в третьих формах и состояниях, какие ими получены при их образовании: железный пласт, например, десятки веков лежит в глубине земли, и только человеческая сила изменяет его существование. Между тем организмы, обусловленные в своём существовании процессом выделения и нового уподобления себе внешних элементов, необходимо изменчивы и, в силу своей изменчивости, непостоянны, т.е. находятся в процессе непрерывного внутреннего движения. Это-то изменчиво-непостоянное существование, обусловленное специальным образом осуществления и способом бытия вещей, и называется жизнью, которая может быть, таким образом, определена в следующей формуле: жизнь есть реализация деятельной силы материи в процессе внутреннего развития осуществлённого бытия через постоянно-непрерывное изменение его в отделении внутреннего и уподоблении внешнего ему вещества. Так как эта формула имеет в виду специальный образ существования бытия органического, то само собою понятно, что философия мировой жизни приобретает себе в этом бытии специальный предмет своего ведения. Её специальной задачей по отношению к этому предмету должно служить раскрытие общих законов осуществления органического бытия, так что философия ни в каком случае не может остановиться на простом факте существования органических типов, а должна, прежде всего, поставить свой основной вопрос: откуда и как возникает органическая материя? На этот вопрос, как известно, отвечают неодинаково: одни пытаются объяснить происхождение органической жизни случайным действием механических сил и на разные лады перекраивают известную теорию о *generatio aequivoca*, другие же, напротив, выводят явления жизни из творческой деятельности разума и потому примыкают в этом пункте к учению библии. Оценить ту или другую теорию философия должна в другом месте, теперь же ей нужно утвердить только то положение, что те и другие мыслители, при всей противоположности их мнений, нисколько не освобождаются от исследования основных законов осуществления органической материи, потому что и *generatio aequivoca* и творческое – да изведёт земля – одинаково признают происхождение организмов из не-организмов, и философия должна раскрыть нам этот процесс перехода неорганической материи в органическую. Однако работы по этому вопросу почти только ещё начались, и философия имеет ещё слишком мало данных для его решения в специальных ветвях, главным образом, конечно, в гистохимии и физиологии растений и животных. Тем не менее, философия, даже и при тех скудных знаниях, каких добились в настоящее время специальные науки, вполне может установить факт полного различия органической природы и неорганической. В кругу частных философий специальных наук, где, за отсутствием общей философии, почти каждый мыслитель берётся философствовать по-своему, в последнее время, как известно, стало распространяться и крепнуть то убеждение, что органическая и неорганическая материи тождественны, и законы образования той и другой – одни и те же. Это убеждение имеет своим основанием несомненный факт происхождения материи из элементов неорганической, но только, когда говорят на этом основании о тождестве той и другой материи, забывают одно, очень важное в данном случае, обстоятельство, что органическая материя, пока она ещё не осуществлена, совсем не существует, и потому тождество устанавливается лишь между неорганической материей и той же самой неорганической, или просто устанавливается одно лишь недоразумение; когда же она осуществлена, она уже перестаёт быть неорганической и потому тождество устанавливается ложное. Факты говорят не за тождество, а за различие той и другой материи, и философия органической жизни может установить по отношению к этому пункту следующие два положения:

а) что ни один из элементов неорганической материи в своём чистом виде не может быть удвоенным органической материей и в) что для образования одного элемента органической материи разные элементы неорганической материи вступают собою в тройные, четверные и даже более сложные соединения, в каких, помимо органического целого, они никогда не встречаются. Необходимые выводы из этих положений, сделать, разумеется, легко, но у нас дело теперь не в выводах, а в дедукции философской задачи. Раз признано, что живой организм, в процессе своего роста и развития, претворяет неорганическую природу в органическую и снова возвращает в неорганическую всё взятое от неё, является естественный вопрос о сущности этого процесса. Эта сущность вполне может быть выражена в положении, что ни один из элементов неорганической материи не может сделаться элементом органической материи, пока он не будет усвоен и уподоблен ей в процессе питания живого организма; следовательно, рост и развитие организма возможны только под условием питания его, в котором он усваивает и уподобляет себе необходимые для него вещества неорганической материи. И если дано это условие, организм необходимо развивается, а так как это развитие, в силу подвижности и изменчивости органической массы, под влиянием разных условий её существования, выражается в дифференциации её частей, то всякая органическая масса становится органически-целым или, по крайней мере, способной быть целым. Когда она становится целым, организм представляет из себя связную систему органов, независимых друг от друга и в тоже время вполне подчинённых тому самому организму, который они сами же составляют в своей совокупности. Этот необходимый тип органического развития называется законом соотносительности, который имеет всеобщее приложение по отношению ко всем вообще формам органического царства, потому что все органы, исполняя каждый свою специальную функцию, в действительности всегда кооперируют и совершают жизнь одного и того же организма. Но так как все органы, хотя и связанные между собою идеальным законом органического единства, однако исполняют совершенно различные функции органической жизни, то каждый орган в области своей специальной деятельности, развивая жизнь организма, должен и саморазвиваться. И так как это развитие касается только энергии его деятельности, т.е. организм, под влиянием внешних или внутренних возбуждений, может делаться впечатлительнее и через это развивать в себе разные степени и формы реакции, а через это и дифференцировать своё собственное строение, в соответствии с восприятием им внешних возбуждений, то общий тип такого развития создаёт новый всеобщий закон органического приспособления. Орган не может развиваться ни в каком другом отношении, как только в отношении к его деятельности, и деятельность его не может развиваться ни в каком другом отношении, как только в отношении его реакций на внешние или внутренние возбуждения. Поэтому вполне развитым организмом может быть назван не тот, жизнедеятельность которого совершается многими органами, а тот, в котором каждый орган вполне совершенно развит для выполнения своей специальной функции. Такого совершенного типа, конечно, никогда бы не появилось, если бы каждый организм начинал своё развитие сначала, но в действительности дело происходит совсем не так и организм оказывается совершенно свободным от этой бесконечной работы. Каждый тип органического развития передаёт свою форму и строение по преемству от предыдущих к последующим рядам и потому каждый тип неизменно сохраняется, как тип, и постепенно совершенствуется, как организм. Эта преемственная передача органической формы и структуры выражается третьим всеобщим законом наследственности. Конечно, в данном случае мы не имеем в виду точно определить все частные вопросы философии жизни, да этого определения и дать нельзя, потому что, с развитием знания, всегда будут возникать новые вопросы, а старые могут лишаться всякого научного значения или, по крайней мере, существенно изменяться в своей постановке. Нам нужно только раскрыть теперь общую задачу философии жизни и, на основании всего сказанного, мы можем формулировать эту задачу следующим образом: философия жизни должна исследовать и раскрыть учение о всеобщих законах осуществления и развития органической природы.

Но так как в этих всеобщих законах она исследует только развитие осуществлённого бытия органической материи и ничего не говорит о том, как осуществляется

и развивается второй элемент общемирового бытия – дух, то приведённая формула выражает собою только половину действительной задачи философии жизни. Чтобы охватить и вторую половину своей задачи, т.е. быть полной философией жизни, она должна раскрыть и учение о жизни духа. Выделять это учение из Биологии в особый самостоятельный отдел, конечно, не следует, потому что эмпирически дух существует только в организмах и вместе с организмами и, следовательно, о жизни его вне организмов знать ничего не возможно; но в виду того, что полное исследование реализации духа во всём органическом царстве необходимо должно принять очень значительные размеры, то его можно, в видах простого удобства систематического исследования, выделить в особую часть той же Биологии, как специальное учение о законах осуществления и жизни духа. В настоящее время философия может признать за прочно установленное то положение, что различные формы жизни духа неразрывно связаны с теми типами организации живых существ, с которыми дух связан, как живой разум их развития и жизни. Каждый организм есть осуществлённый разум и в своём развитии и жизни подчиняется закону своего разума. Но так как органические типы имеют разные степени совершенства, то само собою понятно, что и мировой разум имеет неодинаковые формы своего проявления: он существует, как бессознательный разум растений. Сознательный разум животных и личный разум человека и во всём органическом царстве проявляется в одном общем законе целесообразности развития. В настоящее время против этого закона делают очень много серьёзных возражений, потому что широкое приложение к мирообъяснению точных начал механики последовательно сводит весь мировой процесс к механическому синтезу физических и химических сил и элементов, но при более глубоком проникновении в сущность мирового процесса нельзя не видеть, что механизм несколько не разрушает собою истинного телеологизма и что все возражения против последнего могут быть признаны законно сильными только по отношению к традиционному пониманию телеологического принципа. В самом деле, отказываясь от всех вненаучных толков разных теоретиков, мы обратимся к самим фактам и спросим только об одном: что собственно говорит химия по вопросу об органической материи? Она говорит лишь то, что многие органические элементы могут быть получены путём механического синтеза химических элементов и на основании известных фактов делает общее заключение, что, вероятно, и все органические элементы, с течением времени и с расширением опытов, могут быть получены тем же путём. Против фактов, конечно, возразить ничего невозможно, против справедливости данной индукции говорить было бы просто нелепо, потому что для этого нет и не может быть никаких оснований, а потому в этом случае философии предоставляется только право поставить вопрос о смысле фактов. Что собственно обозначают собою факты превращения неорганической материи в органическую? Они обозначают ровно то, что обозначают, – именно, что элементы органической материи образуются из элементов неорганической материи, путём их механического синтеза; против же целесообразности органического развития сами по себе ничего не говорят, а в связи с некоторыми другими фактами положительно говорят за его действительность. Нет никакого сомнения, что синтезом неорганических элементов мы можем создать целые груды органических элементов, но ни одной живой органической клеточки до настоящего времени пока ещё не создали; следовательно, органическая материя, сама по себе не есть ещё обязательная носительница органической жизни, и, следовательно, для образования живого организма она хотя и должна составляться механическим синтезом из элементов неорганической материи, однако не по личному разуму естествоиспытателя, а по внутреннему разуму самого организуемого, так что живое – от живого, а не от реторты химика. Конечно, было бы очень странно, если бы мы стали утверждать, что каждая вещь в мире, существует для чего-нибудь, потому что подобные рассуждения не могут иметь для себя никаких положительных данных и если, например, мы утверждаем, что трава существует для питания травоядных животных, то лишь потому, что мы сами же отыскивали для неё эту цель бытия; в собственном же смысле и трава, и каждая вещь в мире существует только для себя самой, и телеология имеет действительный смысл лишь в том случае, когда она направляется от органического развития к внутреннему совершенству данного

организма в его отношении к себе самому. Если какой-нибудь орган нужен, он развивается в своей деятельности и совершенствуется, если не нужен, он бездействует, атрофируется и совсем исчезает, и всё это происходит разумно – механически, потому что сама в себе природа, конечно, не знает никаких целей и сознаёт себя только в одном маленьком уголке своей безграничной жизнедеятельности – в личном разуме человеческом. В этой собственно форме бессознательный мировой разум и становится духом, а потому эта форма и должна служить специальным предметом исследования в философии жизни духа. Основной вопрос, который определяет собою исходное начало исследования, касается связи психических явлений с физиологическими. Связь эта, разумеется, не подлежит никакому сомнению и может быть выражена в форме точных законов, а потому вопрос можно предложить только относительно формы связи, какую она характеризуется в жизненных явлениях. Во всяком случае, будет ли этот вопрос решён в том смысле, что физиологические процессы вполне обуславливают собою наступление и ход процессов психологических, или в том, что психологические процессы создают всю деятельность физиологических процессов, как необходимых органов своего проявления, или же наконец в том смысле, что те и другие процессы взаимно обуславливают собою друг друга, – всё равно за его решением неизбежно должен будет возникнуть второй вопрос об отношении личного человеческого духа к безличному разуму животных и к бессознательному уму растений. Точно формулировать этот вопрос можно будет в следующей форме: составляет ли человеческий дух особую, искони данную, форму бытия, или же он постепенно развился из бессознательного разума через ступень сознательного и потому снова должен возвратиться в общее лоно духа природы? Так как форма осуществления и жизни человеческого духа неразрывно связана с высокою формой человеческой организации, то решение поставленного вопроса вполне зависит от решения другого вопроса: существует ли человеческая организация, в своём общем типе, изначально, или же она постепенно развилась в бесконечном преемстве веков, из низшего типа органической жизни – аморфной протоплазмы? Если этот вопрос будет решён в пользу изначального существования общего типа человеческой организации, то само собою понятно, что и дух должен быть признан изначально существующим, как дух; если же, наоборот, будет доказано, что человеческая организация только постепенно развилась из низших типов органической жизни, то несомненно, что и дух постепенно развился до состояния духа, потому что такие или иные формы бытия духа неразрывно связаны с совершенством или несовершенством таких или иных организаций. Но, во всяком случае, как бы ни был решён этот вопрос, философия жизни духа неизменно будет учением о законах его осуществления и жизни, общая же философия мировой жизни должна быть выражена в новой формуле: философия жизни должна исследовать и раскрыть в себе учение о всеобщих законах осуществления и развития органической материи и духа. В более специальном ряде положений содержание философии жизни может быть формулировано в следующих четырёх отделах: а) понятие о жизни, как о специальной форме бытия органического; в) учение о развитии, как об особой, специальной форме мирового движения, и о законах органического развития; с) учение о человеке, как о высшей форме органического бытия, и раскрытие идеальной стороны человеческой природы в религии, науке и нравственности; d) вывод и определение понятия космической телеологии в связи с обзором естественно-научных гипотез о конце всего мирового развития.

Этим кончается вторая часть философии – космология, но так как за решением её основного вопроса: как всё осуществляется и существует? – неизбежно следует новый вопрос: почему всё осуществляется и существует именно так, а не иначе? – то общая задача философии охватить всё бытие в его целом в изложении онтологии и космологии ещё не решается, а требует в своё завершение ещё нового специального исследования основных причин. Это требование создаёт третью часть философии – этиологию или философию идеи, насколько именно причины не даны чувственно в объекте, а суть прежде всего идеи разума, из своей собственной природы износящего требование абсолютного основания, которое необходимо ему для завершения системы его знания и потому прежде всего имеет значение чисто

гносеологическое. К реальности она спускается только в тех своих опытных элементах, исследованием которых создаётся философская проблема изменения.

Постановка вопроса о причине, как было уже говорено прежде, вызывается тем несомненным фактом постоянного наблюдения, что всякая вещь не всегда существует так, как она существует, а с изменением одного или нескольких условий её такого или иного существования необходимо изменяется в одном или нескольких отношениях, и даже совсем может перестать быть тем, что она есть. Так как эти именно условия, изменяющие и даже совсем уничтожающие бытие вещи, как таковой, служат единственными, эмпирически-данными причинами всего разнообразия мира явлений, то проблема изменения, как причинного факта, естественно, представляет собою первый и основной вопрос этиологии. Древний вопрос о том, что собственно в вещи изменяется, насколько известно, и до настоящего времени всё ещё продолжает оставаться спорным вопросом. Хотя все мыслители-метафизики и сходятся между собою в одном пункте, что именно сущность вещи неизменна, однако в определении отношения неизменного к изменяемому согласиться не могут и строят по поводу этого пункта самые разнообразные гипотезы, начиная от абсолютного бытия и кончая субъективно обманчивостью. Критический разбор всех этих гипотез, для философии, понятен, не обязателен, потому что все они грешат в своей метафизической основе, предполагая какую-то особую сущность позади самой вещи и всех её изменений. В действительности, конечно, может изменяться и прямо уничтожаться самая сущность вещи, так что вопрос о том, что собственно подлежит изменению, для философии совершенно излишен. Кислород, например, превращённый в озон, существует как озон, и было бы слишком странно утверждать, что в озоне сущность кислорода существует не так, как она существует, и есть не то, что она есть, потому что такого утверждения для здравого рассудка и понять невозможно. Мы можем понять лишь одно, что в озоне сущность существует так, как она существует и есть то, что она есть, и так как озон есть сжатый кислород, то сущность озона есть изменённая сущность кислорода. Равным образом было бы очень странно утверждать, что вода, разложенная электрическим током на кислород и водород, подверглась изменению только в видимости, в сущности же осталась изменённой, потому что после своего разложения вода уже не существует как вода, кислород же и водород не суть вода. Каким же теперь образом могут существовать сущности несуществующего? Ясно, что никаким, потому что с уничтожением вещей являются другие вещи, а другие вещи имеют и другие сущности. Поэтому, проблема изменения должна быть подвергнута исследованию совсем с другой стороны, вопрос именно должен быть поставлен не о том, что и как изменяется, а о том, почему всё в мире изменяется? Так как всякая вещь, при данных условиях своего существования, во всех отношениях есть то, что она есть; и пока существуют эти условия, не может быть ничем иным, кроме того, что она есть, то ясно, что изменение вещи абсолютно невозможно при единичном, абсолютном существовании её условий, потому что всякая вещь есть то, что суть её условия. Если же в действительности вещь изменяется, то лишь, потому что условия её специального существования не единичны, что кроме них существует ещё масса других условий специального существования других вещей, и раз это другое условие вступило в сферу специального бытия данной вещи, то оно уже тем самым необходимо должно привести к этой вещи новый, чуждый её первоначальному бытию, элемент, и таким образом добавить данное бытие новым бытием в отношении привнесённого элемента. Следовательно, всякое изменение возможно только через прибавления условия или условий бытия данной вещи, т.е. всякое изменение возможно только при отношении одной вещи к другой. Условие специального бытия этой другой вещи, прибавленное к условиям специального бытия первой вещи, есть условие её необходимого изменения в том отношении, в каком оно прибавлено, и потому вещи становятся между собою в отношении обуславливающего и обусловленного, а их действия, выражающие это отношение, создают по отношению друг к другу ещё новое отношение причины и эффекта. Следовательно, всякое изменение есть необходимое действие внешней причины и без неё немислимо. Таким образом, проблема изменения последовательно приводит к постановке новой проблемы – причинности.

Когда характеризуют отношение причины к следствию, обыкновенно, прибегают к временному определению этого отношения, – говорят именно, что причина предшествует своему следствию. В обыкновенном словоупотреблении такие выражения не могут возбуждать никаких недоумений, потому что логически факт причины всегда отдалён от факта следствия и мыслить внешнее отношение обоих этих фактов иначе и не в форме временной последовательности, человек не может. Но как только от этой внешней характеристики захотят перейти к внутренней, так немедленно же и возникают серьёзные недоумения, которые неминуемо приводят к разрушению установившегося представления. Мы никак не можем допустить, чтобы причина была прежде своего следствия, потому что это именно следствие делает причину причиной, и без него причина не может существовать, как причина. Равным образом, мы не можем допустить, чтобы следствие существовало раньше своей причины, потому что только причина делает следствие следствием, и без неё следствие не могло бы существовать, как следствие своей причины. В разрешении этой антиномии необходимо допустить, что причина и следствие совпадают во времени, т.е. наступают одновременно. Но если они наступают в один временной момент, то уже тем самым они составляют и один процесс, а в силу этого единства, понятия обусловленного и обусловливающего уничтожаются. Тот самый процесс, который производит и определяет изменение обусловленного в том отношении, в котором оно обусловлено, производит и определяет изменение и обусловливающего в том отношении, в котором оно обусловливает своё обусловленное. Отсюда, причина, как источник причинного действия, есть причина изменения данной вещи, как субъекта её действия, и эта вещь, как объект действия данной причины, есть причина изменения своей причины в том отношении, в котором она подвергается её действию. Ясно, что причин в точном значении этого слова, в мире не существует, а есть только взаимодействие, причём каждый взаимодействующий член в известном отношении есть причина другого. Но так как один из взаимодействующих членов всегда может выступить из круга данного взаимодействия, между тем как произведённое его взаимодействием изменение в данной вещи или созданная его взаимодействием с данною вещью новая вещь останутся в том бытии, которое определено его взаимодействием, то понятие причины, разрушенное с онтологической точки зрения, сохраняет своё полное значение в историческом смысле. Каждая вещь, как такая, есть несомненный результат взаимодействия двух или нескольких вещей, будет ли это взаимодействие продолжаться или давно уже окончилось. Пока совершается это взаимодействие, нет никаких причин и следствий, а существует только взаимодействие, когда же взаимодействие окончится, существуют только его результаты; следовательно, взаимодействие есть единственная реальная причина всех изменений. Отсюда, проблема причины разрешается в новую проблему взаимодействия: все вещи в мире необходимо изменяются, потому что все они взаимодействуют. Но что такое взаимодействие?

Взаимодействие, обыкновенно, определяется через действие, но, конечно, только по ошибке, потому что чистых действий в мире не существует, и каждое действие есть только признак взаимодействия. Вещь не может действовать сама в себе, а потому, если она действует, то обязательно на что-нибудь, т.е. взаимодействует, следовательно, всякое действие есть внутренний результат взаимодействия и из него, как из своего необходимого основания, всегда выводится. Если даны, например, две вещи А и В и обе они взаимодействуют, то происходящие в самих вещах выражения их взаимодействия а и в суть их действия. Они являются немедленно, как только дано обосновывающее их взаимодействие, и если иногда случается некоторое замедление в наступлении определённого действия, то это показывает лишь некоторый недостаток в его обосновании, а не то, что действие существует независимо или отдельно от взаимодействия. Поэтому, объяснять взаимодействие действием значит объяснять взаимодействие вашим взаимодействием, т.е. ровно ничего не объяснять. Очевидно, вопрос должен быть поставлен вместе относительно действия и взаимодействия, и в этом случае он может быть формулирован таким образом: как совместное бытие двух вещей и их отношений производит то, что нами мыслится, как их неизбежное следствие, т.е., другими словами: каким образом вещи

взаимодействуют? – и точного ответа на этот вопрос философия дать не может. Самое распространённое решение этого вопроса заключается в том, что одна из вещей А влияет на другую вещь В, и это влияние производит изменение в В, само будучи деятельным состоянием А. Конечно, это определение в сущности весьма неопределённо, но лучшего определения до настоящего времени ещё и не было, потому что вопрос касается здесь вневещного образа влияния, о котором по данному факту совсем нельзя составить никакого наглядного представления. Правда, этот образ думали наглядно объяснить себе тем предположением, что будто в каждом взаимодействии элемент одной из взаимодействующих вещей передаётся другой взаимодействующей вещи и задача этого именно элемента ко второй вещи есть условие её изменения, но в действительности это наглядное представление ни в каком случае не может быть признано верным по отношению ко всем формам взаимодействия. Чтобы сделать его всеобщим наглядным представлением, необходимо уничтожить материальную реальность передаваемого элемента и признать его существующим не самим по себе, а лишь в качестве простого предиката одного из взаимодействующих субъектов. В виду этого именно, во всех философских трактатах, где только заходит речь о взаимодействии вещей, это взаимодействие характеризуется гипотезой передачи от одной вещи к другой силы, состояния, влияния и т.п., характеризуется употреблением таких терминов, которые и доселе ещё имеют в философии ту привилегию, что их можно безнаказанно употреблять, не соединяя с ними ровно никакого смысла. Наглядно представить себе образ взаимодействия мы не можем. Мы знаем его, как несомненный факт, и можем вполне точно охарактеризовать его со стороны его внешних условий, т.е., со стороны его эмпирически-данной формулы, вопроса же о природе его решить не в состоянии, а потому и поднимать этого вопроса в философии не следует. Всё, что может сказать здесь философия, сводится лишь к утверждению всеобщего факта и к выражению его в соответствующей действительному бытию всеобщей формуле. Весь мир есть мир непрерывных взаимодействий, и каждая вещь в мире есть граничное выражение граничных взаимодействий. Следовательно, ни одна вещь в мире не существует и не может существовать отдельно и независимо от других вещей, и все вещи мира суть не иное что, как условия и следствия своих взаимоотношений. Отсюда основной вопрос этиологии: почему именно вещи осуществляются и существуют так, а не иначе? – в раскрытии метафизических проблем изменения, причины и действия нисколько не решается. Трансцендентальный по самому существу своему, он, очевидно, не может быть решён чисто опытным путём, и потому, если постановка его законна, решение может и, конечно, должно быть дано только трансцендентальное в смысле учения об абсолютной основе и цели всякого бытия.

¹ Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8203. Л. 251–292.

² При необходимой сжатости изложения мы не имеем теперь никакой возможности раскрыть более подробно и обстоятельно своё мнение об отношении философии к религии и указываем лишь общую точку зрения, с которой нужно определить это отношение. Нам хорошо, конечно, известно, что за чистыми положениями непосредственной веры даже некоторые из теологов не признают никакого научного достоинства, так что человек, занимающийся философией и в тоже время утверждающий непререкаемый авторитет религиозной веры кажется им едва ли не выходящим из каких-то тайных обиталищ средневековой схоластики; но заметим только одно, что мы не устанавливаем никаких догматов: кто может доказать недоказуемое, пусть доказывает, с одним только непременным условием, да не льстит языки, кто же не может, – пусть верует и вполне остаётся спокойным на счёт истин веры, потому что разум никогда не может серьёзно опровергнуть её истины, так как он не может иметь для этого опровержения никакой реальной точки опоры, кроме очевидного неразумия мнимых разумников. Мы будем знать, что можно знать, а верить в то, во что следует верить.

³ По этому поводу необходимо сделать одно маленькое замечание. Как известно, древние греческие мыслители очень серьёзно рассуждали о бытии и не бытии вообще, т.е., в отрешении от предметов действительности, и полагали в этих рассуждениях всю сущность своей онтологической философии. Из Древней Греции рассуждения о бытии и не бытии перешли и в новую философию и в метафизику Гегеля странная игра этими пустыми словами сделалась специальным предметом философии. Конечно, философия есть наука о бытии, но только не о бытии вообще, а о бытии предметном; что же такое бытие вообще, в отрешении от предметной действительности, и особенно – что такое не-бытие? – на это, понятно, ответить невозможно, потому что чистое бытие и небытие суть не

понятия, а пустые слова без всякого смысла; следовательно, и рассуждать о них нечего, а потому и ставить любимый вопрос метафизиков – что такое бытие? – нам кажется научно невозможным.

⁴ Милль, Обзор философии сэра В. Гамильтона, Спенсер, Основные Начала, ч. I. Мы указываем на этих мыслителей только потому, что они современны нам; собственно же мнение о непознаваемости материи идёт с древнейших времен.

⁵ Дробность материи – эмпирический факт, предел этой дробности составляет необходимое требование ума, по силе логического закона тождества, в формуле математического равенства бытия себе самому: $A=a=v=c\dots n$, и никогда не может быть $=0$. Отсюда, в качестве онтологической теории атомизм возник очень давно, хотя точной формулы себе не получил ещё и до настоящего времени. Демокрит совершенно произвольно делил свои атомы на совершенные и несовершенные и наивно связывал их в чувственные тела через случайные столкновения. В период новой философии Гассенди и Бойль уничтожили демокритовское различие в совершенстве атомов, но связывали их также наивно, как и Демокрит, через особые зубцы, которыми атомы будто бы зацепляются друг за друга и таким образом составляют чувственные тела. Дальтон приложил к атомистике Ньютонову теорию всемирного притяжения и уничтожил зубцы атомов, признавая их одинаковыми во всех однородных составах малейшими частицами материи. Открытие Гей-Люссака о соединении различных газов, при одинаковом давлении и температуре, в простых отношениях объема, натолкнуло Авогадро на мысль, что Дальтоновское понятие об атоме не совсем точно, потому что в действительности не только малейшие частицы сложного вещества суть не атомы, а молекулы, но и малейшие частицы простых газов, из которых состоит молекула сложной вещи, не могут быть в собственном смысле атомами, а должны быть сложными молекулами этих газов; атомами же в собственном смысле будут только метафизические ультиматумы материи вообще, не входящие в математические вычисления химика, но служащие необходимым предположением для некоторых из этих вычислений. В этой форме атомистическая гипотеза и до настоящего времени служит целям современного естествознания, точного же понятия об ультиматуме за разногласием мнений установлено не было. См. следующее примечание.

⁶ Атомистическая гипотеза встречает себе много возражений на том основании, что метафизические свойства атомов противоречат эмпирическим свойствам материальных тел, но кто внимательно просмотрит все эти возражения, тот легко может заметить, что в них тезисы и антитезисы сделаны с разных точек зрения и потому возражения превращаются в сущности в пустые недоразумения. Например: атом неделим, материальное тело делимо; но если мы скажем, что сложное – целое, состоящее из неделимых частиц, делимо на те неделимые частицы, из которых оно состоит, то в этом, конечно, нет никакого противоречия. Атом неизменяем, тела изменяемы; но если мы скажем, что материальное-изменяемое изменяется через изменение данного перераспределения его неизменных частиц, то в этом, конечно, не будет никакого противоречия. Подобным образом можно будет разобрать и все другие выражения против атомизма, и все они окажутся пустыми недоразумениями. Только одно возражение могло бы разрушить гипотезу атомизма, это – утверждение положения, что атомы непротяженны, между тем как тела протяжены, – потому что мы не только вывести, но и мыслить происхождение протяжённого из непротяжённого абсолютно не можем; но это возражение сильно только потому, что в нём устанавливается ложный тезис. В действительности атомы необходимо должны быть мыслимы протяженными, потому что иначе вместо объяснительной гипотезы мы сами создадим себе только неизбежные противоречия. Правда, здесь возникает новый призрак, – каким именно образом протяженные атомы могут оставаться неделимыми? – и этот призрак мнимого противоречия оказывается настолько сильным, что даже такие умы, как Шопенгауэр, Ульрихи, Фихнер и Либих, считают его неопровержимым, но в сущности и здесь всё дело сводится лишь к простому недоразумению. Делимо не то, что протяжено, а то, что сложно, и если в своём чувственном опыте мы встречаем только сложные протяжения и не можем замечать простых, атомных протяжений, то эта невозможность, конечно, не даёт нам никакого права делать соотносительными такие понятия, которые вовсе не соотносительны. Атомы протяжены и всё-таки неделимы не потому, что у нас нет сил разделить их, а потому, что они заключают в себе абсолютные единицы протяжения, или абсолютные единицы вещества. Следовательно, все силы мира не могут разделить одного атома и даже сама Абсолютная Сила может только уничтожить его, но ни в коем случае не разделить, потому что он есть абсолютная единица протяжённого вещества и, следовательно, абсолютно неделим.

⁷ Пока не явится могучий гений и не изобразит нам процесса происхождения нашего мира из возможного перераспределения фокусов реализующихся мировых сил, мы можем рассуждать о динамизме только с чистосердечным признанием, что говорим лишь пустые слова. Мы должны именно откровенно сознаться, что хотя и допускаем гипотезу динамизма для объяснения мирового бытия, однако же объяснить его на самом деле ровно ничего не можем. По крайней мере, объяснение Ланге и Файгингера, что конstellация целого есть только продукт творческой деятельности субъекта, есть скорее догматический отказ от объяснения, чем действительное объяснение. Поэтому оставим лучше гипотезу онтологического динамизма и подождём пока мирового гения.

⁸ Психология старого типа, под влиянием Лейбнице-Вольфианской философии, в которой душа мыслилась, как монада, а монада представлялась, как своего рода коробочка с открытым окном, совершенно отрицала психологическое единство сознания в указанном в тексте смысле, историческое же единство духа понимала в том смысле, что дух всегда равен, неизменяем. По первому пункту мы можем заметить только, что одна и та же вещь в одно и то же время не может существовать в нескольких разных формах; по второму пункту укажем на интересные факты двойства личности. Бывают люди, которые периодически живут разною жизнью: в одно время обладают известными знаниями, выражают известные стремления, имеют известных знакомых, в другое –

совершенно теряют свои знания, вследствие этого совершенно забывают о своих стремлениях и не узнают своих знакомых, потому что для этого другого времени у них есть свои знания, свои стремления и свои знакомые, – и всё это обязательно погибает в период возвращения первого времени. Странные факты этого двойства пока ещё не получили удовлетворительного объяснения, но из них во всяком случае несомненно видно одно, что нам следует видеть теперь, – что человеческое Я не остаётся всегда себе равным и неизменным, а, напротив – может совершенно меняться в формах своих проявлений, хотя и не в роде их. Ясно, что историческое единство духа обосновывается не на факте его неизменности, что ещё подлежит доказательству, а на неизменности основных законов мысли в связи с неизменностью законов ассоциации впечатлений и их репродукции.

⁹ Конечно, психическая сила, поскольку она участвует в общем бытии, должна иметь необходимое родство со всеми другими силами, поскольку они составляют то общее бытие, в котором она участвует; но это родство в основании бытия не простирается на форму жизни психической силы, которая в этом случае является специальной и исключительной силой и потому должна быть рассматриваемая, как особоприродная сила, потому что форма жизни создаёт и выражает специальную природу живущего. По бытию или, если угодно, по своей метафизической основе она должна быть родственна с физическими силами, по природе или, точнее сказать, по своей специальной функции в мировом бытии она не выводима из других сил и несводима на другие силы, а существует по своему специальному закону жизни, потому что её специальные проявления несоизмеримы со специальными проявлениями других сил. Необходимость этого разграничения двух разных точек зрения на душу создалась очень давно. Ещё в древне-греческой философии строгий дуалист Платон столкнулся с вопросом о связи духа и тела и, смотря на них, как на крайние противоположности, не мог мыслить эту связь иначе, как только при посредстве третьего, полудуховного и полуматериального начала-души. В христианской церковно-отеческой философии мнения по этому вопросу разделились: одни следовали за Платоном и соединяли тело и дух при помощи трихотомической гипотезы (Ориген), другие, не вводя никакого особого начала, приписывали душе некоторую телесность и при помощи этого средства соединяли дух непосредственно с материальными силами чувствующего организма (Тертуллиан). В новой богословско-философской литературе этот вопрос точнее разрешается в указанном выше смысле. «Мы утверждаем, – говорит преосвящ. Никанор в своей Позитивной Философии, т. II, стр. 395, – что человеческая душа имеет общий корень в едином видовом источнике собственно-человеческих душ; а затем, как дух, она имеет дальнейший общий корень в едином, уже высшем, родовом источнике всех живых духов, далее, – ещё более общий корень в дальнейшем общем источнике всех полусознательных и сознательных душ, ещё далее – в общем источнике всех индивидуализированных объединяющих мировых сил и т.д.».

¹⁰ За справедливостью Канто-Лапласовской гипотезы мирообразования может отчасти говорить факт положения и обращения планет нашей солнечной системы, – тот именно факт, что все планеты приблизительно лежат в плоскости солнечного экватора и движутся по одному и тому же направлению в приблизительно-параллельных линиях, равно как и планетные спутники лежат в плоскости экваторов своих планет и движутся по одинаковым направлениям в параллельных орбитах. В последнее время стали производиться точные наблюдения над разными формами туманных пятен, и естественно-научная философия получила теперь возможность на многочисленных фактах проследить гипотетически раскрытую на основании Сатурновых колец историю планетной организации, начиная с аморфного хаоса газообразной материи в туманных пятнах млечного пути и кончая, так называемыми, неподвижными звездами. Положение Канта – «дайте мне материю и движение, и я построю вам мир» нуждается только в одном существенном изменении: «Создайте материю и движение и дайте потребное время, тогда мир возникнет сам собою».